

FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

IX.

Redaktor

DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.,

aggreg. člen pap. Inst. Angelicum Roma

OLOMOUC 1937

OBSAH

ČLÁNKY

<i>Gillet</i> : Latinská kultura	49
<i>Gosar</i> : Sociální život	18
Sociální otázka a světový názor	104
<i>Habáň</i> : Účelnost života	1
Jak poznat Boha	53
Je poznání Boha vědecké?	97
Filosofie a vědecké poznání	161
<i>Körper</i> : Sociální psychologie	9
<i>Landgrebe</i> : Dnešní německá filosofie dějin	155
<i>Pavelka</i> : Ontologická totalita podle Aristotelovy fyziky	57
Aristotelský rozbor energetického kvanta	165
<i>Podolák</i> : Pojem metafyziky u Aristotela	21, 65, 99, 149
<i>Przywara</i> : Psychologie nebo theologie manželství?	111
<i>Sertillange</i> : Bůh a svět	145
<i>Tarouca</i> : Filosofické a náboženské poznání v moderním pojetí	4
<i>Utitz</i> : Co se vyžaduje od vědce	15
<i>Zavarský</i> : Aristotelovská a teoretická logika	60

VARIA

<i>Birnbaum</i> : Město Praha v dějinách umění	36
<i>Brait</i> : Lidský skutek s psychologického hlediska	123
<i>Gosar</i> : Vznik a podstata sociální otázky	70
Co je společnost	172
<i>Habáň</i> : Filosofie náboženství. Positivní stránka náboženského úkonu	28
Vědecký základ pedagogiky a školských reforem	73
Klasicismus v dnešním životě	83
Projevy asketismu	117
T. G. Masaryk jako filosof náboženství	169
<i>Horák</i> : Z dějin španělské theologie: I. P. Mancio de Corpus Christi	31
II. Mancio a inkvisice	75
Pře Carranzova	79

Peña a Carranzo. Jak došlo k procesu Carranzovu	119
Odvolání censur, příznivých Katechismu, ve při Carranzově	176
<i>Jolivet</i> : Hospodářský liberalismus a socialismus	84
<i>Pavelka</i> : Metoda přírodovědeckého bádání	129
<i>Sertillange</i> : Psychologická svoboda u svatého Tomáše a Henri Bergsona	125
<i>Winter</i> : Premonstrát J. Hirnheim, náboženský filosof v době baroka	26

KRITIKA

Příhoda: Ideologie nové didaktiky. - Fischer: K dnešnímu postavení filosofie. - Schneider: Bildungskräfte im Katholizismus der Welt. - Skořepa: Ideologie učitelského povolání. - Theunissen: Revolution und Jugend. - Smith: Natur und Ursachen des Volkswohlstandes. - Binkowski: Die Wertlehre des Duns Skotus. - Tomistický životný program. - Górski: Wychowanie personalistyczne. - Pecka: Smysl člověka. - Maritain: Náboženství a kultura. - Volpicelli: Corporativismo e scienza Giuridica. - Weidauer: Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. - Kursy Dobrého díla ve Staré Říši: Kurs 36. Courberive: Obhajoba mlčení. Kurs 37. Brunner: Řeč jako počáteční východisko theorie poznání. Weyer: Theorie práva. - Hanstein: Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme von Hans Meyer. - Werfel: Velká otázka	36
Macdonald: Socialism. - Max Dvořák: Umění jako projev ducha. - Platon: Parmenides (přel. Fr. Novotný). - Hessen: Filosofické základy pedagogiky. - Dreikurs: Úvod do individuální psychologie. - Dratková: Přehled filosofie. - Hitler: Můj boj (zprac. Fr. Bauer). - De Reynold: Die Tragik Europas. - Edmonds: Glaube und Symbol. - Pirotta: Summa Philosophiae Aristotelico-Thomi-	

P O Z N Á M K Y

- sticae. - Beneš-Bartl: Zákon, který nad námi vládne. - Sborník VII. mezinárodního psychotechnického kongresu v Praze 1935. - Kratochvíl-Černocký-Charvát: Filosofický slovník. - Přirozená intuice Boha. - Penido: La conscience religieuse. - Gemelli: Metodi compiti e limiti della psicologia. - Jolivet: Les Sources de l'idéalisme. 85
- Král: Československá filosofie. - Tvrdý: Logika. - Vaněk: Studie o dětském myšlení. - Günther-Schelsky: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins. - Lossky: Creative Activity, Evolution and Ideal Being. - Tarouca: Totale Philosophie und Wirklichkeit. Weinschenk: Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. - Hersch: L'illusion Philosophique. - Bocheński: Elementa Logicae Graecae. - Harder: Plotins Schriften 132
- Ehrle-Jemelka: Scholastika a její úkoly v naší době. - Bláha: Sociologie intelligence. - Gonzáles: Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. - Reich: Kants Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes. - Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo“. - Olgiati: La filosofia di Descartes. - Kraus: Die Werttheorien. - Katkov: Untersuchungen zur „Werttheorien und Theodizee“. Jolivet: Cours de Philosophie. - Vries: Denken und Sein. - Joannes a St. Thoma: Cursus philosophicus. - Kaibel: Die Philosophie der Selbstverständlichkeit (Fysiosofie). Gredt: Elementa philosophiae. Bunin: Osvoboždění Tolstovo 179
- M. H., Člověk buržua. - Henri Bergson, Les deux Sources de la Morale et de la Religion. - Lettres de Rome sur l'athéisme moderne. - W. Feldman, Současná literatura polská. - Régis Jolivet, Le Problème du mal d'après Saint Augustin. - O. Strádal, Svoboda a forma. - Dr. O. Karlík, mravní život podle řádu nadpřirozeného. - Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aqu. et Religionis Catholicae 45
- Mozek - orgán vědomí? - Kde je pravda? - Základy přírodovědeckého názoru světového. - Úvahový (theoretický) život. - Praktický (ekonomický) život. - Księga pamiatkowa trzeciego polskiego zjazdu filozoficznego. Kraków 1936 96
- Tvořivý život. - Demokratické náboženství. - Mythické náboženství církve? Puškin, pěvec svobody. - Encyklika Pia XI., Divini Redemptoris. - Purkyňovy oslavy v Libochovicích. - Štúdie k problému publikácie všeobecných právných predpisov. - Obnova mladé generace před mravní a hospodářskou krizí. - Klaus Reich, Rousseau und Kant. - Řád v duši dítěte. - W. Feldman, Současná literatura polská. - Régis Jolivet, Le Problème du mal d'après Saint Augustin 138
- Václav Černý, Esej o básnickém baroku. - Filosofie zítřka. - Víra v Boha a duševní zdraví. - Kritika dr. Černockého. Nové vydání Rosminiho. - Philosophisches Jahrbuch. Rivista di Filosofia Neo-scolastica. - Ruská čtvrtletní revue Puf. - Prof. Alfred Adler. - Odzbrojení v mezinárodním hospodářství 185

Účelnost života.

Nová doba zavádí do vědeckého poznání pojem *účelnosti*. Vrací se tak k původnější formě a k ucelenějšímu poznání věci i života. Z filosofie aristotelsko-tomistické pojem účelnosti nikdy nevymizel, naopak účelnost patří k nejdůležitějším a principiálním prvkům lidského poznání.

Finalita je tak důležitá, že nic bez ní neobstojí. Každý systém je na ní postaven. Aristoteles¹ stanovil to jako princip: každý rozumný postup musí být uspořádaný (*sapientis est ordinare*). Nejvyšší stupeň lidského poznání se projevuje moudrostí, která poznává *řád*.² Poznávat řád znamená poznat poměr věcí navzájem, což nelze vnímat smysly, nýbrž jen poznat intelektem.

*Řád je výsledek pravidelné souhry všech příčin.*³

Kloníme se spontánně k poznání řádu ať poznáním předvědeckým (primitivním) nebo vědeckým. Ať se připoutáme k čemukoli, co je předmětem zkoumání, vše má svou určitou formu. Pod pojmem formy poznáváme přesné a pravidelné vztahy a poměr součástí navzájem, jak v bytostním rázu, tak v činnosti.⁴

Řád tedy znamená seskupení mnohých věcí jedné vedle druhé z určitého důvodu a cíle; cíl je princip řádu⁵ a tím vzniká jednota v mnohosti. Každá věc je poznatelná jen pro svou jednotu a celek, pro svou formu. I smyslové vnímání i intelektuální poznání zachycuje celky a formy. Je dvojí řád ve věcech: jeden takový, že vzniká ze součástí určitého celku, ze vzájemného poměru věcí (na př. součásti domu mají vzájemný poměr). Jiný řád důležitější je z poměru věcí k svěmu cíli.⁶ Je důležitější, neboť i první řád součástí

k celku je pro druhý. (Na př. části šiku vojska jsou pro cíl celého vojska a vůdce.)

Poměr řádu, který existuje nebo může existovat, k člověku je takový, že některý řád netvoří člověk, nýbrž jen poznává, jiný tvoří. *Přirozený řád* věcí člověk jen poznává, netvoří. Proto člověk nabývá vědění pro poznání přirozeného řádu. Je však jiný řád, který člověk tvoří svým rozumem; je to řád činnosti a práce jak v rozumu samém (vzniká logický řád), tak v práci a činnosti vůle (vzniká ethický řád), tak i v zevnější činnosti, takže vznikají díla řemeslná nebo umělecká. Celá lidská svobodná činnost podléhá řádu, má-li být dobrá a správná, řád vzniká v ní tehdy, je-li řízena k cíli lidského života.⁷

Lidské svobodné úkony pocházejí z rozumu a vůle. Žádný z nich neuniká nutnosti zákona směřovat k cíli. Rozum vede k poznání pravdy, ke svěmu cíli, praktický rozum přivádí k činnosti, aby bylo provedeno dobré dílo (*ars, recta ratio factibilium*). Vůle se rozhoduje, což je hlavní její úkon, aby vykonala čin, a každé rozhodnutí je pro něco, co je pro ni cílem. Nic neuniká z lidské činnosti zákonu zpět k cíli. Poslední cíl každé věci a tedy i lidský záleží v dovršení věci, aby byla ve všem dokonalá, jak to vyžaduje její povaha. Všechno spěje k vrcholnému zdokonalení sebe, zvláště lidský život; proto člověk může dospět ke svěmu cíli jen svou lidskou svobodnou činností; tu musí rozvinout až do vrcholného rozpětí dokonalosti⁸ (*operatio secundum virtutem optimam*).⁹ Tak to vyžaduje životní řád. Ten znamená tedy přesnou adaptaci všech součástí života k cíli. Cíl je jednotící princip všech životních součástí. Za životní úkol člověk si musí postavit adaptaci svých schopností a celého života, pokud závisí na rozumu a svobodné vůli, k cíli. Tvůrčí činnost lidská je největší nejen v dobrém a uměleckém díle zevnějším, nýbrž ve vytváření lidských úkonů,

¹ Metaphys. comm. S. Thomae lect. II. (41—42).

² Ethic. comm. S. Thomae lect. I. (1).

³ Card. Mercier, Métaphysique Générale, Louvain 1923.

⁴ Na příklad soudní a právní postup má svou formu; nemoc, která se vyvíjí v různém období, má formu nezdravého jevu, odborník v botanice stanoví se svého stanoviska formu atd. Pojem formy a řádu je shodný.

⁵ Sv. Tomáš definuje řád: *Ordo nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio* I. qu. 47. a. 2.

⁶ Arist. Metaphys. comment. S. Thomae I. VII. lect. 12. (2629—31).

⁷ Arist. Ethicor. comment. S. Thomae I. I. (3).

⁸ Sv. Tomáš, tamtéž (10—14).

⁹ Proto je málo lidí blažených, že nedovedou upotřebit svých schopností vůle a intelektu k nejvyššímu stupni, k nejintenzivnější a nejlepší činnosti. Taková činnost je v životě kontemplativním.

přiměřených poslednímu cíli. Lidská činnost je mravní. Mravnost znamená *poměr* činnosti k cíli.

Ethika se zabývá lidským jednáním, pokud je mravní. Je samozřejmé, že je to věda, která nemůže zavrhnout cíl ze svého pozorování. Vracejí-li se jiné vědy (na př. psychologie a j.) k pozorování součástí v poměru k celku a z něho určují povahu součástí, je to návrat k účelnosti, ethika je eminentně *věda finalitní*. Je kladena Aristotelem mezi praktické vědy, neboť *ukazuje a přivádí člověka ke správnému jednání*. Jednání praktické, t. j. naše činy musí být formovány, musí se tvořit, aby měly *mravní hodnotu*, ať jsou jakéhokoliv druhu. Nesmíme pohlížet na lidské činy jen s toho hlediska, s něhož vidíme, že jsou jen měnlivé časově i prostorově a pomíjející, nýbrž je třeba vyhledat v nich *věčný princip*, který jim *dává výraz a hodnotu všeplatně a universálně lidskou*.

Lidské jednání a činy jsou buď *soukromé* nebo *veřejné* pro společnost. Společnost vychovává občany *pro čest a užitek společný*, proto správné a nesprávné ethicky bylo označováno v řecké ethice jako něco, co je *hodné chvály nebo hany*. Toto označení má však svůj kořen v intelektu.

Člověk není jen společenský tvor, nemůže vyčerpat *všechnu svou lidskou energii jen v politickém životě*. Je nutné, aby *si uchoval vnitřní život*; aby zbaven starostí politických, mohl pěstovat v duši vědění, které není vždy spojeno jen s *praktickou nutností*; tím, že se *oddá činnosti* intelligence. V tomto projevu života, k němuž je třeba klidu, se soustřeďuje síla ducha a jsou s ním spojeny nejvyšší radosti ducha a *nejvyšší činnost ducha*. (Tam patří vzdělání, které je nutné pro všechny.)

Stát má dopřát klidem a zajištěním prostředků svým občanům této *chvilě a klidu studia a meditace nejhlubších pravd*. Lidská činnost *především myšlenková*.¹⁰ Druhý rys ethiky Aristotelovy

¹⁰ Viz Jaeger Werner, Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen, Berlin 1934. Postava řeckých filosofů se vyznačuje tím, že se oddává úplně poznání, noří se do bytostí věcí; což není pro nějaký užitek, nýbrž pro činnost samu (bonum honestum) βίος θεωρητικός, jak jej zdůrazňuje Plato. Tato spekulativní, myšlenková činnost má svůj vedoucí ráz i ve ctnosti (ἀρετή). Ctnost znamená účast myšlenkové přesnosti a správnosti ve vůli a ve všech schopnostech, které jsou vůli podřízeny.

je spojení dvou pojmů *krásy a dobroty* ve vyjádření καλοαγαθία.¹¹ *Lidský duch a mentalita je stvořen proto, aby byl proniknut porozuměním pro úměrnost a symetrii. Extrém a nedostatek jsou stejně dvě výstřednosti, které ruší život*. Musí milovat život, avšak bez výstředního projevu, aby byl krásný. Nadbytečná energie má být mírněna přímo instinktivní elegancí a umírněností ducha a citu. (Tam zapadá výchova vášní a pudů, aby člověk nabyl instinktivní elegance.)

Člověk přirozeně miluje *činnost, avšak činnost vyrovnanou*, v níž se stejně účastní duch i tělo, tělo jako zrcadlo duše. Tělesná krása oslňuje jako duševní, poněvadž obě jsou odraz krásy Boží. Krása, která je podána jako rytmus v řeči pro ducha otevřeného, který jej slyší, nazývá se *pravda*, neboť pravda má sídlo v duchu; je-li krása zřejmá v činu a jednání vyrovnaném a intenzivním v celé síle — je to *ctnost*. *Krása pravdy a ctnosti*,¹² to byly dva hlavní pojmy řecké ethiky a nepřestávají být ani dnes. Proto výchova mládeže se děla tak, že formace a *zpěv měl vzbudit v duši smysl pro soulad*; tělocvik vyvíjel *tělo pro pravidelnost pohybu a tím nastával soulad s duší*. *Snaha po těchto věcech se nazývá u Aristotela „bonum honestum“, „finis propter se“,*¹³ oproti jinému cíli při úkonech lidských finis propter aliud, *bonum utile nebo delectabile*.

*Finis*¹⁴ prostě tak splývá s životem lidským a jeho jednáním, které má být ethické, že Aristoteles klade jako samozřejmé, že každý skutek, kterým člověk něco tvoří ať mimo sebe, *nebo každé*

¹¹ Aristoteles, L'Etica Nicomachea (a cura di Armando Carlini) Bari: Introduzione.

¹² Viz Werner Jaeger, tamtéž;

¹³ Arist. L'Etica Nicom. p. I. 10—12.

¹⁴ K životní krásě a dobru dospívají jen ti, kteří jednají správně. Život takových lidí budí sám sebou zálibu; záliba je duševní věc. Každému se líbí to, co miluje. Kůň se líbí tomu, kdo miluje koně, divadlo tomu, kdo miluje divadla, a proto i spravedlnost se líbí tomu, kdo miluje spravedlnost, a všeobecně, ctnost se líbí tomu, kdo ji miluje. Lidu se líbí často věci, které si odporují, poněvadž jsou to věci, které nebudí libost samy sebou; jen ušlechtilost dává zálibu ve věcech, které toho zasluhují samy sebou. Nebudí zálibu pro něco vedlejšího, nýbrž samy pro sebe (bonum honestum). Z tohoto principu svítá, že nejlepší a nejkrásnější věc, která budí zálibu sama sebou, je blaženost. Je však i více věcí, které jsou samy sebou ušlechtilé (bonum honestum) na př. jakákoliv ušlechtilá činnost, láska, krása, vědění atd.

*hledání pravdy a badání, každý jiný čin, každý úmysl má před sebou určitou věc, která je dobrem, něco, co přináší zadostučinění nebo něco, co člověk nemá a proto se o to snaží; je to pro něj dobro.*¹⁵

Vlastně tento zákon je ještě všeobecnější, nepatří jen pro člověka, nýbrž pro celý přirozený postup a vývoj všech věcí; každá se snaží dostat k plnosti svého bytí, k dobru, které je jejich přirozený cíl.

Mnohost cílů a jejich hierarchie. Poněvadž jsou mnohé činy a mnohá umění a vědy, jimiž se projevuje lidský život, proto jsou i mnohé cíle (na př. v medicíně zdraví, ve vojenství — vítězství atd.) Hlavní důvod k cílevědomé činnosti je princip, který uvádí Aristoteles: „Sapientis est ordinare“, a ten přivádí k nejvyššímu životnímu cíli. Moudrost znamená nejvyšší sílu lidského intelektu, jemuž patří poznávat řád věcí i života. Smysly nechápeme poměr jedné věci ke druhé, to chápe jen intelekt. Nejdůležitější řád, t. j. poměr, je poměr věcí k přirozenému cíli, k němuž vede intelekt moudrostí. *Účel celého života je zjednat všude řád, poněvadž život má být sapiens.*

*Řád je něco vysloveně finalitního, zamýšleného.*¹⁶ Řád, který intelekt působí v činnosti vůle, je *mravní řád*. Proto lidský čin je ten, který pochází z vůle pod direktivou *rozumu*. Jinými slovy, který je řízen k cíli a životnímu řádu. Jiné úkony u člověka nejsou vlastně lidské, nýbrž jen instinktivní, nebo vegetativní.

Mimo to aristotelská ethika zdůrazňuje, že není možná činnost určité části bez vztahu k celku. Bez totality a celistvosti nelze porozumět jednotlivým projevům lidského života. Proto všechny jednotlivé úkony lidského života spějí *k cíli*, k dobru celku; je to finalita bezprostřední. Celek znamená dokonalost a úplnost ve vývoji věci i člověka. Snaha lidská po zdokonalení v činnosti je podporována ušlechtilou láskou k sobě. Werner Jaeger¹⁷ podotýká, že aristotelská *φιλαυτία* není jen nálada; abychom nabyli pravého pojmu o této lásce k sobě, nesmíme ji vztahovat na své fyzické já, nýbrž na vyšší obraz člověka, který znamená duchovost a snahu uskutečnit v sobě vše ušlech-

tilé a krásné. Krásné v pojetí řecké ethiky znamená spojení krásy s ušlechtilostí. Snaha o to má být taková, že si člověk nedá uniknout žádné příležitosti, aby si získal *ἀρετή*. Není to prázdný estetismus humanismu 18. století, neboť Aristoteles má při tom na zřeteli činy nejvyššího heroismu a oběti. „Je lepší žít jen zde pro vysoký životní cíl, než žít dlouho bez cíle a pro nic.“ Mnohem důležitější jest účel a cíl celého celku, poslední cíl života. Člověk jako celek má svou bytost lidskou, tím však není dovršena jeho dokonalost; k ní patří činnost a hlavně funkce celé osobnosti, která je mu vlastní. Proto někdy je cílem jednání samo, jindy to, co se provede a vykoná.

Poněvadž je dvojí činnost — vnitřní (immanentní), jejíž účinek zůstává uvnitř v tom, kdo koná (na příklad činnost intelektu a vůle), druhá, která přechází z činitele do věci mimo něj, a to je (factio) skutek, který vytvoří něco mimo činitele samého. Cíl prvního druhu jednání je vnitřní zdokonalení činnosti, to jest dokonalá činnost, na příklad dokonalé poznání, nebo dokonalá láska; druhý druh jednání má svůj cíl v díle, které provede. Proto díla vlastního zaměstnání mají být vytvářena dokonale, aby byla výrazem tvořícího ducha.¹⁸ Cíl je *přiměřený činnosti*, a proto přirozená je hierarchie cílů. *Vznešenější činnost má vznešenější cíl*; činnost, která je vedoucí a přednější pro člověka, má i důležitější cíl, jiné mají podružnější cíle. Je činnost architektonická, jiná podržena, a též cíle. Přirozeně k nižším cílům se spěje pro vyšší. I nejmenší dílo, které člověk koná (na příklad řemeslník, úředník atd.) má pocházet z dokonalé činnosti a vnitřní úpravy; vnitřní úpravy k dílu nabýváme jednak zručností, jednak láskou k dílu. Z těchto důvodů každé zaměstnání je dobré a přináší životní radost, neboť je spojeno s duchem.

Vyššího stupně duchové dokonalosti života vyžaduje umělecké dílo, které je vtělený plod ducha. V této hierarchii musí vystoupit člověk až k nejvyššímu cíli, to jest k tomu, který je důvodem všech ostatních, k poslednímu odůvodnění lidského života, lidského pohybu ducha touhou a snahou. Je-li přirozený poměr mezi jednotlivými cíli takový, že člověk nečiní nic, leč proto,

¹⁸ Arist. L'etica Nicom. I. VI., 9—11; VII.

¹⁵ Bonum et finis convertuntur.

¹⁶ Ordo unius ad aliud secundum aliquod principium.

¹⁷ V cit. díle.

aby dospěl k vyššímu cíli, nelze pokračovat do nekonečna. Přijďeme logickou nutností k poslednímu cíli, který je důvodem všeho ostatního dění a neklidu; neboť ostatní cíle hýbají člověkem jen potud, pokud přivádějí k tomu, co je samo sebou dostatečným důvodem snahy, touhy a spění. Tento cíl je *blaženost*. To je *shoda všech lidí*, že považují blaženost za cíl života, i když nesouhlasí, v čem blaženost záleží.¹⁹

Blaženost znamená život krásný a šťastný. Liší se pojem blaženosti, jaký má dav, od inteligentních, v čem je blaženost. (Sapientibus placent placentia per naturam); moudří považují za blažené to, co je samo sebou takové, to jest věci ušlechtilé. Aristoteles určuje pojem blaženosti z činnosti samé.²⁰

Cíl celého života a celé lidské bytosti nemůže být jen žít, neboť není to vlastní projev lidského života. Žijí i rostliny a zvířata. Blaženost může být jen v činnosti, která je člověku vlastní. Jako dokonalost činnosti umělcovy záleží v jeho vlastním oboru a nikoliv jinde, tak dokonalost činnosti lidské, která značí blaženost, může být jen ve vlastní činnosti. Každá věc, ať je součástí celku nebo celek sám, jest určena pro vlastní funkci. Rovněž člověk ve své celistvosti a osobnosti má svou činnost a funkci. Není to život vegetativní, který je vlastní jen člověku, ani život sensitivní. Jen jeho život rozumný a činnost intelektu a vůle, činnost jeho ducha.

Duchovní aktivita je vlastní člověku, proto dokonalost lidského života je v dokonalé aktivitě ducha a v ní je jeho blaženost. (Mýlí se lidé, hle-

¹⁹ Aristoteles, L'etica Nicomachea, p. I., IV.

²⁰ L'etica Nicom. VII., 9—16.

dají-li ji v nečinnosti, nebo v nižších projevech života.) Aktivita ducha je dokonalá, je-li výrazem celé duchovní energie a síly, které je člověk schopen. Proto intenzivní činnost myšlenková (jejíž nejvyšší stupeň je kontemplace a je nejkvalitnější, zabývá-li se nejlepším předmětem), kontemplace Boha a z ní pocházející projev lásky a života činí člověka blaženým. (*Operatio animae secundum optimam virtutem.*) Nestačí k této aktivitě oblažující jeden den, stejně jako jeden den nebo jedna vlastovka nedělá jaro,²¹ nýbrž celý život, pokud je to možné, aby byl blažen, musí se oddat kontemplativní činnosti.

Duševní práce a její výsledky jsou nejlepší majetek lidský, mnohem více než majetek pro tělo a zevnější věci.²²

Aristoteles srovnává život lidský s bojovníky v olympijských hrách. Jako při těchto nejsou odměňováni ti, kdo jsou nejkrásnější a nejsilnější, nýbrž ti, kteří zvítězí v boji, tak též ke kráse života a k pravému jeho majetku přicházejí ti, kteří *správně jednají*.²³

Správnost jednání závisí na cíli životním, který je jednotícím principem všech projevů, tužeb a snah. Je patrné, že život lidský je podstatně účelný a má svou důležitost hlavně z posledního cíle.²⁴

²¹ Aristot. v cit. části.

²² Z tohoto principu jsou oprávněné všechny požadavky všech vrstev obyvatelstva o vzdělání a prohloubení duchovního života.

²³ Arist. L'etica Nic. VIII. 9.

²⁴ Křesťanství doplnilo tuto přirozenou etiku Aristotelovu, poněvadž určilo přesněji poslední cíl a umožnilo lidem směřovat k němu, neboť dává jim účast milostí na Bohu samém.

Dr. M. Habáň O. P.

Filosofické a náboženské poznání v moderním pojetí.

— § 1 —

Již Hegel si kdesi stěžuje, že považujeme oprávněnost filosofie za dokázanou, a zatím jen znovu a znovu „ohříváme totéž staré zeli“ a pak je „podáváme na velké míse“.¹ Z povrchní znalosti

¹ Georg Hegel: Wilh. Friedr.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821, str. VI a d.

dějin filosofie by opravdu člověk nabyt dojmu, že nikde není vidět stálý pokrok a že filosofie zápolí neustále s týmiž starými problémy, ale že není s to, podat konečné a obecně přijatelné řešení.

Po osvícenství a francouzském materialismu se objevilo zklamání nad tím zdánlivě trvalým nedarem v podobě pozitivismu. Věčné otázky o

určení a cíli lidstva byly prostě ze zkoumání úplně vyloučeny. Jsme v době nefilosofické „filosofie“, nemetafysické „metafysiky“. Filosofie se považuje od té doby jen za pomocnou vědu ostatních, pozitivních věd — její úkol je pouze zevně je pořádat a spojovat. Avšak ani sebedůslednějším popřením vlastního oboru bádání se filosofii nepodařilo dobýt si vědeckého oprávnění, dokázat, že je člověku nezbytná. Filosofie putovala jako cizinka oblastmi, které se dobře bez ní obejdou; všude přisedala ke stolu poslední a nevitána, a ještě vzhlížela na hosty již shromážděné s pocitem vlastní zbytečnosti.²

Právě dějinná zkušenost však nevývratně učí, že nejhlubší oprávněnost filosofie jak vědecká, tak etická, je jen a jen v problematice *posledních otázek lidstva*. Proč vlastně vůbec člověk filosofuje? Proč nikdy, po dlouhá tisíciletí, trvale nezanechal „přihřívání starého zbylého zeli“? Odpověď na tuto základní otázku je stručná a prostá; platí o člověku naprosto nezávisle na čase: člověk filosofuje, poněvadž se strachuje o svůj osud. Starost odkud? kam? k čemu? — je *základní* starost lidského ducha. Rozřešit záhadu svého osudu, nabýt jistoty, že lidský život má nepomíjející smysl, že má trvalou hodnotu, ač trvá jen chvíli — *to* byl a jest *vrozený sklon lidské bytosti k filosofii*.

Vrozený sklon k filosofování není však pouhá teoretická vložka, pouhá náchylnost k pěstování vědy. Je to sklon podstatně praktický, a proto sklon k náboženství. Vysvitne to z této úvahy.

Moderní úsilí o totalitu žádá od lidského života trojí smysl: 1. aby měl obecnou hodnotu, 2. aby zavazoval, 3. aby vedl k blaženosti, to jest aby vyplnil, uspokojil celého člověka. Totalitou se rozumí právě snaha cele žít, dojít dokonalého uspokojení. Tato touha je však — ať jsme si toho vědomi nebo nejsme — totž v podstatě touha po náboženství. Neboť náboženství je služba Bohu, to jest naprostá, bezvýhradná a celý život naplňující služba absolutnímu Principu, jež jmenujeme odjakživa „Bůh“.³ Co jiného je však totalita v plném významu toho slova, než naprostá,

bezvýhradná a celý život naplňující služba neměnné hodnotě, zcela transcendentální ideji, nedostižnému ideálu dokonalosti?

Člověk se zase *chce* klaněti; neboť něčemu se klanět *musí*. Zdá se, že je to nesmazatelně vryto jeho přirozenosti. Hrdé zbožnění „já“ v jedinci nebo v kolektivu, absolutní „zážitek“ Života, Rasy nebo Společnosti lidské — to vše je náboženské vyznání, tím člověk nevědomky uznává Boha — i když přímo se vzpěčuje sloužit jedinému, pravému a osobnímu Bohu. Není pochyby, v této skutečnosti jeví dnešní doba pokrok proti měšťácké sytosti bez zájmu, proti etice racionalistického a kapitalistického opojení pokrokem. Abychom jako křesťané a ve filosofii žáci svatého Tomáše zasáhli kladně a plodně do varu naší doby, musíme začít u *této* věci, býti si vědomi, že dnešní člověk touží po náboženství; jen tak mu porozumíme a najdeme způsob, jak kladně pomoci.

Zdálo by se, že naše dosavadní vývody málo souvisí s tématem „Filosofické a náboženské poznání v moderním pojetí světa“. Přece však jsou s ním těsně spjaty. Neboť jde o to, ukázat vnitřní spojitost, jaká je mezi etickým pathosem doby, jejím metafysickým pojetím světa a její vědeckou teorií poznání. Když pochopíme tuto spojitost, najdeme zároveň nejjistější způsob, jak vzbudit u člověka, zmítaného vírem praktického života, zájem o filosofii svatého Tomáše. Tím odhalíme, *jak souvisí duch doby s teorií poznání*.

Všimněme si dobře této trojí fáze v myšlení. 1. Hluboký pathos moderních duchových proudů je vlastně reakce *touhy po náboženství*, jež v době mechanistického racionalismu umírá žízni. 2. Hledající duch se obrací především k metafysice. Ve skutečnosti, v bytí hledá absolutno, hledá totální smysl. 3. Odtud nutně nejhlubší, pro život svrchovaně důležitý problém moderní nauky o poznání jest otázka: Je duch schopen propracovati se, dospěti objektivně platným způsobem k tomuto transcendentnímu smyslu? Jinými slovy: *Uspokojí náboženství celého člověka, celou jeho bytost?*

— § 2 —

Vskutku šlo hlavně o *tuto* otázku všem velikým filosofům, ve všech dobách kulturně vyspě-

² Sr. Gehlen Arnold: Der Staat und die Philosophie. V čas. Wiss. u. Zeitgeist, 3. sešit, Lipsko 1935, str. 33.

³ „Et hoc dicimus Deum.“ S. Th. I, 2. 3, S. contra 9. 1, 13, sr. De Pot. 3. 7.

lých. Byla to otázka především životní moudrosti a teprve na druhém místě otázka vědecké teoretiky. Sokrates a Plato, Seneka, Justin a Augustin těžili z této náboženské zlaté žíly filosofie. Avšak i filosofové, kteří se — jako starověcí stoikové a skeptikové — vzdávali vědeckého řešení posledních lidských otázek, vzdávali se ho z důvodů *náboženských*, aby sloužili životní moudrosti, aby učili mravnímu životu.⁴

Pohlédneme do trojího hlavního období dějin filosofie, a zjistíme, že pohnutka, proč se člověk zabýval otázkou poznání, byla vždycky náboženská. *Před* zjevením byla filosofie všelidská životní moudrost, měla úkol *nahrazovat náboženství*. Příliš zlidštěný svět starověkých bohů již ani zdaleka nebyl schopen úplně upoutati člověka, povznést ho celého. *Po* zjevení bylo na filosofii postavit křesťanskou víru na rozumové základy. Naše víra není ani proti rozumu, ani nerozumná, nýbrž je *nad* rozum.

Přístupme k *třetímu* hlavnímu období filosofického myšlení v Evropě, k období zesvětšťování křesťanského ducha.⁵ I zde se uplatňuje v nauce o poznání náboženský prvek. Záporně nebo kladně, v té i v oné výstřednosti, ať se sníží pouze k smyslům nebo přeceňuje rozum — stále úplně tkví filosofické myšlení v bytostním sklonu lidské přirozenosti k náboženství. *Naturalismus* hleděl podkopat rozumový základ zjeveného náboženství tím, že zaváděl *pozemské* náboženství, náboženství technokracie a víry v pokrok. *Idealismus* naopak by rád učinil zjevení zbytečným — a tím zbavil víru ve zjevení rozumového oprávnění — ujišťováním, že člověk je přirozeně schopen poznati Absolutno.

Co do nauky o poznání se dají skutečně shrnout veškeré filosofické soustavy, co jich kdy bylo, ve *dvoji* hlavní proud, naturalismus a idealismus.

Naturalismus 19. století, Inoucí agnosticky jen k zemi, s bezduchou dogmatikou „náboženství pokroku“,⁶ vyrostl z reakce v jádře oprávněné žízní lidského ducha po totalitě, z odporu proti

⁴ Sr. Schwarz Balduin: Der Irrtum in der Philosophie. Münster 1934, str. 216 a d.

⁵ Podrobnější údaje z dějin filosofie jsou v autorově knize „Totale Philosophie u. Wirklichkeit“, jež vyjde u Herdra počátkem února 1937.

⁶ Srovn. Dawson Christopher, Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Regensburg 1936, str. 155 a jinde.

idealismu, jenž ve filosofii racionalismem zneplodněl a v náboženství se pietismem odcizil světu. Vystupňovaná tato reakce však postavila trůn „positivní“ vědě — technikou ovládneme přírodu! — až přišla světová válka, světová krise, došlo ke kulturnímu ochuzení a k bolševismu.

Tehdy zase udeřila hodina *idealismu*. A nyní slibuje, že úplně uspokojí lidskou potřebu náboženství zklamané naturalismem.

Z touhy po náboženství musíme chápat i moderní duchové proudy. I tehdy, když mají ráz protiintelektualistický, musíme v nich vidět reakci proti ztrnulosti a vyprahlosti racionalismu. Neboť je jim společný nejen *záporný* rys — odpor proti materialismu, nýbrž také *kladný*, typicky idealistický rys, záležející v tom, že hledají totální uspokojení výhradně *v nitru* člověka.

To platí o Husserlově poznání bytnosti, o náboženském citu Schelerově, o Klaglově živočišné radosti ze života, o životním zážitku Rosenbergově, o sociologickém nebo kolektivním zážitku Freyerově, Dürckheimově, Dunkmanově, Felixe Kruegra a Bergmannově, rovněž jako o spontánnosti Bergsonově, Secrétanově zážitku svobody a o „integralitě“ Blondelově.

Avšak i *tato* vlna idealismu jistě dříve nebo později ustoupí materialismu, třeba se jím dnes sebevíce opovrhne. Leda že by se mu časem podařilo zachytit se pevně se svými klady ve skutečnosti, vést znovu objevenou náboženskou žízeň po totalitě *tam*, kde jediné dojde ukojení.

— § 3 —

Tato předpověď je dostatečně oprávněná z *dějin*. Opírá se však mimo to ještě o *vnitřní* nutnost. A to je pro nás svrchovaně důležité, abychom si uvědomili: Jakmile člověk přestane hledat poslední princip totality ve službě Bohu, jakmile neuvede v soulad touhu po absolutní blaženosti — a té se nikdy a nikdy nevzdá — se skutečností osobního Boha, jakmile nečerpá životní moudrost z přemýšlení o věčných plánech Božích a nepodrobuje se jim — nezbyvá mu s železnou takřka nutností logickou, psychologickou i mravní nic jiného, než hledat ukojení náboženského požadavku totality *v člověku samém* (v jedinci nebo v kolektivu).

Lidská bytost takto zbožněná si pak žádá přímo náboženskou úctu, náboženský kult, opravdu božskou poctu. Ježto však lidská bytost v prak-

tickém životě nikdy dokonale neuspokojí, vždy jest omezená, nestálá a konečná, *nemůže* ji člověk — aspoň ne trvale — zbožňovat *takovou*, jaká skutečně *jest*, nýbrž jakou by si ji přál. Klaní se v ní brzy zvířeti, brzy zase duchu, jak se mu zachce a jak doba vyžaduje. Rozbívá přirozenou jednotu prvků osobních, sociálních a náboženských, a z trosek si lije modlu novou, nového boha.

Tento „bůh“ je však hodnota jen částečná, člověk se klaní jen té neb oné ústavní složce lidské bytosti. Proto se *nezbytně* stále zmítá náboženská žízeň po totalitě — vyjma oblast křesťanského ducha — mezi naturalistickým a idealistickým názorem na poznání, mezi pouze mechanickým kultem rozumu a pseudomystickou romantikou citu. Tak dokazují samy dějiny filosofie nanejvýš přesvědčivě *Boha: Pro člověka není totality bez Boha*. Jakékoliv výhradně anthropocentrické úsilí o totalitu odpyká člověk zmrzačením a nakonec zničením sebe. Moderní dualismy a racionalismy, jež dnes ještě stále tříští a rozervávají náš politický, kulturní a náboženský život až do nemožností — to je trest za pyšné *popření skutečnosti*, které neuzná, že člověk jest z těla a z duše a že ho Bůh stvořil.

Odsud pronikneme nejhlouběji do problémů poznání naší doby. Neboť každou teorii poznání lze chápat jen z metafysiky, ze které vychází. Dokud nevím, „co“ člověk jest a tedy co vlastně bych poznával, nadarmo bych se pouštěl do úvah, „jak“ poznávám. Musíme tedy zkoumat problematiku nauky o poznání v organické spojitosti, jak se jeví v dějinách filosofie, nejen poněvadž každé nauce o poznání lze rozumět teprve z jejího metafysického základu, nýbrž i proto, že sám tento metafysický základ pochopíme teprve z jeho mravních pohnutek.

Tak vysvětluje *naturalistickou* nauku o zvířecí slepotě poznání materialistická metafysika, a tu zase mravní přikovanost k hmotě, k zemi. Právě tak *idealistická* nauka o poznání plyne z metafysiky anthropocentrické totality a ta zase z mravní pýchy odbojného „Non serviam“.

Táž souvislost teorie poznání, metafysiky a mravního stanoviska jest konečně i ve filosofii *svatého Tomáše*. O poznání praví svatý Tomáš

v jádře toto: Naše poznání vychází ze smyslů; abstrakcí dospíváme k obecným pojmům. K tomu stačí rozumu jeho přirozené světlo. Rozum *poznává* transcendentno s objektivní platností, odvozenou ze skutečnosti samé; ale nepoznává je celé a nepoznává je dokonale. Jeho poznávání je — podle přirozenosti lidské — chabé a omezené. Poznává bytnost pojmově, ale ne totálně, dokonale.

Zaujímá tedy nauka sv. Tomáše o poznání právě střed mezi naturalismem a idealismem. Staví se s naturalismem na realistické stanovisko, avšak odmítá jeho ponižující, zoufající útěk od toho, co je nad hmotu. A z idealismu přijímá nábožensky nadšený vzlet, avšak neutápí se v povzneseném snění, cizím skutečnosti.

— § 4 —

Nauka svatého Tomáše o poznání vyplývá tedy rovněž z jeho metafysiky a jeho metafysika z jeho mravně náboženské základny. Nauka mírného reálního dualismu o poznání plyne z theocentrické metafysiky řádu a theocentrická metafysika řádu z mravně náboženského stanoviska naděje.

I. Pojem „naděje“ vystihuje nejlépe duchovní základnu Tomáše jak filosofa, tak theologa. Je věcný a přece má ideální vzlet, radostně a zároveň pokorně se sklání Tomáš před skutečností — *protože Bůh existuje*.

II. Proto počíná metafysika svatého Tomáše — co do systematiky — *ontologií*, vysvětlením první příčiny bytí vší skutečnosti.

Jest Bůh? Tuto otázku si dává Tomáš především. A k odpovědi dospívá *induktivně*, totiž vědeckým zkoumáním vnějšího světa. Z takto získané jednoty o pravdě, že existuje absolutní princip, jež nazýváme „Bůh“, ⁸ *vyvozuje* svou metafysiku řádu.

Základní myšlenka této *metafysiky řádu* jest úžasně prostá a průzračná jako křišťál. Když jest první, naprosté a rozumné jsoucno, jest všechno, co existuje — tedy i člověk — *tvor*. Vždyť Bůh by nebyl *Bůh*, kdyby bylo něco, co by nestvořil on sám, a to pro sebe. Proto veškerý vesmír je jediná skutečnost tvorstva, *skutečnost theocentrického řádu*. Dospěje tedy i člověk k totalitě

⁸ Sr. pozn. 3.

⁹ Via inventionis — via iudicii. I, 79, 9. Srovn. S. contra G. 4, 1.

jen tehdy, žije-li — až do posledních praktických důsledků ve všedním životě — jako to, co *jest* v nejhlubší podstatě bytosti — žije-li jako tvor.

Tomáši theologovi z toho plyne žítí podle milosti, dosáhnout *nadpřirozeného* povolání, spásy. Tomáši filosofovi to znamená žít podle rozumu, ve shodě se skutečností, dosáhnout *přirozené* dokonalosti, totality.

Jaká je však lidská přirozenost? Na této otázce mu dále velmi záleží. Nesmíme přece hledat uspokojení svých přirozených tužeb, kde se nám zamane, *když* skutečnost — a my v ní — jest jednota theocentrického řádu.

Tím přechází metafysické myšlení svatého Tomáše od zkoumání jsoucna k nauce o člověku, od ontologie k anthropologii. Hlavně deskriptivní psychologie, a „fysika“ vůbec, jíž staří mínili veškerou vědu přírodní, odpovídá Tomášovi indukativním způsobem¹⁰ na otázku, co je člověk. Člověk je bytost z *těla a duše*. Je jednota těla a duše, je tedy právě uprostřed mezi zvířetem a andělem.¹¹ Proto nezbytně poznání člověka jest uprostřed mezi pudem zvířete a poznáním anděla, tedy i uprostřed mezi naturalistickým podceňováním a idealistickým přeceňováním lidské schopnosti totality. Neboť činnost vyplývá z bytí.¹²

Tento způsob filosofického poznání, totiž výstup při tvoření pojmů od věcí přístupných smyslu mnohonásobnou abstrakcí a usuzováním až k transcendentnu nejvyššího řádu jsoucna, je způsob *člověku přirozený* a nejdokonalejší způsob poznání, jakého je schopen poutník zde na zemi. Ani zvíře, ani anděl nefilosofuje. Zvíře není schopno myslit a anděl požívá přímého nazírání na podstatu — jako pouhý duch má vlité ideje.

Na tomto dvojím základě, že člověk jest 1. tvor Boží a 2. bytost z těla a duše, stojí veškerá metafysika svatého Tomáše. Je to metafysika — jak vidět — theocentrická a anthropologická. Je zároveň božsky transcendentní a člověka úplně uspokojí. Materialismus i idealismus však, naopak,

pěstují metafysiku člověku nepřirozenou, to jest metafysiku, jež člověka neuspokojí, ač člověk jest její střed, ač myslí *anthropocentricky*.

III. Z theocentricko-anthropologické metafysiky řádu svatého Tomáše pochopíme konečně jeho nauku o poznání.¹³ Tato nauka se opírá neustále o zkušenostní fakta. Celá nauka však vlastně jen důsledně uplatňuje na naše poznání dvě základní metafysické věty: Člověk je svou *přirozeností* 1. tvor a 2. jednota těla a duše. Z toho nezbytně plyne, že i jeho *činnost* je 1. činnost tvora a 2. činnost tělesně-duševní. Proto je pohled našeho rozumu upřen do nekonečna, avšak smyslovost jej omezuje, zeslabuje, je značně závislý na hmotě. Náš úkon poznání je *právě tak* smíšen z táhnutí k nekonečnu a z omezenosti konečností, jak to zjišťuje ontologie a anthropologie o lidské bytosti.

Avšak vědomí jednotného theocentrického řádu veškerého bytí má i *kladný* vliv na teorii poznání. Poněvadž skutečnost *jest* hodnota theocentrického řádu, *může* lidská přirozenost dospět k totalitě a tím k uspokojení sebe souladným rozvinutím (to jest podle řádu) svých schopností.¹⁴

Tato životní totalita celého člověka uvádí zároveň v soulad tvora s člověkem. Je to jednota řádu. Je *více* než pouze vnější jednota kolektiva, takřka hromady kamení, a nekonečně *méně* než absolutně jednoduchá a sobě dostačující jednota Boha. Je to uspořádaná mnohost, to jest řád. Naše poznání, naše chápání je jednota stále znovu se tvořící, je stále vratké, ježto nikdy není dokonalé.

Prakticky dospíváme ze srovnání trojího typu veškerých názorů na poznání, naturalistického, idealistického a tomistického, k tomuto poznatku: Jen tehdy, když upneme pozornost jenom a *výhradně na skutečnost*, dospějeme ke správné teorii poznání člověka *celého*. Poznání celého člověka však vyčerpává teorie tehdy, když pojí v souladnou jednotu vědu a životní moudrost, tělo a ducha, rozum, mysl, city a vůli. Zkrátka, aby

¹⁰ Sr. na př. S. contra G. 59, 66: „ut per experimentum patet“.

¹¹ „Anima humana est in confinis corporalium et separatarum substantiarum (zvířat a duchů bez těla, andělů) constituta.“ De An. 1.

¹² „Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius.“ I, 89, 1.

¹³ I když se jí výslovně a soustavně nikde nezabývá, přece je v jádře ve spisech sv. Tomáše obsažena, zvláště v Quest. Disp. De Veritate.

¹⁴ „Assimilatio... creaturae ad Deum“ (její vlastní zdokonalení) „attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod ipsa est in intellectu et voluntate Dei. De Pot. 3, 16. 5.

teorie poznání byla úplná, musí si všímat celé lidské skutečnosti.

O ceně teorie poznání rozhoduje jen skutečnost a nikoliv přelud, byť sebekrásnější. Teorie poznání musí pojímat člověka, jak *skutečně* poznává, aby mohla být východiskem *jednání* důstojného člověka. Náboženská potřeba totality v naší přirozenosti je nezávisle na vůli a trvale spjata se skutečností. Hledá v životě smysl skutečně existující, jehož lze skutečně dosáhnout a jenž vede opravdu ke štěstí, k blaženosti, tedy absolutní smysl. Ničím jiným se nedá ukojit.

Proto naturalismus i idealismus zkracují a mrzačí lidskou přirozenost. *Neshodují se s lidskou skutečností*. Neboť tato skutečnost jest: 1. jsem stvořen a 2. mám tělo a duši. Nemůže tedy ani naturalismus ani idealismus podávat úplnou nauku o lidském poznání. U *naturalismu* je to zřejmé. Dospíváme však k poznatku nanejvýš důležitému, že ji není schopen podat ani *idealismus*, jenž dnes znovu zavádí lidskou schopnost totality do neskutečna. Povýšenou jednostranností ruší jednotu lidské bytosti. Tím si však navždy znemožňuje dospět k teorii o cele lidském poznání a tedy i poskytnout náboženství uspokojující celého člověka.

O to však, o náboženství vyplňující celého člověka, usilují konec konců veškeré moderní snahy o totalitu. Jen a jen o to jde modernímu duchu, když se zabývá filosofií totality, když se snaží o soulad vědy s životní moudrostí, rozumu a denního života, jedince a společnosti, avšak nedovede je uvést v takovou shodu, aby zůstala neporušena jednotu a nedílnost lidské bytosti.

To je možné *jenom* na základě metafysiky theocentrického řádu. Jen tato metafysika neruší jednotu a nemá dualismů, jen ona je schopna přivést až k Bohu samému. Mezi přirozenem a nadpřiro-

zenem je možné jen *jediné* pojítka, pojítka jednoty řádu. Teprve ve jménu jednoty theocentrického řádu, ve jménu jediného Boha samého nabývá přirozenost kladné hodnoty, hodnoty podle plánu Božího, a nadpřirozeno ji nezmenšuje a neruší, nýbrž v *celé* její skutečnosti povyšuje a zdokonaluje.¹⁵

Filosofie tedy slouží, *ne* otročí theologii proto, že v podřazení theologii¹⁶ sama sebe, jako filosofie, zdokonaluje.

Víra je úkon lidský, protože je *rozumný*. Věřím, když mi rozum říká, že je rozumné mít za pravdu něco, co nechápu. Je to rozumné proto, že 1. jest Bůh, že 2. mám nesmrtelnou duši a jsem svobodný, že 3. vykoupení Kristovo je historická skutečnost. Tento *rozumový základ naší víry*, „praeambula fidei“ (odjakživa na něj útočí hlavně naturalismus a idealismus jakoby z pudu sebezachování) sám *není* víra, nýbrž *vědění*, dokazatelné vědecky.

Je to věda a životní moudrost metafysicky theocentrického řádu. A ona jediná je v souladu jak s celou, nezúženou skutečností, tak s praktickými požadavky celé lidské bytosti.

Ve skutečnosti není podstatných a nepřeklenutelných rozporů mezi poznáním a úsudkem, vědou a životem, filosofií a náboženstvím. Lidská totalita *jest* možná — jakožto jednotu řádu u jedince i ve společnosti. A to *proto*, že veškerá lidská i mimolidská skutečnost *jest* jednotu theocentrického řádu.

Je však možná vlastně proto, že skutečně má první Příčinu a poslední Cíl — *protože jest Bůh*.

¹⁵ „Gratia non tollit naturam sed perficit.“ I, 1, 8. 2. A proto je správné i: „Fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit.“ De Ver. 14, 10. 9.

¹⁶ „Qualibet... res perficitur per hoc quod subditur suo superiori.“ II, II., 81. 7.

Silva Tarouca DrPh. Amadeo.

Sociálna psychologia.

Studovať prejavy davov, rekonštruovať akúsi spoločnú duševnú ústrojnosť nás, bolo prvou aplikáciou psychologie na teréne vedy spoločenskej. Tak povstala *psychologia davov* (Massenpsychologie), ktorej aj podnes najchýrečnejším predstaviteľom je Francúz Lebon. Psychologia

más samozrejme nevedela najst' v davoch vyššiu existenciu duševnú, veď duchovosť je privilegium jednotlivca, ale bazírovala jedine na najnižší psychický živel, na pudovitosť, ktorá je spoločným majetkom ľuďí a zvierat, a má v kolektíve svoje dosť presné úkazy a pravidelnosti. Psy-

chologia nás ako takzvaná exaktná veda so svojím štrikne popisným systémom a registrujúcou metódou i pri svojej zdanlivej aktualite nevedela sa rozkonáriť, a hlavne nevedela vyrásť na seriózne duševné štúdium. Iste toho príčina je aj pozitivistický postoj jej doterajších pestiteľov a okrem toho ona okolnosť, že nedostatočne vyvedené princípy tejto vedy sa spopularizovali ako obyčajné triky pre demagogov na ovládanie nás.

Avšak hlavná príčina vedeckej stagnácie na poli masovej psychologie väzia v tom, že davoví psychologi vo svojej krátkozrakosti sa vrhli na čosi makateľného, a nešli ďalej do metafyzických a psychických hlbok vecí. Len nedávno sa obrátila orientácia psychologie, aplikovanej na poli vedy spoločenskej, keď začali sa zaoberať okrem masy ako takej aj s individuálnou dušou ako súčiastkou určitého davu. V tejto duši už nemohla byť jediným predmetom pozorovania iba pudovitosť, ale aj vyššie funkcie psychické, rozumovosť a vôľa, nehovoriac o samozrejmom citovom svete. Tak sa vyvinuje teraz zo starej masovej psychologie, ako nedostatočnej vedy o sociálnom človekovi, pomaly ale veľmi sľubne sociálna psychologia. Sociálna psychologia je teda vedou o duševnej bytosti spoločensky určovanej. Riadna psychologia sa zaoberá s dušou a jej funkciami, ako sa ony javia v sebe. Sociálna psychologia sa špecializuje na psychické javy jednotlivca, ako sa ony javia v istej spoločnosti.

Že táto veda je pre nás o moc dôležitejšia ako doteraz fedrovaná psychologia nás, je zjavné už aj z toho, že davová dušoveda musela sa uskromniť na také opravdivé alebo lživé psychické úkazy, ktoré viac smerovali na ničenie ľudských hodnôt, ako na ich povznesenie alebo zveľádovanie. Doterajšie výskumy totiž nevedeli poukázať iba na anarchistické chůtky revolučných nás. Kdežto sociálna psychologia skúma práve tie najtvorivejšie psychické prvky človeka, ktoré majú byť budovateľmi nového spoločenského poriadku. Psychologia spoločenská je ako veda najvýznamnejšou nositeľkou všetkej revízie poriadku a hodnôt, o ktorej jedná práve aj tento Akademický týždeň. Sociálna psychologia prevádza skutočnú revíziu poriadku spoločenského, lebo sa zaoberá nielen so sociálnou dušou samou, ale hľadá aj onen spoločenský poriadok, ktorý by tejto sociál-

nej duši najlepšie vyhovoval. Ale je aj skutočnou revíziou hodnôt, lebo sa jej podarilo preniesť psychologické výskumy z mlkvého terénu materiálne chápanej pudovitosti do trvalých sfér modernej metafyziky.

V sociálnej psychologii sa javí spoločnosť ako nové telo spoločenskej duše, ako telo, ktoré si tvorí a formuje ľudská duša. Na dušu má spoločnosť isté vplyvy a zas naopak duša mohutne vplýva na spoločnosť samu. Tým je daná trilogia sociálnej psychologie, ktorá skúma 1. ako si utvára ľudská duša spoločenstvo ľudské, to je *psychogeneza sociálna*, 2. ako vplýva na dušu spoločnosť, to je pasívna psychodynamika sociálna, a 3. jaký vplyv má duša na spoločnosť, to je aktívna psychodynamika sociálna.

Nás teda v prvom rade interesuje spoločnosť ako zvláštny výtvor duše ľudskej. V bežnom spôsobe rozmyšľania vidíme spoločnosť ako čosi dané, ktoré okrem svojej danosti nemá pražiadnej zvláštnej psychogenezy. A tu, hľ'a, sociálna psychologia kladie nám zaujímavú otázku, ako tvorí ľudský duch ľudskú societu.

Plato sám nadhodil túto otázku vo svojom pojednávaní o štáte. Hovorí, že štáty, tieto zriadené ľudske spoločnosti, sú výtvormi niektorých zvláštností duševných. Práve preto, aký človek, taký bude aj štát. Toto ideálne nazieranie na vznik spoločnosti redukoval Aristoteles vo svojej Politike na jednoduchý pud ľudský. Človeka predstavoval ako sociálnu bytosť, ako zoon politikon. Avšak táto pudovitosť znamená u Aristotela rozumom riadený pud, a nie slepý pud nás. Preto stredoveká filozofia pri psychogeneze sociálnej jednako sa pridržiavala názoru Platonovho ako aj Aristotelovho. Ved' obaja mudrci vidia vo spoločnosti vývin rozumových schopností ľudských. Avšak sociálna psychologia sa pýta ďalej, ktorý je vlastne *princip* duše ľudskej, ktorým si spoločnosť tvorí.

A tu dostávame rôzne odpovede už podľa toho, ku jakému smeru patrí ona psychologia, ktorá sa aplikuje na sociálne javy.

Podľa Gobineau-va jediným tvoriacim činiteľom spoločnosti je — *rasa*. Pojem rasy žije v podvedomí duše ako najvyšší zákon sebazachovania, a tento pojem núti ľudskú dušu, aby držala dohromady veľký počet ľudí. Rasa znamená totiž

u Gobineau-va nielen telesno-fyzická rozdielnosť ľudských spoločenstiev, ale aj duševná rôznosť týchto grúp. Dokiaľ zostáva rasa čistá, aj duševný stav ľudí je jednaký a nezmenený. Miešanie rás pokazí ľudí, premení ich rozmyšľanie, vyvracia ich presvedčenie a na konci zničí spoločnosť samu. Jako vidieť, Gobineau vidí v psychogeneze spoločenskej akúsi rasovu chemiu, ktorá pracuje skoro mechanicky, drží spoločnosti dohromady, alebo ich ničí. (Essai sur l'inégalité des races humaines 1853.) Gobineau je touto teoriou vedeckým priekopníkom rasizmu, ktorá je dnes úradnou sociálnou psychologiou Nemecka. A že Nemci už dávno horlili za Gobinové názory, najlepšie dokazuje, že jeho privrženec Schemann už r. 1894 založil vo Freiburgu i Br. Gobineau-vú spoločnosť, ktorá už vyše 40 rokov uvádza teórie tieto do života. V tejto teórii nositeľkou duše ako spoločensko-tvorivého medzítka je krv. Spoločnosť a čistota krvi je biologickým základom spoločenstiev, zkaza krvi je zkazou spoločnosti samej.

No Gobineau-va teória neobstoí, lebo nemá dosť reálneho podkladu. Ľudia a národy, národnosti a kmene jestvujú, ale rasa ako taká je viac výtvorom vedeckej fantázie ako skutočnosť. S jednej strany niet čistej rasy, a s druhej strany mnohé kvitnúce spoločenstvá práve miešaním rás sa znovuzrodily a stali tvorivými. Je pravda, že pokrevná spolupatričnosť spontánne a prirodzene drží dohromady isté skupiny ľudí. Ale to je len príležitosť a smysel skupinárstva, a nie prvý princíp duševný spoločnosti.

Druhá teória prizvukuje *symbiozu* ako duševný princíp spoločnosti. Tak už Izoulet (La cité moderne). Táto symbioza je vlastne akási organická súdržnosť, solidarita. Tiež taká podvedomá duševná činnosť, ktorá spontánne má tvoriť každú spoločnosť. Táto solidarita tvorí najsamprv akúsi spoločnú dušu, akýsi spoločný cit, spoločnú atmosféru psychickú, ktorá je podľa zástancov tejto teórie duševná energia stojacia nad individuálnymi dušami, ba vlastne táto spoločenská duševná energia, vytvorená psychickou solidaritou, tvorí si aj jednotlivé individuálne duše, takže ľudské duše sú vlastne organickými súčiastkami spoločenskej duše. V stredoveku sa filozofovalo tiež o takejto generálnej duši a nazývali

ju Všeobecným rozumom (intellectus generalis), dnes ústi táto teória v predstave monopsychistov.

Aj táto teória ako predošlá rasistická, zaoberá sa s príčineninou, a nie príčinou samou. Jednoduchou aplikáciou biológie alebo spolužitia nižších životných kategórií nedajú sa vysvetliť komplikované tvary ľudskej spoločnosti. Nad týmto mechanickým základom musí byť čosi nadhmotného, nadmechanického, čo dáva zvláštny náter a podstatu spoločnosti ľudskej in špecie. A potom chybí táto teória aj vtedy, keď si ľudskú dušu predstavuje, ako skoro mechanickú složeninu rôznych psychických vplyvov takzvanej duše spoločenskej. To by celá psychológia bola vlastne sociálnou psychologiou, lebo prejavy individuálnej duše by boli jednoduchými odvodzkami vlastností duše spoločenskej. Je to nejestvujúca rozumová chiméra, táto duša spoločenská, nepotvrdená a reálnou vedou nedokázaná. Sú stále prejavy psychické, ktoré sa javia skutočne ako masové, ale tieto nepredpokladajú existenciu zvláštnej duchovosti reálnej, sú viac psychickým súčinom podvedomých, a doteraz nevyskúmaných energií individuálnych duší. Ťažko by sme si vedeli predstaviť individuálnu dušu ako súhrn spoločenských psychických dôrazov. Každá duša je silným depandánom spoločnosti, nielen prítomnej, ale aj minulej, veď od výchovy, od prostredia, od okolnosti tak mnoho závisí vo výstavbe duchovnej, avšak duša nie je jednoduchou složeninou týchto dojmov, skôr len nositeľkou a prepracovateľkou sociálnych prvkov. Duša vysoko stojí nad všetkými týmito vonkajšími sociálnymi dojmami, ba stavia sa im v mnohých pádov na odpor, chce ukázať voči ním svoju samostatnosť, svoje samostatné koncepcie a jednanie. Okrem toho solidarita, ako princíp spolupatričnosti a spolužitia je už aj v povedomom výkone viac prostriedkom a konzervujúcim momentom, ako tvoriacou složkou ľudskej symbiozy. Solidarita je viac pasívna, chce zachovať to, čo už jestvuje, má v sebe málo výbojnosti, je princípom sebazachovania a nie novej formy životnej. Ako sociálno-psychologický prejav môže prísť do ohľadu, ale nie ako princíp spoločenskej genezy.

Niektorí sociológovia usilujú sa aplikovať na spoločnosť psychológiu monistickú a predstavujú si celú spoločnosť, teda nielen individuálne du-

še, ako výtvor duše spoločenskej. My sa chránime a stráňime takýchto mystických predstáv, ktoré prinášajú iba chaos do našej vedy sociálnej a psychologickej.

O moc sľubnejšími sa ukazovali pokusy vydobytka modernej *biologie* aplikovať na zjavy spoločenské. Avšak i keď uznať musíme, že biológia dosahuje samé hranice duchovosti tým, že privodzuje všetko na tie najjednoduchšie a najprimitívnejšie životné zjavy, do tajov duševnosti nevnikne nikdy práve preto, že má pred sebou iba živú materiu, a nie sám princíp života. Preto keď hľadáme životný prvok duševný, ktorý si tvorí ľudskú spoločnosť, je tiež pochybená cesta, viesť do tejto otázky jednoducho moderný biologický svetový názor, ako to robia a robili naši novodobí sociológovia. Myslia si, že aplikovaním zákonov biologie sa celý proces výskumu života sociálneho zjednoduší, keď ho považujeme za jednoduchý biochemický, alebo sociálno-fyzický dej. Už Comte si myslel, že všetky sociálne zjavy sa dajú vypočítať, ako chody hviezd. On síce pripúšťal aj duševné procesy náboženské, metafyzické a pozitivistické, ale celá psychológia je u Comte už len súčasťou všeobecnej biologie. Spenser pozerá na spoločenský dej už len s čisto mechanického hľadiska biologického. Dnes tento biologický determinizmus opanúva celú sociálnu psychológiu. Francúzsky profesor Durkheim, jeden z najvybitnejších sociologických osobností moderných (zomr. 1917), už vôbec nepripúšťa v luštení sociálnych problémov žiadnych individuálno-psychických zjavov. Podľa jeho názoru spoločenské zjavy predstavujú zvláštnu samostatnú doménu, ktorá zvonka vplýva na jednotlivca. Títo ľudia sú dnes natoľko zažratí do svojho biologizmu, že iný názor vedecký sa im pozdáva nemožným.

Avšak aj biologická teória je veľmi slabá a celkom neobstojná. Okrem toho, že stavia na materialistickom svetonázore, predpokladá, že aj v spoločnostiach sa všetko deje takým vopred vypočítateľným mechanizmom a takou tichou fyzickou dôslednosťou, ako vo svete individuálno-telesnom. Ale práve tomu tak nie je. Život a prúdenie vo spoločnostiach je práve opakom tohto nerušeného mechanizmu. Všetko sa tu robí takmer neočakávane, náladove, a keď sa biologom

nikdy doteraz nepodarilo vysvetľovať ani tie najjednoduchšie zjavy individuálno-psychické, tým menej sa im darilo vysvetliť ešte komplikovanejšie zjavy duchovné v živote spoločenskom. Chceli by síce napochytre skonštruovať pomocou úradnej marxistickej filozofie sovietskej akési kolektívne biologické zákony, ktoré by sa hodily aj na tieto zjavy, ale to všetko zostáva nedokázaným snom.

V živote spoločností pracujú nielen sily fyzické, ale najmä psychické. Vidíme boj silnej vôle proti akejsi napochytre vytvorenej náladovej vôli kolektívnej. Okrem toho v spoločnosti sa javia aj mravné prúdy. Naši moderní sociológovia by chceli vyoperovať aj tieto prúdy z telesa sociálneho, ale sa im to nikdy nepodarí. Žiaden biologizmus nevie vysvetliť ani ten najmenší morálny záchvev v prúde spoločenskom.

Potom je tu ešte jeden veľmi vzácny psychický moment, ktorý poukazuje na nedostatočnosť biologického názoru na sociálnu psychológiu. Spoločnosť sama žiadneho povedomia nemá, len jednotlivec v tejto spoločnosti žijúci. Povedomie jednotlivca riadi mnohé obrovské zjavy spoločenské, ba div divúci: toto povedomie rozoznáva v jednotlivých úkazoch spoločenských škodlivé a osožené elementy, tamtie reštringuje, tieto zas posilňuje. Tu biologizmus sociálny celkom stroskotá. A vôbec každý determinizmus, či sa opiera na pud, alebo na materiálno-psychické konglomeráty.

Jediná vedecká možnosť sa nám naskytuje dať opravdive uspokojúcu odpoveď na kladenú otázku ohľadom princípu spoločnosti, keď ustálime, že spoločnosť je vlastne tvorbou *príčinlivej* duše ľudskej ako takej, nedeterminovanej, nevydanej na pospas slepého pudu alebo mechanickým zákonom symbiozy a biologie. Že všetko to, o čom vyšeopísaní vedátori myslia, že sú to jediné princípy ľudských spoločností, skutočne sa nachádza v ustrojenosti spoločenskej, je pravda, ale nie je princípom, len podriadeným živlom. Pudy, symbioza, akási kolektívna psyche sa skutočne javia v každej spoločnosti, ba môžu sa na ne v istom smysle aplikovať aj procedúry biologické, ale koniec koncov pitva našich meditácií dokazuje, že to všetko patrí tiež do pestrosti mozaikov, z ktorých tvorívá duša jednotlivcov skladá každo-

dennú spoločnosť ľudskú. Tento názor oslobodzuje sociálnu psychológiu zpod jarma jalového biologizmu a dáva možnosť ustáliť správny pomer psychický medzi jednotlivcom a spoločnosťou.

Tolko by stačilo v krátkych obrysoch o psychogeneze spoločenskej. Obráťme teraz svoju pozornosť na druhú časť veci a pozorujme individuálnu ľudskú dušu postavenú do tej istej spoločnosti, ktorú si ona sama vytvorila, ale ktorá má na ňu potom samozrejme aj zvláštny reflexný vplyv. Ľudská duša skúmaná v spoločnosti, to je vlastne predmetom sociálnej psychológie.

Aj materialistická sociológia sa zaoberá týmto témom, ale ani dnes nevedela sa vymaniť z objatia starých darwinistických fráz o spenzerovských zákonoch vývinu, ktoré sú: boj o existenciu, prirodzená selekcia, prispôsobenie a zdedenie. Na druhej strane medzi tými, čo zavrhnúť materialistický názor, stavajú spoločnosť z duchovných prvkov, francúzsky filozof a sociológ Gabriel Tarde (zomrel 1904) vo svojom diele „Les lois sociales“ usiloval sa rozobrať pravidelnosti vývinu ľudskej duše v spoločnosti a ustálil tri základné zákony: napodobňovanie, protivenie a prispôsobovanie. Podľa Tarde-a tieto tri procesy tvoria spoločnosť ako prostredie individuálnych duší a určujú každú ľudskú dušu ako spoločenské psyché vystrojené zvláštnymi sociálnymi vlastnosťami. Tarde-ovo rozdelenie veľmi pripomína na akúsi tézu, antitézu a syntézu. Kladná činnosť duchovná voči spoločnosti je napodobňovanie, protikladná zas protivenie sa spoločenským prúdom alebo silnejším vôľam, kdežto konečný výsledok už či výbojnejších, či spokojnejších ľudských snáh v spoločnosti je akési prispôsobenie sa k daným pomeroch.

Kto sa vhlíbi do života jednotlivcej duše v spoločnosti, skutočne vycíti z neho toto trojaké prúdenie spoločensko-tvoriacich energií, ale s druhej strany vidí sa takéto rozkuskovanie sociálnej duše trocha umelkovaným a ani nie vyčerpávajúcim. Preto rozmyšľajúc na konečnom formulovaní nielen princípu socio-genetického, ale aj dynamického, ktorý tvorí a spravuje ľudskú spoločnosť ako tvorbu duše individuálnej, prišiel som na presvedčenie, že najlepšie označuje tento proces akási *integrácia* duševná.

Integrácia ako taká znamená doplnovaciu dynamiku sveta. Všetko má v sebe alebo povedomé alebo nepovedomé cítenie nedostatočnosti, preto sa hľadá alebo vnútorne alebo zvonútorne doplniť na akýsi domnelý celok, ktorého celosť určuje cieľ. Podľa cieľa zestvujú rôzne druhy integrácie, medzi inými aj matematická integrácia, ktorá si tento výraz v myšliach dnešnej inteligencie okupovala pre seba. Dopĺňovanie, integrácia sa však koná na všetkých líniách života, ba aj vo svete neživotnom. Princípom spoločensko-tvoriacej duše je tiež integrácia: cit nedostatočnosti spojený s dynamizmom spoločenstva s inými individualitami. V rámci takejto integrácie sa potom lepšie uplatňujú aj sociálne zákony Tarde-ove.

Nikdy sa neukazovala skutočnosť tak zjavná ako dnes, že celou spoločnosťou hýbu niektoré silnou vôľou obdarené duše. V takýchto silných dušiach sa javí integrácia v stálom úsilí hľadať čím viac iných duší, v ktorých sa prebytok ich prekypujúcej duchovnosti a vôle uplatní. Vodcovský typ je najmocnejším hýbadlom sociálnej psychológie. S druhej strany jednoduchí, stabilní členovia spoločnosti vidia vo vodcovi akýsi stesnený kolektívny ideál, akúsi myšlienku, ktorá vyjadruje zachovávanie alebo záchranu celku. Tu integrácia sa javí ako úsilie preberať vodcove myšlienky a vôľu, a vôbec napodobňovať ho vo všetkom, podrobiť sa mu. Pod pojmom vodcovstva netreba myslieť len na politických vodcov, ale na všetkých vedúcich géniov na poli vedy, literatúry, mravov, náboženstva, ba aj na poli módy. Tu príde na jav, že mnohí vodcovia neberú účasť v zachovávaní ľudského pokolenia v bezprostrednom plodení, ale tým hojnejšie plodia nové hodnoty, ktoré formujú celé generácie nie nové hodnoty, ktoré formujú celé generácie nielen duševne, ale aj telesne. A tiež tu vidieť najjasnejšie, že ľudská duša nie je žiadnym výsledkom, ale skôr tvorivou a spravujúcou energiou. Vidíme, že spoločnosť je vlastne terénom činnosti duševnej, na ktorom sa uplatňujú všetky vlastnosti a energie duševné.

Nietzsche sa bol vyjadril o vodcovskej integrácii spoločenskej dosť brutálne, keď rozdelil celú spoločnosť na dva tábory, na spoločenstvo pánov a otrokov. Páni tvoria cennosti, a ostatní ako čriedové duše napodobňujú pánov. Plato robí už tiež

veľké rozdiely medzi ľuďmi, jedných pripodobňuje ku zlatu, druhých ku striebru, iných zas ku železu. Tak má aj každá spoločnosť svoju zvláštnu koloratúru, už podľa toho, akí vodcovia dominujú v nej. Každé stádo potrebuje svojho pastiera a každý pastier naturálne si vyhľadáva potrebné stádo, pri ktorom sa jeho pastierska vlastnosť uplatní. Spoločnosť nie je teda ničím iným, ako rozkrydlením veľkých duší.

Pomocou napodobňovania prelievajú sa myšlienky veľkých ľudí do duší davov. Tu má svoju doménu veľký zákon psychologický, ideodynamika. Raz vyhodená veľká myšlienka, idea, nezahynie, ale zakotví hlboko v každej duši, ba vzrastie do zázračných veľkostí a uchvacuje celý svet. Je to akoby do mora hodený kameň, ktorý zapríčiňuje ustavične sa vlniacu hladinu.

Integrácia duševná má ale aj inú stránku. Nie len vodcovské duše majú svoje individuálne myšlienky a plány, ale aj v útrobach spoločnosti samej žijú obrysy akéhosi pudového myslenia a chcenia. Vrie to vždy v tých masách. Lenže tieto veci sú vo spoločnosti samej neforemné, nejasné, hmlisté a nevyjadrené. Takáto tajná procedúra sa potom uvedomuje v duši akéhosi veľikána, ten to vyjadrí, kladie do slov, vykričí, a spoločnosť začne jašať, lebo vo vyjadrenej myšlienke pozdravuje výplod svojej vlastnej podvedomej kvasi-duše. Aj stará grécka filozofia prevádzala kult vysloveného slova, vyjadrenej myšlienky, ako steslenenej túžby spoločenskej. To bol onen Logos, Verbum, ktorého pojem sa dostal aj do katolíckej vierouky. Napodobňovacia integrácia je teda nie jednostranná, je ona vzájomná fluktuácia z vyvolených duší do davu, a zo spoločnosti do vodcovských duší. V tejto veci sa nám pre budúcnosť otvárajú široké a krásne možnosti štúdií sociálno-psychologických.

Avšak popri tomto pozitívnom smere duševných fluktuácií ostro účinkuje aj opačný smer: protivenie. Tu integrácia sa dostáva do bojovných vln života a hľadá spojencov. Mnohokrát vodca nenachádza ozvenu v širšej mase, ba práve naopak značný odpor. Niekedy tie davy akoby chceli dokázať, že nie sú determinovanými telesami, ale cítia v sebe akési nevedomé vlastnosti voľného sebaurčovania. Takýto prípad je bojom ideí. Nehrá tu úlohu viac iba jedna myšlienka, ale viac

myšlienok, viac názorov a záujmov. Každá z nich si vytvorí sama o sebe svoj integračný a napodobňovací proces, utvorí svoju oblasť, a po dokončení tejto procedúry nastane boj vodcov a más, alebo boj más medzi sebou. V tomto boji každá na svet súca myšlienka sa umiestňuje a trvale zakotví v akomsi teréne vyššej spoločnosti. A tak sa ukazuje pomaly široká diferencializácia ideí a záujmov. A pomocou tejto bojovnej integrácie sa tvoria vyššie spoločnosti, roztriedené podľa názorov a skupín, pozorganizované, ako je na pr. štát. V rámcoch takejto spoločnosti neustáva tento boj, ale rodí vždy novšie a novšie cennosti a hodnoty. Tak aj prítomná borba o nový spoločenský poriadok a o nové hodnoty je vlastne takým urputným bojom v lone dnešných spoločností. A takýto Akademický týždeň je vlastne referát vodcov o stave boja.

Tretí zákon spoločenskej integrácie je ona sociálno-psychická stagnácia, ktorá je potrebná pred pohybom spoločenským a po ňom. Je to prispôbenie. Akomodácia. Táto davovská vlastnosť je vlastne konzervatívna a ochraňuje všetky tie spoločenské statky, ktoré boli ťažko vybojované. Ale ani akomodácia nie je puhyým pasívnym momentom spoločenským. Spoločnosti preberajú zvyky a tradície, prispôsobia sa ku všetkému na svete, ale najprv premelú všetko podľa svojich charakteristických zvláštností. Teda aj pokojový stav — ak chceme tak nazvať tento druh integrácie — vykazuje značný pohyb duševný. Ináč to ani nemôže byť, veď spoločnosť je stálym, nehybným životom, stálou obrodou na zemi sa tmoliacich ľudí, ktorí jednotlivé odumierajú, ale v kolektíve ukazujú akúsi relatívnu kontinuitu a večnosť.

Aplikovanie týchto sociálno-psychologických problémov má svoje už teraz rozkonárené disciplíny, ktoré skumajú vplyv jednotlivca na spoločnosť. Aj tento vplyv má svoje opisovanie a svoje zákony. Hýbať masami, spravovať spoločnosť je dnes veda vied, preto onen ohromný záujem o tieto veci. Tu je najsamprv problém vodcovstva, tu je sociálna politika, sociálna pedagogia, sociálna etika a všetky ostatné sociálne vedy pomocné, ktoré vlastne vyvierajú zo sociálnej psychológie, z poznania duševných základov spoločnosti.

Je zaujímavé, že v Nemecku má sociálna psy-

chologia svoje počiatky už u Herbarta. Od neho počnúc sa vyvíjala táto mladá veda vo troch smeroch: Lazarus a Steinthal ju viedli smerom ku psychológii národov (Völkerpsychologie), ktorej najvýznamnejší predstaviteľ je Wundt. Druhý smer vedie ku sociálno-psychologickému ponímaniu dejín, ako ho vycítiť skoro z každej modernej knižky dejepisnej v terajšom Nemecku, kde prevláda rasová zaujatosť každého predmetu. Len tretí smer začína pestovať sociálno-psychologickú vedu ako takú, ovšem doteraz ešte s veľmi skromnými výsledkami. Jako psychologia nás, duševeda davov, mala stúpcov sociálna psychologia, ako som už bol spomenul na začiatku svojho pojednávania, ale táto veda poukazovala práve na nutnosť položiť skúmanie sociálnych javov na základe psychologie na širšiu bázu. V psychológii nás ešte aj dnes sú názory Lebonové smerodajné. Ani v ostatných štátoch európskych sa nevyvíjala doteraz psychologia sociálna ako

celkom samostatná veda, len v Amerike sa jej podarilo vytvoriť určený kruh pôsobnosti a nadobudnúť si potrebnú autoritu. Wiliam James je pôvodcom tohoto rozkvetu a po ňom už mnohí chýrni psychologovia a sociologovia položili pevné základy sociálnej psychologie, ako jednej z najpraktickejších vied modernej doby.

Ano, sociálna psychologia je moderná a praktická, a to práve v službách hľadania nových ciest v spoločenskom živote a nových ideových a spoločenských hodnôt. Preto má táto veda budúcnosť. Bez poznania individuálnej ľudskej duše neurobíme dnes ani kroka ohľadom vývoja jednotlivých ľudí. Keď ide teraz o nový vývoj spoločnosti, o spravovanie vriacich davov, o lepšie organizovanie štátov, nebudeme sa vedieť obísť bez dôkladného poznania ľudskej duše, ako sociálneho faktora, nebudeme vedieť postrádať cenné poznatky sociálnej psychologie.

Dr. Karol Körper.

Co se vyžaduje od vědce.

Věda je ve znamení pravdy. Opustí-li tento směr, sama se vzdává. Čistá, neporušená snaha po pravdě je tedy nezbytný předpoklad vědy, a zároveň její pouto a její svoboda.

V obyčejném životě mluvíme tam o svobodě, kde máme volbu, abychom se rozhodli. Předloží-li nám v hotelu jídelní lístek, můžeme uvažovati, které jídlo si objednáme. Jak jsme sami uvážili, dáváme pokyn číšníkovi. Máme-li však málo peněz, jsme jaksi „vázáni“, ježto musíme v myšlenkách všechno škrtnouti, co přesahuje cenu nám přístupnou. Zcela podobně je tomu, poručí-li nám lékař pro zdraví přísnou dietu, již musíme přísně zachovávat.

V tomto smyslu badatel nikdy není svobodný; nemůže souditi, usuzovati, jak se mu líbí. Jeho rozhodnutí, závěry jsou přísně vázány pravdou. Musí všechny své soudy buď bezprostředně ozřejmiti, nebo zdůvodniti a dokázati. Jedině tak získají domovské právo ve vědě.

Vědcova svoboda záleží tudíž jenom v tom, že sám jako badatel nepodléhá žádné moci mimo pravdu. Avšak pravdě musí bez výhrady sloužiti v rámci vědy a nesmí se nechat zlákat a svést cizími vlivy.

Požaduje-li proto s hrdým důrazem svobodu vědy, činí tak v jejím jménu, neboť jenom tak může splniti její poslání a úkol. Pro jeho osobu však z toho nikterak neplyne svoboda. Neboť on nesmí nikdy a nijak odbočiti s cesty pravdy. Pravda mu předpisuje cestu, avšak jen pravda sama.

Tím však není z vědy vyloučena možnost omylu. Je-li omyl poznán, samozřejmě je vyloučen z vědy. Avšak dějiny každé vědy bohužel mluví o mnoha nesprávných názorech. Důsledek lidské konečnosti, omezenosti je mýliti se, blouditi, zvláště v těžkých a spleťtých otázkách, tak často se vyskytujících ve vědeckém světě. Jakého úsilí je zhusta zapotřebí, aby se dospělo k jasnému určení (vymezení) otázky! Znenáhly postupem věda směřuje právě k vyloučení nesprávných názorů, snaží se potvrditi dosavadní domněnky a pod.: neboli vždy více se chce přiblížiti a připodobniti pravdě.

Proto má věda nepřítel na smrt: lež v jakékoli podobě. Naše bloudění svědčí leckdy o tom, že jsme špatní vědci; zůstáváme však vědci, pokud v nás neutuchá snaha po vědění, pokud všechna

svá tvrzení chceme dokázat i a odůvodnit. A tak zhusta přicházíme až k hranicím vědecky dosažitelného. To však neopravňuje, aby se věda zrušila: nepatří nikterak k podstatě všech otázek, aby se daly vědecky rozřešit. Jenom domýšlivý klamný racionalismus myslí, že dovede dáti na vše odpověď. Vážný badatel se klidně přiznává ke své neznalosti, která je buď skutečně dočasná – ježto věda dosud nedospěla tak daleko – anebo je zásadní – protože otázka přesahuje obor jeho vědy.

Zcela jinak je tomu se lží: tu je pravda zastřena. Lhář předkládá něco jako pravdivé, co však pravdivé není. Neslouží poznání, nýbrž docela jiným cílům. Proto každá lež odporuje vědě: zrazuje ji totiž v její nejvnitřnější podstatě.

Disputuje se, zda lze v životě připustit lež a přetvářku v jistých okolnostech. Často se uvádí příklad: otec rodiny leží těžce nemocen. Jeho příbuzným (blízkým) se hmotně vede velmi špatně. Přesto s největšími obětmi opatřují nemocnému výživnou stravu a drahé léky, zatajují trpícímu svou nouzi a smutek, ba dokonce žertují a snaží se radostně a usměvavě tvářiti, ačkoliv se musí silně nutiti k takovému chování. Jakkoliv už o tom soudí etika, je zcela jisté, že ti lidé nejednají jako badatelé, vědci, nýbrž jako něžně milující přátelé.

Lež a přetvářka vždy mohou být problém vědy; jedná-li však věda o tomto problému, musí tak samozřejmě činiti s touž snahou po pravdě jako při řešení všech ostatních otázek. Byla by ztracena, nechala-li by se nakaziti svým předmětem, a lhala by pak o lži, místo aby tím více vyjasnila podstatu a počátek lži.

Všimněme si hned druhého nepřítelů vědy: jestliže věda závisí na pravdě, že „stojí a padá“ s pravdou, je v koncích tam, kde se popírá možnost nalézt pravdu, kde se vkrádá nihilistický skepticismus upírající jakoukoliv objektivitu. Věda, jež pozbývá víry v pravdu, bojuje proti sobě samé, ztrácí svou moc a důstojnost. Klesá a upadá v duchaplnou hru, anebo se stává povolným prostředkem životní techniky.

Kritické zkoumání rozsahu a platnosti našeho poznání patří jistě k nejvýznačnějším úkolům vědy, i nesmí věda tuto otázku podceňovati. Lehkovážná a ukvapená tvrzení odporují vážnému a autoritativnímu duchu vědy, který si žádá bez-

pečného základu, jistoty, logického zdůvodnění a dokázání, jednoznačnosti a jasné přesnosti i ve výrazech. Kde však se popře vůbec takováto možnost, anebo kde vládne lhostejnost k pravdě, tam je podkopána půda, na níž chce věda stavět svou budovu.

Řekne-li někdo, že právě tak dobře lze násobiti $2 \times 2 = 5$ nebo 7, jako $2 \times 2 = 4$, že však jenom je užitečné bráti součin 4, staví se sám mimo vědu. A soudí-li někdo, že fyzikální výklad bouřky je stejně oprávněn jako domněnka, že zlý démon kopím bije do štítu, až jiskry létají a rachotí, a že každý se sám může rozhodnouti pro kterýkoliv z obou výkladů, sám se vylučuje z diskuse o vědeckém stanovisku.

V tom, co jsme zde načrtli, zdá se mi, stanovili jsme již nejpodstatnější z psychologických předpokladů vědce. Uvažujme dále. Jsou hudebníci a nehudebníci. A byl by to převeliký nešvar, kdyby právě nehudebníci se opovážili prováděti hudbu anebo autoritativně souditi o ní. Vždyť ani nevědí, co vlastně hudba je a má býti. Podobně též vědec nezbytně potřebuje vědeckého nadání. Může býti veliké nebo skrovné, pro ten nebo onen obor. Má počátek v úsilí po pravdě: pravda patří k hodnotám, bez nichž by budoucí vědec nechtěl a nemohl žíti. A protože vážně dychtí po pravdě, klade silný důraz na přísné kritické zkoumání.

Je kritika, která rozkládá a boří, živí se z nihilismu, který nemá dosti síly k plnému přisvědčení; je také kritika, jež staví svůj předmět tak vysoko, že jej nechce skresliti nebo porušiti, nýbrž právě jej předložit v plné a čisté jasnosti. Této kritice jde o pravdu a vědu a konečně též o to, aby věda a pravda nebyla ztotožňována s pověrou. Mimochodem poznamenávám: kdyby se neuznala nalezená pravda jako pravda, bylo by i odhalení pověry opět jen pověra, jež by stejně zas musila býti odkryta.

Podle běžného mínění dostačí k vědecké práci důvtip a vysoká abstraktnost, krátce je-li myšlení v dobrém souladu, je-li uschopněno k vědeckému bádání. Nepochybujeme o nutnosti oněch vlastností, požadujeme dokonce jejich ustavičný a soustavný výcvik. Odporujeme však rozhodně jejich umělému osamocení, izolování, a tvrdíme: vědec není pouhý rozum, nýbrž je celý člověk; věda vyžaduje pozornosti a činnosti celého člově-

ka: jenom tak umlčíme jinak oprávněnou výtku jednostranného intelektualismu.

Již samy výrazy „vytrvalý a houževnatý pracovník“ vedou za sféru pouze racionalistikou, do oblasti charakteru: mluvíme přece o vytrvalosti, pílí, energii. Kdo snadno pozbývá odvahy, nezřídka ustupuje před obtížemi nebo je obchází — nemá podmínek pravého vědce, překáží mu jeho pohodlnost.

Kdo je ješitný nebo hledá, jak by se uplatnil, usiluje především o úspěch; miluje oslňující a sensační. Je málo kritický sám k sobě a proto velmi přeceňuje své vlastní myšlenky. A vizme pravý opak: ty, kteří se souží domnělou méněcenností. V ničem si nedůvěřují, vzdávají se a zoufají: pesimismus ruší jejich tvůrčí schopnost.

Těchto několik příkladů, jak myslím, jasně a určitě dokazuje, že dokonalé vědecké zkoumání vyžaduje celého charakteru, že jinak by ani nebylo možné. To však je ještě poměrně jednoduché, vědecká práce předpokládá ještě více.

Střízlivost a kritika jsou klouby ducha, jak praví již staropythagorejské přísloví. Neboť jen kritická střízlivost soudí věci spravedlivě a neustrne v klamných závěrech. Proto badateli vědecky znamená býti střízlivě kritický k sobě samému, skutečně se vyprostiti z osobních náklonností a přání, nadějí a obav, citů a afektů: je nutno tyto projevy bedlivě kontrolovati, zvládnout, dokonale je usměrniti a očistiti a všude k nim přihlížet, kde se byly vmísily.

Historik, který píše dějiny svého města nebo národa, stále se musí bedlivě střežiti, aby neskresloval skutečnost podle svých osobních pojetí. Čím více látka, o níž jedná, budí afektivní vzrušení, tím silněji se na něm žádá spravedlnosti, tím je těžší nezbouditi ve vědeckém badání.

Nezřídka se myslilo, že se tím od vědy požaduje jakási bledá bezbarvost, jako by právě měla ubíjeti vše živé a životné. Tyto námitky jsou však nesprávné. Proč právě má láska k poznání, tento plamenný eros badatele, který ho poutá a opět pudí vpřed, proč má malovati méně sytými barvami než ostatní city? Proč má býti spravedlnost, jež měří a zkoumá, jednotvárnější, chudší než jednostranné afekty? Soudím, že právě naopak zde povstanou bohatší, plnější malby než obrazy, malované jen s jednoho stranického hlediska.

Namítne-li kdo, že právě kritická střízlivost má v sobě a působí chlad, nutno si uvědomiti proti tomu, že právě v ní žhne eros poznání, mocná síla chtítí být spravedlivý, jež už sama v sobě může buditi úctu. Kdo ovšem holduje extasi, opojení, křiku, ať jen stojí mimo vědu: vždyť to věda nemůže a nechce dáti, to není její úkol. Proti vědě zpravidla činí námitky ti, kdo ji nesprávně chápají a hledají v ní něco, co v ní není. Malíř, který maluje les, může jej dovedně zobraziti, bylo by však pošetilé žádati, aby obraz lesa vydával pryskyřičnou lesní vůni.

Badatel musí dále vše, co tvrdí jakožto vědec, logicky obhajovati a odůvodniti, nesmí nic přijímati „od oka“. K tomu potřebuje zvláště odvahy. Musí pokročiti ze skrytosti a jakési bezpečnosti přijatých názorů k odpovědnosti samostatného rozhodování; tuto odpovědnost nemůže badateli nikdo vzíti. Ve vědě lze se odvolávati jedině k pravdě.

Hlásati pravdu bývá někdy nebezpečné — tu je vědcův charakter podroben nejtěžší a nejtvrdější zkoušce. Oněmí zbaběle a zradí vědu, anebo se osvědčí jako její věrný služebník, odhodlaný pro ni též trpěti a třeba i podstoupiti mučednictví? Bez nadšeného hrdinství není vědy velkého formátu. Dějiny vědy uvádějí množství příkladů hrdinného obětování sebe ve službě pravdy. Filosofové nikdy nezapomenou na čin Sokratův. Čím vynikal nad zástup sofistů? Jistě ne jenom svou naukou. Sofisté byli obratní, zběhlí v mnoha uměních, bystří a chytrí. Sokrates však měl jenom jedno jedině nezlomné přesvědčení, žil a umřel pro pravdu. Ježto si tak mocně vážil pravdy, proto mu byla též filosofie tak vážná skutečnost, pro niž se dalo žít i umřít, a ne pouhý myšlenkový sport anebo úspěšný prostředek pro nejruznější životní účely.

Je ještě jedna známka pravého vědce. Sokrates se přiznal, že vše neví. A proto bude vědec v pravé pokoře mlčet jako vědec, kdykoliv by měl překročiti meze své vědy. Jenom zpupný a mělký intelektualismus nedbá těchto hranic. Kritický badatel, věda o své odpovědnosti, bude mít odvalu je uznati, bude přesvědčen, že věda není všecko. A tak mu ukazuje též věda cestu k náboženství.

Unif. prof. dr. Emil Utitz.

Sociální život.

I. O sociálním životě všeobecně.

Je pravda, že výraz společnost je společné jméno pro všechny nejružnější přirozené skupiny lidské a umělá sdružení či organizace. Proto také název *společenský život* je spíše jen společný název a jméno pro životní jevy jednotlivců a společenských skupin a organizací ve společnosti. Platí tu aspoň do určité míry přirovnání s přírodou. Jako totiž příroda ukazuje veškeré své síly ve světech nebeských, v horninách, rostlinách a zvířatech, právě tak žije a ukazuje se také lidská společnost v jednotlivých lidech a v nejrozličnějších lidských skupinách a organizacích.

Celé lidské žití existuje tedy jenom v životě lidí, případně v životě rozličných lidských skupin a organizací. Z toho také plyne, že vše to, co očekáváme od společnosti, jsou povinni učiniti jenom zase lidé sami, případně všechny jejich přirozené i umělé společenské skupiny a organizace, které tvoří společnost. To znamená, že *odpovědnost za všechno to, co očekáváme od společnosti, padá nazpět na nás, na naše rodiny, stavy a třídy, na naše obce, země a státy, na jednotlivé národy a náboženství, na naše osvětové, hospodářské, stávkové a politické organizace. Jedním slovem: Za každou situaci, za každé poměry ve společnosti jsou odpovědni lidé sami, ať jednotlivě nebo včlenění a organizovaní v nejružnějších společenských skupinách a libovolných převážně umělých organizacích.*

Musíme však jíti ještě o krok dále. Nejen že společenský život je složen z pestrého množství individuálních a sociálních, řekneme kolektivních lidských životů, podíváme-li se přesněji, upozorujeme, že *existuje také celý život libovolných společenských skupin a organizací v životě jejich údů nebo členů, tedy v životě jednotlivých lidí.*

Ovšem později uvidíme, že jednotliví lidé jako údové určitých společenských skupin a organizací cítí, myslí a činí mnohokrát jinak, než by za stejných okolností cítili, myslili a činili. Jinak řečeno, jako údové nebo členové určitých společenských skupin a organizací žijí lidé zvláštním svým životem, který se vždy nekryje s jejich úplně soukromým nebo individuálním životem. Proto

také mluvíme o životě rodin, národů, států atd. (Více si o tom povíme v sociologických zásadách, v kapitole o společenství.)

Ale přes všechno to jsou konečně přece lidé, jedinci, kteří opravdově žijí a pracují. Na nich závisí všechno konání a trvání, celý život libovolných společenských skupin a organizací, k nimž náležejí. Tedy na ně padá konečně odpovědnost za všechno to, co od těch společenských skupin a organizací očekáváme a požadujeme. Tak se nám *objeví, že konec konců je jen člověk pramen a nositel veškerého společenského života vůbec.*

V našich moderních poměrech je to třeba zvlášť ukázat a prohlásit. „Je strašné“ — jak praví Litt — „se dívati, jak lidé nic netušící si hrají s velmocemi, které by měli řídit jenom takoví, kteří v plné míře jsou si vědomi své odpovědnosti. Nepoměr mezi mocí, kterou má dnes také každý jedinec jako úd celku, a mezi představou o oné moci, je jedna z největších chyb, za které churaví dnešní doba. To, co leží na miliolech jako osud, jež se nedá odvrátiti, je vpravdě jenom nesnáz, kterou si sami zavinili.“¹ To značí, že lidé v naší moderní době si sami kují a osnují své společné štěstí aneb neštěstí. Společenské poměry a nepoměry jsou ovšem takové, jak si je lidé sami připraví. Jen tito si je sami změní a polepší, anebo také pohorší.

Z toho plyne, že *na nás všech leží těžká a velká odpovědnost za společenský život, jeho běh a rozvoj.* Zvlášť veliká odpovědnost je u těch, kteří ať svým rozumem nebo jinými schopnostmi, nebo svým sociálním postavením jsou povoláni přímo nebo nepřímo míti vliv na „přirozený“ běh společenského života. Proto konečně jen duchovní, hospodářští a političtí vůdcové veškerému společenskému rozvoji určují jeho běh. Spousty lidí, kteří doslovně v potu tváře si musejí dobývatí svůj chléb, nemají obyčejně příležitosti zvlášť zasahovat do přirozeného běhu společenského života. Jejich prvním a nejdůležitějším úkolem je vykonávati poctivě a věrně své stavov-

¹ N. m. str. 55. — Litt to napsal roku 1919 s ohledem na neštěstí, které toho času postihlo Německo; přesto však platí také všeobecně.

ské povinnosti. Ti pak, kteří v rodině, společnosti, v obci, v národě či státu, v Církvi a v různých organizacích jsou postaveni na vlivná, nebo dokonce i na vedoucí místa, mají příležitost i povinnost rozhodovati ve věcech, které jsou směrodatné aneb snad i osudové pro běh a rozvoj společných, sociálních poměrů. Proto lze říci, že *těžiště společenského života a rozvoje leží vlastně v první řadě na vedoucích osobnostech.*

Mimochodem připomínám, že odpovědnost, o níž tu hovořím, je v dělnickém hnutí zvlášť veliká. Pracující řady jsou totiž pro těžké sociální postavení, v němž se nacházejí, v největší míře závislé na společenských poměrech a zároveň také nejchápavější pro demagogická hesla. Dají se velmi snadno svést na opačnou cestu, jež nevede k želanému cíli, nýbrž ještě k větší bídě a neštěstí. Proto není opravdu většího zločinu, než lehkomyšlně, pouze pro větší popularnost šířiti mezi dělnictvem radikální a věcně prázdné a utopistické nauky a hesla a nemyslet na to, budou-li mít z toho dělníci užitek či škodu. Vůdcové a ideologové dělnického hnutí mají těžší úkol než ostatní vůdcové lidu a veřejných pracovníků. Tito jsou zvlášť povinni i za cenu své popularity ukazovati dělnictvu pravou cestu, a to nejenom snad v obyčejných, jednoduchých životních záležitostech, ale i v nejspletitějších a nejtěžších sociálních poměrech. A běda dělnictvu, které zavedli neschopní a nesvědomití vůdcové a ideologové na špatnou cestu! *Radikalismus v dělnickém hnutí je dovolen, ba dokonce i velmi potřebný. Ale všude a vždy musí býti věcný a ne demagogický. Demagogický radikalismus je útočištěm těch, kteří nedovedou otázky sociální řešit věcně, nebo kteří nemají potřebného jasu v těchto problémech, nebo kteří se bojí klopotné práce a s ní spojené odpovědnosti.*²

II. O zákonitosti v sociálním životě.

Pozorujeme-li společenský život v jeho historickém rozvoji, pokud jej ovšem známe, vyvstane před našimi zraky velmi pestrý obraz. Uvidíme, jak různé národy, ačkoliv pocházejí původně z jednoho rodu, se velmi rozličně rozvíjely. Jedni již dávno dosáhli vysokého stupně kulturního a hospodářského pokroku; jiní pak z neznámých

příčin setrvali v prostých prvotních poměrech. Dokonce blízce spříznění národové, kteří žili za stejných aneb aspoň podobných zeměpisných, klimatických a jiných okolností, šli přesto ve vývoji každý svou cestou.

Mimo to nám historie skýtá nesčetné příklady, kdy docela obyčejné příhody, na př. různé vynálezy, přímo působily na společenský rozvoj. Proto se nám vtírá otázka, *vládnou-li ve společenském životě vůbec nějaké stálé zákony a jak daleko sahá jejich vliv.*

Tato otázka je ovšem velmi spleťtá. Je nemožné, abychom si ji tu všestranně objasnili a na ni přesně odpověděli. Musíme se spokojiti jen s některými více všeobecnými zjištěními. Nicméně to však dostačí pro náš účel.

Především třeba zdůraznit, že vzdor celé pestrosti společenského života a jeho rozvoje je nemožno popírati, že pozorujeme v něm přece jakousi pravidelnost a zákonitost. Nikdo si nebude na př. zatajovati, že národy se vyvíjejí od nízkého stupně kultury k vyššímu a že se u nich obyčejně objeví příznaky dozrávání a úpadku teprve, když dosáhnou jakési míry nadkultury a civilisace. Právě tak nemožno si zatajovati, že sídlo a kolébka takořka všeho kulturního a zvláště teprv hospodářského pokroku a rozvoje leží v mírném a studeném pásu a ne v krajinách tropických. Nikdo nebude také odvolávati, že se na př. v dobách všeobecné bídy a nedostatku ve společnosti nejsnáze objevují a uplatňují různé podvrtné ideje. Takových a jiných očividných zákonitostí v běhu a rozvoji společenského života bychom snadno napočítali celou řadu, a nelze zásadně popírat jejich pravdivost.

Nemůže tomu být jinak. Řekli jsme, že bytí celého společenského života záleží v tom, jak lidé, ne jako jednotlivci, individua, avšak jako údové, případně členové společenských skupin a organizací cítí, myslí a činí. Tím je již také řečeno, že *pro společenský život platí všechna ta pravidla a zásady, jimiž se lidé v sociálních funkcích řídí.*

Že taková pravidla a takové zákony opravdu existují, není třeba zvlášť dokazovati. Je sice pravda, že lidé jako údové, případně členové různých společenstev a organizací mnohokrát jinak cítí, myslí a dělají, než jak by to každý z nich činil jako individuum ve svém soukromém životě,

² Přirovněj Rozpravy, str. 131.

leč je jasné, že se každý také při tom drží určitých pravidel a zásad. „Psychologie mas“ je na příklad jiná, než psychologie individuální. To pravíme, že člověk v masách reaguje na určité jevy jinak, než by činil sám za sebe jako jednotlivec. Leč to ještě ani zdaleka neznačí, že by se při tom vůbec neřídil podle určitých pravidel a zákonů. Je jisté, že člověk pod vlivem mas jedná obvykle méně obezřele, více instinktivně, než by ve stejném postavení jednal, kdyby byl sám. To znamená, že jako část masy je více náchylný zákonům animální logiky.

Bylo by ovšem nesprávné stavěti rozličná pravidla společenského života do stejné řady se zákony fysické přírody. Člověk, nositel všeho společenského života, je především *duchovní bytost*, ač žije a řídí se zákony fysického života. Fysická příroda a její zákony tvoří reální základ a jakýsi okruh, v němž člověk jako duchovní bytost je přinucen žít.

Kromě toho má člověk ještě *svobodnou vůli*, která mu dává možnost v daných okolnostech snadno se rozhodnouti pro jedno či druhé jednání. Právě to, že člověk v určitých mezích se svobodně pohybuje a svobodně jedná, je příčinou, že v jeho životě není takové strohé zákonitosti, že bychom lehce předem s jistotou usoudili, co a jak by za daných okolností učinil. Nevyhnutelným důsledkem toho je, že se také lehce společenský život nevyvíjí stejnoměrně. Nejde tak, že by za stejných okolností následovaly vždy a v každém případě také stejné výsledky.

Proto se často opravdu zdá, jako by ve společenském životě vůbec nebylo určitých a stálých zákonů. *To zdání je tím přirozenější, poněvadž v konkrétních případech je třeba obvykle mít zřetel na tolik různých činitelů, že nikdo nemůže všechny spravedlivě oceniti a uvážiti.*

Společenský život nejen jako celek, nýbrž také i ve svých jednotlivých oborech působnosti a dokonce v jednotlivých svých zjevech je velmi rozmanitý a spletilý. My svým omezeným rozumem jej těžko kdy správně vidíme a mu rozumíme. Kdo by na příklad mohl přehlédnout a opravdu správně ocenit všechny nejrozličnější vnější okolnosti a vnitřní duchovní síly, které mnohokrát určují vznik a vývoj jednotlivých důležitých sociálních idejí. Kdo by si troufal na př. správně oce-

niti všechny okolnosti a síly, z nichž se zrodila a rozvila idea demokracie, bolševismu, fašismu atd.

Skutečně je nám mnohdy skoro nemožno proniknout do všech okolností společenského života a poznat správně a spravedlivě ocenit všechny jeho síly. To platí tím více, neboť dnes se nacházíme sotva na začátku hlubokého poznávání společnosti, zvláště lepšího poznávání sil a zákonů společenského života. Přesto nás to ještě neopravňuje, abychom prostě přešli přes tyto těžkosti s výmluvou, že tu není vůbec možno najíti určitých a stálých pravidel a zákonů života a vývoje.

Pravda, že pro velké množství součástí a zvláště pro svobodnou vůli lidí mnohdykrát není možno spolehlivě předem viděti budoucí vývoj společenských událostí. Avšak právě tak je jisté, že to můžeme učiniti v tím větší míře a věrohodněji, čím hlouběji se pohroužíme v podstatu společenského života, čím více poznáme jeho elementy a síly v něm účinkující. Neboť také to, že ve společenském životě má svobodná vůle lidí takovou důležitou úlohu, nikterak ještě neznamená, že by v něm nemohlo býti řádu a zákonitosti.

Svobodná vůle značí pouze, že člověk v určitém okruhu může svobodně jednat; to pravíme, že přes svou svobodnou vůli je přece jen vázán na to, co podle přírody a jejích zákonů je vůbec možné a proveditelné. Člověk je svoboden pouze v okruhu přírody, jejích sil a zákonů. Ale ještě i jednání je svobodné právě proto, že jednání rozumného člověka je podřízeno zákonům logiky a účelnosti.

Skutečnost, že ve společnosti a společenském žití platí také zákonitost, má veliký praktický význam. Na tom záleží, jak daleko lze vidět dopředu, jak bude probíhati společenský život, ať v celku, ať v jednotlivých oborech, v konkrétních okolnostech a jak se bude vyvíjet. To je však jednou z prvních a nejdůležitějších podmínek, že můžeme s přiměřenými úvahami zasáhnouti do jeho přirozeného běhu, že jej můžeme naříditi do želaného směru. Zkrátka *zákonitost společenského života je prvním a hlavním základem celé společenské politiky, na ní závisí její možnost a úspěšnost. Bez zákonitosti ve společenském životě a jeho vývoji bychom museli zoufati nad každou společenskou či sociální politikou.*

Univ. prof. dr. Andrej Gosar (Ljubljana).

Pojem metafysiky u Aristotela.

b) Theologie v dialogu „*O filosofii*“.

Víme již, že problém kosmologický a theologický jsou v dialogu *O filosofii* těsně spojeny, rozdělili jsme je zde jen kvůli jasnosti a také z důvodů systematických, neboť řešení theologické otázky ve třetí knize dává spisu *O filosofii* vlastní ráz.

Věc sama o sobě je dost obtížná, jak ani jinak nelze, máme-li po ruce jen texty přenesené a pozměněné a vzhledem ke kritériu, s nímž zde pracujeme, nelze postupovati než se souběžným vývojem současné filosofie v Akademii. Kromě toho, hledati řešení theologické otázky, jak ji máme ve spise *O filosofii*, v pozdějších Aristotelových spisech naukových, jest nemožné, máme-li býti důslední. Prvky systematicky velmi užitečné pro otázku theologickou nacházíme ovšem i ve spisech časově bližších našemu dialogu, zvláště v prvních šesti knihách Aristotelovy *Fysiky* a ve spise *De caelo*, ale v tom případě zůstává vždy vážná otázka, zda taková aplikace by skutečně odpovídala současné theologické myšlence Aristotelově.

Spokojíme se tedy tím, co máme ve zlomcích spisu *O filosofii*. Jsou zde některé prvky pozdější aristoteléské theologie, kromě zbytků theologie čistě platonské, a najdeme dokonce dva důkazy o existenci Boží, i když ne dost rozvinuté.

Četli jsme již dříve u Cicerona:¹ „... modo enim menti tribuit (Aristoteles) omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo... tum caeli ardorem deum dicit esse...“ Řekli jsme již dříve, že je třeba bráti velmi opatrně tuto kritiku, v níž Cicero silně uplatňuje svůj postoj epikurejského filosofa, ale hlavní rysy Aristotelovy theologické myšlenky v dialogu *O filosofii* naznačil Cicero dost přesně.²

Pozorujme nyní podrobněji udané theologické myšlenky Aristotelovy. Jest otázka, jak Aristoteles „menti tribuit omnem divinitatem“, jak „božství jest mysl“, podle slov Ciceronových. Není zde jiných obdobných textů, aby se porovnaly s tím-

to, ale o udané myšlence Aristotelově také netřeba pochybovati. Hledáme zase vztah této Aristotelovy myšlenky k theologii Platonově, abychom se aspoň poněkud přiblížili k přesnějšímu určení nauky obsažené v této myšlence. Je tu ale nová obtíž. Jak známo, je málo úseků dějin filosofie, kde by bylo tolik různých výkladů, jako je to právě u Platonovy theologie. (Jeden z novějších přehledů této otázky vypracoval A. Diès.)³ Jsou však jisté prvky, které všichni přijímají jako podstatu platonské theologie. Tak: 1o, jediné pravá skutečnost jest skutečnost duchová;⁴ 2o, ta skutečnost jest příčinou (cílem a vzorem) všech ostatních skutečností;⁵ 3o bytí všeobecnému přísluší naprostá plnost dokonalosti; 4o, z této plnosti dokonalosti a bytí vychází závěr o božství tohoto bytí všeobecného. V *Zákonech* (l. c.) Platon přímo nazývá „první a pravou příčinu“ Rozumem – νοῦς, i když neurčuje dostatečně její povahu.⁶ Z toho vznikly různé domněnky o totožnosti (Zeller) nebo různosti (Trendelenburg, Orges) ideje Dobra a Boha (Demiurga) nebo o jich soubytosti (Hermann). Poslední se zdá věrohodnější. Zůstává však i v ní obtíž, proč totiž ta nejvyšší skutečnost a první všeobecná příčina se musí nutně ohlížeti na svět idejí při tvoření světa a věcí v něm. Nám stačí pro první bod theologické nauky Aristotelovy, že nejvyšší skutečnost, a tedy božství, jest Intelekt. A to je jaksi první pojem a základní pro božství u Aristotela ve třetí knize dialogu *O filosofii*, jak Cicero dotvrzuje. O tom tedy není pochyb. Nesmí se však hledati u Aristotela tohoto období nějaký širší výklad onoho základního pojmu.

Druhý bod svědectví Ciceronova⁷ jest, že Aristoteles v témž díle, a to v téže třetí knize, mluví o božství světa. Je třeba zdůrazniti, že Cicero

³ Cf. A. Diès, *Autour de Platon*. Paris 1927, t. 2, pag. 523—574. Též: De Wulf, *Hist. de Philos. médiév.* Vol. 1, Louvain 1934. Dříve již: Trendelenburg, Orges, Zeller, Hermann a jiní.

⁴ *Zákony* 891 C—892 C.

⁵ *Ibid.*

⁶ Totéž o Demiurgovi v *Zákonech* 966 C a 897 C — 899 B.

⁷ *l. cit.*

¹ T. Cicero, *de nat. deor.* I, 13; *Arist. fragm.* 26.

² F. V. Rose, W. Jaeger, H. v. Arnim etc.

v tomto bodě neporozuměl dobře pojmu světa u Aristotela na citovaném místě. Můžeme říci s W. Jaegerem, že příčinou nedorozumění byla Ciceronova epikurejská theologie. Jest jisté, že svět se zde nechápe, jako u dřívějšího Platona, jako obraz ideálního Kosmu (transposice světa Idejí provedená Demiurgem), nýbrž jako *Vesmír*, jediný se všemi nebeskými tělesy (oduševněnými). Je totiž třeba stále mysliti na to, nač pravděpodobně Cicero nemyslel, když psal svou kritiku, že Aristoteles již ve druhé knize spisu *O filosofii* zbořil nauku o idejích a aspoň teoreticky ji vyškrtl ze svého vědeckého myšlení. A tak je nemožné, aby se slova třetí knihy *O filosofii* vysvětlovala v přesném smyslu platonské nauky o světě. Jak Aristoteles viděl božství v tomto svém novém Kosmu, vynikne lépe v jednom z důkazů jsoucnosti Boží v téže třetí knize spisu *O filosofii*. Tak zatím máme alespoň to, že slova Ciceronova: „...mundum ipsum deum dicit esse...“ se nesmí brát tak jednoduše pro opravdový pojem Aristotelův, jak si Cicero myslel.

Třetí bod posudku theologické nauky Aristotelovy u Cicerona jest nejtemnější. Cicero píše takto:⁸ „...modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur.“ Je to nejtěžší otázka druhého období vývoje Aristotelovy metafysiky: kdo je to ten „alius quidam“, který replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur? Je o tom také velká diskuse od té doby, co W. Jaeger⁹ v tom „alio quodam“ našel prvního nehybného hybatele. Čteme u něho:¹⁰ „...Der Gott, der der Welt übergeordnet genannt wird, ist der transzendente unbewegte Beweger, der durch die Vollkommenheit seines reinen Gedankens als Zweckursache die Welt lenkt.“ Zdá se, že autor zde jednoduše uzavírá na prvního nehybného hybatele jenom z prvního data Ciceronovy relace. A to by byl zřejmě závěr přehnaný, hlavně proto, že nedostatečně podepřený texty současné theologické nauky Aristotelovy. Dále píše autor:¹¹ „...Der unbewegte Beweger schwebt über allen anderen Göttern, körperlos, und von der Welt ge-

schieden als reine Form. In ihr ist die Einheit der Welt verankert: „A z toho všeho ještě nakonec autor tvrdí, že nauka o prvním nehybném hybateli ve spise *O filosofii* je jako „první buňka“ („Urzelle“) Aristotelovy metafysiky. To všechno jest až příliš básnické a udivuje to u kritika takového jména. Není tedy divu, že se brzy našli odpůrci.

H. von Arnim ve své disertaci o původu Aristotelovy theologie¹² snaží se proti Jaegrovi dokázati, že pohyb nebeských těles, jak se o něm mluví ve třetí knize spisu *O filosofii*, nedá se uvést na prvního nehybného hybatele, nýbrž na úkon svobodné vůle těles samých, ježto jsou vytvořena z éterické, duchovní podstaty, již přináležejí kruhový pohyb (z vůle), jak jsme též vysvětlili v článku o platonské kosmologii.

Aby se našlo dobré řešení této otázky, třeba hledati, zda v jiných dílech Aristotelových, která vznikla v tomto období, se nachází nauka o prvním nehybném hybateli. Jedním z prvních spisů (spíše školní lekce) po dialogu *O filosofii* jest (*περὶ φυσικῶν ἀρχῶν*), kterýžto dnes nacházíme ve *Fysice* (*Φυσικὴ ἀκρόασις*). *Fysika* pak se již předpokládá ve spise *De caelo* (*περὶ οὐρανοῦ*), kromě sedmé a osmé knihy, které dosud neexistovaly. Má tedy velký význam, zda v prvních šesti knihách *Fysiky* a ve spise *De caelo* (a také ve spise *De generatione et corruptione* a v *Meteorologikách*, které jsou pokračováním předchozích) se nachází nauka o prvním nehybném hybateli či nikoliv. A skutečně nacházíme ji ve dvou místech jmenovaných spisů. Po prvé jest ve spise *De caelo*, a to ve druhé knize, v kapitole šesté¹³ a po druhé ve spise *De generatione et corruptione*, a to ve druhé knize, v kapitole desáté.¹⁴ Ve *Fysice* je nauka o prvním hybateli v sedmé a osmé knize, ale tyto knihy jsou pozdějšího data, jak bylo již řečeno.

Co se týká prvního z citovaných míst, ve druhé knize spisu *De caelo*, zdá se, že nepatří tam, kde je nacházíme. Aristoteles totiž v téže kapitole,¹⁵

¹² H. v. Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*. Wien 1931; ef. pag. 3 et passim.

¹³ B 6, 288 a 27 — b 6; 288 b 22—30 *κινῶν* — („κινῶν“ původně?). Ef. H. von Arnim, *op. cit.* pag. 21.

¹⁴ B 10, 337 a 17—22.

¹⁵ 288 b 22—30.

⁸ *l. cit.*

⁹ W. Jaeger, *Aristoteles*. Berlin 1923.

¹⁰ *l. cit.* pag. 141.

¹¹ *Ibid.* pag. 144.

kde je též první důkaz o pohybu nebeských těles, výslovně podporuje nauku o své-pohybu nebeských těles jako ve spise *O filosofii*, k čemuž se nikterak nedá připojiti nauka o prvním nehybném hybateli. Také ji nikde jinde v této knize nenajdeme, než právě na tom jediném citovaném místě. Kdežto o krouživém pohybu nebeských těles čteme, že nemá *ani začátku ani konce ani středu*: τῆς δὲ κύκλῳ φορᾶς οὐκ ἔστιν οὔτε ὅθεν οὔτε οἷ οὔτε μέσον. οὔτε γὰρ ἀρχὴ οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἔστιν αὐτῆς ἀπλῶς. Dále po druhém důkaze, kde je po prvé první hybatel, *ne* však jako *nehybný*,¹⁶ τὸ κινεῖν již není výslovně jmenováno, leda ve čtvrtém důkaze,¹⁷ kde mohlo dříve dobře býti κινούμενον, jak vhodně poznamenává H. von Arnim.¹⁸ Ve třetí pak knize spisu *De caelo* již není ani zmínky o onom prvním nehybném hybateli, ba dokonce je jeho možnost vyloučena, čteme-li tam:¹⁹ τὸ γὰρ πρῶτον κινεῖν ἀνάγκη κινεῖν αὐτὸ, κινούμενον θὰ τὰ φύσιν; a taková je podle pojmu Aristotelova ve spise *De caelo* sféra éteru.

Na druhém místě, totiž ve spise *De generatione et corruptione*,²⁰ nehybný hybatel se objevuje v tomto tvaru: ἐπεὶ δ' ἀνάγκη εἶναι τι τὸ κινεῖν, εἰ κίνησις ἔσται, ὥσπερ εἴρηται πρότερον ἐν ἑτέροις καὶ εἰ ὅτι αἰεὶ τι δεῖ εἶναι, καὶ εἰ συνελήχῃς, ἐν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγέννητον καὶ ἀναλλοιώτον καὶ εἰ πλείους εἶεν αἱ κύκλῳ κινήσεις, πλείους μὲν, πάσας δὲ πῶς εἶναι ταύτας ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχήν. Máme zde tedy existenci prvního nehybného hybatele o některé jeho vlastnosti: věčnost, jednotu, nehybnost, neměnnost a nad to ještě podmíněčně se tvrdí, existuje-li ve vesmíru více takových krouživých pohybů, jaké mají nebeská tělesa, že bude též více hybatelů, avšak všichni nutně pod jediným principem řídícím.

Sledujeme-li dále texty, čeká nás však nové překvapení, neboť nauka těsně následující části vylučuje nauku o nehybném hybateli. V před-

cházejícím textu²¹ totiž vlastnosti nehybného hybatele jsou příčinou souvislého pohybu; indukci: je-li pohyb, pak i hybatel; je-li pohyb stále, pak i hybatel stále; je-li souvislost, pak i jedno nehybné a neměnné; a je-li více těch pohybů, pak i hybatelů. Naproti tomu v následující části²² souvislost hýbaného jest jediná příčina oněch krouživých pohybů: συνεχοῦς δ' ὄντος τοῦ χρόνου ἀνάγκη τὴν κίνησιν συνεχῇ εἶναι, --- συνεχῆς δ' ἡ κίνησις πρότερον τῷ τὸ κινούμενον συνεχεῖς εἶναι ἢ τῷ τὸ ἐν ᾧ κινεῖται (sic!). --- δῆλον δὲ, ὅτι τῷ τὸ κινούμενον (συνεχεῖς ἔρτιν totiž). A nemůže již býti pochybností, když v závěru čteme: τοῦτο ἄρα ἔστιν ὃ ποιεῖ συνεχῇ κίνεσιν, τὸ κύκλῳ σῶμα (t. j. sféra éteru) φερόμενον.. Jestliže tedy sféra éteru sama sebou se pohybuje, podle původního pojmu pohybu nebeských těles, není nutný první nehybný hybatel.

H. von Arnim myslí o obou citovaných místech, kde je nauka o prvním hybateli, že jsou to pozdější vložky buď Aristotela samého nebo spíše některého jeho žáka nebo vydavatele, který se snažil sloučiti tyto první naukové spisy Aristotelovy s pozdějšími.²³ Pro druhý text lze to snadno připustiti. Ať je tomu jakkoliv, jest jisté, že nelze tyto texty (oba dva) vtěsnati do rámce Aristotelovy nauky ve druhém období vývoje. A to stačí pro odpověď na otázku, kterou jsme si dali na začátku.

Nauka o prvním nehybném hybateli se nedá bezpečně určit ve třetí knize Aristotelova spisu *O filosofii*, i když se nepřihlíží ke zvláštní obtíži, vycházející z nejistého výkladu Ciceronova. Zdá se ostatně, že ani Jaeger nechce příliš státi na své domněnce a že dobře pozoroval obtíž v pokuse sladiti nauku o prvním nehybném hybateli s první theologickou naukou Aristotelovou. Píše totiž hned vedle své domněnky toto: „Die Göttlichkeit des Aethers passt scheinbar *nicht* zu einem strengen transzendenten Monotheismus...“ a dále:²⁵ „Die spätere Metaphysik hat bekanntlich das Prinzip des unbewegten Bewegers aus seiner Iso-

¹⁶ Text zní takto: --- τὸ δὲ κινεῖν πολλὸ μᾶλλον εὐλογον εἶναι τοιοῦτον totiž: πρῶτον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀφθαρτον a ἀσώματον (ne však ἀκίνητον).

¹⁷ 288 b 22—30.

¹⁸ Op. cit.

¹⁹ 300 b 21.

²⁰ B 10, 337 a 17—22.

²¹ 337 a 17—22.

²² 337 a 22—33.

²³ H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*. Wien 1931; F. pag. 10—27.

²⁴ Op. cit., pag. 141.

²⁵ Op. cit., pag. 144.

lierung herausgenommen...“; rovněž:²⁶ „Für uns wird es wahrscheinlich stets eine unlösbare Frage bleiben, ob Aristoteles selbst oder ein anderer Akademiker als erster den Gedanken des unbewegten Bewegers gefasst und auf das Problem der Gestirnbewegung angewandt hat.“

Naposled ještě, podle svědectví Ciceronova, Aristoteles ve třetí knize spisu *O filosofii* „caeli ardorem deum dicit esse“. „Caeli ardor“ jest totéž co *éter*. Cicero připojuje k tomuto bodu své kritiky nakvašené řečnování proti Aristotelovi, jak jsme je již dříve citovali. Je to přehnaný a věcně nepřesný soud, který mohl vzniknouti jenom z neznalosti vlastní nauky Aristotelovy v tomto období. Neboť „nebe, jehož žár je bohem“, nesmí se vysvětlovati podle epikurejské theologie, jak to činí Cicero, nýbrž ve smyslu první aristotelsko-platonské kosmologie, jak byla dříve krátce naznačena.²⁷ *Éter* ve spise *O filosofii* liší se od *éteru* ve spise *De caelo* tím, že má některé funkce spirituální, podobné funkcím božství.²⁸ Tak o pohybu se čte:²⁹ Vše, co se pohybuje, pohybuje se buď od přírody ($\varphiύσει$) nebo násilím ($βίαι$) anebo podle vůle. Ježto pak nebeská tělesa se nepohybují jako prvky od přirozenosti ($\varphiύσει$) vzhůru nebo dolů, nýbrž v kruhu, a ježto také nelze mysliti, že by se pohybovala nějakou větší silou a proti přirozenosti ($βίαι καὶ παρὰ φύσιν$), pak nezbývá než třetí možnost, že totiž pohyb hvězd jest z vůle. — Hvězdy pak jsou utvořeny z *éteru*, spirituální to podstaty. (Ve spise *De caelo* nauka o nebeských tělesech je doplněna předpokladem, že hvězdy jsou jakoby upevněny ($ἐνδεσμένοι$) na nebeské sféře.) Vysvětlili jsme již dříve, že Aristoteles mluvil o „božství“ *éteru* hlavně k vůli jeho sublimní podstatě a k vůli krouživému pohybu.

Základy Aristotelovy nauky o božství *éteru* se nacházejí již ve filosofii předcházející. Je to hlavně nauka Empedoklova a také Platonova nauka o animismu nebeských těles. A že Aristoteles tak snadno neopouštěl tyto nauky, dá se viděti z čas-

tých posudků těch nauk ještě v pozdějších spisech doktrinních. Tak ve spise *De caelo* (nejblíže spisu *O filosofii*), dosud skoro přepisuje³⁰ jisté úseky ze spisu *O filosofii*, právě v otázce *éteru*.

Zbývá ještě nakonec druhá část theologické otázky ve třetí knize spisu *O filosofii*, totiž o důkazech jsoucnosti Boží tamtéž. Tato část má dosti velký význam pro aristotelskou theologii s hlediska systematického či naukového a je neméně zajímavá historicky s hlediska vývoje metafysiky u Aristotela. Osvětluje dokonce i některé předcházející body nauky Aristotelovy. Zdá se nad to ještě, že se nepřehání, řekne-li se, že se v těchto důkazech nachází klíč všech, i pozdějších důkazů Aristotelových a dokonce i klíč všech důkazů pozdější scholastické filosofie.

Tak již v prvním důkaze³¹ Aristotelově se skrývá jádro čtvrtého důkazu jsoucnosti Boží u sv. Tomáše Akvinského. Čteme zde doslova: „Může se tvrditi, že v každém řádě, kde je nějaká řada stupňů, nachází se něco většího nebo menšího vzhledem k dokonalosti, a tedy také něco jednoduše nejdokonalejšího. Ježto pak v těch věcech, které jsou, jest takové stupňování věcí větší a menší dokonalosti, pak jest také nějaké všedokonalé bytí, a to může býti božské.“ Tento důkaz ze stupňů dokonalosti jest ještě vyvinut a dotvrzen v Aristotelových *Metafysikách*. Čteme tam:³² Je-li dáno, že v povaze bytostí jest více nebo méně dokonalosti, dá se z toho dojíti k povaze nejvyšší bytosti, která jest principem i cílem všech ostatních bytostí, a ta se může nejvíce nazývati božstvím. Z celého důkazu je viděti, že hlavní jeho význam je právě v postupu od řádu dokonalostí pozorovaných v tomto světě. A tak hodnota důkazu jsoucnosti bytosti nejdokonalejší, jež se může velmi dobře nazývati božstvím (i podle Aristotela), již v prvním stavu vývojem aristotelské theologie se zakládá hlavně a vlastně jedině na důkaze *a posteriori*, na dokonalostech bytostí existujících v tomto světě. Z toho dostává důkaz svou metafysickou jistotu a nutnost. Je z toho důkazu také dobře vidět, jak

²⁶ *Op. cit.*, pag. 145.

²⁷ Viz předcházející článek.

²⁸ *Fragm. Arist.* 23 a 24. Ve spise *De caelo* *éter* je $\piρῶτον σῶμα κυκλοφορικὸν φύσει$; v dialogu *O filosofii* je *éter* v krouživém pohybu *vůli*.

²⁹ *Fragm.* 24.

³⁰ *J. W. Jaeger, op. cit.*, pag. 157—158.

³¹ *Arist. Fragm.* 16 R.

³² *Cf. Metaphys.* I 4, 1008 b 4—5.

radikální bylo odloučení Aristotelovo od Platona v době komposice třetí knihy spisu *O filosofii*.

Systematicky ještě třeba poznamenati k nauce Aristotelově o stupních v dokonalostech, že důvod, proč se dojde k nejdokonalejší bytosti z vyššího nebo nižšího stupně dokonalosti v samých povahách bytostí, nesmí se bráti tak, jakoby povahy věcí měly ono „více nebo méně“ své dokonalosti samy ze sebe, nýbrž tak, že právě to „více nebo méně“ znamená nějaký podíl na dokonalosti onoho všeobecného řádu dokonalostí, v němž Aristoteles založil první předpoklad svého důkazu. Jinak bychom se nevyhnuli platonskému nebo i pantheistickému výkladu toho důkazu.

U sv. Tomáše Akvinského se nachází tento důkaz „ze stupňů“ v tak řečené „čtvrté cestě“.³³ Sv. Tomáš ovšem zdokonaluje a rozvíjí velice myšlenku tím, že přenáší „stupně“ i na všechny transcendentální vlastnosti (pravdivost, krásu, dobrotu atd.) bytí a na všechny dokonalosti, z čehož pak uzavírá na jsoucnost Boží, jako na to, v čem se všechny ony dokonalosti nacházejí nejvíce a vzhledem k čemuž vlastně jsou dokonalostmi. A Tomáš určuje také hluboký důvod toho, který vrhá nové pronikavé světlo na důkaz, totiž zákon *analogie*, a to v případě analogie *nerovnosti*³⁴ dokonalostí podle *více* a *méně*. Sv. Tomáš totiž praví:³⁵ „Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis...“ Tato proposice je filosofickým klíčem posledního řešení důkazu Aristotelova ve spise *O filosofii* a všech pozdějších důkazů jsoucnosti Boží ze stupňů dokonalosti. To je ovšem vrchol, jehož nebylo dosaženo Aristotelem a zvláště ne v prvním období vývoje jeho theologie.

Nedá se namítati proti Aristotelovi ani proti sv. Tomáši, že se v postupu toho důkazu přeskakuje z řádu myšlenkového do řádu skutečnosti, protože oba vycházejí z transcendentálních dokonalostí v bytostech skutečných, a tak mohou stejně dobře a důsledně uzavíratí na nejvyšší bytost *skutečně* existující. Nechceme ovšem nikte-

rak tvrditi, že důkaz Aristotelův je dostatečně rozvinutý; to je viděti již z předcházejícího.

Velmi zajímavý pro vývoj aristotelské theologie jest druhý důkaz jsoucnosti božství ve třetí knize spisu *O filosofii*, jak jej Cicero přenáší.³⁶ V tomto důkaze se také objevuje Aristotelova myšlenka o božství kosmu v lepším světle. Aristoteles postupuje zde z předpokladu jakéhosi podzemního světa, který se dá velmi dobře převést na obdobný Platonův „svět stínů“, z něhož pouze filosofové a jenom někdy mohou proniknouti do skutečného světa idejí. Postup Aristotelův se liší od Platonova postupu tím, že skutečnost toho světa není již ve světě idejí, jak to chtěl Platon, nýbrž ve viditelném světě, nebi, v celém vesmíru, jehož můžeme svými schopnostmi dosáhnouti. A odtud mluví Aristoteles o „božství“ vesmíru, o „bohu“ — nebi, spíše jako o díle Božím, takže stále zůstává otázka o zakladateli a řediteli tohoto Božího díla.

Zdá se, že tento důkaz je spíše doprovodem prvního anebo aristotelským vyvrcholením základní platonské theologie. Systematicky ovšem nemá tak velkého významu jako důkaz předcházející, hlavně proto, že zde Aristoteles nevyjádřil své myšlenky podrobně a dostatečně jasně.

Historicky či vývojově jsou oba důkazy velmi významné. Vidíme v nich totiž jako v krátké synthesi zobrazený celý postup prvního theologického myšlení aristotelského a nad to ještě, což je nejdůležitější, *realistické zabarvení první aristotelské theologie*. Naproti tomu vývoj platonské theologie šel docela jiným směrem. Tak již v *Epinomě* (Filipa z Opus, platonika) vystupuje stále více a více subjektivistická tendence platonské theologie, zaměřená přímo k ontologismu a pantheismu. Tak se zde již mluví³⁷ o „sjednocení či splynutí“ lidského ducha s duchem Božím v úkonu poznání.

Dalo by se ještě mluvit o významu Aristotelových důkazů jsoucnosti Boží pro filosofii náboženství. Ale zdá se, že to již vlastně nepatří do rámce této práce, která se zabývá spíše genesí aristotelské myšlenky metafysické než jejím vlivem na různé obory lidského vědění všeobecného.

³³ S. Thomas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3. — Cf. S. *Contra gentiles*, I, I, cap. 13.

³⁴ Tomáš ji jmenuje zde *analogie univocitatis*.

³⁵ S. Thomas, *Comment. in Metaphys. Arist.* Vyd. Cathala n. 292.

³⁶ T. Cicero, *De natura deorum*, II. — Cf. *Fragm. Arist.* 12 R.

³⁷ *Epinomis* 986 D.

Tak odkazujeme v té věci na W. Jaegera, který se poněkud tou otázkou obírá.³⁸

Tím také končíme studii o Aristotelově theo-

³⁸ W. Jaeger, *Aristoteles*. Berlin 1923; Cf. pag. 170.

logii ve třetí knize spisu *O filosofii*. Zbývá ještě další část tohoto úseku, totiž o Aristotelově theologii ve dvanácté knize *Metafysik*. O tom dále.

H. M. Podolák O. P.

Varia.

Premonstrát Jeronym Hirnhaim - náboženský filosof v době baroka.

Dobu baroka v Čechách nazvalo v 19. století české liberální smýšlení „temnem“. Ale i kdyby baroko bylo temné jako noc — svítí v něm hvězdy. Tak se vyjádřil básník Novalis o středověku, v němž vidělo osvícenství rovněž temno. A v českém baroku svítí těch kvězd stále více. Mnoho jich nikdy nezapadlo, jako veliký český dějepisec Balbín, o jehož lásce k českému národu a o jeho zásluhách on se nikdy nepochybovalo. Bádáním Vašicovým, Kalistovým a j. vycházejí nad obzor českého baroka stále nové hvězdy. Čeští mistři slova Bridel, Bilovský, Šteyr ožívají.

Avšak i filosofii zrodilo české baroko znamenité pěstitele. Právě ve filosofii té doby se vidělo jen plané slovičkaření úpadkové scholastiky. Po původnosti prý ani stopy. Čelného jezuitského filosofa Suarez a prý následovali všichni bez odchylek a kritiky. Samostatně filosoficky myslet prý začal teprve Bolzano počátkem 19. století. Taková aspoň panuje představa o filosofii baroka v Čechách.

Ve skutečnosti je tomu ovšem zcela jinak. Sama suareziánská filosofie, kterou přednášeli jesuité v Klementinu jako filosofii oficiální, našla tehdy významného, bystrého, samostatného a kritického pěstitele ve španělském jesuitovi Arriagovi. Žil v Praze od roku 1624 až do smrti 1669 a jako vrchní ředitel studia měl pronikavý vliv na filosofickou výchovu.

Avšak vedle školské filosofie, budující na Aristotelovi a Suarezovi, jak vládla na filosofické fakultě Klementinské university, byla ještě zvláštní filosofie: pracovala zcela samostatně, ba odporovala velmi příkře oficiální filosofii jezuitské školy. Ve skupině těch samorostlých myslitelů vyniká náboženský filosof Jeronym Hirnhaim.

Pocházel z Opavy (* 1637, tedy před 300 lety). Po studiích na jezuitském gymnasiu v Opavě přišel brzy do Prahy a vstoupil roku 1654 k premonstrátům na Strahově. Roku 1670 ho zvolili jednohlasně opatem, ač byl mlád. Patří mezi nejznamenitější strahovské opaty. On vtiskl klášteru uměleckou tvářnost, a rovněž knihovnu zřídil a zhruba i vybudoval. Jako visitátor se značně

zasloužil o řád v Čechách, Rakousku a v Polsku.

Hirnhaim se odprvu zabýval filosofií a působil jako profesor filosofie v arcibiskupském kněžském semináři a v premonstrátské koleji Norbertinu, jež byla spojena s arcibiskupským seminářem. Když byl opatem, velmi zvelebil Norbertinum. Přednášky v Norbertinu poslouchal nejen řádový dorost a bohoslovci, nýbrž chodili na ně i šlechtičtí synové.

Málo předchůdců má Hirnhaim v tom, že zavedl církevní právo jako zvláštní obor v theologii a zřídil pro církevní právo stolic; zaujímal ji velmi zdárně jeho řeholní bratr a spolupracovník Hohmann. Jak si stěžuje císaři theologická a právnická fakulta Karlo-Ferdinandovy university, zařadil Hirnhaim přednášky z církevního práva do theologie; stejného postupu užíval ve svém díle *Theologia universalis*. Hirnhaim byl důvěrníkem královým na zemském sněmu. Podivuhodně spojoval chytrost s energií. Proto chápeme, že král vždy velice přál tomu, co podporoval Hirnhaim. Při tolika vnějších pracích, jež jako opat úspěšně podnikal, dovedl se zabývat ještě vědeckými pracemi.

Své profesorské přednášky vydal s názvem *Theologia universalis*. Šířily se ovšem jen v rukopisech. *Theologia universalis* vyniká obsáhlými statmi o církevním právu, asketice a pastorální theologii. Nezabývá se theologickým slovičkařením, nýbrž hledí prakticky uvádět do kněžského pastýřského úřadu. Přestává na nejnutnějších věcech, ale ty podává jasně a hluboce.

Řádovým spolubratřím podal v díle S. Norberti *Sermo*, vyšlém tiskem roku 1676, obsírnou asketiku v duchu zakladatele řádu. Velmi vznešeně chápe povinnosti představených i bratří. Dodnes sotvakteré dílo uvádí lépe do ducha premonstrátského řádu, než tento obsažný spis.

Téhož roku 1676 vydal své stěžejní filosofické dílo „*De Typho generis humani*“, jímž žije v dějinách filosofie jako skeptik. Až dosud se mu však zcela správně nerozumělo. Správně zařadíme to dílo do filosofické literatury, jen když máme zřetel k hlavnímu asketickému dílu „*Meditationes*“, jež napsal roku 1678. To se však dosud nedělo. Historikové se dívali na dílo „*De Typho*“ samotné, a posuzovali Hirnhaima jen podle něho.

Kdežto Hirnhaim je více mystik než filosof. Jeví se u něho zvláštní rys Slezanů, záliba v tajemných otázkách o onom světě.

Právě v díle „De Typho“ na Hirnhaima silně působil jeho krajan z Lanškrouna, slavný filosof a lékař Marcus Marci (1595—1667). O tom svědčí kapitoly, ve kterých mluví v duchu Marka Marci o „světové duši“, posledním tajemství života. Světová duše je rovněž princip v rozumné duši lidské. Zřejmě platonské myšlenky se jeví v nauce o idejích, již hlásá Marcus Marci, těsně související s učením o světové duši. V idejích vidí tento filosof nadskutečné a nadpomyslné představy — myšlenky, jež rozvíjel německý idealismus, především Schelling. Marcus Marci se dostal se svým učením do příkrého rozporu s peripatetickou scholastikou a s jejím věhlasným představitelem Arriagou. Veřejně se s ní utkal ve sporu s P. Baltazarem Konrádem S. J. o duze. Neboť M. Marci byl nejen filosof, nýbrž i lékař, matematik a fyzik. A právě ve fyzice dospěl k mnoha významným novým poznatkům. Spor s oficiální filosofií jesuitské školy mu však nijak nevadil, aby se před smrtí sám nestal jesuitou.

Protiaristotelovsky smýšlel však již před Hirnhaimem a Markem Marci jiný filosof, kapucín Valerián Magni (1586—1662). Patří k nejzajímavějším osobnostem českého baroka, ač dosud byl takřka bez povšimnutí. Proslavil se jednáním s jesuity o tom, jak si počínat při rekatolisaci po roce 1620. Chtěl získávat nekatolíky katolické církvi pouze duchovními zbraněmi, přesvědčováním. Jen mocí duchovní, za vedení arcibiskupova po dobrém se přivedou Čechy zpět ke katolictví bez zasahování státní moci. S nekatolíky ať se jedná bez trpkostí. Proto se vyhýbal i názvu „kacíři“ a užíval o protestantech výraz „biblisté“. Nechtěl, aby se výslovně trvalo při jednání s biblisty na učení o neomylnosti papeže, jež tak zdůrazňoval jesuita Bellarmin, neboť tím se podle jeho mínění získání protestantů velmi ztěžovalo. Ježto odporoval Bellarminovu učení o neomylnosti, byl roku 1661 uvězněn a zemřel brzy po propuštění roku 1662 v Salcburku. Narodil se v Miláně a pocházel ze staré švédské rodiny, jež odešla s posledním arcibiskupem upsalským Olafem Magnim do Itálie, protože zůstala věrna katolické víře. V dětském věku se dostal do Prahy s otcem, diplomatem u dvora Rudolfa II. V Praze se úplně počestil. Mluvil stejně česky jako německy.

Valerián Magni byl i ve filosofii protivník jesuitů. V Aristotelovi nevidí vhodný základ pro křesťanskou nauku o Bohu a o stvoření, neboť popírá Boha jako účinnou příčinu. Odmítá Aristotelův ateismus. V nauce o poznání zavádí „lux mentium“, v něm se děje veškeré duchové poznání, jako smyslové v přirozeném světle. Toto „lux

mentium“ nelze přímo poznat, ale nutno je předpokládat jakožto princip v každém poznatku. Je to rozum čirého konu (ratio actus puri), tedy nestvořený. Je to přirozená účast ve věčném rozumu (ratio aeterna).

Jeronym Hirnhaim přijal tuto nauku a rozvíjel ji samostatně dále. Lux mentium v nejvyšším a nejvlastnějším smyslu je podle něho vrcholný stupeň poznání, jež však vlastně vůbec poznání není. Zvláště to platí o poznání smyslovém. Jediná víra, jež se získá rozjímáním a modlitbou, je pravé poznání.

Toto učení naprosto odporuje peripatetické filosofii, jak ji přednášel hlavně Arriaga. Hirnhaim bojuje vši silou proti scholastice své doby, jež byla hotova dokázat cokoli. Je to satira na pyšné, naduté rozumové vědění: hledí je přivést k nesmyslnosti příklady o rozporu rozumu a zjevení. Hned titulní obraz dobře naznačuje Hirnhaimův filosofický názor. Znázorňuje dvě lodi. Jednu osvětluje světlo víry a ve znaku má kříž; pluje klidně do přístavu. Druhá loď se zmítá ve víru — přirozené poznání: má stožáry roztržité a je hříčkou rozbouřených vln. Dílo má vůdčí myšlenku: Vědění nadýmá, láska vzdělává. Zcela v duchu sv. Augustina, odvolává se na církevního Otce Bernarda, učí, že jediná víra dává opravdové poznání. Jako sv. Bernard usilovně potírá zakladatele scholastické metody Abelarda, tak bojuje Hirnhaim proti nové scholastice své doby. V Bernardovi však nikdo nevidí skeptika, nýbrž mystika; měli bychom tedy považovat za mystika i Hirnhaima. Modlitbou a rozjímáním nabývá člověk nejhlubšího poznání vztahů ve světovém dění. Na svatého Bernarda se vskutku Hirnhaim přechoť v „Typhosu“ odvolává. Typhos zcensurovali již r. 1678 — hned jak vyšel — lvovští jesuité a přes obranu, již podal Hirnhaim ještě osobně, vřadili ji do seznamu zakázaných knih, arci s dodatkem „donec corrigatur“. V obraně se Hirnhaim dovolává hlavně závěrečné kapitoly: v ní řekl přece zřetelně a jasně, jak se má jeho kritice lidského poznání rozumět. Je prý to kresba s příliš černými stíny a má cíl spíše asketický než filosofický: bojovat proti nadutému vědění — a tomu se právě posmívá. Typhos končí výraznými slovy v duchu sv. Augustina: „Boj se Boha a zachovávej přikázání, v tom je celý člověk; a kdo to nečiní, nic není, byť byl sebeučenější a sčtější.“

Abychom úplně porozuměli dílu „Typhos“, nesmíme nedbat díla, jež korunuje spisovatelskou činnost Hirnhaimovu, totiž jeho nejzralejšího spisu Meditationes. Vyšly po prvé roku 1678, a přes to, že se roku 1680 dostaly na index, dočkaly se čtvera latinského a jednoho českého i německého vydání. Překlady český a německý obíhaly mimoto v hojných opisech. Meditationes jsou

stručná rozjímání na každý den v roce, jaká se tehdy častěji v Čechách psávala. Hirnhaimova rozjímání však vynikají plastickou názorností a mystickou hloubkou. Námět „ubohost a bídnota pozemských věcí“ zpracovává dovedně stále novým a novým způsobem. Jen kdo přilne k Bohu, dojde uspokojení. Je to nejvýznamnější dílo Hirnhaimovo; s ním jsou spjaty všechny ostatní spisy a teprve z něho lze porozumět Typhosu. Hirnhaimova filosofie velmi připomíná učení německého filosofa Mikuláše z Kusy o „docta ignorantia“ a o vyrovnání protiv v Bohu. Ježto byl Strahov obnoven roku 1572 z mateřského kláštera Steinfeldu v dolním Porýní, dostaly se tam od tamtud i knihy temného hloubala Agrippy z Nettersheimu. Zajisté neunikl Hirnhaim ani vlivu mystické filosofie slezského krajana Angela Silesia.

Marcus Marci byl nazván českým Platonem — Hirnhaim zase by byl český Pascal. Jako Pascal je Hirnhaim duchaplný a hluboký a miloval paradoxy, zvláště v Typhosu. Oba zamítali přeučenost tehdejších úpadkových scholastiků vtipnými paradoxy říkajícími: Nejste schopni najít pravdu. Oba hledají mimo školskou teologii své doby nové cesty k poznání Boha. Hirnhaim je nalézá v „lux mentium“, ve víře, Pascal je objevuje v intuici. O rozumu prohlašují oba, že není schopen poznat Boha. Hirnhaim čestně ukončuje řadu významných původních myslitelů v Čechách. Ač sám zcela patří baroku, připravuje osvícenství jednak břitkou kritikou scholastiky, jednak vystupňovaným iracionalismem. Žije na konci jednoho období a zároveň zasahuje do období nového.

Eduard Winter.

Filosofie náboženství.¹

Ve vysvětlení náboženského psychického úkonu vládl dlouho *iracionalismus* (na př. Rud. Otto, Heiler atd.), který chtěl dát oporu náboženství proti pozitivismu. Ve vědeckém kruhu náboženství splývalo (a dosud ještě někde splývá) s mnohoznačným pojmem *cit*.

Pojem *cit* je třeba především přesně vyhranit. Podle Külpeho *záliba* a *nelibost* jsou elementární smyslové a neredukovatelné projevy a obsahy. U Wundta je konfuse pojmu citu ještě větší, neboť jemu *cit* a *vůle* jsou totéž. Proto „já“ nebo *vědomí* znamenalo *komplex citů*. Za tohoto před-

pokladu i mnoho intelektuálních projevů bylo odvozováno z *citů*. Proti tomu novější psychologie zpřesnila pojmy citu a jiných projevů.

Při duševním dění je hlavní a bezprostřední činitel osobnost, vědomí „já“, kterého jsme si *vědomi intuitivním, přímým způsobem*.

Lidový způsob vyjadřuje slovem cit často vnitřní duševní stav, často i to, co spadá do myšlenkového oboru, někdy spojené zážitky obsahu myšlenkového, volního a smyslového. Nazývá se to cit, poněvadž citový element je prožíván nejsilněji. I některý postup myšlenkový se nazývá cit, když má spojitost s hnutím organickým nebo afektivním; afektivní projev je buď pádnější nebo má někdy význam symbolický; může to být též spojitost myšlenky s vnímáním záliby nebo nelibosti. V těchto případech myšlenkový jev splývá s citem, a to pro nerozlučné spojení myšlenky s vědomím „já“ a osobnosti. Osobnost tím vyjadřuje svou funkci. „Já“ je ve vědomí jako celek. Když vědomí myšlenkové je nepatrné, kdežto cit s ním spojený je mocný, nebo myšlenka je nejasná, projevuje se jev ve svém celku více jako cit než myšlení.

Je málo myšlenkového života, který je u nás přesně vymezen logicky a věcně z obsahu našeho vědomí. Proto obsah vnitřního vědomí bývá častěji vyjadřován jakožto cit.

Stává se však, že cit *nepřímo* a po velmi složitých oklikách vyjadřuje myšlenkový obsah. Proto je třeba přesnosti a pozorování, *aby se přesně vymezila vnitřní směr, kterou vyjadřuje vědomí jako celek. V duševním životě nelze stanovit jednoduchost nebo elementární projev*. Proto ani duševní projev náboženský není jev jednoduchý. Je však v něm možno určit převládající a hlavní složky.

Intelektuální činitel působí i v citovém dění. Náboženský projev je rovněž složen z prvků duševního života. *Prožívání záliby nebo nelibosti v náboženském životě není podstatný a stálý znak. Intensita působí, že náboženský úkon je provázen jistou zálibou.*

Záliba je zřídka kdy střed duševního zážitku, neboť projev záliby nebo nelibosti se spíše *vždy drží k vědomí „já“*, v myšlenkové činnosti, nebo *v organické změně. Organické změny a hnutí nemohou být podstatná v náboženském projevu. Náboženství není komplexní splnutí tělesných změn a citů* (jako tvrdí Freud), *není to ani neurčitý souhrn duševního prožívání v obrazotvornosti nebo neurčitého citění přítomnosti Boží.*

Organické změny a city mohou být složkou náboženského úkonu, pozbudou-li původního rázu a nabudou vyššího duchovního obsahu. Přicházejí tím do nového poměru a spojitosti a nabývají nového významu. V náboženském prožívání

¹ W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn; Otto Karer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg im Br., Herder; Josef Emonds, *Glaube und Symbol*, Fr. Pustet, Regensburg; Josef Fischer, *K dnešnímu postavení filosofie*, Praha.

v nich nezůstává jen organický a hrubý ráz jim vlastní. Je i těmito projevy vyjádřen spolu duchovní obsah.

Rovněž imaginární prožívání přítomnosti Boží nestačí. Imaginární přítomnost milované věci není ještě náboženský projev, nýbrž jen skutečná přítomnost Boží, čili přítomnost jen svým skutečným náboženským obsahem a novou syntésí, t. j. vřazením tohoto prožívání do nové spojitosti; pak teprve dostává výraz náboženství.

Positivní stránka náboženského úkonu.

Úkon náboženský je synthetický úkon, v němž myšlenka a funkce celé bytosti, celé osobnosti „já“, splývá v nerozlučnou jednotu. Je to tedy synthetická a složitá akce duševního života, která upotřebí všech duševních sil a z celé plnosti a rozmanitosti duševního dění a vztahů činí jednotu; tato jednotnost není obsažena v jednotlivých částech a počtech. Spojitost a sjednocení není nepřírozené, nýbrž právě vychází z přirozenosti. Synthetické uskutečnění a sjednocení je však něco nového; není to jen shluk jednotlivých složek; je to nový úkon lidského ducha. Tato nová struktura je náboženský projev.

V nové syntézi činnosti lidského ducha jsou zvláště dva prvky zastoupeny: především poznání. Duch lidský musí především poznat Něco, co je za tímto všedním životem, a spojí všechny fragmenty světového názoru v jeden celek. Myšlení musí být jisté, aby dalo oporu duši. Myšlenkový prvek ve struktuře náboženského úkonu je podstatný. Bez něho není náboženský úkon možný. I vědomí „já“ musí být postaveno do vztahu k jednotícímu principu života, ke skutečnosti Boží. (Vztahy poznává jen rozumný člověk.) Tento druhý prvek je funkční okamžik a tedy rovněž podstatný v prožívání náboženského života. V náboženství tedy funguje celý člověk.

Sv. Tomáš vyjadřuje podstatu náboženství, pokud je prvkem v naší duši: *Religio importat ordinem ad Deum; ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra alectio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem.*

Úkon náboženský v lidské duši je synthetický úkon, který dává všem duševním schopnostem vyšší obsah, takže je ve funkci vůči Bohu celá lidská osobnost. I cit, ač není podstatný prvek, vyjadřuje spolu s jinými jevy ducha tento nový, vysoký obsah. Jako všude v životě vedoucí úkon lidského ducha je úkon intelektu, je i v náboženství, kde je ve funkci celá lidská osobnost.

Je nutné zjistit, jakého druhu je náboženství úkon intelektu, intuitivní nebo diskursivní, vědecký nebo praktický.

Intellectus speculativus	}	sapientia
		intellectus primorum
		principiorum – intuitivní
practicus	}	scientia – diskursivní
		prudentia
		ars

Spekulativní intelekt se zabývá jen poznáním, praktický uvádí poznání v čin a řídí se jím.

Intuici řadíme k intelektivnímu poznání, pokud si člověk ve smyslovém vnímání intelektem vyjadřuje obsah a smysl věci, pokud má světlo, jímž rozumí hlavně prvním principům; ty vyjadřují první vztahy. *Positivismus klade náboženství do oblasti, kam se uchyluje člověk, když mu nestačí rozum, věda a filosofie.* (Josef Fischer.) Je v něm odpověď na každou otázku, avšak je to podivná oblast, subjektivní, k níž se uchyluje spíše člověk citový atd. Věda, filosofie i náboženství jsou projevy lidského života, jejich poměr je takový, že věda s filosofií usiluje o objektivní pravdu, to jest o pravdu obecně dokazatelnou a platnou. Náboženství dává jistotu absolutní, nepodléhající dokazování ani vyvracení (jistotu původu božského), která pro nedokazatelnost je subjektivní, platná potud, pokud je nesená věrou. (Věda může být svěřena jednotlivci pro svou objektivnost a platnost, kdežto náboženství je vedeno snahou vyvážit subjektivnost základu víry obecným rozšířením, aby tím ověřilo absolutní platnost; nemůže být ponecháno jednotlivci pro onu subjektivnost — individualism by vedl na příklad mystikou k anarchii; odtud snaha Církve dokázat, že není mimo ni autentického prostředku zjevení, to jest absolutní jednoty.)

(Avšak kritická věda si je vědoma svých mezí, za nimiž člověku racionálnějšímu zbývají dohady, člověku citovějšímu víra; tedy věda není atheistická — tak mluví Jos. Fischer.)

Tato charakteristika se neshoduje se skutečností. V prožívání náboženství je myšlenkový moment základní, převládající. Náboženské prožívání nepotřebuje vždy přechodu z intuitivního myšlení do logické přesnosti, kde vzniká vědecké myšlení, neboť má základnu v předvědecké skutečnosti (sensus communis), v níž vzniká jak věda, tak filosofie, tak i přirozené zdůvodnění náboženství. Je to společný pramen všeho poznání, stejně jistý, poněvadž pramen první evidence. První poměr každého myšlení ke skutečnosti je intuitivní; pak teprve diskursivní a vědecký. V intuitivním poměru pozoruje a vidí lidská mysl určitý celek, avšak složitý, a z něho teprve dalším postupem diskursivní práce vzniká přesnost jednotlivostí.

Náboženská intuice se však liší od jiných intuitivních poznatků. Přesahuje předně hranice jak vnitřního, tak zevnějšího světa.

Vidí však něco samozřejmého, čeho svět vyžaduje, První Příčinu. Liší se náboženská intuice od jiné tím, že přechází z viditelného a vnímatelného světa k něčemu, co je nad ním a ovládá tento viditelný svět; člověk musí překročit vnitřní hranice svého já, *aby myslel na něco vyššího a většího než je sám*, z čeho pochází i vlastní „já“. Tak se přichází k pojmu Boha Tvůrce a řídicí moci a činnosti. To je *první intelektuální základ* jistoty, pojem skutečného Boha, jehož skutečnost poznáváme buď jen intuitivně (*sensus communis*), nebo i diskursivně logickým sestavením důkazu. (Pět cest sv. Tomáše.) *To je ovšem jen první předpoklad k rozumnosti víry. Není to ještě intimní struktura náboženského úkonu a prožívání*, je to *jen první obrat lidského intelektu k absolutnu, k První Příčině a Moci*.

K vědeckému důkazu je třeba jisté výše myšlenkové pro abstraktní postup, neboť nestačí pro rozumný základ náboženského úkonu nejasná nebo *polovědomá intuice*, již nelze kontrolovat. Je třeba vystoupit myšlenkově z hranic světa, aby mysl dostoupila nadsmyslové, nikoliv však nadmyšlenkové výše existence Boží.

Intuitivní poměr vysvětlují protestanté (Schleiermacher) jako prostor, do něhož vložili svůj „Gefühl“, a insistují na *citu závislosti*. Cit závislosti však předpokládá intelektivní poznání. Není v člověku přirozeně *jiného duševního světla, než světlo vlastního rozumu*.

Intuitivní myšlení znamená jistotu a absolutnost, avšak nejasnost a nerozlišenost, kdežto diskursivní myšlení znamená 1. *vrcholný stupeň vědomí*, 2. *jasnost a přesnost vyjádření*, 3. *ovládané myšlení, takže je lze vyjádřit principem nebo uvést na něj*. 4. *Z jeho logického vztahu plyne, že je prosto všeho afektivního příměsku libosti nebo nelibosti a jiných počitků*.

Emotivnost a cit nestačí za rozumovou základnu pojmu Boha a jeho existence, nýbrž je třeba nejvyššího stupně činnosti lidského ducha, intelektuální činnosti, jak intuitivní, tak diskursivní, aby člověk dospěl k prvnímu základu a předpokladu možnosti náboženského úkonu a víry.

Jak je patrné, neběží o oblast čistě subjektivní. Jako má lidský duch přirozenou snahu dostat se ke skutečnosti, zabývat se jí, poznat ji, tak je v něm i tato nejvyšší snaha poznat Nejvyšší Bytost, První Bytost — Boha.

Tento první krok k náboženství patří úplně do oboru *vědeckého* (je to obor rozumu) *u uvědomělého člověka* a do oboru *předvědeckého u prostých lidí*. Do tohoto oboru předvědeckého patří i poznatek, že celek je větší než jeho část, a je to též poznatek intuitivní, předvědecký, avšak naprosto jistý.

Náboženská *jistota* není jen z toho, že nedovoluje dokazovat nebo vyvracet, že si Církev osvoji-

la moc rozhodovat a že chce být rozšířena, nýbrž naopak, je rozšířena, poněvadž je jistá atd. Postup intelektu je takový, že začíná intuitivním chápáním prvních poznatků — pojmu Boha; postupuje diskursivně, aby si je rozumně zdůvodnil, zpřesnil a vyjádřil, a přichází k moudrosti — poznání První Příčiny.

Poněvadž náboženství je funkce celé osobnosti, vrhá odraz i na praktický rozum, především na etiku, i na umění, a na všechnu činnost vůle a její svobodné rozhodování.

Náboženství a jeho úkon je vždy především *světlo*, k němuž člověk dochází intelektuálně, to jest schopností světla, a z kontaktu s Pramenem světla se šíří nové světlo do lidského ducha.

V duši lidské je tedy jistá přirozená vloha, nejvyšší, kterou jí vložil Nejvyšší Duch. Jako oko přirozeně vnímá světlo, sluch zvuk, tak se má přirozeně lidský duch k Bohu. Předmět této duševní vlohy není vnímatelný smyslově, nýbrž jen duchovně.

Tato *vnitřní schopnost poznat Boha nepředpokládá* jen skutečnou existenci Boží, nýbrž i podstatnou přítomnost Boží v člověku; přítomnost, která je dříve, než si ji člověk uvědomí. Člověk žije celou svou bytostí v Bohu, Bůh jej *udržuje* svou přítomností, jej obklopuje a proniká.

Udržování a působení Boží v nás je takové, že člověk a tvor vůbec je závislý i v bytí a jeho udržování na Bohu. Tvor není bytí, *jen má účast* v bytí. Přestává-li však příčina, přestává i účinek. Když přestanou působit příčiny vzniku věcí, přestává vznik sám; kdyby příčina bytí je přestala udržovat, přestane bytí samo. Dokud vzduch jest osvětlován, sám je světlý; slunce je pramen světla, kdežto vzduch se účastní jen světla, nikoliv světelnosti slunce. Bůh sám je své bytí a pramen bytí, tvor dostává *účast z pramene* v tom, *aby byl pramenem*; proto, když přestane tato účast, vrací se tvor do svého nic. (I. qu. 104. a I.)

Proto *spontánní a intuitivní poznání Boha netrýská jen ze subjektivního zřídla, nýbrž i z působení Božího v nás*. Sv. Pavel to naznačil v Areopagu: „*Není daleko od nás, naopak, v něm jsme, žijeme a pohybujeme se*.“

Probouzející se *vědomí* pojmu Boha v člověku je tedy *též dílo objektivní skutečnosti Boží Bytosti, její nesmírnosti, a tak proniká do myšlení a osobnosti lidské*. Bůh je nejvyšší skutečnost, kterou člověk *netvoří, nýbrž odhaluje poznáním, láskou, životem*; to jsou stupně lidského poměru k Bohu. Zdá se, že *počáteční stupeň je to, co bylo napsáno v Athénách: „Ignoto Deo“, a stupňuje se jasnějším poznáním, až do nejvyšších stupňů nazírání, kde ovšem nepracuje Bůh už jen jakožto Původce přírody a intelektu, který Ho pozná-*

vá, nýbrž jako dárce duševního světla v milosti.

Kdekoliv se objevily ideály, všechny ústily k Bohu. „Není národa bez Boha; mohou být města bez zdí, avšak nejsou národy bez úcty Boha.“ Je to slovo Plutarchovo, avšak dnes je potvrzuje bádání (Schmidt a j.).

Čím jasněji se u člověka vystupňuje vědomí o Bohu, tím více je mu Bůh nejvyšším vrcholem života a nejvyšším měřítkem životních hodnot (pravdy, dobra, věrnosti, svatosti, spravedlnosti, lásky a j.).

Kdo nevidí, nebo nechce vidět, že duch lidský je přirozeně proniknut myšlenkami a city k Bohu, je slepý; kdo si toho nechce všimnout, nemá smyslu *pro skutečnost*. Pojem *Boha* (ne vždy přesně nebo stejně) je však *universální jev lidstva*; v každé duši lidské stojí oltář *Neznámému Bohu*. Přesvědčení a shoda národů je *positivní*; rozdíly se týkají jen konkrétního názoru a představ.

Utvářely se zvláště dva typy lidského myšlení.

1. *Zkušenostní*, které vychází z předmětů mimo nás, z přírody, a to jest aristotelský typ: Bůh je poznáván ze svých účinků jakožto základ všeho bytí a působení, moudrosti a dobra.

2. *Vnitřní zkušenost*, platonský typ: duševní lidé uctívají Boha své duše — a to třemi stupni: 1. *primitivním* způsobem n. erotem — *Původce* života (mysterie), 2. duchovním erotem — Bůh-Pravda, 3. mravním erotem — Svatost v duši, vede k zákonitosti a k vykoupení.

P. Mancio de Corpus Christi O. P., žák a následovatel zakladatele theologicko-filosofické školy salamanské Fr. Vitorie.

I.

Mezi žáky proslulého mistra university salamanské Fr. Vitoria, kteří pak jej vystřídali na katedře téže university a přispěli platně k vytvoření theologické kultury španělské XVI. věku, zaujímá přední místo P. Mancio de Corpus Christi. Historie se ovšem k němu zachovala macešsky a nechala jeho jméno upadnouti v zapomenutí, třebaž se těšil u svých vrstevníků veliké vážnosti. Právem se uznává, že Domingo de Soto a Melchor Cano pracovali s Vitoriou o vědecko-náboženské obnově španělské, protože vštipili klasické theologii životnost, již vyžadovalo obratné řešení nových problémů, avšak nelze popřít, že i P. Mancio i jeho přímý předchůdce na universitní stoličce Petr Sotomayor byli vedeni stejnou snahou učiniti z theologie vědu nikoli ztrnulou a rutinovanou, nýbrž dynamickou a pokrokovou (*ciencia dinámica y progresiva*), jak si ji představoval Vitoria a — sv. Tomáš. Teprve jimi se u-

zavírá řada autorit, které k ní položily bezpečné základy.

P. Mancio zdědil ducha Vitoriova a napájel jím universitní mládež poslední třetiny XVI. století. (Vitoria působil v Salamance v 2. čtvrtině XVI. století.) V poslední době byl pronikavě osvětlen velký zjev Vitoriův, je tedy třeba obnoviti i památku jeho žáka P. Mancia. O to se pokusil P. Vincenc Beltrán de Heredia O. P. obsáhlou studií, uveřejněnou r. 1935 v revui „La Ciencia Tomsota“; sebrav data na něho se vztahující, načrtl obraz jeho působení na universitě a objasnil jeho význam v dějinách španělské theologie.

Zjistit přesně hlavní životopisná data Manciova je velmi obtížné. Věk jeho se sice častěji udává v aktech inkvisičních, kde je zapsán jako svědek v různých procesech tohoto tribunálu. V procesu Carranzově — o němž dále šíře promluvíme — je v zápise z r. 1559 udáno, že je mu 45 let. Podle tohoto udání by se byl narodil r. 1514, ale zase je jisto, že r. 1524 skládal v Salamance řeholní sliby, a to přece nemohl desítiletý chlapec. Srovnáním všech dokumentů dospějeme k názoru, že se Mancio narodil v prvních letech XVI. století. Rodiště je Becerril de Campos v provincii Palencia. Ještě nejasnější je jeho rodinný původ. Když se r. 1564 po páté ujímal universitní stoličce (de prima t. j. profesor přednášel v ranních hodinách), byla o čistotě jeho krve podána tato informace: je starý křesťan a prost vši rasy maurské i židovské i obrátců a ani on, ani jeho předkové nebyli pohaněni nebo trestáni inkvisicí (*es cristiano viejo e limpio de toda raza de moros e judíos e conversos, e que él ni sus pasados no han sido afrentados ni castigados por el Santo Oficio*). Historik koleje sv. Tomáše v Seville si stěžuje, že zmizely z jejího archivu doklady o našem řeholníku, které musil předložit, když do ní vstupoval. Stalo se tak asi úmyslně pro málo čestnou poznámku o něm. Věc náhodou objasnila jiná akta. Roku 1592 obdržel t. zv. menší stoličce sv. Tomáše v Alcale P. Fr. de Mendoza O. P., třebaž byl původu nemanželského. Na jeho obhajobu se čtou slova: A tak se mohou uchazeči nemanželští i levobočkové, dosáhli-li akademických hodností, státi profesory theologie na této universitě podle starého ustanovení zakladatelova, jako se jím vskutku stal před mnoha lety P. mistr Mancio, profesor stoličce zv. prima, ač byl syn duchovního. Tím si asi vysvětlíme také jeho zvláštní příjmení. V profesním aktu se podepsal Mancius de Corpore Christi. To by nebylo nic divného, vždyť řeholníci při profesi zaměňovali jméno otcovské nebo mateřské za jméno nějakého světce. Ostatně i potom se ještě podpisoval prostě Mantius, a současníci jej často zvali Mancio z Becerrilu. Nešlo

mu tedy snad jen o to, aby zastřel svůj původ. Co se týče jména Mancius, čteme v cestopise Ambrosia Moralesa, že rodiče v okolí osady Villanueva de San Mancio rádi dávali synům jméno tohoto světce, který byl umučen v Eboře (v nynějším Portugalsku) za císaře Trajana kolem roku 100. Mancius byl též z toho kraje, z osady jen dvě míle vzdálené od uvedeného místa.

Nic nevíme o prvních letech jeho života ani o místě, kde studoval. Možná začal studia v Salamance. Snad byl přiváben kázáním horlivého apoštola Juana Hurtado, převora proslulého dominikánského kláštera sv. Štěpána v Salamance, jednoho z původců současného rozkvětu řehole dominikánské, a rozhodl se vstoupiti do kláštera, známého velmi přísným zachováváním řehole. Tehdy mu bylo asi 20 let (11. VI. 1524). Po tři leta studoval svobodná umění, potom byl po 4 až 5 let žákem slavných mistrů Františka de Vitoria a Dominga de Soto. Z tehdejších žáků velkého obnovitele studia theologického ve Španělsku bud'tež uvedeni aspoň Andrés de Tudela, potomní profesor (de prima) v Alcale, Melchor Cano, předchůdce Manciův na katedře salamanské, Domingo de Santa Cruz, profesor na stolici sv. Tomáše téže university, Vinc. Barrón, profesor v Toledu, Martin de Ledesma, profesor (de prima) na universitě v Coimbre.

Rozkvět vědecký byl provázen obnovou života náboženského a apoštolské horlivosti u synů sv. Dominika v Salamance, z nichž mnozí se vydali za moře hlásat evangelium a prolili tam krev pro Krista. Ačkoli Mancius měl značné nadání pro theologické studium, přece byl stržen spíše zápal misionářským. Proto, když r. 1530 skončil předepsaná studia, přidružil se k spolubratřím ubírajícím se do Sevilly, aby se odtud přeplavil do západní Indie. Ale profesori tamní koleje sv. Tomáše přemluvili nadaného mladíka, aby se ucházel o místo v koleji. Místo nedostal a jeho druhové zatím odpluli do Ameriky.

O dalších jeho osudech (1530—1535) chybějí bezpečné zprávy: zůstal v Seville či vrátil se do Salamanky, či snad provázel generála řádu do Paříže? Nebo snad byl zaměstnán jako učitel v klášterích salamanské provincie. Roku 1546 nabývá akademických hodností bakaláře a mistra theologie v Liguenze. Odkud tam přišel, není jisto. Snad z Alcaly. Toho roku byl povolán z Alcaly do Salamanky Melchor Cano. V Alcale se tedy uprázdnila stolice (catedra) de prima. Zdá se, že v letech 1546—1548 byla obsazena prozatím zástupcem a tím že byl sám Mancio. Roku 1548 obdržel tuto stolicí, která byla obsazována vždy na čtyři leta. Mancio byl opětovně na ni zvolen (celkem pětkrát). Sotva se tak stalo po páté, došla zpráva, že se úmrtím Petra de Sotomayor uprázdnila táž stolice v Salamance. Man-

cio se o ni ucházel a snadno ji obdržel jakožto nejschopnější žadatel — bez konkursu. Jeho příchod do Salamanky znamenal morální i hmotný úspěch pro řád dominikánský, jehož veliké postavy se pomalu ztrácely s universitního jeviště. Řád tu neměl nikoho jiného, kromě P. Peňy, a ten se v předtuše brzké smrti o místo nechtěl ucházeti. Zato bylo dosti schopných kandidátů mezi světskými kněžími i příslušníky jiných řádů, působících už na universitě. Proto uznal provinciál řádu za vhodné, aby Mancio opustil Alcalu.

22. listopadu 1564 zahájil Mancio přednášky. Pokračoval ve výkladu *Secunda secundae* sv. Tomáše, který začali zástupcové jeho předchůdce. Tyto přednášky se zachovaly v rukopise, chovaném v katedrále v Palencii, i můžeme si z nich učiniti představu o tom, jak působil náš theolog jako učitel. Mimo vyučování a záležitosti, v nichž nutně musil intervenovati, Mancio se vyhýbal sporům a malicherným věcem veřejným, v nichž si liboval akademický senát. Jen ve věcech závažnějších, zvláště bylo-li třeba vyjednávat v Madridě, býval vyzván k spolupůsobení, poněvadž byl znám a rád viděn u dvora královského. Vypravil se tedy několikrát ke dvoru, ač mu ty cesty působily jen mrzutosti a nesnáze, a ne osobní prospěch. Většinou šlo o obsazení míst kanovníckých.

Roku 1566 se konal v Salamance církevní sněm provincie (arcidiecése) Santiago a usnesl se — aby bylo splněno nařízení koncilu tridentského — aby se prebendy kapitul udělovaly osobám graduovaným. Universita salamanská žádala, aby polovina uprázdněných míst v kapitule salamanské byla určena pro jednotlivce, kteří dosáhli akademických hodností na universitě toho města, neboť byla obava, že kapitula zruší toto omezení. Byli tedy vysláni universitou mistři Mancio a František Navarro, aby s králem o té věci vyjednávali. Jejich pobyt v Madridě se protáhl, nedávali o sobě a o jednání zpráv, takže akademický senát se znepokojoval. Vyslaní mistři jej musili uklidňovat dopisy, a Mancio navrátil se, podával zprávu, že mluvil s králem, ten že jest ochoten podporovati žádost university v Římě a nařídil svému vyslanci v Římě, aby v té věci u svaté Stolice intervenoval. — V té záležitosti byl Mancio ještě dvakrát v Madridě, neboť ani protivná strana nezahálela a zakročovala jak v Madridě, tak v Římě. — Po čtvrté vyslala Mancia universita roku 1567, aby ji hájil, když ji visitátor Královské rady pokáral za přestupování stanov. Když pak byl vyslán universitou roku 69 P. Jan Gallo do Říma, aby vyřídil u svaté Stolice otázku kanonikátů, odjel P. Mancio ke dvoru s prosbou, aby Jeho Veličenstvo tu záležitost podporovalo.

Cesty, které podnikl Mancio do Madridu nebo Valladolidu, jsa volán panovníkem nebo inkvisičním tribunálem, budou ještě na svém místě uvedeny.

P. Mancio jako universitní profesor. V postupu pedagogickém měl vzorem svého učitele Vitoriu. Pamětníci ho chválí jako výborného kazatele; byl prý též neunavný v plnění úředních povinností a věnoval se s velkým zájmem činnosti učitelské. „Byl jedinečný ve vysvětlování nauky sv. Tomáše a Kajetána, v jeho ústech a rozumu sotva byla obtížná věc.“ Tím se asi míní, že sám věci dobře rozuměl a dovedl ji srozumitelně také vyložit. K nauce sv. Tomáše cele přilnul a podával ji podle komentářů Kajetánových.

O učitelské činnosti Manciově je zachováno málo zpráv. Z roku 1557 je svědectví studentů, kteří universitu navštívili a poslouchali Mancia a jeho dva universitní kolegy, že „čtou s mnohým prospěchem a pečlivě a netřeba nic (t. j. ve způsobu jich výkladu) napravovati, leda že Mancio tuze zkracuje a rychleji pokračuje“. Měl tehdy výklad o zpovědi. V ten čas byl zaveden na fakultě theologické způsob diktovati, přesto se málo zachovalo z tehdejších Manciových čtení. Jen zlomek, vztahující se na ot. 6—62 Doplnku k Summě (snad z kursu konaného r. 1557/8). V kursu 1561/2 vykládal *Prima secundae*.

Z lekcí konaných v Salamance jsou zachovány hojnější zbytky. Je to téměř jediný pramen pro poznání jeho myšlenkového postupu v theologii, dodnes tiskem nevydaný. Užívat jich třeba ovšem opatrně, poněvadž ne všechna čtení jeho jménem uváděná pocházejí od Mancia, mnohá jsou od jeho zástupců. Známo je ovšem odjinud, kdy byl nemocen nebo nepřítomen, a tak možno rozlišit jeho čtení od čtení jeho zástupců. Vydátná pomůcka je především rejstřík návštěv rektorských a děkanských v jeho přednáškách.

Roku 1564 (23. listopadu) začal v Salamance svá čtení výkladem 10. článku první otázky 2. dílu II. části Summy. V rejstříku návštěv jednotlivých kateder kursu 1564—1565 nalézáme podrobné informace o této věci. Dne 20. prosince t. r. navštívil rektor a děkan fakulty stolicí Manciovu (catedra de prima). Mancia četl za účasti četných posluchačů. Podle přísežného prohlášení dvou studentů „je tomu asi 20 dní, kdy byla udělena jmenovaná stolice mistru Manciovi de Corpus Christi z rozhodnutí akademického senátu, ježto neměl spoluuchazeče. Přejímaje ji, začal čísti desátý článek 1. ot. 2. d. II. č. a dnes pokračuje v témže článku v látce o Církvi. Na otázku, zda diktuje, odpověděl, že všichni píší lekci, protože tak je to zvykem na této fakultě, a jak slyšeli, děje prý se tak podle stanov“. — Při druhé návštěvě (12. února 1565) probíral Mancio 2. otázku čl. 5. a četl podle svědectví jednoho

posluchače „text sv. Tomáše a Kajetána a potom dává o tom psát, a tak píší všichni, kteří to chtějí psáti; čte s úspěchem a přichází i odchází v předepsaných hodinách“.

Po třetí (26. května) shledali visitátoři, že vykládá 10. ot., čl. 5., a na otázku, zda diktuje, dostávají odpověď, že skoro všichni studenti píší a že je nutné a prospěšné, aby psali, a také, aby jmenovaný mistr četl, jak to dělává, že jsou s jeho přednáškou spokojeni.

V II. kursu 1565—1566 rejstřík visit zaznamenává, že byl Mancio zastupován někdy Medinou. Látka obou kursů je zachována v rukopise katedrály v Palencii, ve kterém nějaký student poznamenal i změny v řízení katedry. Během léta 1566 se zjistilo, že někteří profesori své přednášky diktují. Rektor potrestal přestupek příslušnou pokutou, avšak ani Mancio, ani jeho zástupce jí nebyli postiženi.

III. kurs zahájil Mancio sám, vrátiv se z Madridu, výkladem 63. ot. 2. dílu II. č. Summy, ale brzy byl poslán zas do Madridu a zastupován Medinou. Za návštěvy v prosinci 1566 četl 69. ot., čl. 2.; v únoru 1567 ot. 77., čl. 3. Na dotaz, zda přednášku diktuje či čte takovým způsobem, že je možno psáti, posluchači odpovídají, že na této fakultě všichni píší, protože čte tak, že je možno psáti. Na otázku, zda nosí sešit nebo knihu, ze které čte, odpovídají, že nosí s sebou knihu a také papír, na nějž se občas podívá, že čte dobře latinsky a s užitkem a za velké účasti posluchačstva. Na otázku, zda vykládá někdy víc, jindy méně, odpovídají, že podle látky postupuje nebo se zdržuje... A tak bychom mohli sledovati Mancia v dalších jeho kursech z l. 1567—1576, jichž je celkem dvanáct.

Velká část všech čtení Manciových, konaných v Salamance, se dochovala, možná i v původním rukopise, do polovice XVIII. století v tamějším dominikánském klášteře, když P. Barrio spisoval dějiny kláštera. Podle jeho svědectví byl rukopis psán písmem velmi čitelným (takové měl též Mancio) a obsahoval výklad ot. 1—33 2. dílu II. části Summy, pak ot. 60—90 III. části, 1—17 z Doplnku. To všechno zmizelo beze stopy za neblahých let rušení klášterů.

Je též zaznamenáno, kolikrát byl v kterém kursu mistr Mancio pokutován za to, že neomluvil svou nepřítomnost a dal se zastupovati, nebo že zkracoval předepsanou dobu přednášky a pod. Na konec se v „rejstříku účtů“ poznamenává: „Zemřel řečený mistr v neděli 8. června (1576) .. o 8 hodinách.“ Po něm nastoupil na stolicí Bartoloměj Medina, dosavadní profesor na stolicí Durandově.

Mimo obvyklé kursy měl míti Mancio též mimořádné přednášky. Není však známo, zda nějakou konal, ani zda byl od této povinnosti osvo-

bozen. Záznamy o příslušných pokutách však jsou pro některá léta. Zachovala se též tři španělská kázání Manciova, z nichž jedno proslovil před králem. Jsou z doby jeho pobytu v Alcale a podávají zajímavou ukázkou stavu posvátného řečnictví za vlády Filipa II.

Město Praha v dějinách umění.

Vychází k výročí šedesátých narozenin spisovatelových.

Praha byla vždy — jediné s výjimkou Kutné Hory — jediné velkoměsto na území českém. Kromě ní nalézáme u nás vesměs jen města malá. Jinde tak velké území jako Čechy má vždy několik měst stejného významu a poměrné velikosti. Na příklad Bavorsko: Augsburg, Řezno, Bamberg, Würzburg. Praha je velkoměsto na úkor ostatních míst ve státě. Z toho plyne, že Čechy byly vždy země přísně centralisovaná politicky i kulturně. K potvrzení tohoto faktu uvádím, že v Čechách, obývaných v době historické průměrně asi 5 miliony obyvatel, není (kromě jihovýchodní malé enklávy) dialektu! Kdežto Polsko, Uhry, Rusko průběhem dějinného vývoje změnily třikrát až čtyřikrát svoje hlavní město (Hnězdo, Krakov, Varšava; nebo Novgorod, Kijev, Moskva, Petrohrad a t. pod.), kdežto na příklad Paříž se stává hlavním městem teprve kol roku 1000, po rozpadu říše Karolinské, nehledíc ke komplikovaným poměrům německým — Praha byla od počátku českých dějin a zůstala vždy jediným mocným střediskem, českým Římem a Mekkou. S výsledky tohoto zjevu můžeme býti spokojeni.

Prahou v praehistorii se zabývati nebudeme. Tehdy ostatně to nebylo město, nýbrž sídelní hrad. V tomto útvaru přechází do doby románské.

Románská Praha. — Kulturní území evropské se kryje v této době s územím pokřesťaněným, duchovně se upínajícím k Římu. — Má dvě oblasti: 1. Oblast starého římského státu (Itálie, Francie, Španělsko — pak kolonisační: Porýní a jih Anglie).

V této oblasti nalézáme souvislou antickou kulturu římskou, na kterou středověk všestranně navazuje. — 2. Území barbarské, antikou nezpracované, které teprve křesťanstvím je připojeno ke kulturnímu snažení, jako vzdělanostní „novina“. Těchto zemí nedobyl meč římských legií, nýbrž byly získány bojovníky zcela jiných hodnot a jiných zásad: *křížem křesťanských misionářů*. (Větší díl Německa, Čechy, Uhry, Polsko, Skandinávie.)

Jest samozřejmé, že v této oblasti jsou podmínky pro umělecké tvoření zcela jiné, než na území

prvém, kde se prostě v tvorbě pokračovalo, a že je tu nutno konstatovati *zpoždění* a jistou *zaostalost* proti zemím staré kultury římské. To platí o veškerém výtvarném projevu a o celém území, tedy i o výstavbě měst.

Proto je tím více překvapující a významný fakt, že Praha již v nejstarší době historické je jediné *velkoměsto* na celém tomto „barbarském“ území. Že má největší počet (jedenatřicet) kostelů (kromě šesti dalších jen zběžně známých), kdežto Kolín n./R. jich má jen osmnáct, Řezno deset, Mohuč a Bamberg po devíti, Würzburg osm. Má také jeden z nejstarších kamenných kostelů vůbec, rotundu svatovítskou (před r. 929 založenou). Ze zprávy Ibrahima Ibn Jakuba (doba: konec vlády Boleslava I. 929—967), že pražský hrad je vystavěn z kamene, můžeme bezpečně usuzovati, že kamenné hrady byly na tomto území zjevy zcela výjimečné a nápadné. Tedy i takovou znamenitostí se Praha honosila!

Tato kamenná pevnost pražského Hradu byla zdokonalena za Břetislava a Soběslava a zachovala se z větší části podnes. Druhý kamenný hrad v Praze, Vyšehrad, pochází nepochybně také již z počátku 12. století.

Tyto hrady jsou zaplněny budovami paláců knížecích, kněžských, šlechtických a kláštery. Mnozí ministeriálové, jejichž počet neustále roste, jsou záhy nuceni stavěti si svoje domy v podhradí. Činí tak později i hodnostáři církevní, na příklad biskup. Z doby románské zachovaly se dodnes zbytky dvou biskupských paláců: na Hradě (při jihovýchodním nároží katedrály) a na Malé straně (v substrukcích minister. financí).

Zachované dvorce šlechtické nacházíme hlavně na dnešním Starém městě. Bývaly to stavby většinou dřevěné, ale měly při sobě jedno stavební věžovité z kamene. — Pouze Norimberk a snad dvě, tři jiná města německá mají také zbytky románských obytných domů — *ale nikdy ne v té početnosti jako Praha*.

V letech 1156—1172 byl postaven kamenný most přes řeku Vltavu královnou Juditou. To je další neobvyklost. Kamenné mosty v té době jsou kromě Itálie pouze na kolonizovaném území římském. Ve střední Evropě je starší kamenný most jen v Řezně; ale toto město náleží vlastně také ještě do sféry římské kolonisace.

Vidíme tedy, že Praha se rovnala kterémukoliv městu *západoevropskému*, když ne bohatstvím uměleckých památek, tedy jistě jejich počtem. *Je místo úplně výjimečné v kulturní „novině“ stredoevropské.* Jest zajímavé konstatovati, že toto úsilí a stavební napětí, kterým se Praha snažila dohoniti Západ, rozvinulo se hlavně v prvních třech stoletích. Koncem 12. století nastává již zvolnění tempa a následuje normální, částečně i ochablý postup.

Doba gotická. V té době, která počíná třicátými lety XIII. století, nastává v povaze Prahy veliká a důležitá změna. Podhradí, sestávající z vesnice a dvorců, je proměněno v řádné město vystavěním pevného hradebního okruhu (v l. 1232). Tato proměna měla za následek velikou stavební činnost uvnitř tohoto okruhu. (Každý chce býti ukryt v bezpečí hradeb.) Počíná opět velký stavební ruch. Stavějí se domy, kláštery, kostely. Vskutku umělecká díla jsou jen kostely. V celku jsou to uniformní, trojlodní basiliky. Stavby na českém venkově jsou v této době umělecky hodnotnější než v Praze. Na příklad klášter Tišnov, Sedlec; ze světských staveb hrady v Písku, Zvíkov, Křivoklát. Je to dočasná kulturní decentralisace. To asi souvisí se zavedením feudalismu, který u nás počíná v době Václava I. a jehož podstatný znak je individualismus, rozpad velkých celků v malé.

Tento stav se mění teprve za Karla IV., kdy se Praha stává hlavním městem celé německé říše. Je to jen a jediné zásluha Karla IV., této naprosto a bezvýjimečně největší postavy našich dějin, dosud nedoceněné nebo chybně oceňované, že činí z Prahy středisko politické a kulturní. Chtěl, aby se Praha stala pro střední Evropu tím, čím Paříž pro západ a Florencie pro Itálii. Proto zakládá universitu, povyšuje biskupství na arcibiskupství, proto rozšiřuje Prahu a geniálním urbanistickým zásahem zakládá Nové město. Vzniká řada nových kostelů. Chrámy, které jsou založeny na Novém městě, jsou úmyslně stavěny každý v podstatně jiné podobě a formě, a to co nejrozmanitější. (Panny Marie Sněžné je nejvyšší kostel v Čechách, sv. Apolináře je jednolodní, sálový, Emauzy stejnolodní, P. Marie na Trávníčku zaklenutí do jednoho sloupu, Karlov s půdorysem centrálním, oktogonním atd.) — Vyvrcholení stavební činnosti Karla IV. je katedrála svatovítská, nejsložitější stavební typ všech věků. Pouze nejkulturnější země měly katedrály. Pražský dóm jest nejvýhodnější stavba tohoto druhu.

V malířství a sochařství je význam podobný. Z této doby datuje se tak zvaná česká škola malířská, světově proslulá. Pracují tu umělci různých národností, kromě Čechů (Dětrich Pražský) Němci (Wurmser), Francouzové a Italové (Tomáš z Modeny).

Karel IV. si dovedl voliti umělce. Neváhal povolati tříadvacetiletého Petra Parléře ke stavbě katedrály, přesvědčiv se o jeho genialitě. Ten pak stojí jakožto zakladatel směru pozdně-gotického v II. polovici 14. století v popředí architektury celé Evropy. Bavory a Francie jsou zase pod vlivem malířské školy karolinské. Vliv českého sochařství sahá do Prus a Slezska. — Celý tento veliký rozvoj záležel úplně v cílevědomé iniciati-

vě panovníkově. Již za Václava IV. nastává úpadek.

Katastrofálně vyzněly pro kulturu i politický význam země bouře husitské. Jen s námahou se umění vzpamatovává a nikdy již nedosáhne bývalé slávy, přes to, že doba Vladislava Jageilovce ozdobuje Prahu dvěma významnými díly: Vladislavským sálem na Hradě pražském a Pražnou branou. Také centrální význam Prahy v té době poklesl; po mnohé stránce je předstižena Kutnou Horou a jinými městy.

V renesanci nenastane velká změna. Renesance vůbec není sloh, který by se vyrovnal vnitřním napětím gotice a pod. Je to spíše snaha dekorativní, která nevyjadřuje nic víc, než hedonismus dobové psychologie, je to záležitost nervů, nikdy ducha a srdce jako gotika. Pozdní italská renesance má jistý teoretický podklad a vědeckou mentalitu, ale renesance česká navazuje na starší hravé, půvabné formové typy, bez jakékoli velkorysosti nebo závazků pro budoucnost a vývoj.

Neujímá se náhle; nejprve se mísí s gotikou. První stopy její nalézáme na Hradě pražském v r. 1493, potom na novoměstské radnici na Karlově náměstí. Teprve po roce 1530 přichází do Prahy čistá renesance letohrádkem Belvedere. Avšak tento čistý styl se neudrží, neboť nepřicházejí k nám velcí umělci stavitelé, nýbrž drobní mistři dekoratéři, kteří se dávají ovlivňovat prostředím a vkusem svých zákazníků. Proto vzniká tak zvaná „česká renesance“ (podobně jako německá, francouzská a pod.), smíšenina starých, domácích tradic s novými proudy. Je velmi půvabný, ale bez velkých rysů a zvláštního půvabu.

Barok má dvě období: Časný, který je omezen na celé 17. století, a pozdní, kterému patří století 18. Časný barok je vlastně úplné italisování našeho umění. Stavitelé, kteří přicházejí k nám ze severní Itálie a z Říma, trvají na svých estetických zásadách, neboť byli namnoze vynikající dokonalí umělci. Díla jejich mají grandiosní, ale také zcela odlišný ráz. I když Prahu opustil panovnícký dvůr, nicméně šlechta, vysoký klerus a kláštery se snaží svými stavebními podniky (je to poslední výboj feudální psychologie) dáti Praze výraz střediska. Vznikají tu šlechtické paláce, kláštery a chrámy tak nádherné, že nemají rovných. Valdštejnský, který přímo závodí s královským hradem, Černínský, který je největší šlechtický palác vůbec, jezuitské koleje (u sv. Klementa, u sv. Ignáce, malostranská) jsou takřka malé světy pro sebe.

Protože podle zákona transgrese žádný vývoj stylu nedokončuje se tam, kde počal — protože žádný národ nemá dosti tvůrčí energie, aby dovršil to, co počal — nýbrž protože vývoj přestupuje do prostředí jiného, nevyčerpaného a svě-

žích sil — stalo se, že po této přípravě v 17. století byl v Praze Dientzenhofery a jinými českými a německými architekty dovršen vývoj stylu barokního — v baroku pozdním.

Již starší Dientzenhofer (Krištof) tvoří celou řadu velmi radikálně stylově pokročilých staveb. Na něho navazuje jeho syn Kilian Ignác a svým geniálním sythetismem dovede spojení radikalismu svého otce s živly klasicistickými, čili barok italský s pozdními živly francouzskými. *V této synthese je vlastní vyvrcholení baroku*, a jsme tak šťastni, že se odehrávalo právě u nás, na pražské půdě, a to v I. polovici 18. století.

Po r. 1750 nastává opět značné ochabnutí. Forum pozdního baroka udržuje se tu déle než jin-

de. Drážďany, Vídeň na př. jsou už klasicistní.

Mohli bychom říci, že tento sloh stal se vlastně národním, rustikalisoval se, a dozvuky jeho nalézáme na venkovských kaplích ještě kolem roku 1850.

Historisující tendence 19. století projeví se v Praze nejsilněji Kranner-Mocker-Hilbertovou dostavbou katedrály sv. Víta ve stylu novogotickém. Pozdější novorenesancismus nalézá klasickeho tvůrce v J. Zítkovi, staviteli parlamentu a Národního divadla; k němu se druží Wiehl, Barvitijs a jiní. Pražské stavitelství této doby nevyčníká ničím nad dobrý středoevropský průměr. Současnost je ovlivněna tvorbou francouzskou a holandskou. *Univ. prof. dr. V. Birnbaum.*

Kritika.

Václav Příhoda, Ideologie nové didaktiky. Brn 1936.

Knih Příhodova postupuje určováním definic vědeckého, filosofického a ideologického zkoumání a přechází k didaktické ideologii. *Ideologie* dává speciálnímu vědeckému zkoumání jednotný cíl; tím jsou mravní důsledky pro lidský pokrok; zkoumá každou pravdu vzhledem k tomu, co má být.

Vědecké ověření zkoumá fakta a metody jejich zpracování podle logických zákonů, zkoumá jen, co se jeví.

Filosofie se snaží vyzkoumat, co jest, a táže se, jak to můžeme vyzkoumat a můžeme-li vůbec poznat, co jest.

Od ideologie se liší *ideologismus*, který měří fakta podle toho, co bylo a co chce udržet, *ideologie* kritizuje fakta podle toho, co bude a co chce změnit.

Vědecké soudy jsou jen pravděpodobné, jsou předběžnou interpretací zjištěných fakt. Ideologické soudy jsou pracovními hypotézami, které nabývají jistoty z celku poznání a z rozlišení, jakou úlohu má jednotlivý fakt vzhledem k jednání.

Didaktická ideologie podle toho dává vědeckému zkoumání základní směrnice ve vyučování a posuzuje každý jednotlivý poznatek didaktický vzhledem k celkovému pojetí smyslu vyučování a k jeho účinku na jednání společnosti.

Nová didaktika je organická, což znamená, že je to systém, v němž funkce částí je podřízena funkci celku. Organičnost má diferencovanou celistvost a jednotu, v níž pohyb jednotlivé části je v souladu s pohybem všech částí. *Tato celistvost je znakem života.*

Přehlédneme-li nepřesnost některých vymezených pojmů, musíme říci, že v této charakteristice je nesmírný význam nové didaktiky Příhodovy,

neboť se chápe života skutečně a všestranně. Dřívější některé reformní systémy chtěly vytvořit „životnou školu“, avšak pojem života byl chápán jednostranně, biologicky; životná škola se stala jen heslem didaktické improvizace a neodpovědnosti, kterou má v sobě každý liberalismus.

Zůstává však i v této nové ideologii určitý nedostatek, alespoň v prvním vymezení, že celistvost a jednotu je chápána jen sociálně a není vyjádřena nejdříve celistvost osobnosti. Zdá se, že Příhoda smysl jedince chápe ve smyslu celku jediné sociálně a každé jiné pojetí je asociální či protisociální. Zatím co osobnost jako celek v individuálním výrazu má v sobě nutně vlastnosti sociální, takže osobnost značí duchovně-mravní dokonalost individuální i sociální.

Povšechné pojednání je však v knize Příhodově dost zkrácené.

Velmi pozoruhodný je další výměr Příhodův o „přirozené situaci a reakci“, v němž autor zdůrazňuje nedostatek humanistického, osvícenského a realistického pojetí přirozenosti, neboť byla pojímána jen biologicky. (Mnohá chtěná přirozenost čistě animální se jeví jako zrůda a vyumělkovanost skutečné přirozenosti lidské.)

Další vývoj Příhodovy knihy ukazuje v mnohém, že nová reformní snaha zasáhla hluboko do nedostatků dřívějších umělých nepřirozených situací a že se snaží nová metoda vychovat děti k samostatné práci. (Autor to ukazuje na několika příkladech dřívější metodiky.)

Správně posoudil zásadu přirozené reakce, která nesmí rozmazlovat dorůstajícího jedince tím, že vyhovuje všem sklonům, jak to činila expresionistická pedagogika, nýbrž musí reagovat podle vnitřní zákonitosti. Není to libovůle, nýbrž svoboda. Vyučování organické má přispět k svobodnému vývoji lidské osobnosti. Autor zdůrazňuje mnoho vlastností dětské duše, vyzkoumané

podrobně mnohými psychology (Watson, Bühler a jiní), o nichž však pojednává velmi zkráceně, vlastně je jen naznačuje. I další vlastnosti reformní školy, na příklad dynamická škola oproti statické, vnitřní motivace vyučování, globalisace a individualisace mají hlubší základ v psychickém životě.

Kniha Příhoda pojednává o všech nových principech velmi stručně.

Josef Fischer, K dnešnímu postavení filosofie. (Zvl. otisk z České mysli XXXII.) Praha 1936.

Autor chce objasnit vztahy mezi filosofií, vědou a náboženstvím. Jsou to problémy staré a nové, neboť každá doba je klade a řeší svým způsobem. Nechce dát definici filosofie, nýbrž jen objasnění pracovních úkolů. Vyskytuje se tu hned na začátku obtíž, pokud jde o stanovení obsahu a oboru filosofie, poněvadž, podle autora, není přesného „genus proximum“, nadřazeného širšího pojmu. Tato logická obtíž plyne z obsahové mnohostvornosti filosofie; druhá věc ještě těžší je proměnnost obsahu filosofie. Proto je pro autora těžké vymezit obor filosofie, analogicky k jednotlivým vědám. Specialisací věd se zužoval obor filosofie, až dokonce úkol její zdál se být vyčerpán, když se postavily samostatné sociologie a psychologie. Ve skutečnosti byl specifický obor vystřídán specifickým postojem k předmětu zkoumání; specialisací věd se filosofie spíše zhostila břemene nepřesného zbytku „obecného“ vědění, a nekonkurujíc vědám, sama zvědečtěla. Závislost na vědních oborech oslabuje kontinuitu vývoje filosofie. Filosofie sama mění své pojetí, které závisí na tom, ze které vědy který filosof vychází.

V tomto určování oboru filosofie, stejně jako v určování oboru jednotlivých disciplin filosofických (logiky, noetiky, ethiky a metafysiky) schází *klasický princip*, podle něhož se vědy liší a určují, princip specifikace věd i filosofie vlastním předmětem (*scientiae specificantur ab objecto formali*). Novější určení oboru filosofie ztratila tuto pevnou základnu, a proto jsou v nich možné věty, jako je přináší i J. Fischer. Citace, jimiž uvádí názor na filosofii v historii od Platóna až po moderní autory, jsou kusé, a proto vyprchala z nich, zvláště z Aristotela, jejich klasičnost.

I když nelze určit všem disciplinám filosofickým jednoznačně předmět (neboť filosofie je pojem analogický, což bylo zase známo v klasickém pojetí filosofie), přece má ve všech disciplínách společný způsob, jak zkoumá svůj předmět.

Filosofie je věda intelektuální. Vychází z předvědeckého pojetí věcí, stejně jako každé jiné poznání vědecké. (Není přímo závislá na vědách.) Předvědecké stanovisko k věcem a životu pochází z prvního intelektuálního poznání, které je ne-

dokonalé, avšak má zdravé jádro jsoucna věcí. Toto jádro zahrnutě poznané zkoumá věda v jednotlivostech v úzkém oboru své odbornosti a filosofie zase svým způsobem intelektuální vědy. Obojí vědy jdou souběžně, jsou přímo na sobě nezávislé (jen nepřímou filosofie na vědách a vědy na filosofii), mají své metody a svůj vlastní způsob zkoumání. Filosofický způsob zkoumání je myšlenkový, je hlubší, zkoumá všechny příčiny věcí, to jest účinné bezprostřední i vzdálené, účelné, formu věcí, kdežto věda se zabývá jen účinnými příčinami a hmotou. Proto pohled na život a věci z filosofie a vědy se doplňuje. Nestačí omezovat filosofii jen na určitý obor vědecký, z něhož má vyjít, nebo jen zkoumat předpoklady a závěry věd. Tento úkol má sice filosofie, avšak může to činit proto, že je věda intelektuální, že má své universálnější pojmy a principy; není to však jediný úkol filosofie. Staví stavbu poznání rozumového mnohem dále, hlouběji a širěji než odborné vědy. Proto může mít filosofie ráz filosofie života nebo světového názoru, je věda principů a má několik jiných vlastností, které jí patří jako intelektuální stavbě.

V pojetí Fischerově filosofie je sice značný pokrok, avšak je v něm mnoho ještě pozitivismu.

O poměru filosofie k náboženství je zmínka ve stati „Filosofie náboženství“.

Friedrich Schneider, Bildungskräfte im Katholizismus der Welt, Freiburg im Br. Herder, 1936.

Kniha velkého formátu má i značný a důležitý obsah; bere si tyto úkoly: 1. ukázat, že katolicismus má sílu tvorby pro lidského ducha; 2. že katolicismus zdokonaluje pedagogiku a pedagogickou psychologii a pedagogickou sociologii; 3. že v katolicismu je tvůrčí a výchovná skutečnost jak ve škole, tak pro povolání a stavy, tak pro karitativní smýšlení. Program knihy je všeobsáhlý a spolupracují velcí pedagogové z různých zemí.

Úvodní práce o Církvi jako vychovatelce je od Siegfrieda Behna z Bonnu, který probírá krátce historii Augustina, mystiky, scholastiku, aristotelský systém, tridentskou reformu a její sílu asketickou atd. Po všeobecných úvahách jsou soustředěny práce o jednotlivých zemích, jak v nich katolicismus ovlivňoval výtvarnou sílu výchovy. V mnohých zemích, na příklad v Německu, vznikaly reformní snahy nové školy. Katolicismus nejen ocenil správné směry, nýbrž svou plností a silou doplňoval, co jiné směry nemají. Autoři z jednotlivých zemí probírají téměř všechnu pedagogickou literaturu a ukazují na ovoce hlubokých norem a duševní oblasti. Vliv na příklad německé křesťanské pedagogiky oceňuje i E. Spranger.

Předchozí období pedagogické je karakteri-

sováno jako období neupřímné epochy duševnědného bádání a povrchnosti liberalistického rozumu. Principy křesťanské byly zatlačovány jen do apologetické posice. Byla to doba ochablá a nesamostatná co do náboženského ducha. Kultura pedagogická byla sekularisována a rozlišována na světskou a náboženskou. Nová doba se obrátila. Centrální bod výchovy se otáčí kolem světového názoru, krise kulturní a výchovná má svůj důvod v krizi náboženského přesvědčení.

Podle nových snah do obsahu „vzdělání“ je třeba přibrat nových prvků, na příklad sociálních, uměleckých, náboženských a mravních. Vyžaduje se nová metoda, která dbá nových psychologicko-pedagogických prvků, na příklad celkovosti duševního života, osobnosti, koncentrace, samočinnosti, vnímání, svobody atd. Pedagogika se uchyluje k propracování spíše jednotlivostí než celku, neboť v celku zavládl zmatek. (Na nových základech celistvosti a osobnosti staví na příklad R. Allers svou pedagogiku „Wesensaufbau“ lidského charakteru.)

Nová pedagogika používá křesťanských slov: *léčit a uzdravovat* lidskou jednotnou strukturu duše a těla. Kniha je podobna mosaikovému složení jednotlivostí, které dávají dohromady nový obraz reformních snah ve výchově. Nejsou ovšem všechny příspěvky stejně hodnotné.

Miloslav Skořepa: Ideologie učitelského povolání, Dědictví Komenského, Praha 1936.

Autor má před očima velký cíl: orientovat učitelstvo v předpokladech, potřebách a podmínkách učitelského povolání, o jeho včlenění do duchovního a pracovního společenství v národě a státě, o jeho programu.

V knize je, jak v jiných dílech Skořepových, mnoho vážných poznatků, na příklad o podstatě učitelství a jeho funkce ve společnosti, jež je *udržet kulturu a civilizaci a rozmnožit ji* (přidáme-li celý pojem kultury, to jest vytváření celé osobnosti lidské po stránce intelektuální i mravní, pak tyto formulace Skořepovy mají hluboký obsah a pravdu). Funkce sama sebou je cenná a není dost doceněna, jako funkce matky.

Autor pak dále charakterisuje typy učitelů, jak je vytvářela doba. Dost nelogicky zdůrazňuje, že příčinou ubohosti učitele-kantora, kterého vypěstovala celá doba, byl konkordát a církevní vliv. Sám přiznává, že typ učitele-pracovníka vznikl až lepším vzděláním a kulturním povznesením vesnic, což je dílem státu. Vinu na dřívějším postavení měl především stát a lid, který učiteli nerozuměl.

Typ učitele-vědce a vůdce je typ učitele budoucnosti. Autor pohlíží příliš optimisticky na to, jak se tento typ připravuje (skutečnost je dosud jiná). Je jisté, že by speciální odborné vzdě-

lání učitele mělo odpovídat vzdělání lékaře a kněze.

V knize Skořepově je dále mnoho dobrých pokynů pro učitele, je tam příkře odsouzen učitel bez zájmu o školu. Dnešní učitelský stav má svou prestiž, není však přiměřený podstatě a ceně povolání. Je třeba starat se a pracovat o jeho zvýšení.

Je třeba zdůraznit mnoho zdravých principů o svobodě a výchově u autora, na příklad: „Není jiné svobody, než v mezích vědy a pravdy! Je třeba lepších metod, ne podle libovůle jednotlivce, nýbrž vědeckého poznání. Duch učitele tvoří a oživuje metodu — formu atd.“ Osobnost učitele má své veliké požadavky.

Kniha Skořepova až na nepatrné výjimky je vzácná kniha života učitele ideálního v přirozeném řádu, učitele typu budoucnosti. Připojíme-li prvky ušlechtilosti z křesťanství, pak stavba je dokonalá.

Gert. H. Theunissen, Revolution und Jugend, Vita Nova-Verlag, Luzern 1935.

Poslední doba projevuje snahu jít na kořeny všech jevů. „*Revolution und Jugend*“ neznačí jen šlágrovitě téma, aby vzbudilo zájem, je to kniha hlubokého myšlenkového boje o člověka a jeho ducha, o křesťanství s novými ideologiemi, zvláště kolektivismem. Snad žádná kniha jako tato neodhalila tak jasně a důkladně myšlenkový podklad kolektivismu všeho druhu dnešní doby, její uvolněnosti a snahy získat mládež.

Revolučnost dnešní doby bojuje se základy lidství vykoupeného Kristem. Křesťanství žádá na člověku, aby nežil jen *pro tento život*, nýbrž *pro své duchovní povolání a určení*; při tom však zdůrazňuje celou povinnost žít v pozemské skutečnosti. Revoluční směry zdůrazňují pouze lidský pozemský život. Kdo však neuznává člověka v jeho duchovní velikosti a podržuje ho jen zájmům světa, popírá vůbec člověka, snižuje ho k materialisticko-biologické bytosti, chápe člověka v jeho nižší stránce, nikoliv hodnoty ducha. To přivádí ke snaze shluknout se v počet částí bez osobnosti a sebevědomí. Je to epocha nového lidského dětství. Mládež má být vedena a vychovávána tímto způsobem; je to dědictví bez ducha, bez osobnosti a sebevědomí. Kolektivismus moderní nadto napodobuje jen společenství Církve, které mohl vytvořit jen Kristus-Bůh, v němž je plnost života a v němž je rozvoj lidské osobnosti; zůstává však ubohý a lidský.

Adam Smith, Natur und Ursachen des Volkswohlstandes (Deutsch u. mit Komment. von Friedrich Büllow), Alfred Kröner-Verlag-Leipzig. (Dílo napsané 1776 v Londýně.)

Postava Adama Smitha se objevuje v překladě ve vědách národohospodářských. Jeho dílo je

dobrym úvodom do studia národohospodárství. Adam Smith má priťažlivost i pro dnešního národohospodáře, neboť řešení problémů je u něho velmi přirozené a případné, má stálou cenu. Není to člověk stranický, ani individualista, ani kolektivisující nacionalista.

Doba hledá nové plány, nové systémy mají nahradit staré. Je při tom nebezpečí, že se pohne i věčnými základy všeho hospodárství. Každý vážný myslitel má za úkol držet se těchto nehybatelných základů. Vydavatel se snaží obhájit v úvodě Adama Smitha z nařknutí individualistického a kapitalistického.

Nakladatelství Krönerovo vydává knihy textů důležitých myslitelů. Tato kniha má reprezentovat text jako „Úvod do národohospodárství“. Dílo A. Smitha je strážlivé jako národ, z něhož pochází, má smysl pro skutečnost.

Byl to člověk, který se mnoho nestaral o jiné věci, než o své myšlenky, byl mlčenlivý a roztržitý. Jeho dílo je ztělesněná nauka měšťáctví, je to nauka, která dopomohla k vítězství francouzské revoluci. Jeho centrum je společné blaho, avšak pojímané teoreticky. Nejlepší cesta k němu je podle Smitha volná soutěž jednotlivců. Společné blaho není pojem národohospodářský; dospěje se k němu nezadržovaným vývojem osobnosti, nikoliv zásahem shora nebo státu. Je to optimistické pojetí systému, který svou povahou vede ke zkáze a chaosu, při tom projevuje velký odpor ke kapitalistické třídě. Stejně rozhodně se staví proti absolutismu státnímu; ideál je, že stát nemá se míchat do věcí hospodářských, neboť je k tomu neschopen. Studium jeho díla má tedy více význam historický.

Dr. Johannes Binkowski, Die Wertlehre des Duns Skotus. Ferd. Dümmlers Verlag-Berlin u. Bonn 1936. (Ve sbírce Philosophie in Geschichte und Gegenwart) von dr. J. Hessen.

Duns Skotovi bylo podle autora přiřknuto určité zneuznání, neboť byl přecházen mlčením, nebo zmínka se dělá jen o tom, v čem Skotus odporuje sv. Tomáši. V řadě františkánském však má svou důležitost. Autor chce dokázat jeho originalnost a samostatnost. Skotus není jen „doctor subtilis“ (což vykládá autor ve smyslu pronikavosti, kdežto ve scholastickém světě to znamená malichernost), nýbrž i myšlenkově konstruktivní.

Binkowski sestavil podle scholastických základů nauku o hodnotách, které mají svůj ontický základ. Jeho práce má přesný a systematický průběh; není však v ní dosti vyznačeno to, co je konstruktivního a originálního u Skota oproti sv. Tomáši. Jsou však velmi zdůrazněny rozdíly na příklad v pojetí osobnosti a individuality a j., kterými se odchyluje Skotus od sv. Tomáše, a Skotus je originální jen v nich.

Plotins Schriften, přel. R. Herder, Band III. (Die Schriften 30 – 38), Verlag Felix Meiner, Leipzig 1936.

Třetí svazek velkého podniku Meinerova v Lipsku v překládání Plotina obsahuje tyto části: Příroda, úvaha a jednota; Duchovní krása; Duševní předměty nejsou mimo ducha; Dobro; Proti gnostikům; O počtu; Proč předmět viděný z dálky zdá se malý; Zda je blaženost v čase; O vzájemné směsi; Jak vznikla mnohost ideí; Dobro. Vydání Meinerovo je přesné, kritické, a proto díla historického významu jako pramene nelze postrádat.

Tomistický životný program. P. Karol Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznaň, 1936, str. 246.

Donedávna všeobecne sa disputovalo o ideologii tomizmu. Čo tomizmus je? Aká je jeho noetika a metafyzika? Čím je tomizmus pri kresťanstve? Čím sa líši od augustinizmu? V čom sa líši a shoduje s humanizmom? Atd'. Na všetky tieto otázky dnes máme už celkom jasné odpovede. Dnes už ide o to, aby tomizmus sa uplatnil v praxi. Aby v spoločenskom poriadku budoval svoje formy, svojho človeka, svoj štát, svoje hospodárstvo, svoje umenie, svoju kultúru, svoje vojsko, jedným slovom svoju etiku. Rádl v „Dejinách filozofie“ nám ustavične pripomína, že filozofia nesmie ostať len akademickou, ale musí prejsť do života.

Na tomto uplatnení tomizmu horúčkove sa pracuje na Západe. Z mnohých obzvláste Gillet, Gardeil, Gilson a menovite Meritain s Akv. personalizmom (Humanisme intégral) pracuje na vytvorení nového tomistického človeka a na uskutočnení tomistického životného poriadku. K tejto práci pripojilo sa už aj Poľsko, ako sme to s P. Habáňom r. 1934 na tomistickom sjazde v Poznani mali šťastie skúsiť. Ďalším dokladom toho je nová skvelá kniha dra Górskeho.¹

Dr. Górski svoju knihu skromne nemenuje príručkou, a to preto, lebo nepokračuje sústavou zvykle didaktickou. V skutočnosti však jeho kniha je pravou modernou príručkou životného programu. Obsahuje mnohé — mnohé veľkolepé a dosiaľ zriedka počuté životné smernice, ktoré i u nás si budeme musieť všimnúť.

Ponajprv určuje zásady personalizmu. Podstatou personalizmu je čo možno najväčší rozvoj osobnosti. To však znamená uspošobenie osobnosti, aby sa stále a slobodne rozhodovala len pre dobro. To môže sa dať podriadením sa zákonu,

¹ Dr. Górski je svetský univerzitný docent v Poznani. Patrí do krúžku aj v Prahe na tomistickom a na VIII. int. kongrese prednášavšieho vynikajúceho poľského kňaza dr. K. Kowalského. Dr. Górski je skvelý zjav poľského tomizmu. Je človek a učenec internacionálneho formátu, odboru kultúrno a esteticko-filosofického.

ktorý ovšem musí byť dl'a možnosti rozumný. Základnou podmienkou rozvoja osobnosti je mysliteľská služba Bohu, ináč človek nutne sa skĺzne na rovinu hedonizmu, v ktorom sa kníšu všetky moderné individualistické a kolektivistické filozofické sústavy, o pedagogických ani nehovoriac. Pravá pedagogia musí byť vybudovaná na pravej filozofii, t. j. na pravdivom náhľade o zriadení sveta a života.

Personalistickú úlohu života možno vykonať poznaním a ovládaním seba. Rozpoznať a usmerniť v sebe komplexy menejcennosti, ktoré vedú k nestálosti, zbabelosti a k hedonizmu. Rozvoj plnej osobnosti vyžaduje aj ovládanie nesriedenej chuti k jedlu a opanovanie pohlavného pudu, lebo ináč človek ostáva zasa len na nižšej plošine života. Toto ovládanie seba možno dosiahnuť zovnútorňým a vnútorňým umrtením. Prekonaním hnevu, ktorý nás vedie k chvíľkovým, nerozmysleným úsudkom a výkonom. Potrebné pestovať žičlivosť; d'alej pamäť, aby pamätala radšej dobro než zlo: usmerniť obrazotvornosť. Nadobudnúť „longanimitas“, t. j. znášanie príkroští z preťahovania sa realizácie dobra, na ktorom pracujeme. Obzvlášte však treba pestovať intelektuálne pojmávanie sveta a života. Prekonať kult mechanizmu a intelektuálneho hedonizmu. Pestovať cnosti rozumové, ako je studiositas, čiže účenlivosť, poriadanie plnej pravdy, hoci by bola v tej chvíli aj nepríjemná.

Plný rozvoj osobnosti vyžaduje aj zodpovednú estetickú výchovu. Umenie zvelaďuje človeka, ovšem len vtedy, keď je úprimné. Dr. Górski nádherne vyvíja otázku mravnosti umenia, ktorú postavuje na teraz moderný základ, na úprimnosť. Povinnosti k tvorčej estetike má aj užívateľ umenia. Vo všetkých týchto činnostiach je potrebné zachovať poriadok, ktorý pozostáva zvlášť v rozvažitosti. Konečný dôraz ovládaniu seba dodáva náboženstvo, ktoré musíme pestovať menovite liturgiou a mystikou.

Po týchto zásadných úvahách prechádza k jednotlivostiam.

Výchova mužskej a ženskej mládeže si musí všímať ich kritickej doby a povahovej zvláštnosti. Keďže sú tieto rozličné, každá koedukácia je veľmi iluzórna. U mladíkov treba naväzovať na bohatierstvo, u dievčat na obetavosť. Pri výchove mládeže obojohu pohlavia popri autorite je potrebné usilovať sa intelektuálne náležite preniknúť rozličné životné a svetonáhľadné otázky.

Nesmierne je dôležitá výchova rodiny. Rodina je hlavným činiteľom rozvoja osobnosti. Rodina pôsobí láskou. Na najvnútornejšiu stránku človeka možno pôsobiť však hlavne láskou. Moderné ponímanie vidí v rodine len prostriedok užitia sveta. Preto dnešný rozvrát v rodinách. Podobne

je tomu aj s deťmi. Individualizmus prizvukuje právo detí na čím väčšie užitie radostí života. Tým sa podlamuje ich odolnosť v životnom boji. Autor pripomína aj potrebu pestovať zábavu v rámci rodiny. Dnešné zábavy sa dejú d'aleko od krúžku rodiny, tým sa stávajú bezuzdnými a vedú k hedonizmu. Chybné je rasové a kolektivistické pojatie rodiny, lebo z rodiny chce urobiť mechanizmus čiste dochovávacie a nie vychovávajúci organizmus.

Jedinečná je kapitola o vojenskej výchove. Po najprv ukazuje, že vojenská povinnosť je čiastkou obetavosti, ktorú spoločnosť požaduje od svojich členov. Kde muž zásadne nechce bojovať, tam žena nechce mať detí. Falošná je mienka, akoby niekoľkí kapitalisti zapríčinili vojnu. Vojna je výsledkom psychózy, na ktorej sú vinní celé vrstvy národa. Dobré vojsko musí byť antitézou hedonizmu.

Spoločenská výchova má smerovať k pestovaniu ľuďí, ktorí sa opierajú viacej na lásku vzájomnú, než na právo, ľuďí, ktorí si chcú udeľovať vzájomne pravdu a dobro. V spoločenskej výchove treba vedieť jasne rozlišovať medzi agvizmom a altruizmom a láskou k bližnému. Altruizmus káže bližného viac milovať než seba, láska k bližnému však len toľko milovať, ako seba samého. To má nedorozumenie následky. Láska k bližnému musí prihliadať k spravodlivosti, ináč sa stane sentimentalizmom ako moderný humanizmus. Veľmi je dôležité pravé pochopenie spravodlivosti, ako proporčionalnej slušnosti a pestovanie niektorých cností plynúcich zo spravodlivosti, ako oddanosť k Bohu a k predstaveným, vďačnosť, uznanie trestu za previnenia a liberalitas. Konečne láska k bližnému nie je len triedny cit spolupatričnosti, ale činnou žičlivosťou a napomáhaním úlohy života.

Niemenej významná je aj hospodárska výchova. Tu sa treba chrániť prílišného kultu výroby, ako najvyššieho cieľa hospodárstva. Základom pravého hospodárskeho snaženia je súkromné vlastníctvo, bez ktorého ani rodina nemôže dobre prosperovať. Ovšem vlastníctvo tiež treba usmerňovať. Vlastníctvo však je potrebné i k dobremu vykonaniu práce. Práca totiž nie je len fyzickou námahou, ale je aj umením. Svedomite vykonaná práca d'alej je aj prekonaním hedonizmu, je podriadením objektívnemu poriadku. Cieľom hospodárstva a práce má byť človek a nie naopak. Preto falošnosť rozličných päťročníkov. Človek má snaženie nekonečnosti. Jestli toto snaženie preniesie do hospodárskej oblasti, to nevypnutie povedie k rozvráteniu konečnej formy hmoty. Pri hospodárskej výchove je treba pestovať duchovnú chudobu, t. j. chrániť sa v živote vidieť len užitie.

Pri otázke kultúry a personalizmu sa ukazuje,

že kultura má len druhoradú hodnotu, a že rozvoj osobnosti je hlavným činiteľom kultúry. Individualizmus vidí v kultúre len prostriedok dokonalejšieho užitia. Kultúra však všade hynie, kde je založená na neusporiadanom užití sveta, alebo na technike a moci. Preto súčasné hlasy o zániku západnej kultúry.

Štátna výchova vyplýva z podstaty štátu. Štát ako každá spoločnosť, nepochádza len z prirodzenej danosti a nutnosti, ale tiež aj zo spoločnej vôle (contrat). Preto treba pestovať vôľu vzájomného udeľovania si dobra a pravdy. Najvyššou činnosťou života dočasného je kontemplácia. Preto štát a jeho složky majú tak spravovať pomery, aby kontemplácia bola možná. Delikátnu otázku národa treba riešiť, ako bytnosti intencionalnej, ktorá reálne (formálne) jestvuje v myšliach a vo vôli istej etnickej skupiny ľudí, ktorí majú spoločný ideál budúcnosti, založený na určitom poriadku. Národnosť sa líši od toho len geopoliticky.

Ešte predtým bola reč o tradičnej výchove. Tradície sú výbornou pomôckou spoločenského poriadku. I keď strnulé tradície nie sú potrebné, jednako nevyhnutelne treba pestovať isté cnosti tradičné, ako je mužnosť, veľkodušnosť, svedomitosť a uctivosť vo vykonávaní povinnosti, štedrosť, šetrnosť a spolužitie s prírodou.

Dominik Pecka: Smysl člověka. Edice Akord v Brně 1936, cena 9 Kč, váz. 22 Kč.

Po smutném scestí moderního myšlení nás provádí Peckův mistrný rej mrazivou logikou své pronikavé analýsy k duchovému výhledu na celost a krásu života. Z trosek bludů a paradoxů pobloudilá filosofie bez Pravdy, psychologie bez duše a biologie bez života staví tento essay modernímu člověku — degradovanému Koperníkem, Darwinem a Freudem na periferii vesmíru, zoologickou zahradu a chaos zvířecích pudů — před oči člověka čtenáře Řád, jež nelze obnoviti v oblasti činu, dokud není obnoven v oblasti ducha, Logu, v němž je smysl života. Dávno nebyla mladým dána do rukou knížka tak jasná, silná a krásná.

Jacques Maritain: Náboženství a kultura. Edice Akord v Brně 1936, cena 9 Kč, váz. 22 Kč.

Tyto dva pojmy se matou napořád, a to nejen ve starověku, ale i a hlavně v době nové, a proto knížka Maritainova nevychází zbytečně. Jsou tu probrány pravdy a principy, jež jsou povahy obecné, ale přesto jsou stále přezírány. Maritainovo stanovisko je dáno jeho katolictvím a jeho důkladným prostudováním velkého učitele Církve sv. Tomáše Akvinského, jehož filosofie je věčná, má pevné základy a proto může vésti k nastolení Řádu, jenž byl porušen kartesianismem

a reformativním, nesprávně pojatým humanismem. — Náboženství, příroda, kultura, život lidský, hmotný i duchovní, jeho konečný cíl, hierarchie hodnot, tajemství historie, theatrum mundi, to vše je tu vyloženo duchem, libujícím si v přesném pojmovém rozlišení, duchem, schopným mohutné synthesy, protože našel bod, o nějž se možno opřít: Církev. Je to kniha úžasně hutná a myšlenkově jasná, usilující o obecné přesvědčení, že jen humanismus očištěný Vtělením jest opravdu lidský, že jen kultura, proniknutá křesťanstvím, může zajistit člověku bezpečný život tu na zemi. Je to kniha přísná, zasáhne mnoho katolíků, soudí různé kultury a civilizace, středověk i dobu novou, ale je také svrchovaně spravedlivá. Jediný lék na neduhy dnešního světa je Církev, náboženství Kristovo. A ty myšlenky, tak jasné a závažné, tak zhuštěné, jsou podány ve větách bohatě členitých. Tuto knihu nutno číst znovu a znovu.

Arnaldo Volpicelli, Corporativismo e scienza Giuridica, Firenze, Sansoni 1934.

Je to kniha, kterou vydala universita v Pise, kde je škola korporativních věd. Není to kniha, jak píše autor, pro praktiky, kteří se honí jen za výsledky věd a popularisují vědu, nýbrž kniha zralé úvahy a myšlenky; je to spis, který hájí „ultra-liberální“ výklad korporativního státu. Kritizuje klamný liberalismus. Korporativismus není řád hospodářský, nýbrž politický jako forma státní organizace. Život jednotlivce je absorbován do státní organizace a vládní autority, která má své stupně a reprezentuje hierarchicky uspořádanou vůli všech občanů.

Poměr jedince k státu proti liberalisticko-demokratickému pojetí, v němž je jednatel středem a autonomní bytostí, takže stát je jen organism nadaný negativní funkcí, je řešen univerzálně, totalisticky; jedinci neexistují před společností, nýbrž jsou společnost sama. Jedinec je sjednocen vnitřně a původně s jinými a podřazen zákonu sociálního organismu. Vysvětluje tu díkce Mussoliniho: Jedinec je stát, národ a vlast. Stát je tedy integrální a imanentní organismus sociálního života.

Korporativismus je výklad této nauky, má spiritualistické a imanentní pojetí organismu státního. V tom je originalita korporativismu a zároveň ideální princip právních zřízení, kterými se korporativismus uskutečňuje. V korporaci jedinec je zároveň občan a vladař, producent a byrokrat. Stát a jedinec žijí v sobě a ze sebe. Neexistuje právo soukromé, všechno právo je veřejné, což neznamená zmenšení individuální osobnosti, nýbrž vyvýšení jedince.

Autor se zmiňuje dále o vědeckých předpokladech korporativního řádu. Přední problém je, co

je právo. *Právo je normativní struktura společnosti*. Předmět práva není jednání jedince, nýbrž společenského tělesa. Jedinec a společnost je pro právo totéž. Jedinec jest orgán státu a uvádí ve skutek vůli státu. Společnost není „fikce“, nýbrž realita.

Teorie identity jedince a státu, jak ji autor dále vykládá, je naprosto shodná s tím, co Mussolini napsal ve své knize o fašismu.

Identita jedince a státu, jak ji má demokracie, jest omezena na politický úsek a je prováděna činností voličů. Socialismus se dožaduje rovnosti na poli hospodářsko-sociálním. Proto chce spojit svět hospodářsko-sociální a svět právně-politický, proto chce postátnit společnost. Toto pojetí není správné, praví autor, neboť postátnit společnost znamená absorbovat ve vnějším a neosobním organismu celý život jedince; jedinec se tím potírá. Korporativismus uvádí v soulad takové požadavky.

Poslední část díla mluví o korporativním státu a problému autority. Korporativismus realisuje mnohost individuálního chtění tím, že tuto mnohost sjednocuje s nejpevnější státní jednotou a autoritou. Vládní moc soustřeďuje v korporacích a tedy v celém tělese sociálním.

Tato kniha o korporativismu je podrobná informace o režimu fašistickém v Itálii. Není to stát stavovský, o němž mluví Encyklika Pia XI.

Friedrich Weidauer, Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat, Verlag S. Hirzel, Leipzig, 1936.

Kniha je rozdělena na tři části: První díl: Die Wahrung der Ehre; druhý: Die sittliche Tat; třetí: Der Begriff und der wissenschaftliche Ort der Ethik.

Úmyslem autorovým je zdůvodnit „přirozenou“ ethiku, neboť jen tato dává možnost a jistotu objektivním ethickým hodnotám. Tato práce je hlavně proti duchovně-vědeckému směru (M. Scheler, Nic. Hartmann, Th. Sitt). Ethické hodnoty podle duch. vědeckého směru patří do ideální oblasti a nadčasové. Rozpoutává se tu boj „přirozené“ ethiky proti duchovnímu proudu, který přirozeně v ethice nabyt převahy.

Autor potírá především thesi duchového proudu, „to, co má být“, není bezprostředním zážitkem duševním. Jako hlavní argumenty uvádí příklady, v nichž si lidé neuvědomují bezprostředně ethické hodnoty jednání (na příklad když stát nutí jednotlivce k určitým obětem atd.). Tady autor přirozené ethiky si neuvědomuje, že bezprostřední prožívání toho, co má být, má své stupně; jsou to nejdříve všeplatné principy, jejichž jasnost je bezprostřední, a jsou to dále úsudky, které se z principů vyvádějí. Na nich není patrná pak bezprostředně ethická hodnota, nýbrž prostřednictvím principů.

Celý boj přirozené ethiky proti duchovně-vědeckému proudu ukazuje množství svých slabín a nedostatků i v pojmu cti a ctnosti. V přirozené ethice schází základna absolutnosti, kterou odmítá. Ethický život a hodnoty jsou pevné jen na této základně. Vyloučí-li vědecké zkoumání apriori něco, pak už nepokračuje nezaujatě. Na ethickém poli selhává úplně metoda čistě experimentní, zvláště tam, kde nejsou jasné předpoklady duševně-ethických pojmů.

Nové kursy Dobrého díla ve Staré Říši. Kurs 36. *Jean de Courberive: Obhajoba mlčení*. Kurs 37. *August Brunner: Řeč jako počáteční východisko theorie poznání*.

Obhajoba mlčení učí člověka nesnadné, avšak hluboké cestě životní. „Poznej sám sebe,“ radí Sokrates. „K čemu to?“ namítá Epikuros. „Nejenom jsem se nesnažil poznat, ale hleděl jsem se vždy neznat. Považuji sebepoznání za pramen starostí, zneklidnění a trápení. Chodil jsem sám k sobě na návštěvy co nejméně...“ V tomto rozhovoru může se poznat moderní člověk. Kniha Courberivova je návod k životu úvah, ke kontemplaci, k vnitřnímu životu, který je pramenem duševního štěstí, radosti a hloubky. Je to požadavek lidského ducha a ethiky, poznat duševní krásu, žít s ní a v ní. „Je jisté, že řeč a tisk selhaly ve své povinnosti jakožto opory veřejného mínění. Deníky, vyhlášky a schůze přispěly nemálo k zneuctění jak svědomí, tak jazyka.“ „Však je to pro lid docela dobré.“ „A kolik mozků závisí na svém deníku! Kolik lidí, díky záplavě tisku, nedovede už myslit jinak, než na objednávku!“ „Ústraní a péče o mlčení znamená kritickou revisi našeho důvěrného zavazadla myšlenek, představ a výzvu k individuálnímu myšlení.“ Tento kurs ze Staré Říše měl býti tištěn zlatem.

Neméně vážný je kurs 37.: Řeč jako počáteční východisko theorie poznání. Je to jediná jasná příručka metafysiky řeči.

Fr. Weyer: Teorie práva. Nakladatelství „Orbis“, Praha 1936, 90 Kč, str. 388.

Práce je rozdělena na předmluvu, část obecnou, část kritickou a dodatek o vzniku a vývoji normativní teorie. Autor shrnuje celou dosavadní práci vědeckou, téměř třicetiletou, směřující k vybudování vlastní vědy právní, normativní teorie práva. Teorie práva, má-li se lišit od teorie norem vůbec, musí se týkat obsahu norem. Proto látkou spisu nejsou konkrétní obsahy právních norem, nýbrž pomůcky — formy — jimiž tohoto obsahu se lze soustavně zmocnit (13): má tedy spis účel metodický. Nejde o teorii práva československého, německého atd., není to ani možno, protože je možna jen jedna teorie těchto práv. Postup má kriticky tvůrčí: ne od konkrétního ob-

sahu norem k soustavě, ale dát teoretický systém jako základ právního řádu konkrétního. Svou teorii staví autor správně na základě filosofickém, ovšem na filosofii kritického idealismu Kantova a Schopenhauova. Lidský intelekt hledá vždy absolutní pravdy, ale těmito normativní teorie uzavírá cestu, „pro ni nemůže být absolutně platné normy“ (18). Řadu vznešených zásad, na prvním místě zásadu absolutní spravedlnosti, platné bez podmínek a předpokladů, nemůže následkem svého zásadně relativistického postoje uznat jako dokazatelnou, ale jen předpokládat. Tím jsou i ostatní poznatky relativní. Relativismem se ostře odlišuje škola normativní od nauky přirozenoprávní.

Za filosofický základ své teorie bere učení Kantovo a aplikuje na právní řád. Proto, jako existuje příroda, tak *platí* norma. Dokázat to je nemožné, protože přesahuje možnosti ryzího poznání — patří už do činnosti vůle (tvoření). Předmět normativního poznání je norma, to jest výraz něčeho, co má být. Souvisí-li normy spolu, tvoří normový soubor a jeden z nich je právní soustava. Normy možno pozorovat staticky nebo dynamicky v jejich vzniku a změnách. Normotvůrce vyjádří normu; pak je třeba činnosti povinnostních subjektů, aby přesně poznali rozsah skutkové podstaty obecné normy (interpretace a aplikace).

V části kritické jedná autor o právních normách, protože právo obsahuje nejvíce norem. Právní norma bude ta, která pochází přímo nebo nepřímě od normotvorného subjektu, *státu* (70). Dosud byla věda právní považována za speciální sociální vědu, ale neprávem, neboť jejím předmětem jest obecná ryzí norma, ne její praktická funkce ve společnosti. Dlužno ostře rozlišiti teorii od praxe: právní praktik odvozuje normy, stává se druhotným normotvůrcem, politik tvoří normy obecné, ale teoretik poznává normy vědeckou metodou. Spravedlnost té oné normy je pojem relativní, vzniká srovnáním s jinou normou, kterou považujeme za spravedlivou. Není možno, aby normotvůrce zároveň chtěl a zároveň nechtěl, proto nový projev vůle je derogací dřívější formy. Teoreticky si možno představit zákon nezměnitelný, když zákonodárce se zříká kompetence změny a podřídí se zákonu; ale norma bude jen tehdy nezměnitelná, pokud nezměnitelná je zásada, stanovící nezměnitelnost oné normy. Normotvornou činnost všech normotvůrců možno si představit jako jehlan, v němž obsažena je nejen mnohost vytvořených norem, ale i normotvůrců a na jehož vrcholu se nachází onen prvotní normotvůrce (původní, svrchovaný), jehož vrcholná norma dodává nejen normotvornou schopnost všem subjektům, ale i normativní relevanci všem vytvořeným normám. Proto nižší

subjekt nemůže nic vytvořiti, co by odporovalo dosud platným normám od nadřazeného normotvůrce. Tradiční nauka právní vycházela z práva římského, což je směs teorie a praxe. Římané nebyli filosofové, nevytvořili také soustavu právní. Ale i tento chaos vynikal v barbarském prostředí právním, proto došlo ve středověku k recepci celého římsko-právního komplexu. Podobný směr panuje dosud, mísí se teorie s praxí, žádá se, aby právní věda byla služkou politiky a dočasných držitelů moci (srov. právní vědu diktátorských států). Autor podává dělení práva a odmítá oprávněnost dosavadní nauky: není oprávněné dělení na právo objektivní a subjektivní, protože subjektivní právo jako vztah mezi normou a subjektem rozšiřuje předmět poznání nepřipustně (nejen to, co pořádá norma, ale i to, co je pořádáno) a směšuje se hledisko normativní s kausálně deskriptivním. A poněvadž předmět normativního poznání může býti jen soubor normový, lze odstranění onoho běžného protikladu označit za důsledné zobjektívování práva (175). Ale tradiční dělení na právo veřejné a soukromé není správné. Neboť norma je vždy obecná, určena pro celek, tedy prospěch jedinců či celku není kritérium dělení. Ani nerovnost subjektů (subordinace) není zcela správná: právní poměr totiž znamená konkrétní relaci povinovaného k oprávněnému, a vidíme-li nadřízenost v postavení oprávněného, pak je každý právní poměr veřejný. Dynamicky lze nalézt typ subjektu veřejnoprávního v normotvůrci, který rozkazuje povinnostním subjektům (183). Chápe-li takto nadřízenost, vyskytuje se nutně ve všech právních relacích a je dosavadní nauka neudržitelna.

Realistické pojetí dívá se na stát synkreticky (směs sociologie práva); žádá k pojmu státu území, lid a organizaci. Ale území i lid je jen pomůckou k určení místní a osobní kompetence norem právního řádu a ze státu, jakožto předmětu normativního poznání, se stává jako jediný takový předmět právní řád. Problém vzniku, zániku a změny státu je jen otázka po identitě a kontinuitě právního řádu. Proto i revoluce je jen negace práva, negace dosavadního jeho ohniska. Snaha změnit stát podle svého přání je cílem politických stran. Jejich existence je důkazem fiktivní povahy rovnosti všech občanů (pak by byla jediná strana). Původně normativní teorie (Kelsen) odmítala je z oboru práva, protože jen spojují státní útvar se společností. Tak je tomu při individualistickém chápání demokracie. Dnes ale ustoupilo pojetí kolektivistickému, platí zásada poměrného zastoupení volebního a všechno občanstvo se dělí na skupiny, třídy, volící kandidáty svých stran. Tak se přenáší vlastně normotvorba na nový subjekt — politické strany. Starší směry od-

mítají toto zřízení nepravem jako stát stran. V demokracii takový stav je nutný, náprava byla by možná jen snížením přemíry zájmově-egoistické povahy lidstva, což přesahuje oblast působnosti norem. Proto odstraněním politických stran padne demokracie a zbylou politickou stranu, která ostatní pohltila, a tím i stát, řídí autokrat: vůdce, diktátor. Hlavou státu podle norm. teorie je původní (ohnisko) norma, ze které ostatní součástky právního řádu čerpají svou relevanci (321). V autokracii byl to panovník, absolutní normotvůrce; v demokracii má hlava státu nezbytnou spoluúčast v zákonodárné moci. Vlivem autokracie se dostala do moderních ústav norma o neodpovědnosti hlavy státu. Takový vskutku je jen absolutní normotvůrce, stojící nad právním řádem — státem. Norma sama považuje panovníka za povinnostní orgán, ale obsahem tuto povahu odmítá. Přesto ale panovník má slíbiti (převzít povinnost), že platný řád bude zachovávat. Jde tedy o povinnost nesankcionovanou, bez právních následků — ale tím pozbývá rázu právní normy a i obsah je normativně irelevantní; slib pak znamená jen přechod do jiného normového souboru — mravně ethického.

V dodatku vysvětluje autor, že normativní teorie vznikla jako reakce proti metodám právní vědy, má tedy ráz metodologický a kritický. Původní studie byly také jen negativní, kritika tradiční nauky. Základní prací jsou Kelsenovy „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ (1911), u nás práce prof. Weyera. Nový směr byl přijat odpůrci chladně a odsouzen příkře, ale zato vyvolal i řadu spolupracovníků ve všech státech. Kelsenovy spisy vyšly v mnoha překladech a i u nás má normativní teorie celou právní školu v Brně. Hlásí se k ní odborníci ze všech skupin právních (Engliš, Kallab, Procházka, Sedláček), takže chce vytvořit celý systém vědy právní podle svého normativního pojetí.

Normativní teorie bývá srovnávána se scholastikou, ale podobnost je jen formální. Normální teorie se snaží vybudovat tak dokonalý systém nauky, jako má scholastická filosofie. Mezi oběma směry je nepřeklenutelná propast dvou protichůdných názorů: intelektuálního realismu Tomášova a kritického idealismu Kantova. A v tom je právě největší nedostatek prof. Weyera, že přijal za své filosofické credo idealism. Důsledky toho se jeví téměř na každé stránce díla (relativism, determinism, popření prvých principů, nemožnost poznání absolutna, svět vůle . . .) Je vlastním programem Fil. revue ukázat pravou filosofii, absolutní hodnoty a kriticky zhodnotit směry opačné; proto odkazují na minulé ročníky. Normativní teorie nemá dosud přesné pojmy (norma = to co býti má), nevyhne se ani nedůslednostem (srovnej stát). Právní normu definuje jako nor-

mu, jejíž subjekt je stát, ale stát ztotožňuje s právním řádem, tedy souborem norem (petitio principii). Platí-li první norma, od níž se odvozují ostatní, jen fiktivně, mají stejnou platnost i všechny normy odvozené, a tedy i stát je veličina jen fiktivní. Normativní teorie chce vytvořit systém, ale „žije z nedostatků tradiční právní vědy“ a dosud systém nemá a ani mít nebude, protože připouští jen normativní měřítko. Autor sám je si vědom, že není vnitřní souvislosti díla (chtěl uspořádat látku jako ve slovníku).

Velký klad norm. teorie je, že zdůrazňuje nutnost filosofie jako základu vědecké práce. I snaha po jednotném systému právním je správná, protože vlivem odbornictví profesorů právních fakult byla právní věda rozdělena na obory s různými základními pojmy i odporující si naukou, takže chyběl ucelený soubor pojmů (teorie právní). Přinesla i zpřesnění pojmů, odlišení práva od sociologie a politiky (zvláště stránky o státním a správním právu prozrazují vynikající proniknutí předmětem); svým studiem a kritikou vyvolala také intensivnější studium protivníků, takže budoucnost přinese jistě další zdokonalení na obou stranách. Prof. Weyer nechce, aby jeho práce zanikla s akademickými přednáškami, proto vydal noetiku normativní teorie. Úkol metodický jistě splní, a to nejen u právníckého dorostu, ale i ve všech vrstvách právníků a jistě zaujme i neodborníky nový proud v moderní pravovědě.

Das Wesen der Philosophie und die philosophischen probleme von Hans Meyer, Bonn 1936, Peter Hanstein. Die Philosophie, Ihre Geschichte und ihre Systematik, Theod. Steinbüchel, Abt. 5.

Toto dílo uvádí zase do světla a rehabilituje pojem filosofie a jejích problémů. Husserl vytýká dosavadní filosofii, že nebyla vědecká, vídeňský neoempirismus zneuznává věcný obsah a obsahové vztahy navzájem a všechny metafysické otázky považuje za nesmyslné. Proti těmto proudům postupuje Meyer jak historicky, tak úvahově a přichází, nebo spíše novým způsobem formuluje pojem filosofie a určuje ji jako vědeckou nauku o světovém názoru a životě (Wissenschaftliche Weltanschauungslehre u. Lebensordnungslehre). Tato formulace Meyerova zřejmě je pod vlivem německé kultury. Pokud však blíže rozvádí a určuje tuto povšechnou definici, má v sobě všechny prvky aristotelsko-tomistické. Je to věda o principech, což zahrnuje metafysiku, vědecká nauka o světě a životě zahrnuje kosmologii, psychologii, logiku i etiku. Má v sobě i reflexivní postoj k poznání a tvoří kritiku.

Proti tomu kritikuje autor moderní pojem filosofie, francouzskou od Comteho, německou od Kanta, jejichž vlivem nabyla filosofie ohrani-

čeného významu a byla uvedena do zmatku. Byla považována buď za nauku o poznání (docela nevinný problém v době životního klidu a buržoasního způsobu), nebo za vědu hodnot (Windelband, Rickert atd.) nebo za fenomenologii (Husserl, Heidegger), nebo za filosofii života, filosofickou anthropologii a konečně za existenciální filosofii.

Autor pak přechází k projednání důležitého úkolu, poměru filosofie k ostatním vědám, pokud jsou odlišné a pokud spolupracují s filosofií. V druhé části díla vymezuje problémy jednotlivých filosofických disciplín. Tato systematická práce autora je mnohem jasnější a přesnější než mnoho jiných téhož druhu. Kniha je světlem v dnešní filosofii.

Franz Werfel, Velká otázka. Edice Akord v Brně 1936, stran 78, cena 9 Kč.

Müllerův překlad Werflových přednášek Velká otázka byl právem přijat s takovým nadšením. Hravým způsobem ukázal autor na svém symbolu, člověku, „ne z periferie, ne z města vnitřního“, prázdnotu prostřednictví a povrchní mělkosti, jež žije v zástupech dnešních lidí. Tónika celé práce je pohled na ubíjející nihilismus, který vyrůstá s dnešním člověkem, znajícím jen „nalevo a napravo, ne vzhůru a dolů“. Plodem tohoto

materialistického nihilismu je úžasně sobectví. Já se stane středem. Život je přechod z nicoty do nicoty. Poněvadž takovýto život je nesnesitelný, pátrá se po východiscích. Specifikum naší doby je po této stránce brána komunismu a nacionalismu. Komunistické dogma o beztrždní společnosti je pro své vyznavače nezhrouditelné, nepřijímají důkazů, jsou fanatikové víry. Je jasné; komunismus má být náhražkou náboženství. Náhražka je i nacionalismus, „celkem laciný afekt, neboť zrození je jediný výkon, na němž závisí zásluha příslušnosti k nějakému národu“. Jiný bůžek doby je technika.

„Nedá se popřít, že i tato nihilistická doba nás častuje všelijakými průpovídkami: Bud' statečný, bud' čestný, nečiň zlého, cit' sociálně, nevyhýbej se odpovědnosti atd.“ Ovšem tato snaha nasytiti mravní postulát laickou morálkou je žalostně bezdůvodná.

„Kam vede pravá cesta? Jsou-li všechny cesty zataraseny, zůstane jen cesta vzhůru. Věřící lidé, jichž je na každém stupni vzdělání víc, než se myslí, nepokládají tuto odpověď za farářskou frázi.“ Jest tedy třeba procitnouti z tupého živení a pomoci při obnově obecného vědomí buď cestou pravdy, nebo dobra, nebo krásy. Vsemitřemi dospěje se tamtéž.

Poznámky.

Člověk buržua. Liberalistický individualismus s neomezenou svobodou a principem vývojové teorie — uplatnění silnějšího — přinesl a vychoval buržoasii. Vytvořil definici: *Člověk — homo oeconomicus*. Je ekonomický materialista. Skrývá se v něm nesmírná vývojová rozpínatost. Zmocňuje se světa hospodářsky promyšleným způsobem a žije svým podnikům tak, že se stává jejich otrokem. Porušil snahou o zisk vše, co bylo posvěcené, porušil neděle a krásu svobody. Když zanechá expanse, stává se úpadkovým parazitem, který dohání v rozkoších nižšího druhu. Buržua vyšel z lidu, avšak zbohatnuv, zapomněl na svůj původ a obléknuv cylindr a frak, stydí se za lid, z něhož vyšel. Začal jej nenávidět a vydírat.

Buržua obrací ovoce svého úspěchu ve svůj prospěch a ochuzuje společnost: hospodářskou moc staví nad cenu člověka. Žije pod vládou peněz a vzájemný poměr je nenávisť. Tak charakterisuje buržoasii Berdjajev, je to pravý opak aristokracie ducha. Z toho nutně plyne další krok vývoje lidské společnosti, jak uvidíme z vývoje socialistického hnutí.

Socialismus vzniká na obranu utlačovaného lidu. Bolševismus je celý vyhraněn svým bojem proti buržoasii.

Lenin charakterisuje buržoasii několika vlastnostmi: Buržoasie má *zrádčovskou* povahu: dělnictvo musí bojovat s měšťáckými přáteli svobody, poněvadž jejich svoboda nepřinese dělníkům ani klidu ani míru. Přesto je svoboda pro dělníka bezpodmínečně nutná. Svoboda, o které mluví buržoasie, značí pro dělníky otroctví. Buržoasii nejde o myšlenky a ideje. Zradí chudý lid ve svůj prospěch. Buržoasie je *zbabělá a chamtivá*; jen demokratická revoluce může dát půdu a svobodu pracujícím a všechna myslitelná ulehčení života. „Jsou to šosáci, kteří vydělávají kapitál na rolnících. Chovají se jako nažraní psi (výrok Leninův) k chudákům.“ Liberální buržoasie je *hlučná, chvastounská*, maloměšťácky omezená a samolibá, předem přesvědčená o svých právech na dědictví, shovívavě poučující mladšího bratra o pokojném boji, o loyální opozici a o smíření lidové svobody s vládní mocí. Má svá politická hesla, při tom však skutečnost je jiná; nejde jí o

lid, nýbrž o sebe. (Lenin řadí do tohoto druhu lidí i Církev. Nelze však tak mluvit o Církvi jako Církvi, nýbrž jen o některých reprezentantech a hodnostářích, kteří drželi dosti často s vyšší třídou, poněvadž je podporovala, a byli tím kompromitováni.)

Je-li vůbec revoluce měšťácká, liší se od proletářské, neboť děje se za podmínek, které už existují jako hotové formy kapitalistického řádu, kdežto proletářská revoluce je pravý opak. Úkolem měšťácké revoluce je, aby bylo dobytí moci, a tato moc má být uvedena v soulad s existující měšťáckou ekonomikou. Měšťácká revoluce se omezuje na vystřídání jedné vykořisťovatelské skupiny jinou, takže nepotřebují rozbít starý státní stroj. Proletářská revoluce odníma moc všem a dosazuje třídu proletářů. Proto stát v dnešní formě je považován za buržoasní výplod. Je třeba jej zničit.

Hlavní nedostatek buržoasního poměru k lidu je ten, že buržoasie odňala člověku radost z práce, radost ze života. Proto postavit si za cíl restauraci těchto lidských prvků života je správné. Avšak prostředky k tomu, jak je nacházíme v bolševis-

mu, jsou neúměrné a nesprávné. Je nutná obnova, avšak ne způsobem bolševickým, nýbrž *aristokracií ducha* a vůdců v tomto smyslu.

Marx poznal, že duch kapitalistický je vyděračský a že přešel do moderního hospodářství; formuloval to principem nadhodnoty. Třídní boj je výsledek kapitalistického systému, a proto je třeba emancipovat proletariát. Tuto svou koncepci spojil však s novým mesianismem sociálního boje bez milosrdenství a zároveň postavil novou filosofii o člověku a o práci, aby socialisoval celou bytost lidskou.

Engels formuluje zákon revoluce: Každý pokrok výroby je zároveň krok zpět v postavení utlačované třídy, t. j. velké většiny. Dobrodiní pro jedny je nutně zlo pro druhé; osvobození jedné třídy je poroba pro třídu druhou. (Engels: Původ rodiny, soukř. vlast. a státu.) V kapitalismu nabývá tento vnitřní rozpor vykořisťovatelské společnosti nejpronikavějšího výrazu. Živým nositelem tohoto rozporu je proletariát, třída zblavená všech výrobních prostředků a proto nejrevolučnější. Tím, že kapitalistický výrobní způsob stále více přeměňuje velkou většinu obyvatelstva v proletáře, vytváří sílu, která je nucena provést převrat stůj co stůj, jinak ji čeká záhuba.

Nejbližší cíl je svržení moci buržuasie a nastolení diktatury proletariátu. Sověty se snažily uskutečnit tento převrat.

Křesťanská charakteristika buržuasie.

Je to výplod farizejství a úpadku, je v něm něco z puritánství a racionalismu. Takový člověk dává přednost právníkům fikcím před láskou, psychologům fikcím před skutečností, proto není ontologický. Dává přednost mínění v životě politickém a penězům v životě hospodářském.

Svědění buržuasního člověka: Popřel v sobě, zdánlivě ovšem, všechno zlo a iracionální a nabyt 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 mýtický prvek, aby se jim mohl klanět, a zatím je oddělil od živého Boha a od lásky. Tento buržuasní člověk nemůže konvenovat křesťanu stejně jako komunismu, jenže komunismus ho chce změnit mechanicky a zevně, technickými a sociálními prostředky. Proto se obrací nejen proti buržuasnímu člověku, nýbrž i proti člověku samému, v jeho podstatné velikosti, pokud je obraz Boží a pokud jako rozumný tvor určený pro Boha má svůj zvláštní poměr k Bohu a milostí je povýšen až k nadčlověku. V této své velikosti má své přirozené požadavky. Komunismus

činí člověka pouhou součástí společné energie, ničí jako jiný socialismus svobodu a vlastní myšlení, chce socialisovat osobu a ducha.

Se stanoviska integrálního humanismu (podle Maritaina) je třeba odsoudit buržuasního člověka. *Je to kompromisní typ a jeho odsouzení je zasloužené. Formace buržua se neděla v Božím prostředí nebo v lásce, je v něm plno farizejských prvků a pýchy jednotlivce; nelze ho však měnit pýchou kolektiva a zevnější technikou. Změna se musí stát od základu, je třeba, aby podle křesťanského principu umřel starý člověk, aby se zrodil nový, Kristův, v němž by byl jasný obraz Boží.*

Nesmí se popírat v člověku zlo a t. zv. iracionální život s démonickou silou vášně, nýbrž použít iracionální a vychovat je. První kroky k nápravě se dějí vždy použitím síly vášně pro spravedlivé věci a velké činy. Uskutečnění toho lze provést jak v životě jednotlivce, tak ve společnosti, tak v životě hospodářském. Všude je třeba velkých činů. Jeden z nich by byla likvidace kapitalismu a zřízení korporativismu spolu s přeměnou hlubokou lidské duše, mravního a duchového života, což způsobí návrat k celému člověku; ani proletář se nemusí zříkat své lidské velikosti. Právě křesťanství zná vnitřní sílu mnohem větší revoluce, než jak si ji představoval Marx nebo Lenin. Je to revoluce obnoveného ducha, plného lásky k pravdě a tím i zájmu pro společné blaho, které ničí egoismus.

M. H.

Henri Bergson: *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. V tomto díle dělí Bergson náboženství do dvou skupin podle popudů, z nichž vzniklo. Náboženství první skupiny nazývá statické, druhé dynamické. Náboženství prvotné, statické, vzniká podle něho z tak zv. „fonction fabulatrice“. Bližší charakteristiku přináší v následujících citátech. „To to náboženství“, praví, „poutá tím člověka k životu a jednotlivce ke společnosti, že mu vypravuje historiky podobné těm, jimiž ukolébáváme děti. (Str. 225.) „V důsledku fabulační funkce vytváří člověk kolem sebe fantastické bytosti, žijící podobným, ale vyšším životem nežli je jeho.“ (Str. 237.) „Náboženství statické jest obranná reakce přírody proti tomu, co by mohlo býti v rozumovém uvažování deprimujícího pro jednotlivce a rozkladného pro společnost.“ (Str. 127, 219, 288.) „Zvířata nevědí, že musí zemřít, avšak člověk to ví, a proto proti této myšlence postavil představu pokračování života po smrti. Z tohoto hlediska jest statické náboženství obranná reakce přírody na představu rozumu o nevyhnutelnosti smrti.“ (Str. 135, 137.)

Naproti tomu jest pramenem náboženství dynamického mysticismus. Zde si představuje Bergson náboženství jako „vědeckým ochlazením provedenou krystalisaci toho, co mysticismus uložil zhroucení do duše lidstva. Jím mohou všichni obdržeti část toho, čeho se několika privilegovaným dostalo plnou měrou. (Str. 254.) Do této skupiny řadí náboženství židovské a křesťanské. „Velcí mystikové křesťanství byli napodobitelé Krista, který pokračuje na cestě židovských proroků.“ (Str. 256.)

„Z emocí infraintelektuálních vychází náboženství statické, ze supraintelektuálních náboženství dynamické. (Str. 62, 197.) Morálka náboženství statického, kterou nazývá infraintelektuální, vyplývá prý z nátlaku společnosti na jednotlivce a z rozkazů diktovaných neosobními potřebami společenskými (str. 46, 84), kdežto supraintelektuální morálka náboženství dynamického z řady výzev, řízených na naše svědomí osobnostmi, které představují to nejlepší, co lidstvo zrodilo. (Str. 84.) Na těchto thesích založil Bergson celou svoji knihu. Vývojem ze skupiny statické do dynamické chtěl vyznačiti vzešup náboženství, jež v křesťanství a předcházejícím židovství dosáhlo mystickým prvkem dokonalosti, již neměla náboženství předcházející. Tento vývoj od tak zvaných statických náboženství ke křesťanství, tak jak jej Bergson líčí, nejenom se neudál, nýbrž můžeme míti za to, že byl opácný.

Zdá se, že Bergson opíral myšlenkový postup svého díla o knihu „Les prophètes d'Israël“ od A. Causse, v níž autor zdůrazňoval dynamický vliv proroků na židovské náboženství, u předcházejících náboženství se nevyskytující. Jejich snahou bylo udržeti náboženství čistým jmenovitě od porušujících vlivů židovských králů.

Nesprávnost rozdělení Bergsonova je patrná z toho, čím charakterisuje náboženství dynamická; jejich znakem, jak s počátku uvedeno, jest mysticismus. Názor tento jest třeba považovati za úplně nesprávný. Mystika již u pohanských náboženství měla tak důležitý úkol, že posléze byla uměle pěstována a mystické opájení se tancem, hudbou nebo nápoji patřilo prostě k obřadům náboženským.

Pokud se týče charakteristiky náboženství statického, jest nesprávný názor, že by vzniklo z nějaké „fonction fabulatrice“. Nejdříve existovalo náboženství, a teprve pak se ho zmocnila poetická fantazie a fabulační schopnost. Homér nestvořil Olymp, naopak bez Olympu, který existoval dávno před ním, nebylo by Iliady. Ostatně fabulační schopnost epických pěvců se objevuje teprve tenkrát, když řecké náboženství se

ocítalo již v úpadku, přivoděném ztělesněním všech božstev, stejně hřešících a chybných jako lidé. Jest otázka, zdali právě tato fabulační schopnost nesnižila prestiž náboženského citění. Ostatně i Bergson připouští na jednom místě správný vývoj od náboženského impulsu k poetickému zpracování, když píše: „Jest proto pravděpodobné, že náboženství bylo důvodem k funkci fabulační: vzhledem k náboženství byla by tato schopnost účinek a ne příčina.“ (Str. 112.) Tak vyvrací Bergson sám sebe, a tím ovšem padá celý jeho systém o reakci přírody na rozkladný vliv rozumu. Používat takových argumentů jako úmysl přírody nebo odpor přírody jest ve vědecké knize málo na místě. I tento názor potvrzuje sám Bergson na str. 114, kde píše: „Mluvili jsme o úmyslu přírody, byla to metafora pohodlná jak v psychologii, tak i v biologii.“ Na této pohodlné metafoře založeny jsou právě nejdůležitější Bergsonovy these, neboť právě jenom tyto uvádí ve své knize proloženým písmem.

Ačkoli podle Bergsona jsou náboženství s vědou dva protínající póly, píše nicméně na str. 186, že náboženství povstalo z přírodní filosofie o animismu, což jest teprve nesprávné, jak ukázala ethnologie.

Jako s náboženstvím, má Bergson stejné potíže s magií. Na str. 172 a 182 píše, že magie s náboženstvím jdou ruku v ruce, avšak že není nic společného mezi magií a vědou, naopak, že byla magie metodickému vědění velkou překážkou. Naproti tomu na str. 180 připouští, že magie vědě posloužila. Na str. 172 píše, že náboženství počalo magií, a na str. 185: „nemůže býti řeči o tom, že by náboženství vycházelo z magie“. Posléze na str. 183 uvádí, že: „zatlačena vědou náklonnost k magii trvá a očekává svůj čas“. Věda silou rozumu zatlačila magii do pozadí, jakou silou se tedy hodlá magie uplatnit proti síle rozumu? Vývoj k magii líčí Bergson takto: „Primitiv hodlající zabít svého nepřítele, vrhá se do prázdna, tiskne mezi svými prsty svou oběť a rdoší ji.“ (Str. 176.) Tento psychologický vývoj k pozdějšímu čarování jest i na primitiva trochu nepřirozený. Stejně psychologické nepravděpodobnosti nalézáme na str. 146. Zde „divoch, který střílí šípem, neví, zdali trefí do cíle, a v době mezi vystřelením a dopadením šípu vzývá nadpřirozené mocnosti, aby zasáhl cíl. V postupu řady etap dlouhé evoluce přicházíme k bohům, ochraňujícím město a zajišťujícím vítězství bojovníků.“ (Str. 148.) I zde chápe Bergson špatně divocha. Ani Parsival mířící na labuť nebo sv. Hubert na jelena žádných mocností nevzývají, poněvadž v loveckém zabití na to nemají času. Lovec jest

materialista a v okamžiku střelení jest jím i pozdější světec. Je řada nesrovnalostí v knize Bergsonově.

Motorickým činitelem náboženství dynamického jest podle jeho these mystika. Bergson tvrdí, že křesťanská mystika jest úplná (str. 243), velcí mystikové křesťanství že jsou nedokonalými napodobiteli toho, čím byl Kristus Evangelii, tento pak, že pokračuje na dráze židovských proroků. (Str. 256.) Rovněž pokud se mystiky týče, neukládá si Bergson patřičné rezervy. Jedním dechem nelze psáti o náboženském mysticismu a mysticismu imperialismu, pojmu úplně moderním a do jisté míry sporným, který s tématem o náboženství nemá pranic společného. Zde navazuje na Ernesta Scilliéra a opouští přesné vymezení pojmu *náboženské mysticismu*. O křesťanské mystice nemá ani pojmu. Avšak ani s tím se Bergson nespokojí, neboť posléze tvrdí, že mystika vyvolává mechaniku (str. 242, 334, 335) a že počátky této mechaniky jsou mystičtější nežli si myslíme. Věřili-li Bergson tomu, co píše, najde na této cestě málo následovníků.

Rovněž s některými dalšími myšlenkami nelze souhlasit, na př.: „Imperativ absolutně kategorický jest povahy buď instinktivní nebo náměsíčné.“ (Str. 20.) „Morálku nelze zakládati na kultu rozumu“, čehož opak tvrdil Sokrates. (Str. 89.) „Vývoj k polytheismu jest pokrokem k civilizaci“ (str. 199) a „hellenská myšlenka nedosáhla mysticismu“ (str. 236) atd. Jiný výrok: „rovnosti nelze dosáhnout jinak, než na újmu svobody,“ (str. 79), jest potud zajímavý, že jest v rozporu s vůdčím heslem Velké francouzské revoluce.

Jak uvedeno, jest stěžejní myšlenka Bergsonova, že náboženství a věda se navzájem vylučují. Tento názor jest zcela nesprávný, poněvadž právě kněží byli první myslitelé a poněvadž u celé řady starověkých filosofů nalézáme mystické prvky. Proto naopak jest správné tvrzení, že ve starověku náboženství a věda se prolínají a že jmenovitě z base mystické namnoze společně vyrůstají. Tak na př. téměř veškerá prvotní náboženství činí pokus o vědecký výklad kosmogonie. Mojžíš ve svém Pentateuchu, Hermes Trismegistos, který podle Manethona již před potopou světa tesal do sloupů první vědecké principy, nebo neméně staré indické Upanišady. Ze zachovaných kapitol Hermesa Trismegista předesílá Hermes ve svém nejslavnějším dialogu s Poimandrem („Pastýřem lidí“, „Nejvyšší Moudrosti“), že kosmogonické pravdy byly mu sděleny ve stavu, kdy veškeré tělesné pocity byly ponořeny jako do těžkého spánku, tedy ve stavu extase. Rovněž o Sokratovi, nejmodřejším Reku, víme, že mívá

extatické stavy. Podle Procla byly do egyptských mysterií vedle Orfea zasvěceni řeční filosofové Thales a Pythagoras, čímž jmenovitě u Pythagory lze vysvětliti ethický ráz jeho filosofie.

Z filosofů učil Anaximandros, že všechny živoucí bytosti i člověk měly původně rybí tvar, což souhlasí s výkladem náboženství fénického o Dagonovi. I v Ramayaně stojí: „Původně byla voda, pak teprve byla stvořena země“ a podobný vývoj líčí též Starý zákon, ale také Thales, zakladatel ionské filosofie a tedy i filosofie vůbec. Smíme se domnívat, že filosofie zde vyrůstá, z náboženské tradice. Láska a nenávisť, sympatie a antipatie jsou causa movens Pársismu, stěhování duší buddhismu, ale totéž učí také Empedokles. Parmenides nepokrytě sděloval ve svém spise, že uvedené jím pravdy neodkryl svými pěti smysly, ani nevypočítal si bystrostí svého rozumu, nýbrž že mu byly sděleny vyšším zjevením. Láska byla podle něho první nebeská bytost, a to bylo také příčinou, proč Plato měl zálibu v Parmenidovi, jak ve svém spise o Parmenidovi píše E. Peithman. Taktéž Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Pythagorovci a Elcáthe, mimo již uvedeného Parmenida, varovali nás před světem smyslových vjemů, chceme-li se dostat do země věčných pravd. I tento jejich názor měl koncepci náboženskou, mystickou, kterou posléze hlásá také Iamblichos, mystik novoplatonské školy. Pro Diogena z Apollonie byl vzduch nadán vědomím, „věděl mnoho věcí“, což učí stejně indická náboženství, která tuto vlastnost připisují zvláště ní vesmírové substantii, nazývané Fohat. Tento zřejmě mystický názor nalézáme u Platona, když líčí vlastnosti Ideí, žijících ve vesmíru vlastním životem. Jako píše dále Platon v Timaeovi o „Duši světa“ jako prostředníku mezi světem smyslů a světem ideí, píše i Hermes Trismegistos v 9. dialogu, napsaném „Klíč“ o „Duši vesmíru“.

Ze se přiznává Platon v Timaeovi k Nejvyšší Bytosti, že uznává Anaxagoras NOUS — Inteligenci jako duši světa, když byla bohem Sokratovi „Prozřetelnost“, že tvrdí Parmenides, že existuje „Bytost jediná, nehybná, vždy sama sobě podobná“ a že zná Zenon Centrální duši, z níž naše duše se oddělují, je to jen přiznání k zušlechtěnému náboženství svým způsobem exaktní formou vyjádřenému.

Mystický způsob vyjadřování vydvihuje v Platonově „Faidonu“ Paul Janet ve svých „Dějínách filosofie“. Platon zde definuje střídmost jako „učení se a anticipaci smrti“. S tímto namnoze nevysvětlitelným pesimismem setkáme se v řeckém kulturním životě na všech stranách. Známy jest Hesiodův pesimismus v

líčení vývoje světa od Zlatého věku k Železnému. U Menandra nacházíme větu: „Nejšťastnější jest ten, kdo časné opustí tržiště života.“ V Iliadě: „Ze všeho, co dýchá a se hýbe, není nic bídějšího nežli člověk.“ Thales se nežení z lásky k dětem. Sokrates v Gorgiovi praví: „Život jest strašný.“ Jinde líčí Orfiky, že se dívali na tělesnou schránu jako na vězení, do něhož jest duše uzavřena. Týž názor jest vyjádřen jak od Pythagorovců, tak i v indickém náboženství rčením „Pád duše do hmoty“, které má svou další analogii v bibli. Aristoteles praví: „Život jest pomník slabosti, oběť okamžiků, hra náhody a zbytek je šlem a žluč.“ Pindar: „Život jest stín snů.“ Platon: „Život je příprava k smrti.“ Euripides v „Medei“: „Již dávno soudím, že vše lidské jest jen stín, neb žádný člověk není blažen na světě.“ Theognis z Megary: „To, co je nejvzácnější pro obyvatele země, je nenaroditi se a neviděti paprsků zářícího slunce, jestliže však jsme již byli zrozeni, překročiti co nejrychleji práh neznáma a odpočívat pod zemí.“

Tento úžasný pesimismus řeckého kulturního světa a jako reakce naň současná snaha nejvyšších představitelů řeckého genia po formulování monotheistického principu dokazuje, že věda se zde s náboženským citěním nevyklučuje. Snad je to tím, že řečtí filosofové se chodili do egyptských chrámů vzdělávat. Podle Jamblichy učili se v Egyptě kromě již dříve uvedených filosofů ještě Plato, Demokrit, Anaxagoras, Solon, Melampus, Homér, Alceus, Archimedes, Bias, Chrisippos z Knidu, Daidalos, Ellopion, Euripides, Hekataros z Abdera, Hellanikos, Herodotos, Kleobulos, Lykurgos, Musaios, Cinopides z Chiu, Pherekydes ze Syru, Spairos, Strabo, Telekles, Theodoros a Xenophanes z Kolofonu od egyptských kněží. Jest známé zvolání Platonovo jim připisované: „Ó Řekové, jste ještě děti“, jež tento poměr učitelů k žákům potvrzuje. Proto jest spíše správný názor, že kněží byli první filosofové. Doba křesťanská teprve dokazuje, že věda a víra se nevyklučují, nýbrž naopak se doplňují. Nadpřirozený řád doplňuje a neruší přirozený.

Kniha Bergsonova je doklad, jak je možné napsati vzletným a výmluvným způsobem velké dílo v podstatě pochybené. Karel Guth.

Lettres de Rome sur l'athéisme moderne. Année II, novembre 1936. (Nro 13.) Roma (128), Via Carlo Alberto, 2. Číslo přináší jak obyčejně souhrn zajímavých zpráv o postupu podvrtných komunistických

živlů ve světě, a též o tom, jak se katolíci staví do boje proti nim. Tento boj je inspirován hlasem z Vatikánu, jež tlumočí v jednotlivých zemích a krajích biskupové a kněží; nepochopení nebo nedocnění nutnosti tohoto boje může mít zhoubné následky pro náboženství a kulturu. Tento boj nemůže mít plného úspěchu bez činného velitelského zásahu biskupů. Krásný příklad pochopení rudého nebezpečí ukázali církevní představení v Alsasku, píší „Lettres de Rome“, a v Holandsku. V Alsasku štrasburský biskup ustanovil zvláštní komisi, která organizuje lid všech vrstev do uvědomělých útočných skupin proti komunismu a jejich činnost se setkává s úspěchem. V Holandsku arcibiskup utrechtský a ostatní katolíci biskupové vydali na různecovou neděli důraznou výzvu k činnému boji a jejich výzva byla přijata s nadšením a díky u všech katolíků.

Myšlenky, které vedou katolíky alsaské i holandské, shrnují „Lettres de Rome“ v několik vět:

1. Podnět ke zmíněným bojům vyšel od biskupů a pod jejich řízením se vede všechna činnost. Neboť jde o věc katolického náboženství. Není záležitostí osobní, ani výsadou určité strany nebo organizace, nýbrž povinností všech členů Církve svaté.

2. Episkopát uznává a schvaluje i činnost laiků, neboť tento boj musí zasáhnouti též veřejný život, do něhož může vniknouti lépe laik než kněz. Jediným cílem společné této práce je dáti v lidském životě Bohu větší místo než tam měl dosud.

3. Prvním výsledkem tohoto náboženského obrození musí býti vnitřní obroda katolíků samých, čímž jejich zasahování do veřejného života nabude životnosti a opravdovosti. Toto je podstata boje proti bolševismu.

4. Jde-li o boj proti nevěřiteli, jakým je bolševismus, nic nebrání, aby se k němu spojili všichni lidé, věřící v Boha (katolíci, protestanté a j...). Směrnice pro tuto možnost byly již určeny sv. Otcem, hlavně v encyklice *Caritate Christi*, podle zásady, že je možné „jiti odděleně, ale společně útočit“. Neboť uznání jsoucnosti Boha a přirozeného zákona jsou základem každé společnosti. A bolševismus bojuje proti obojímu. Toto sdružení je odůvodněné také tím, že nejde o vytvoření nějakého nového vskřesťanství, nýbrž o obhájení pravd, jež diktuje zdravý rozum, a jež jsou nutné člověku, aby mohl žiti jako člověk (metafysika společnosti).

5. Důvodem k tomuto boji je dále obava před světovou bolševickou anarchií, před rozvratem sociálního řádu.

6. Tím boj proti bolševismu přechá-

zí převážně na pole sociální a hospodářské, ale základy má náboženské. Musí si všímat především dělníků a naplniti je pravým křesťanským duchem. Musí jim pomoci a získati mezi nimi nadšené stoupence, ne té či oné strany, nýbrž Evangelia, prožitého podle směrnic Zástupce Kristova na zemi. Neboť toto chtějí encykliky.

Kromě tohoto článku přináší číslo též výmluvnou zprávu o nenápadném, ale obavném růstu komunistického vlivu v Anglii, kde se zdála tato věc nejméně nebezpečná. Zpráva nutí k úvaze o tom, jak to dopadne s naším národem, neuvědomíme-li si my své nebezpečí v pravý čas.

Konečně je připojen přehled literatury o komunismu a bolševismu. Je tam uvedeno též ČSR, ale ze všeho je tam udán jen pastýřský list J. E. arcibiskupa Kordače z r. 1931. B. J.

Dr. Oldřich Karlík: *Mravní život podle řádu nadpřirozeného*. Olomouc, Lidové knihupectví, str. 210, cena 25 Kč. — Naše duchovní a theologická literatura byla tímto novým dílem Karlíkovým opravdu obohacena, neboť jest to dílo theologicky vědecké a přece výrazově přístupné a životné, je v něm oheň zanícení, který zapaluje. Účelem tohoto spisu jest oživit zájem o nadpřirozeno a nadpřirozený mravní život, ukazuje, jak se lidský život v nové době odcizuje náboženství a kde tkví toho příčiny, dále přesně pojednává, co je přirozeno a co nadpřirozeno, jedná o vzájemném poměru přirozena a nadpřirozena a na konec ukazuje, jak se má přirozeno projevovati v praktickém životě jednotlivcové i v životě společenském. Knihu tu bude čísti s užítkem laik i kněz, kterému bude zároveň pokladnicí pro exhorty. Doporučujeme co nejupřímněji.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Anno 1935. Marietti, Torino.

Hodnota druhého svazku Acta Academiae Rom. se nejlépe pozná z obsahu. Autoři četných vědeckých statí jsou opravdoví muži vědy, osobnosti světoznámé, skuteční odborníci ve svém oboru. Tak zde máme tři práce od P. Garrigou-Lagrange O. P., dále zde vidíme P. A. Gemelliho, rektora univ. v Miláně; rektor římské dominikánské university „Angelicum“ P. M. Browne zde jedná: De intellectu et voluntate in electione. Členové řádu karmelitského, jesuitského, kapucínského atd. zde přinášejí své vědecké práce. Obzvláštní pozornosti zasluhují studie P. Garrigou-Lagrange, Gemelliho, Xiberta, Browne. Acta Academiae Romanae Sti Thomae Aq. jsou jako vždy cenným dokladem poctivé duševní práce.

Latinská kultura.

Všichni, kdo se zajímají o otázky sociologické, musili poznati, že nejmladší generace již téměř neví, co jsou to všeobecné pojmy. Ale na-proti tomu nikdy slova veřejné blaho, humanita, civilisace, právo, spravedlnost, solidarita atd. nebyla tak zveřejněna jako dnes. Není významné osobnosti, ministra, senátora ani poslance, který by nešermoval některým pojmem všeobecným a nedovolával se veřejnosti ve jménu civilisace, práva, sociální spravedlnosti, národní soudržnosti, jakmile mu jde o to, aby získal její souhlas pro nějaký svůj záměr.

Základní význam těchto silných slov uniká moderní mentalitě, zvláště od té doby, kdy současná civilisace vybudovala kult konkrétnosti a vyhlásila válku abstraktnu tím, že opustila klasické vzdělání.

Boj mezi zájmy jednotlivce a zájmem všeobecným se nedatuje od včerejška. Sobeckost je tak stará jako lidstvo. Ale je jisto, že nutnostem společenského soužití mnohem snáze se podrobily národy, které utvářela latinská kultura - to jest naučila je chápati pojmy všeobecné - než národy, které neprošly touto školou. Jen postupným podřizováním sobecných zájmů jednotlivce zájmům všeobecného blaha se vytvořily a upevnily jednotlivé národy.

Skutečnost, že latinská kultura byla opuštěna (hlavní rys římského výtvarného umění je smysl pro kolektivní součinění na rozdíl od prvků individualizačních, které jsou obsaženy ve všech kulturách barbarských. Pozn. překl.) jednak odklonem od klasické literatury, jednak propuknutím boje proti katolicismu, který byl a zůstane jejich nejsilnější oporou - přispěla nejmocněji k výpadu a útoku sobeckosti malých „zájmečků“ na velké zájmy všeobecné a celkové, kterým se přestalo rozuměti, a tím zároveň k hrozivému úpadku mravů i v oblasti politické.

Když je zcela jisto, že existují pravdy a zájmy národní, tím pravdivější je skutečnost existence všeobecných zájmů lidstva - a je to zřejmé hlavně dnes, kdy se nám řešení problémů mezinárodních vnucuje jako naprostá nezbytnost. Ve vztazích mezinárodních je nejen více reality, nýbrž

také je zapotřebí více abstraktnosti. K tomu, aby nejen jednotlivec, ale celé národy se rozhodly povznést se od bezprostředních svých zájmů k chápání vyšších zájmů všelidských, je nezbytně nutno, aby si dovedly vytvořit „koncept“, za jejímž uskutečněním půjdou, anebo alespoň aby byly schopny vycítit, že budoucnost jednotlivých národů je pevně spjata s převyšujícími zájmy všeobecnými.

Je zapotřebí změnit výchovu lidu i výchovu inteligence. Je zapotřebí přivést lidi zpět ke kultuře klasické, od které ji odvedli včerejší vůdcové. *Neboť jen nedostatkem abstraktního myšlení v současné době jest možno vysvětliti většinu chaosu a nepořádku, kterým lidstvo trpí.* Ovšem, obnova latinské kultury sama nestačí k tomu, aby byl chaos vyléčen, ale je to jeden z nezbytných prostředků. *Pořádek v myšlení je předpoklad pořádku ve věcech.*

I. Povaha a tradiční úloha latinské kultury.

Latinskou kulturou rozumíme souhrn pojmů, citů a zvyků, které jsou původní plody klasického humanismu a katolicismu v těch národech, které se pod tento obojí vliv dostaly a které nazýváme národy latinskými. Rodící se Církev zachránila lidstvo od nevylechitelné pohromy barbarství. Oživila je svou božskou mízou a zapojila působení milosti Boží do služeb lidské přirozenosti, a tím ji zdokonalila. - Nejpriznáčnější a nepopíratelný výsledek spojení těchto kultur byl, že se ujasnila základní rozlišení mezi pojmem osobnosti a konkrétním jednotlivcem a že ve jménu Božím byla posvěcena práva všeobecně lidská proti upřílišně sobeckým nárokům jednotlivců.

Ovšem toto rozlišení nebylo nové. Byl prostě jen nově formulován a hlavně uplatněn dávný poznatek. Nalézáme je vlastně již u řeckých filosofů, kteří spojují individuum s hmotností a osobu s duchem.

Každý jednotlivec, aby byl člověk, musí mít vlastnosti bytosti rozumné a svobodné, které odlišují přirozenost lidskou od ostatních živočiš-

ných druhů. Ale všichni lidé nemají stejnou míru těchto vlastností.

Přirozenost lidská, aniž přestává být přirozeností, přece se nekonečně rozděluje, individualisujíc se, stávajíc se jednotlivcem. Ale toto rozdělování je v jistém smyslu jen případkové, znásobuje základ, ale neporušuje jej. Individua se nám jeví jako formy nekonečně měnivé, kterými se abstraktno vyjadřuje konkrétně v čase a prostoru a úměrně s vývojem ukazuje všechno bohatství řádu rozumového, mravního, hmotného, kterého je přirozenost schopna.

Existuje však nejvyšší souhrn *všeobecných idejí všelidské pravdy* a prvních principů, které tvoří strukturu samé inteligence a který umožňuje, že individua nejrozdílnější prostředím, rasou, dobou, dědičnými vlastnostmi, temperamenty, výchovou, jazykem, státní příslušností a stupněm kultury - navzájem se poznávají jako bratři a vždy si nakonec porozumějí.

Podobně je tomu se stanoviska mravního. I nejpresvědčenější stoupenci laické výchovy ji hájí tím, že se dovolávají souhrnu předpisů o chování, které jsou kvintesencí lidské morálky a které musí plnit všichni jednotlivci, ať jsou mezi nimi sebe větší rozdíly víry a názorů, prostě z toho důvodu, že všichni jsou „lidé“. Tím zároveň ovšem prohlašují, že přese všechny jejich individualistické manifesty přirozenost lidská zůstává nezměněna a že lidská vůle a aktivita musí být podřízena těm abstraktním zákonům, které jednatel nevytvořil a proto je ani nemůže zrušit.

Sama citlivost (sensibilité) průběhem staletí a procházejíc od poledníku k poledníku, měla jen jeden způsob vyjádření, a to přirozený, a poslouchala jen jednoho nepohybného zákona, proti kterému nezmohla nic ani nejhorší výstřednost vkusu. Dějiny umění nás zásobují překvapujícími doklady o tom od nejvzdálenějších dob. Spontánní schopnost, kterou nazýváme vkus, *může se měnit u individualit dočasnými vlivy. Ale všichni jsou zajedno, jakmile stanou před veledílem* ať antickým, ať moderním, a cítí se pohnuti až do útrob emocí krásy, která v nich probudí přítomnost věčného člověka.

Tohoto *člověka* (který dřímá v každém jednotlivci spánkem více méně hlubokým) probudit, to jest úkol pravé výchovy: výchova má přede-

vším pěstovati solidnost a pevnost úsudku, morální svědomí a cit pro krásu.

Souhrn duchovnědných předmětů, které nejúčinněji pracovaly o vývoji těchto kvalit u národů latinských, jmenujeme humaniora; to proto, abychom téměř plasticky narysovali již v názvu jejich cenu pro člověka a zároveň nemožnost obejít se bez nich, nemají-li být obětována věčně platná práva lidská oprávněným snad, ale bezmezne měnlivým právům jednotlivcovým.

Se stanoviska výchovného by byl veliký omyl, utvářeti člověka bez ohledu na potřeby, které se ustavičně znovu rodí z komplexů individuálních a sociálních, ale mnohem větší omyl přímo *ohrožující civilizaci by byl, nepočítati při výchově s potřebami věčnými*.

Není vskutku nic reálnějšího než neustálý vývoj podmínek individuálního života na společném podkladě lidskosti.

Osobnost jednotlivce závisí na tolika věcech a jest výsledek tak mnohých a tak měnivých příčin (půdy, klimatu, rasy, prostředí, dědičnosti, temperamentu, výchovy, poměrů mezinárodních), že jest nezbytno přizpůsobovati se této věčné obnově a komplexu potřeb, které z tohoto procesu povstávají, a že je tedy nutno i ve výchově používat stále nových prostředků. Živé jazyky a nové vědní obory jsou z nich. - Ale za nic na světě se nesmí zapomínati, že přesto přese všechno přirozenost lidská se nemění a že jednatel má mnohem více zapotřebí být v těsném styku s kořeny lidskosti, *které ho spojují s ostatními lidmi, než domáhati se osobních potřeb, kterými se lidé navzájem odcizují. Neboť nejčistější záruka míru a hospodářské prosperity je právě ve společenství idejí, citů a vkusu, které se vztahují k lidskosti a které ji podporují a chrání. Žádnou jinou věc není potřeba více zdůrazňovati, než právě tuto!*

Leč přece snad jednu, ke které nás přivádí sama zkušenost: jsou to nezbytné prostředky, které dával vždycky lidstvu katolicismus, aby bylo schopno splnit svoji vznešenou úlohu civilizační. Připomeňme si, že chyba, pro kterou zahynula kultura řecká, bylo právě slevování s ideálů celkových před bídnými bezprostředními potřebami jednotlivců. A Římané, kteří se vymanili z barbarství právě přijetím toho, co bylo „nejlidštější“ v kultuře řecké, zase se k barbarství vrátili

pod tíhou hmotných výbojů a přečinů anarchie, předcházející dobu císařskou, a chtivosti masy, která již byla nezkrotná.

Co by se bylo stalo s celou kulturou latinskou, nebýt právě tehdy rodící se Církve? Sama by nebyla odolala přesile, složené z římské korupce a destruktivní převahy barbarské. Je naprosto jisté, že tuto kulturu před úplným zánikem zachránila Církev tím, že ji přijala za svou, že jí vdechla nový život, že to, co v ní bylo *nejlidštější, prostoupila božstvím*.

Semeno pravdy a života prorazilo klenbu katakomb a rozšířilo se po povrchu země a latinská kultura neztratila při tomto oživení nic ze své lidskosti, naopak - získala tolik životnosti, jak potvrzuje dvacet století jejího trvání, kdy její plody a šťávy prosakují celou Evropou a celým světem.

A tuto latinskou kulturu nyní smrtelně ohrožuje moderní civilisace, která místo aby ji doplňovala a dále budovala v jejím smyslu - rozkládá ji a vypuzuje z jejího místa, aby je zaujala sama. Abychom porozuměli tomuto velkému nebezpečí, musíme znát alespoň hlavní rysy latinské kultury. - Největší její zásluha byla, že stanovila velmi přesný rozdíl mezi člověčenstvím a jednotlivcem (subjektem), mezi zásadní rovností, která plyne z pojmu prvního, a nadměrnou nerovností, která je přirozenou nutností a přirozeným zatížením druhého. Největší slabost její byla, že toto teoretické rozlišení nedovedla nikdy uplatnit v praxi. Veliký filosof Aristoteles považoval otroctví za nutnost, doporučoval jen pánům, aby dopřáli otrokům osobního štěstí. Plato snil o zřízení, v němž by ženy byly společným majetkem. V některých řeckých republikách byly nedosti silné děti po zrození usmrcovány. Na počátku dějin římských vidíme, že rodinný krb je posvátná instituce, avšak neobstál pod náporom rozmárilosti a vyhasl přes veškeré oficiální úsilí, které by jej bylo rádo znovu rozdmýchalo. Bohové svým špatným příkladem přispěli k tomu, že je lidé odvrhli, neméně než lidská nevěra. Víme, co zbylo z autority v údobí císařství, víme o hrůzných zločinech císařů, které rozpoutaly v lidu všechny náruživosti, až nebylo nijak možno učiniti tomuto běsnění přítrž. Zkrátka, kultura latinská chyběla k tomu, aby uplatnila více lid-

skosti ve stycích jednotlivců, v rodinách, v národě a mezi národy, *možnost ovlivňovati vůli lidskou tak účinně, jak účinně dovedla osvětlovati lidskou mysl*. Neodolala náporu času, ani útokům individualismu na svatá práva humanity.

Chceme-li si představiti celou mocnost a sílu křesťanské kultury a nevyčerpatelné prameny, kterými disponuje, stačí si ji jen jasně představit v dobách, kdy se zrodila, kdy se stala dědičkou kultury latinské a kdy musila bojovati proti dvěma obrovským nepřátelům, proti korupci císařství a proti brutalitě barbarů.

Projevila se ihned nejen jako nauka schopná ukázati lidem ve správném osvětlení všechny problémy života a jeho nadpřirozeného určení, ale i jako vnitřní, skrytý *božský život, který milostí oživuje vždy znovu vůli a vede ji až k nejvyšším metám*. Obohacujíc je novými a přesnými distinkcemi, převzala staré filosofické rozlišení mezi člověkem a člověčenstvím. Naučila zapomínající svět, že všichni lidé trpící přirozenou nerovností jsou si přece v podstatě a zákonitě rovni, že, díky Bohu, který je učinil všechny stejně hodné podílu ve věčné slávě, jestliže chtějí, jsou si navzájem bratři v lidském i v božském smyslu, že zde všichni musejí žítí ve společenství náboženském a sociálním, aby dokázali, že jsou rozumné bytosti, stvořené k obrazu Božímu, vykoupené krví Kristovou a posvěcené milostí, že spravedlivě všichni mají právo užívati ve společenství, jehož jsou členové, věcí stvořených pro obecné blaho - s jedinou podmínkou, že budou podřizovati svoje individuální potřeby celku, že láska je závazná povinnost všech křesťanů a že musí vykonávati svoje úkoly sociální spravedlnosti právě tak přesně jako všechny ostatní, jestliže chtějí sloužiti Bohu a spasiti sebe.

Touto dobrou novinou, kterou dala lidstvu Církev ve jménu Ježíše Krista, touto osvobozující pravdou, jejíž poklad jí byl svěřen, bojovala proti otroctví, vrátila lidskou důstojnost ženě a dítěti, znovu vytvořila rodinu a pozvedla ji všude ke cti, ať je nejchudší, ať královská, utvořila státy, společnost, autoritu a všeobecné dobro.

Tento jen jí vlastní způsob učiniti lidstvo božským nezabraňoval Církvi, aby je zároveň nezlidšťovala. Dodávala nové síly kultuře řecko-římské a pěstovala vnitřní kulturu myšlenek a

citů nejzpůsobilejších pojistiti v každém člověku vládu ducha nad tělem a osobnosti lidské nad individuem. Nezalekla se žádná nesnadnost a nedbala ničeho, jen aby vedla stále dál a výš dvojitou kulturu lidskou a božskou mezi lidmi, tkvícími do té doby v živočišném materialismu.

Ale přesto není třeba věřit, že již druhý den po křtu Konstantinově nebo Chlodvíkově všechno na světě bylo hned v nejlepším pořádku. Mravy lidstva se nemění kouzelným obratem ruky. Barbarské mravy trvaly ještě po dlouhá staletí po pokřtění toho onoho národa, a lidé žili v násilnosti individualismu, v náboženské pověře a nejistotě sociální.

Aby tento stav byl vyléčen, k tomu bylo zapotřebí hluboké reformy svědomí. A v tom byla hlavní úloha Církve a v Církvi hlavní úloha mnišství. Všechno a všude bylo bez kultury: půda, rozum, duše. Fiskus římský ztížil do nemožnosti kultivaci půdy. Výpady barbarů dokončily zkázu. Koncem V. století lesy stále se rozrůstající pokrývaly téměř celou prostoru Evropy. Irští mniši, semknutí pod přísnou řeholí sv. Colomba, žili jen tu a tam v modlitbě a pokání v chýších z větví a v osamělých jeskyních. Zbloudilý cestující nalézal tyto anachoréty a udiven jejich svatostí, stal se jejich žákem. Poustevník se tak stává cenobitou a opatem. Lidé, rodiny, které se bály útoku lupičů, hledaly pod ochranou těchto mnišských sdružení bezpečí. Opat se stal vůdcem vesnice. Pod jeho vedením se pozvedala ubohost domorodých obyvatel, lesy prosvítaly průseky a hrubý pluh brázdil zemi. Časem vesnice rozkvetla v město. Když koncem 7. století příliš přísnou řeholí sv. Colomba nahradila mírnější nařízení sv. Benedikta, mnichové zmnožili a zvšestranili svoji činnost, na příklad ve vesnicích se objevily zahrady. Tisíce osad v celé Evropě byly založeny od mnichů. Je pozoruhodné, jak zázračnou rychlostí po smrti sv. Benedikta se opatství benediktinská rozšířila. Byla podporována od věřících panovníků, bohatě obdařována odkazy, posvěcenými svým určením, svým cílem. Bylo to jmění chudých: *res pauperum*. V VIII.—IX. století ohromné pozemkové držitelství, řádně spravované, stalo se zakladatelem dobře vedeného rolnictví, stalo se ochráncem vzdělávané půdy. V opatství se rolník vzdělával, jím byl vřazen do správ-

ního řádu a v tom prospíval. Zde vznikaly první řemeslné dílny; pomalu se začaly objevovati i mimo klášter, vždy však pod jeho ochranou. Obchodní styky a výměna statků byly podporovány jednak pohybem obyvatelstva, které se kolem klášterů zevně usazovalo, jednak při slavnostech náboženských sem přicházelo.

Kdo by byl předvídal, že mnichové, zaměstnaní především modlitbou a kajícíností, stanou se nejlepšími dělníky civilisace? A přece lze to velmi snadno vysvětlit. Připoutali se k zemi, zpracovali půdu vlastníma rukama, zúrodnili ji svým potem a *tak vstúpili barbarům poznání, že práce je svatá*. Dali jim smysl domova. Způsobili, že jim z rukou vypadl meč, který zabíjel, a že se v nich octl pluh, který živí. A protože příklad je nakažlivý - všude, kde vzniklo opatství, našli se schopní a ochotní žáci pro - zemědělství. Nepřeháním, když tvrdím, že i po stránce hmotné byla latinská civilisace dílo Církve. Ovšem, ještě mnohem více je to dílo Církve po stránce intelektuální. Není pochyby, že bez mnišské součinnosti by byly poklady řeckého a římského starověku zahynuly v rukou barbarů. Jen v klášterních knihovnách se uchovaly. Vytýkává se, že leckdy mniši vymazávali ze starých pergamenů původní texty, aby na ně psali svoje myšlenky nebo části spisů liturgických. Ale jak řídké případy jsou tyto případy proti tisícům pečlivě uschovaných rukopisů, které by se nám bez této klášterní ochrany nikdy nebyly dostaly do rukou!

Je jisto, že tehdy, kdy naši předkové byli ještě drsní barbari, jedině kněží *zúrodnňovali jejich duše právě tak těžkou prací, jakou zúrodnňovali jejich půdu*, a naučili je prvním poznatkům humanity, bez které by národy byly zůstaly méněcennými.

V díle civilisačním je Církev slavná hlavně pro toto zúrodnňování duší - mnohem více než pro zúrodnění půdy. Učitelé lidskosti byli apoštolé božského života, a to příkladem vlastního života mnohem více než svými spisy a slovy. Pomysleme jen na život v době, v níž se střetla agonie římského úpadku s náporu divých barbarů!

Tedy křesťanství civilisovalo jednotlivce i národy a přímo jim vtisklo do myslí a mravů prin-

cipy lásky a spravedlnosti, a tak v tomto nepořádku zavedlo pomalu mír a odpudilo anarchii. *Rozpoutaný individualismus rozvazuje vášně nejodpornější i nejvznešenější. Každý pracuje jen pro sebe, pro svoji rodinu, pro svůj kmen, pranic se neohlíží, jaký má tento egoismus vliv na formaci společnosti.* Brutální síla prohlubuje rozdíl a nedbá spravedlnosti a lásky. Podrobit se legitimní autoritě, ohled na dobro bližního, smysl společenský, solidaritu, nic z toho, co vyžaduje ctnosti sebezáporu, zapomnění sebe, síly charakteru, nic z toho barbar vůbec neznal a nezná. Národům bouřícím a zaslepeným, ať vítězí, ať jsou přemoženi, toužícím po vraždách a loupežích - těm se pramálo líbí prostoduché vyučování, sociální a politický řád. Bylo jim potřeba do očí bijících příkladů; potřebovali vidět lidi zcela svobodné, jak se prakticky před očima všech podrobují vesele všem požadavkům božské spravedlnosti a lásky. A v tom bylo vlastní dílo Církve. Pro tyto hrdé jedince, kteří nesnášeli žádné jho, každý klášter byl nový, neznámý svět. Když viděli, že lidé inteligentní, bohatí, svobodní tam jdou z lásky k Bohu, aby se podrobili poslušnosti, pokoře, bratrskému soužití, aby rozdělili svůj čas mezi modlitbu a práci, které nebyli zvyklí, a že si takovým životem podrobili zemi, obohatili se, zjemnili svého ducha a osvobodili duši, jedním slovem začali žít v míru a klidu,

tehdy počali i ostatní rozuměti civilizační síle Evangelia a hodnotit ji.

Mnozí i mimo hranice kláštera šířili blahodárný vliv jeho života. A s postupem civilisace a křesťanství (což jest v jistém smyslu totéž) měnily se i útvary politické, pokud je pronikaly pravé principy spravedlnosti v ovzduší stále více očišťovaném láskou. A to je hluboký smysl latinské civilisace, která je dílem Církve. Bylo to především dílo mravní, které způsobilo ohromnou ozvěnu sociální. Průběhem století V.—VIII. mnichové, zdokonalující především sami sebe, zdokonalili společnost lidskou - učinili ji křesťanskou.

Zajisté ovšem do své sítě ctnosti nezachytili všechny. Dokonalost není z tohoto světa a dobré příklady táhnou, ale špatné svádějí dvojnásobně. A tak vidíme, jak již v VIII. století shodou okolností vzniká na jihu Francie herese, která hrozí rozbít jednotu duší a pokaziti mravnost. Vidíme to ještě lépe v XVI. století, když s renesancí zvedlo hlavu pohanství a setřásalo autoritu Církve ve jménu předpokládané autonomie jednotlivce.

S renesancí počíná kultura moderní proti kultuře latinské vyhlazovací boj, který se století za stoletím zvětšuje, až přijde doba, kdy kultura moderní bude požadovati samovládu nad dušemi a uvrhne svět v nebezpečí smrti - jak to vidíme dnes. (Příště další část. Přel. s. Kateřina.) *M. Gillet.*

Jak poznat Boha.

Poslední dobu ožívá otázka, zda Kant odstranil důkazy existence Boží. Kant klade jako nutný element k dokonalosti nejvyššího dobra mravnost, s níž je spojen postulát věčnosti a blaženosti, a přiměřená příčina toho je existence Boží, jako možnost nejvyššího dobra. Nejvyšší dobro jako předmět naší vůle je nutně spojeno s mravní zákonitostí čistého rozumu. Proto existence Boží je nutný postulát.¹

Postulát existence Boží je u Kanta pro rozumného člověka odůvodněn, neboť rozumný tvor svou činností není příčina světa a přirozenosti.

¹ J. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (7. vyd. von K. Vorländer), Leipzig 1920, str. 158.

Přesto není nutný vztah mravního zákona k blaženosti, která je mu přiměřená; tento vztah je však praktickým rozumem nutně požadován, aby praktický rozum mohl vyplnit svůj úkol, to jest dopracovat se k nejvyššímu dobru; máme hledat nejvyšší dobro. Proto je postulována i existence Boha, příčiny přirozenosti a celé přírody, která odůvodňuje poměrný vztah mezi mravností a blažeností.² Nejvyšší dobro je na světě možné jen tehdy, připustíme-li existenci nejvyšší příčiny přírody, která má takovou příčinnost, že mohla vytvořit mravní zákon. Tato příčina musí být *inteligentní* a musí mít vůli, proto je to Stvořitel

² Tamtéž str. 159.

přírody, to jest Bůh.³ Týž postulát existence Boží má zároveň celá skutečnost. I když Kant přihlíží k důkazům existence Boží svým způsobem (jeho kritický způsob má v sobě zásadní omyly), přece poměr k Bohu, jako první příčině, je pro něho rozumným a nutným postulátem. Kant vřadil existenci Boha do postulátů (ačkoliv odůvodňuje tyto postuláty rozumovým způsobem a tím si sám odporuje), poněvadž podle jeho criticismu mu nezbýval jiný způsob odůvodnění.

Studie P. A. D. Sertillange⁴ ukazuje základní omyl Kantův. Existence Boží není jen nutně a rozumně postulována praktickým rozumem, nýbrž dokázána.

Bůh nejvyšší jsoucno.

Každá věc má v sobě otazník; celá skutečnost je tím více enigmatická, ale už právě tím dosvědčuje částečně Boha.

Svět existuje a pohybuje se, je v něm řád; lidstvo svědčilo vždy, že (ať už uvnitř nebo zevně) existuje příčina jsoucna, existuje zdroj činnosti a princip řádu. Co znamená příčina jsoucna? Je nutné začít jsoucnem, neboť pojem „nic“ nemá pozitivní význam. Proto podkládat slovu nic stav nebo obsah, z něhož vznikl svět, je nesmysl a mytus.

Vznik světa je docela jiný.

Poměr světa k Bohu znamená poměr existencí věcí závislých jedné na druhé k prvnímu jsoucnu, které je počátek celého řetězu závislosti, od něho vše začíná. Stvoření nebylo, nýbrž je, praví Izoulet. Stvoření věcí není něco, co přešlo, neboť znamená poměr, který nelze měřit časově. Svět musí mít první základ své jsoucnosti, ať už jde o věci přecházející nebo nutné.

Nutnost existuje, neboť každá věc má své jádro, které nelze změnit tak, aby se nezměnila i věc sama, a mimo to má množství věcí přechodných a měnlivých. Je však nutnost odvozená a nutnost první. V řadě poznání jsou nutné pravdy odvozené a jsou nutné pravdy první, bezprostředně samozřejmé. *Totéž je i v řadě jsoucna.* Některé věci nejsou nutné, neboť jsou přechodné, jiné mají jistou nutnost. Avšak ani tato nutnost není

ještě absolutní, i to je nutnost odvozená. Je-li odvozená, je nutné vystupovat výš, je-li absolutní a první, je to *Bůh*.

První jsoucno neznamena jen souhrn odvozených věcí, neboť množství je nutně odvozeno, jinak nelze zdůvodnit mnohost věcí. První jsoucno a universální jsoucno je *jedno*. Každý druh mnohosti je odvozen od jednoho. První nutné jsoucno dává důvod nutnosti všemu ostatnímu, a co je nutné, dává důvod všemu, co je přechodné. První nutné jsoucno je *Bůh*.

Bůh je *pramen všeho*, je tedy plné jsoucno, bytí samo, dávající jsoucnost jiným věcem; je v něm jediný důvod všech jednotlivostí a mnohosti věcí, ať je to jsoucno skutečné nebo možné. Je to tedy Bůh, jak o něm svědčí mysl lidská, Bůh Pravda, Bůh zákonodárce a správce, Bůh nekonečný. Bohu tedy jakožto prvnímu nutnému jsoucnu a prameni všeho jiného, co je, patří nutně vše, co nějak naznačuje jeho velikost a nesmírnost. Nelze mu přiřknout vlastnosti, které samy sebou znamenají nedokonalost a slabost, na příklad hmotnost. Patří mu však vlastnosti, které se nazývají čiré dokonalosti, na příklad myšlení, dobro, láska; všechny obsahuje ve své jednotě, jednoduchosti a nepřístupně pro náš způsob poznání, který je diskursivní.

Je tedy dětinská námitka: Jestliže svět je závislý na Bohu, na kom je závislý Bůh? Poznání myšlenkové nás přivádí k tomu, že postup závislosti nejde do nekonečna, musí někde začít; bez počátku jej nelze vysvětlit. Počátek, který by byl dále závislý, není počátek, není první důvod jiných věcí. První důvod musí být dostatečný v řadě jsoucna a skutečnosti, což je axiom lidského myšlení. Axiom jsoucna je Bytí samo, je Ten, jenž řekl: „Já jsem, který jsem.“ *Bůh jest; tvor má.*

Bůh první zdroj pohybu.

Celý vesmír je proniknut aktivitou; z ní Aristoteles vyvozuje důkaz Boha z pohybu. Svatý Tomáš jej uznal za důkaz nejzřejmější:

Věc, která je v pohybu, byla uvedena do pohybu někým; i když je řada závislosti pohybu jednoho na druhém sebedelší, přece musí končit, nebo spíše musí někde začínat, u někoho, kdo dává první podnět k pohybu a sám ho nepotře-

³ Tamtéž str. 160.

⁴ Dieu ou rien, Flammarion, Paris.

buje. Tento důkaz špatně chápaný působí dojemem, že není ve vesmíru jednoty, že věci jsou jakoby koule se pohybující, místo aby byly v intimní jednotě, kterou pozoruje věda. Avšak to není smysl tohoto důkazu.

Ať pozorujeme přírodu s jakéhokoliv hlediska, nebo ať se vykládá pohyb jakkoliv, je nutné připustit fakt, že existuje dění a vznik. Dění a vznik je však závislý na podmínkách; to je tak známé, že věda vidí téměř hlavní předmět svého badání zkoumat podmínky dění a vzniku; podmínky jsou zařazeny do určitého řádu stupňovitě universálnějšího a jednoduššího.

Složitý postup dění, na příklad u živé bytosti, je závislý na dění poměrně jednodušším; jednodušší postup za určitých podmínek a v určitých mezích určuje složitější. V tom je patrný systém vzájemné závislosti a sdílení. Je otázka, kde je první pramen všeho.

Nestačí odpověď na tuto otázku, která je tak samozřejmá, že je tomu tak. Nejméně uspokojivá odpověď by byla: neznám pramen vzniku aktivity; musí však existovat! Změna, která se přihází v dění, není něco, co je prvního; dříve než se energie rozděluje a upotřebuje, jest otázka o prvním vzniku energie.

Musí mít první důvod svého vzniku; i kdyby někdo označil aktivitu světa za věčnou, vyjádřil by tím jen její kvalifikaci, nikoliv důvod. Kvalifikace energie jako věčné by vyžadovala ještě zvláštní důvod výkladu.

Otázka se týká původce energie teď i v minulosti, i když se odsune původ nositelů energie a aktivity, kterou dále sdílejí, do neurčita. Jest otázka, proč se světy pohybují, proč se atomy chvějí, proč duše jsou zmitány atd.

Nestačí odpověď, že de facto energie se netvoří ani nezaniká, vše se jen přetvořuje. V tomto zákoně je nezodpověděna hlavní otázka, odkud energie vznikla. Jsou důležité poslední otázky, proč existuje taková věc anebo proč vůbec existují věci; tak se dospěje nutně k Něčemu, co existuje samo sebou. Rovněž při sdílení energie, pohybu a aktivity přicházíme k prvnímu zdroji, který musí být dostatečným důvodem všech úkazů dění a bytí.

Emerson napsal, že to, co se nazývá vesmír, je stálý a zevnější výron neviditelného centra. Totéž

napsal svatý Řehoř Naz. o Bohu: Ty jsi život všeho trvání a střed všeho dění!

I když někdo nerozlišuje energii a pohyb od jsoucna, ani pak není řešena první otázka o původu energie a jsoucna - je jen odsunuta. Bez ohledu na to, zda jsoucno je pohyb, pohyb zřejmě existuje, existuje rozdíl v různých pohybech a existuje relativní nehybnost, zrychlení pohybu a závislost tohoto zrychlení, a to vše ukazuje, že existuje problém o původu pohybu, aktivity a energie. Vychází se z množství změn a dochází se k poslednímu důvodu, který to vysvětluje. Je-li celý vesmír, který pozorujeme, jen čirý systém změn pohybu, je celý závislý, proto existuje mimo vesmír pramen energie, který má jinou povahu než závislý vesmír, je to první Původce všeho pohybu.

První Původce pohybu a aktivity je sám nezávislý a nehybný, neboť je zdroj všeho pohybu; je věčný, což plyne jako důsledek, neboť čas je ve funkci pohybu, čas měří pohyb, a ten je nemyslitelný u Prvního Původce pohybu; je *nehmotný*, neboť hmota je podrobena pohybu a času. Tento první Původce je Bůh. Z vlastnosti nepohybnosti Boží, která značí nemožnost změny u Boha pro nesmírnou jeho dokonalost, plynou samozřejmě jiné dokonalosti.

III. Princip řádu vesmíru.

Často se chápe řád vesmíru velmi povrchně; z takového pojetí řádu pocházejí nesrovnalosti u filosofů, ironie u spisovatelů, a rozhořčení u citlivců. Můžeme se dívat na vesmír pouze lidsky a posuzovat jej podle účinků, a pak se objeví stejně zmatek jako řád, nesoulad i harmonie.

Je třeba hlubšího pochopení řádu. Nelze pozorovat řád přírody jen jako více méně šťastné kombinace, které se zdají esteticky souladné. Na nich nezávisí důkaz existence Boží. Podrobnosti řádu mohou dokazovat prozřetelnost a podivuhodnou tajemnost Boží v řízení vesmíru, ale předpokládají již pevné připojení vesmíru k První Příčině.

Stejně nepochopení řádu je v mechanistickém pojetí vesmíru, které připouští jen kauzalitu (ve smyslu účinných příčin, *causa efficiens*). Výklad jednotlivostí podle tohoto pojetí je tento: nikoliv pták má křídla, aby lítal, nýbrž lítá, poněvadž

má křídla; nemám oči, abych viděl, nýbrž vidím, protože mám zrak atd. V tomto pojetí je patrný převrat toho, co předchází, s důsledkem. Orgány jsou první, jejich adaptace předchází funkci, funkce používá orgánů; platí tu tedy finalita. Pták má křídla, aby lítal, mám zrak, abych viděl.

V čem záleží účelnost přírody?

Zkoumání účelnosti bylo vyřazeno z pozitivních věd, mimo biologii. Avšak v tom je základní nedostatek poznání v přírodních vědách. Otázka metody ve vědách nemůže změnit soud o objektivní skutečnosti. Že se biologie obírá účelností, to samo sebou dokazuje nanejvýš snad provisorní nutnost. Ale i opačně, to, že jiné vědy vylučují z metodického postupu zkoumání účelnosti, nedokazuje, že neexistuje. Správná cesta je odlišná od cíle, k němuž vede. Proto otázka o účelnosti zůstává v platnosti.

Příroda je plna aktivity. Je to jsoucnost, které se pohybuje (ens mobile). Je možná aktivita bez cíle? Každá aktivita je podle pravidla, podle zákona - bez něho nelze aktivitu pochopit a definovat. *Konati* samo sebou není nic; teprve až je konání určeno na něco, pak až znamená konat *něco*, nabývá smyslu. Každá činnost vyžaduje určení.

Tento zákon zahrnuje všechnu aktivitu. Určení činnosti pochází z cíle, který si činitel předloží nebo který je mu přirozeně určen. Věda předpokládá tento zákon věcí, že elementy dosáhnou určitého výsledku, že mají k tomu přirozený sklon.

Krise doby může jen jinak vykládat zákon přírody a určovat jeho hranice. Zákon sám trvá. Nelze upřít, že přírodní dění jde podle určitých zákonů a s určitou pravidelností. *To je v jádře účelnost.*

Přírodní pravidelnost působí, že vznikají vždy za týchž okolností tytéž účinky; jsou-li okolnosti dobře určeny, vzniká determinismus. Determinismus a účelnost si neodporují, naopak, předpokládají se. Není sice vše, co se děje pro cíl, determinováno, na příklad svobodný úkon lidský, třebaže i toto je závislé na některých podmínkách nutných, avšak naopak vše, co je podřízeno determinismu, je podřízeno zároveň účelnosti.

Determinismus je všude, kde z daného předpokladu plyne nutně důsledek; tento důsledek ply-

ne proto, že je k němu přirozený sklon. Každý dynamický spád k něčemu v přírodním dění je určen výsledkem, neboť spěje přirozeně k určitému výsledku. Staticky jest určen definicí.

Nechce-li kdo uznat finalitu, musí se vzdát i definice i všeho určení dynamického dění; pak přestává i determinismus, přestává věda, činnost a život. Úmysl, to jest spád a sklon přírody, je vyjádřen imanentní snahou k cíli. Nelze proto odnímat přírodnímu dění finalitu, stejně jako mu nelze upřít jsoucnost. Každé jsoucnost má svou vlastní činnost, každá aktivita má směr. Směr má dva body: první, od kterého se vychází, je jsoucnost se svým spádem, druhý, k němuž se směřuje, jest účinek aktivity, to jest *cíl*. Bez cíle by nebylo možné předvídat, jaký účinek vyplyne z aktivity. Možnost předvídat účinek plyne z věci; „musí to tak být znamená být“, poněvadž to plyne ze sklonu.

Finalita znamená orientaci každé aktivity k určitému cíli. Každé dění ve vesmíru je jí podřízeno. Vesmír obsahuje složitost aktivity a jsoucnost, které má svůj bytostní obsah; vše dohromady má svou formu a řád; duch jej může vyjádřit a pochopit - máme pojem vesmíru a řádu.

Bergson poznamenává, že řád věcí je totožný s bytostí věcí; proto není možný nepořádek, nanejvýš nepředvídaný řád, to jest řád, který nemá vztah k našim cílům, avšak je to řád. Proto je nutné zbavit pojem řádu pojetí antropomorfního.

V přírodním Řádu je dána organisace, kdežto člověk, chce-li vytvořit určitý řád, skládá věci a jednotky oddělené, organisuje je. Jednotlivé části v přírodě jsou jen úsekem celé jednotné organisace (na příklad živá bytost je jednotná, její části, srdce, žaludek, plíce atd. patří do jednoty organisace). Není možný chaos v bytostním řádu věcí. (Vznikne-li zdánlivý nepořádek, na příklad vřed ve vnitřním ústrojí, je to porušení řádu v poměru k jednotlivci, avšak děje se to podle univerzálnějšího řádu.)

V nejuniverzálnějším řádu, v hierarchii všech věcí je vše dobré a podle řádu, jak praví Genese; jsou různé formy bytostí a různé kvality. Proto nepořádek je nemožný, bylo by to totéž, co absolutní nic. I v Bergsonově pojetí vesmíru je patrná nutnost První Příčiny; každá věc ve vesmíru prozrazuje nekonečnost, velikost principu.

Žádná námitka neodstraní vesmírný řád. Každá aktivita přírodní, protože je a pokud je determinována, provádí za určitých podmínek pravidelně své účinky, proto je orientována, má svou direkci a účelnost.

Přírodní vědy však namítají, že aktivita přírody a celků je složena z malých částíček a jejich činnosti; nejen příroda je totalita, nýbrž i částíčky jsou totality, a to jde až tak daleko, že to uniká v poslední analýze lidskému duchu.

Jsou různé stupně organisace od nejmenších mikrokosmů až po nejsložitější organismy. Naše myšlení analyticko-syntetické po nich přechází, aby vystoupilo co nejvýše v poznání. Každý stupeň je už řád a jednota v mnohosti a různosti. To již stačilo Newtonovi, že vyvodil existenci První Příčiny, rozumné a nutné. Slepá nutnost je vždy a všude táž, nemůže provést nic rozmanitého.

Řád vesmíru nejen vylučuje neuspořádanost, která je nemyslitelná, nýbrž klade požadavek a zřejmost rozumnosti; vysvětluje to ze vzájemného uspořádání prvků a ze spolupráce všech příčin k jednomu celku; je v tom podobnost s myšlením lidským, v němž je nutné uspořádání, abychom něčemu rozuměli.

Strom projevuje svůj život podle sylogismu, praví Hegel; jeho prvky jsou jakoby pojmy: druhotné prvky jsou jakoby soudy; vnitřní souvislost a spojitost je podobná souvislosti logické; strom je jakoby závěr.

Příroda je sestra myšlenky, je myšlenka imanentní a bez vědomí; myšlenka, která nemyslí sebe.

Přírodní práce rozděluje prostředky a cíle, orgány a funkce. Uspořádání prvků v orgány v živé bytosti, seskupení orgánů navzájem, vzájemný poměr bytostí, na příklad sexuální, ústava a vzrůst (ontogenetický i fylogenetický) svědčí jasně o účelnosti. Každý prvek prozrazuje možnosti kombinace účelnost; funkce předpokládá úkol, který má vykonat. Jsou-li funkce v harmonickém uspořádání, že provádějí stále užitečné účinky sebezáchovy a zachování druhu, pak je patrná účelnost.

Svět předpokládá imanentní důvod, proč se sprádaají prvky, proč je záměrnost ve všem; věci mají vnitřní účelnost, která je totéž, co jejich bytostní struktury. Je v tom patrná účelnost ducha, neboť plán, účel a záměr má jen duch.

Svět vyžaduje Ducha nejvyššího myslitele, který produkuje svou myšlenkou věci a dává jim řád; nestačí duch lidský, když sotva stačí pochopit je.

Studie P. Sertillange ukazuje, že existence Boha není jen postulát praktického rozumu, nýbrž postulát lidské schopnosti myšlenkové, která *poznává* logickou nutnost existence Boží. Existence věcí, vznik a dění věcí, řád vesmíru jsou dané skutečnosti. Člověk má možnost je poznávat, nikoliv zamítat a zavrhovat. Přirozený poměr lidské mysli k věcem a skutečnosti je ten, že myšlenková schopnost je přijímá, netvoří je. Proto je to násilí pro přirozený poměr, klade-li se jako zákon nemožnost poznání. Sama nemožnost poznání věcí by předpokládala jejich znalost a měření poměru rozumu k nim. *Dr. M. Habán O. P.*

Ontologická totalita podle Aristotelovy fyziky.

Aristotelovo pojetí skutečnosti v její totalitě je pro Aristotela velmi charakteristické a od moderního nazírání fyzikálního tak odlišné, že nebude bez užitku studie, ve které podrobíme tento Aristotelův názor zevrubnému rozboru.

Ve třetí knize Fyziky hned v první kapitole čteme tuto větu: „*Jest něco, co existuje pouze u skutečném, něco, co existuje pouze u možnosti,*

a něco, co existuje jak u možnosti, tak u skutečném, a toto vše pak se vyskytuje jednak u věci určité, jednak u toho, co jest kvantitativně určeno, a právě tak u ostatních kategorií bytí.“

Pojmy v uvedené větě se vyskytující vyjádříme symbolicky. Pojem určité věci je totéž, co moderní fyzika nazývá objektem fyziky. Podle dřívější studie se ustálíme pro fyzikální objekt na

znaku $\Sigma^*(m^*)$.¹ Ve smyslu stanovení citové práce přísluší pak kvantitativnímu určení znak $K^*[\Sigma^*(m^*)]$, kvalitativnímu určení znak $L^*[\Sigma^*(m^*)]$, místnímu určení znak $O^*[\Sigma^*(m^*)]$, atd. Význam těchto znaků si můžeme snadno připomenouti, vyslovíme-li jednotlivé znaky slovy, a to:

$K^*[\Sigma^*(m^*)] \dots$ hmota m^* je držena tvarem Σ^* a určena kvantitou K^* .

$L^*[\Sigma^*(m^*)] \dots$ hmota m^* je držena tvarem Σ^* a určena kvalitou L^* .

$O^*[\Sigma^*(m^*)] \dots$ hmota m^* je držena tvarem Σ^* a určena místem O^* atd.

Obdobná stanovení budou platiti i o ostatních kategoriích, pokud jich bude třeba.

O všech takto vyjádřených pojmech má nyní platiti, že existuje každý z nich ve třech obměnách: pouze v možnosti, pouze v uskutečnění a jak možností, tak uskutečněním zároveň. $\Sigma^*(m^*)$ jsme stanovili jako symbol věci určité, stanovme teď dále, že nad to bude i symbolem věci určité uskutečnění. Je tedy nyní čisti symbol $\Sigma^*(m^*)$ takto:

$\Sigma^*(m^*) \dots$ určitý podklad m^* má určitý tvar Σ^* , a to uskutečnění tvar, a vytváří takto určitou věc uskutečněním existující (na příklad tento kus křídý).

Všechny tvary, kterých podle zkušenosti může nabýti podklad m^* , shrneme v jeden obor, reprezentovaný symbolicky obecnou funkcí $\Sigma(m^*)$. Že ten který tvar není na podkladě m^* uskutečnění, lze vyjádřiti také tvrzením, že podklad m^* je zbaven tvaru, na příklad Σ_1^* . Jde tedy o kontradiktorický opak případu, kdy podklad m^* má tvar Σ_1^* . Této kontradiktice dáváme výraz v symbolice negací toho, co představuje věc uskutečněním $\overline{\Sigma_1^*}(m^*)$, a čteme $\overline{\Sigma_1^*}(m^*)$: určitý podklad m^* nemá tvaru Σ_1^* v uskutečnění. Jelikož však Σ_1^* patří k oboru Σ , to jest ke tvarům uskutečnitelným, tedy pouze možností existujícím, je patrné, že v rámci určitého oboru možných tvarů určitého podkladu jest negace obecné funkce zároveň symbolickým vyjádřením tvaru pouze možného.

Postavíme-li tento případ neskutečnění, avšak

¹ Exaktní formulace formálních principů Aristotelovy fyziky. Fil. revue, sešit 3., roč. 1936.

možný, vedle případu uskutečněního, dostáváme symbolický výraz:

$\overline{\Sigma_1^*}(m^*) \& \Sigma^*(m^*) \dots m^*$ má tvar Σ^* a zároveň má možný, avšak neuskutečnění tvar Σ_1^* .

Uskutečnitelných tvarů, tedy tvarů v možnosti, bývá zpravidla více, každý z nich bude vyjádřen příslušnou negací:

$\overline{\Sigma_2^*}(m^*), \overline{\Sigma_3^*}(m^*), \overline{\Sigma_4^*}(m^*) \dots \overline{\Sigma_n^*}(m^*)$.

K dané věci, uskutečnění $\Sigma^*(m^*)$ lze nyní přiřaditi všechny tvary na podkladě m^* uskutečnitelné, čímž obdržíme potenční řadu věcnou, příslušnou k $\Sigma^*(m^*)$:

$\overline{\Sigma_1^*}(m^*), \overline{\Sigma_2^*}(m^*), \dots, \Sigma^*(m^*), \dots, \overline{\Sigma_n^*}(m^*)$.

Jest tudíž v rámci určité věcné řady potenční tvar neuskutečnění zároveň tvarem existujícím možnostmi. Chceme-li nyní vyjádřiti existenci určité věci v rámci její potenční řady věcné, můžeme psáti

$\overline{\Sigma_1^*}(m^*) \& \overline{\Sigma_2^*}(m^*) \& \overline{\Sigma_3^*}(m^*) \& \dots \& \Sigma^*(m^*) \& \dots \& \overline{\Sigma_n^*}(m^*)$

čili slovy: podklad m^* má možnost přijmouti tvar Σ_1^* a zároveň možnost přijmouti tvar Σ_2^* a zároveň má skutečný tvar Σ^* a zároveň má možnost přijmouti tvar Σ_n^* .

Netřeba snad připomenouti, že negace použitá v rámci potenční řady věcné svým významem potenčním nás zbavuje prostředku pro vyjádření věci, nejsoucí ani uskutečněním, ani možností, tedy věci absolutně neexistující. Tato okolnost není nikterak nedostatkem, ba naopak odpovídá přesně Aristotelově pojmu o skutečnosti, neboť to, co není, nemůže býti ani předmětem nějaké úvahy. Podle stanovení výše uvedené práce jest taková neexistující věc pro fysiku smyslu prostá.²

Stanovením potenční řady věcné pro určitou věc uskutečněním nevyjádřili jsme ještě vše, co jest obsahem Aristotelovy věty, na počátku uvedené. Je tam totiž další tvrzení, že vedle věci určité jsou zde ještě různé kategorie, vykazující tutéž strukturu, jako věc určitá a určitou věc provázející. Přibližný výraz, vyjadřující věc určitou a její kategorie budiž tři C před symbolem věci určité, tedy $C^* C^* C^* \Sigma^*(m^*)$, což budeme čísti: věc $\Sigma^*(m^*)$ a její kategorie $C^* C^* C^*$ nebo přesněji podklad m^* má tvar Σ^* a přísluší mu kategorie $C^* C^* C^*$.³ Takto se doplní potenční řada věcná symboly pro kategorii takto:

² L. c. stanovení 3. — ³ L. c. stanovení 3.

$CCC\overline{\Sigma_1^*}(m^*) \& CCC\overline{\Sigma_2^*}(m^*) \& \dots \& C^*C^*C^*\Sigma^*(m^*)$
 $CCC\Sigma_n^*(m^*)$.

Všimněme si nyní podrobně jednotlivých kategorií; podle našich stanovení⁴ jest je vyjádřiti jako funkce z funkce, a to funkce argumentu věci určité. Označíme-li na příklad kvalitu bílé barvy L^* , pak určitá věc bílé barvy bude vyjádřena symbolem $L^*[\Sigma^*(m^*)]$. Opět budeme ve smyslu věty Aristotelovy tomuto symbolu připsovati význam uskutečnění a jeho negaci v rámci uskutečnitelných kvalit význam možností. Značí-li L^* kvalitu barvy bílé a L_1^* kvalitu barvy červené, čteme $L^*[\Sigma^*(m^*)]$ & $\overline{L_1^*}[\Sigma^*(m^*)]$ m^* má barvu bílou skutečně, může se však také státi, že by měla kvalitu barvy žluté, která teď uskutečněna není. Kvalit v možnosti pro určitou věc čili kvalit potenciálních je mnoho, a není tudíž důvodu, proč bychom i u kvalit nezavedli potenční řady kategorické obdobně k potenčním řadám věcným. Bude tedy potenční řada kategorická pro kvalitu

$\overline{L_1^*}[\Sigma^*(m^*)] \& \overline{L_2^*}[\Sigma^*(m^*)] \& \dots \& L^*[\Sigma^*(m^*)] \& \overline{L_n^*}[\Sigma^*(m^*)]$.

Uvedený příklad kvality je nepřírozeně vytržen ze skutečnosti mnohem všestrannější. Určitá věc má vedle kategorie kvality především kategorii kvantity a vůbec všechny ostatní kategorie. Bude tedy třeba důsledně i v symbolice vyjádřiti současnou platnost věci i jejích kategorií.

$$CCC\overline{\Sigma_1^*}(m^*) \& \left\{ \begin{array}{l} \overline{K_1^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \overline{K_2^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \& K_t^*[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \\ \& \overline{L_1^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \overline{L_2^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \& L_s^*[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \\ \& \overline{O_1^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \overline{O_2^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \& O_v^*[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \\ \text{---} \quad \text{---} \quad \text{---} \\ \& \overline{U_1^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \overline{U_2^*}[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \& U_w^*[\Sigma_r^*(m^*)] \& \dots \end{array} \right\} \& \dots \& CCC\overline{\Sigma_n^*}(m^*).$$

V tomto výrazu jsme dospěli k symbolickému vyjádření Aristotelovy věty, nebo jinými slovy, dospěli jsme k vyjádření ontologické totality v pojetí Aristotelově.

Je nesporné, že složitost výrazu, který můžeme stručně nazvati též maticí, není zrovna jednoduchým symbolem skutečnosti. Tato složitost není však zaviněna symbolikou, nýbrž samou skuteč-

Zvolme za příklad věc určitou: tuto křídu:

podklad její	m^* ,
tvár uskutečněný	Σ_r^* ,
uskutečněná kvantita	K_t^* ,
možné kvantify	$K_1^*, K_2^*, K_3^*, \dots, K_{t-1}^*, K_{t+1}^*$
uskutečněná kvalita	L_s^*
možné kvantify	$L_1^*, L_2^*, L_3^*, \dots, L_{s-1}^*, L_{s+1}^*, \dots$
uskutečněné místo	O_v^* ,
možná místa	$O_1^*, O_2^*, O_3^*, \dots, O_{v-1}^*, O_{v+1}^*$,
atd.	
atd.	
tvary možné	$\Sigma_1^*, \Sigma_2^*, \Sigma_3^*, \dots, \Sigma_{r-1}^*, \Sigma_{r+1}^*, \dots, \Sigma_n^*$.

Utváření potenčních řad kategorických a řady věcné nebude činiti žádných potíží. Méně jednoduchá bude otázka, přísluší-li ke každému možnému tvaru taktéž nějaké potenční řady kategorické a případně jaké. Z různých důvodů, o nichž bude řeč později, je třeba předpokládati určité dispoice podkladu k uskutečnění určitého tvaru a tím i určitých kategorií. Budeme proto zatím jen povšechně naznačovati u tvarů možných, že o kategoriích chybějí podrobnější údaje: C C C. Docházíme takto k symbolickému výrazu věci určité a jejích kategorií ve formě jediného logického souvětí, vytvořeného spojkou „a zároveň“. Vhodnou úpravou docházíme k tomuto výrazu:

ností. Naopak, obyčejná mluva by vše to, co matice vyjadřuje, musela vyslovovati mnohem těžkopádněji a jistě méně přehledně. V přehlednosti máme splněn jeden z velmi důležitých předpokladů pro čisté logické zpracování různých problémů. Struktura matic ve své složitosti jest potud věrným obrazem věci skutečné, že každému znaku matice odpovídá něco na věci, aniž by musel platiti opak. Nemusí každé vlastnosti nebo relaci či jinému znaku věci odpovídati symbol, vždyť neznáme věci dokonale. Matice je tedy

⁴ Vysvětlení, proč u tvarů neuskutečněných, tedy pouze možných píšeme CCC bez hvězdiček, následuje níže.

symbolické vyjádření toho, co o věci známe. Na doplnění našich vědomostí je pamatováno tečkami.

V symbolu matice jsme dospěli k vyjádření ontologické bohatosti fyzikálních subjektů podle Aristotela, čímž jsme připraveni zpracovati všechno, co stojí na fundamentu actu a potence, to jest podle Aristotela vůbec všechno v přírodě. Jmenuji pouze: abstrakce různých stupňů, změny v rámci jedné kategorie, vzájemná závislost jednotlivých kategorií, změny podstaty věci, pohyb, jsou jen předběžné pojmy, po kterých se dostá-

váme k vlastním otázkám fyziky. Bude tudíž účelné ve všech dalších studiích vycházeti ze základního vyjádření pomocí matic.

Fyzikální dosah ontologické orientace je z matic velmi názorně patrný; budiž proto na konci této studie dovolena orientační poznámka: objektem moderní fyziky jest pouze kvantita, to jest jediný řádek matice, a to ještě ne úplný a bez zřetele k věci určité, ke tvaru a podkladu, objektem fyziky pojaté ontologicky podle Aristotela je celá matice včetně objektu fyziky moderní.

RNDr. Artur Pavelka.

Aristotelovská a teoretická logika.

Teoretická alebo symbolická logika je uvedenie formálnej symbolickej metódy na obor logiky. Pomocou nej je možné logický predmet vedecky a exaktne prejednávať. Logické vzťahy medzi pojmami, súdmi možno znázorniť vhodnou symbolikou. Jak raz máme logické vzťahy medzi pojmami symbolicky vyjadrené, môžeme na ne užiť rôzne dovolené operácie bez obavy, že dostaneme nesprávny výsledok. Interpretácia tejto symboliky je bez nejasností, ktoré snadno vznikajú pri slovnom vyjadrovaní.

V nasledujúcom porovnáme sylogizmus z Aristotelovej logiky s príslušnou partiou teoretickej logiky, to je s prísudkovou sústavou. V podstate pridržujem sa knihy Hilbert-Ackermann, „Grundzüge der theoretischen Logik“.

„Reč“ teoretickej logiky zahŕňa v sebe len t. zv. „logické vety“, t. j. tie gramatické vety, o ktorých má zmysel tvrdiť, že ich obsah je pravdivý alebo nie. „Logické vety“ spojkami „a“, „alebo“, „keď“ - potom“ vytvárajú „logické súvetia“. Spojenie spojkou „a“ menuje sa konjunkcia, spojkou „alebo“ disjunkcia a spojenie spojkou „keď“ je implikácia. Logické vety sú: „Človek je smrteľný“, „sneh je čierny“, „človek je smrteľný alebo sneh je čierny“, „keď je človek smrteľný, sneh je čierny“.

K označovaniu logických viet budeme užívať veľkých latinských písmien. Keď nejakú logickú vetu označíme písmenou X , potom jej kontradiktórický zápor označíme $\bar{X}$ a čítame „non- X “.

Na pr. „strom je zelený“ (X). Kontradiktórický zápor je „nie je pravda, že strom je zelený“ ($\bar{X}$).

Konjunktívne logické súvetie značíme $X \& Y$; čítame „ X a Y “, alebo výstižnejšie „ X a zároveň Y “. Na pr. „človek je smrteľný a zároveň sneh je čierny“. Disjunktívne logické súvetie označíme $X \vee Y$ a čítame „ X alebo Y “. Symbolickým znázornením implikácie je $X \rightarrow Y$.

Keď X , Y sú ľubovoľné logické vety (pravdivé alebo nepravdivé), môžu byť logické súvetia tiež pravdivé alebo nepravdivé. Nás budú zaujímať súvetia, ktoré sú vždy pravdivé.

Je zrejmé, že $\bar{X}$ je pravdivé, keď X je nepravdivé. Logické súvetie „ $X \& Y$ “ je pravdivé len vtedy, keď je X i Y pravdivé. Tak na pr. nie je pravdivé logické súvetie „človek je smrteľný a zároveň sneh je čierny“. Disjunktívne logické súvetie je pravdivé, keď je aspoň jedna z viet pravdivá. Podľa toho je pravdivé logické súvetie „človek je smrteľný alebo sneh je čierny“, zatiaľ čo logické súvetie „človek je nesmrteľný alebo sneh je čierny“ je zrejme nepravdivé. Logické súvetie „ $X \rightarrow Y$ “ je nepravdivé len vtedy, keď X je pravdivé a zároveň Y nepravdivé. Pravdivé sú súvetia:

„Keď 2 je menšie než 3, potom sneh je biely.“

„Keď 2 je väčšie než 3, potom sneh je biely.“

„Keď 2 je väčšie než 3, potom sneh je čierny.“

Ale nepravdivé je logické súvetie: „Keď 2 je menšie než 3, potom sneh je čierny.“

Pravdivosť alebo nepravdivosť logického sú-

vetia závisí len na pravdivosti alebo nepravdivosti spojených logických viet a nie na ich obsahu. To si najlepšie objasníme na príkladoch. „Hmota je ťažká a sneh je čierny“ je súvetie nepravdivé; „hmota je ťažká alebo sneh je čierny“ je súvetie pravdivé a „keď je hmota ťažká, sneh je čierny“ je zase súvetie nepravdivé. I keď sa obsah viet nemení, je súvetie v prvom a treťom prípade nepravdivé a v druhom prípade pravdivé.

V konjunktívnom logickom súvetí $X \& Y$ má X i Y rovnakú funkciu a nezáleží na ich poradí. Preto sa hodnota takéhoto súvetia nemení, keď zmeníme poradie oboch viet; $X \& Y$ je ekvivalentné s $Y \& X$. Z toho istého dôvodu nemení sa hodnota súvetia $X \vee Y$, keď si X a Y vymenia miesta.

Logické súvetia $X \rightarrow Y$ a $X \supset Y$ (X je rovnocenné s Y) možno previesť na tvary, v ktorých sa vyskytujú len značky $\&$, v.

Pomocou teoretickej logiky pokusím sa podrobnejšie vyšetriť tradičný aristotelovský syllogizmus. Jak známo, skladá sa každý syllogizmus z troch kategorických súdov. Prvé dva nazývajú sa premisy, z ktorých vyvodzujeme záver. Obe premisy musia mať nejaký pojem spoločný, ináč by neplynul záver. Zo súdov úplne rôznych na pr. „Praha je hlavné mesto republiky“, „Labe nie je Václav IV.“ nenasleduje nič.

Spoločný člen, ktorý sprostredkuje spojenie medzi premisami, je člen stredný. Vedľa neho je v nich ešte jeden člen, strednému členu podradený alebo nadradený, podľa toho, či vystupuje v závere ako podmet alebo prísudok. Stredný člen sa v závere nevyskytuje. Podmet značí sa S (subjekt), prísudok P (predikát) a stredný člen M (terminus medius). Rozostavenie týchto troch členov určuje vlastnú podobu syllogizmu, známu figuru.

Z aristotelovskej logiky je známe, že sú možné štyri figury.

MP	PM	MP	PM
SM	SM	MS	MS
SP	SP	SP	SP

Súdy tu vystupujúce majú tvary:
 „Všetky A sú B “ (obecne kladný súd).
 „Niektoré A sú B “ (čiasťočne kladný súd).
 „Žiadne A je B “ (obecne záporný súd).

„Niektoré A nie sú B “ (čiasťočne záporný súd). V aristotelovskej logike sú tieto súdy charakterizované po poriadku samohláskami a, i, e, o . I medzi týmito štyrmi súdmi sú ešte vzájomné vzťahy. Utvoríme kontradiktorký zápor prvého súdu, t. j. súd: „Nie je pravda, že všetky A sú B “, čiže „niektoré A nie sú B “, a vidíme, že je to súd v poradí štvrtý. A podobne kontradiktorký zápor súdu tretieho je druhý. Kontradiktorké zápory súdov všeobecných sú partikulárne a naopak. Stačilo by teda hovoriť len o súdoch všeobecných, kladných a záporných s ich kontradiktorkými zápornými. Veľmi názorne sa to javí v schematickom znázornení v známom logickom štvorci.

Podľa toho, či v úsudku vystupujúce vety sú súdy obecné alebo čiasťočne kladné alebo záporné, máme rôzne spôsoby figur (modi). Na pr.

$M e P$	
$S a M$	celarent z prvej figury,
$S e P$	
alebo:	
$P e M$	
$S i M$	festino z druhej figury.
$S o P$	

Viac sa v tomto smere nebudem šíriť. Konečne je to známa vec. Išlo o vnútornú štruktúru úsudku.

Podobne ako v aristotelovskej logike budeme i v teoretickej logike rozoznávať subjekt, predikát a terminus medius. Ovšem postup teoretickej logiky je trochu odlišný, ale pritom súbežný s postupom aristotelovským.

Do úvahy, ktorá nasleduje, vezmeme zatiaľ len súdy všeobecné, pretože súdy partikulárne sú ich kontradiktorké zápory.

Každý súd transformujeme tak, že prísudok nového súdu bude obsahovať ešte pojem, ktorý je podmetom v pôvodnom súde. Novým podmetom sú všetky veci, ktoré majú nejaký vzťah k novému prísudku. Presné vymedzenie nie je nutné. Niekedy, keď by bol podmet príliš komplikovaný, stačí ho formulovať slovami „všetky veci“ alebo „všetky predmety“; rozumia sa tým ovšem veci, ktoré majú vťah trebárs i negatívny k vlastnostiam, ktoré im prisudzujeme. Príklad: „Všetky ryby žijú vo vode.“ Predikáty sú „byť

ryba“, „žiť vo vode“. Subjekt je „všetci živočíši“. Všeobecný súd vytvorený týmito pojmi je „Všetci živočíši sú non-ryby alebo žijú vo vode“. Pojem „non-ryba“ znamená každého živočicha okrem ryby. Súď pôvodný a transformovaný sú ekvivalentné. Subjekt „všetci živočíši“ môžeme rozšíriť na „všetky organizmy“, beztoho že by sa pravdivosť zmenila.

Množstvo všetkých predmetov, na ktoré sa predikát vzťahuje, tvorí triedu. Môže sa stať, že niektorá trieda neobsahuje žiaden predmet, je prázdna. K označeniu jednotlivých tried užijeme veľkých latinských písmen jako u logických viet. S týmito sa už nebudeme zaoberať, boly nám len pomôckou k úvodu do teoretickej logiky.

Keď do triedy X patria všetky predmety s určitým charakterom, potom podľa princípu kontradikcie nepatrí do nej žiaden predmet, ktorý toho charakteru nemá. Trieda všetkých predmetov je tým rozdelená na dve časti: na predmety, ktoré patria do triedy X a na predmety, ktoré tam nepatria. Trieda X nemôže byť nikdy väčšia než trieda všetkých predmetov.

Každý všeobecný súd charakterizujeme tým, že jeho symbol uzavreme medzi dve svislé čiary. Keď X značí „byť krásny“, potom $|X|$ znamená, že „všetky predmety sú krásne“. $\overline{X}$ je predikát „byť non-krásny“; $|\overline{X}|$ znamená, že „všetky predmety sú non-krásne“ alebo „žiadna vec je krásna“. Kontradiktorický zápor súdu $|X|$ je „nie je pravda, že všetky predmety sú krásne“, či že „niektoré predmety nie sú krásne“; symbolicky $|\overline{X}|$. Súď $|\overline{X}|$ je kontrárny k $|X|$ a súď $|X|$ je k nemu kontradiktorický.

Súď „všetky A sú B“ transformujeme na tvar „všetky veci sú non-A alebo B“, t. j. symbolicky $|\overline{A} \vee B|$.

Kontradiktorický zápor je „nie je pravda, že všetky veci sú non-A alebo B“, či že „niektoré A nie sú B“, t. j.

$$|\overline{\overline{A} \vee B}|$$

Vyšetříme prípad: „Žiadne A je B“. Predpokladajme, že $A \equiv B$. Dokážeme, že „všetky veci sú non-A alebo non-B“, t. j. spoločná trieda utvorená z non-A a non-B obsahuje všetky veci. Triedy A, B dľa predpokladu nemajú spoločnú ani jednu vec, ale ich spoločná trieda neobsahuje všetky veci, len v prípade $A \equiv \overline{B}$, ktorý sme vy-

lúčili. Utvoríme spoločnú triedu z A a non-B. Tá však neobsahuje veci triedy B. Podobne spoločná trieda z non-A a B neobsahuje veci triedy A. Ostáva ešte spoločná trieda z non-A a non-B a tá obsahuje všetky veci, pretože v triede non-A sú už všetky veci triedy B. Predpoklad, že $A \equiv B$, neodporuje nášmu tvrdeniu, keď totiž $A \equiv \overline{B}$, potom $A \equiv B$. Podľa princípu kontradikcie „všetky veci sú B alebo B“, t. j. $|B \vee \overline{B}|$. Dosadíme za $B \equiv \overline{A}$ a máme žiadaný výsledok $|\overline{A} \vee \overline{B}|$. Tedy súď „žiadne A je B“ transformujeme na súď „všetky predmety sú non-A alebo non-B“.

$$|\overline{A} \vee \overline{B}|$$

Kontradiktorický zápor je „niektoré A sú B“

$$|\overline{\overline{A} \vee \overline{B}}|$$

Kategorické súdy s aristotelovským a symbolickým charakterizovaním sú

„Všetky A sú B“. (ob. kl. s.), $|\overline{A} \vee B|$, a.

„Niektoré A sú B“. (č. kl. s.), $|\overline{\overline{A} \vee \overline{B}}|$, i.

„Žiadne A je B“. (ob. z. s.), $|\overline{A} \vee \overline{B}|$, e.

„Niektoré A nie sú B“. (č. z. s.), $|\overline{A} \vee B|$, o.

Pozorujeme, že oba stredné súdy sú symetrické vzhľadom na A, B. Súď „niektoré A sú B“ značí práve toľko jako „niektoré B sú A“. Podobne súď „žiadne A je B“ je ekvivalentný so súdom „žiadne B je A“. Súď prvý a štvrtý v uvedenom pozadí nemožno v tomto smysle obrátiť, jak je vidieť i zo symbolického znázornenia. Aristotelovské samohláskové charakterizovanie súdov túto symetričnosť resp. nesymetričnosť nevystihuje.

Teraz vyjadríme touto symbolikou aristotelovské figury. Predikáty „byť S“, „byť M“, „byť P“ označíme po poriadku S, M, P.

Prvá premisa môže mať tvar M a P, M i P, M e P, M o P, P a M, P i M, P e M, P o M, t. j. v teoretickej logike $|\overline{M} \vee P|$, $|\overline{M} \vee \overline{P}|$, $|\overline{M} \vee P|$, $|\overline{M} \vee \overline{P}|$, $|\overline{P} \vee \overline{M}|$, $|\overline{P} \vee M|$, $|\overline{P} \vee \overline{M}|$, $|\overline{P} \vee M|$,

Sú to vlastne tvary $|\overline{M} \vee P|$, $|\overline{M} \vee \overline{P}|$, $|\overline{P} \vee M|$, $|\overline{P} \vee \overline{M}|$ a ich kontradiktorické zápory. Podobne druhá premisa je znázornená

$$|\overline{M} \vee S|, |\overline{M} \vee \overline{S}|, |\overline{S} \vee M|, |\overline{S} \vee \overline{M}|$$

a ich kontradiktorickými záporami.

Záver skladá sa, ako je známo, len zo subjektu a predikátu. Subjekt je vždy na prvom mieste. Možné sú tedy len prípady S a P, S i P, S e P, S o P. Symbolicky

$$|\overline{S} \vee P|, |\overline{S} \vee \overline{P}|$$

a ich kontradiktorké zápory.

Každá premisa má 8 možných tvarov. Z nich tvoríme figury tak, že ktorémukol'vek tvaru prvej premisy priradíme jeden z možných ôsmich tvarov druhej premisy. Z takéhoto spojenia dvoch premís vyplýva záver, ale tiež nemusí. To znamená, že je možné utvoriť maximálne 64 rôznych spôsobov. Bolo by veľmi zdĺhavou prácou napísať si všetky 64 spôsoby a zisťovať, ktoré netvoria záver. Preto si postup zovšeobecníme a dôjdem k zjednodušeniu.

Záver plyní z premís. Nemôžu teda byť splnené premisy bez toho, že by zároveň záver nebol správny. Výmena členov A, B v $|A \vee B|$ nemení nič na pravdivosti súdu. (Nutno rozlišovať $|A \vee B|$ od $|\overline{B} \vee A|$. Poradie oboch premís nie je podstatné a môže sa meniť. Ďalej nezáleží na tom, či niektorý predikát označíme X alebo $\overline{X}$. Keď miesto S, M, P píšeme X, Y, Z , potom podľa predchádzajúceho, máme tieto tvary premís: $|\overline{X} \vee Y|, |\overline{X} \vee \overline{Y}|, |\overline{X} \vee Y|, |\overline{X} \vee \overline{Y}|$. Pretože na poradí nezáleží, je možné z týchto štyroch prvkov utvoriť 6 kombinácií po dvoch s opakováním. 64 spôsobov redukuje na šesť.

$$\begin{array}{lll} \text{I. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|\overline{Y} \vee \overline{Z}|}, & \text{II. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|Y \vee \overline{Z}|}, & \text{III. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|\overline{Y} \vee Z|}, \\ \text{IV. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|Y \vee Z|}, & \text{V. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|\overline{Y} \vee \overline{Z}|}, & \text{VI. } \frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|Y \vee \overline{Z}|}, \end{array}$$

Skúmame, ktoré z dvojíc I.-VI. nedávajú žiaden záver.

V závere sú výrazy

$$|\overline{X} \vee \overline{Z}|, |\overline{X} \vee Z|, |X \vee \overline{Z}|, |X \vee Z|,$$

a ich kontradiktorké zápory.

Premisy I., IV., V., VI. nedávajú ani jeden z uvedených záverov. I. je totiž splnená pre ľubovoľné X, Z , keď Y sa nevzťahuje na žiadnu vec. IV. je splnená, keď Y sa vzťahuje na všetky veci, pokiaľ sa X vzťahuje aspoň na jednu vec. V. je splnená pre ľubovoľné X, Z , ktoré sa vzťahujú aspoň na jednu vec, keď Y sa vzťahuje na všetky veci. Konečne aby VI. mohla byť splnená pri vhodnej voľbe Y , stačí, keď X a Z vzťahujú sa každé na jednu vec.

Ostávajú ešte premisy II. a III.

$|\overline{X} \vee \overline{Y}|$ vo II. znamená, že každá vec, ktorá má vlastnosť X , má tiež vlastnosť $\overline{Y}$. $|Y \vee \overline{Z}|$ zname-

ná, že každá vec, ktorá má vlastnosť $\overline{Y}$, má tiež vlastnosť $\overline{Z}$. Z toho plynie, že každá vec, ktorá má vlastnosť X , má tiež vlastnosť $\overline{Z}$; t. j. $|\overline{X} \vee \overline{Z}|$.

V III. prvá premisa $|\overline{X} \vee \overline{Y}|$ znamená, že existuje aspoň jedna vec, na ktorú sa vzťahuje X a Y súčasne. Význam premisy $|Y \vee \overline{Z}|$ už bol objasnený s $|\overline{X} \vee \overline{Y}|$. Z toho plynie, že existujú veci, na ktoré sa X a $\overline{Z}$ vzťahujú súčasne, t. j. $|\overline{X} \vee \overline{Z}|$.

Jak vidieť, všetky mody možno uviesť na tieto tvary.

$$\begin{array}{ll} \text{(A)} \frac{\frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|Y \vee \overline{Z}|}}{|\overline{X} \vee \overline{Z}|} & \text{(B)} \frac{\frac{|\overline{X} \vee \overline{Y}|}{|\overline{Y} \vee \overline{Z}|}}{|\overline{X} \vee \overline{Z}|} \end{array}$$

Ide o to, tieto tvary pomocou rôznych prípustných substitúcií previesť na predošlé s S, M, P , ktoré nám potom dajú žiadané aristotelovské mody.

Pri zavádzaní S, M, P miesto X, Y, Z musíme dbať na to, aby nezáporné členy S, M, P boli vždy len na druhom mieste a aby sa v závere nevyskytovalo M . Najprv transformujeme (A). Dosadenie S, M, P za X, Y, Z musí spĺňať tieto podmienky: Za Y dosadíme vždy M alebo $\overline{M}$, nikdy nie $S, \overline{S}$ alebo $P, \overline{P}$. Keďže v závere vystupujú S a P symetricky, dostaneme ich výmenou rovnaký výsledok a preto stačí za X voliť $S, \overline{S}$ a nie už $P, \overline{P}$. Ďalej za X nedosadíme ani $\overline{S}$, lebo prvý člen musí byť opatrený príhonom. Substitúcie sú:

$$\begin{array}{lll} 1. & X = S & Y = M & Z = P \\ 2. & X = S & Y = \overline{M} & Z = P \\ 3. & X = S & Y = \overline{M} & Z = \overline{P} \end{array}$$

Premisy vymeníme tak, aby člen, ktorý v závere vystupuje ako subjekt, bol v dolnej premise.

$$1. \frac{|M \vee \overline{P}|}{|\overline{S} \vee \overline{M}|} \rightarrow \frac{|\overline{P} \vee M|}{|\overline{S} \vee \overline{M}|} \quad \text{To je camestres z druhej figury}$$

V dolnej premise môžeme X, Y vymeniť a dostaneme calemes zo štvrtej figury.

$$2. \frac{|\overline{M} \vee \overline{P}|}{|\overline{S} \vee M|} \rightarrow \frac{|\overline{S} \vee \overline{P}|}{|\overline{S} \vee \overline{P}|}$$

Práve uvedený modus je celarent. Keď vymeníme poradie M, P v prvej premise, dostaneme cesare.

$$\begin{array}{l} 3. \frac{|\bar{M} \vee P|}{|\bar{S} \vee M|} \\ \hline |\bar{S} \vee P| \end{array}$$

čo je barbara z prvej figury.

Tvar (B) je o niečo komplikovanejší tým, že tu nie je záver symetrický. Keď za X dosadíme S a P, dostaneme pokaždé rozličné mody. Keď X je subjektom, potom (B) má tvar

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{Y} \vee \bar{Z}|}{|\bar{X} \vee \bar{Y}|} \\ \hline |\bar{X} \vee \bar{Z}| \end{array}$$

V tomto prípade musíme za X dosadiť vždy len S, pretože substitúciou $\bar{S}$ by sa na prvé miesto v závere dostal člen neprúhovaný. Keď za Y dáme $\bar{M}$, potom musíme poradie členov v prvej premise vymeniť a v dôsledku toho klásť P miesto Z; nie $\bar{P}$. Substitúcie sú:

$$\begin{array}{lll} 1. X = S & Y = M & Z = P \\ 2. X = S & Y = M & Z = \bar{P} \\ 3. X = S & Y = \bar{M} & Z = P \end{array}$$

Z prvej substitúcie plynie

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{M} \vee \bar{P}|}{|\bar{S} \vee \bar{M}|} \\ \hline |\bar{S} \vee \bar{P}| \end{array}$$

To je ferio z prvej figury. Po príslušných zmenách poradia členov v oboch premisách dostaneme ešte festino, feriso, fresison.

Druhá substitúcia dáva

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{M} \vee P|}{|\bar{S} \vee \bar{M}|} \\ \hline |\bar{S} \vee P| \end{array} \quad \text{darii, datisi.}$$

Tretia

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{M} \vee \bar{P}|}{|\bar{S} \vee \bar{M}|} \rightarrow \frac{|\bar{P} \vee \bar{M}|}{|\bar{S} \vee \bar{M}|} \quad \text{baroco.} \\ \hline |\bar{S} \vee \bar{P}| \quad |\bar{S} \vee \bar{P}| \end{array}$$

Nech je teraz X predikátom a Z subjektom. Prípad (B) bude

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{X} \vee \bar{Y}|}{|\bar{Y} \vee \bar{Z}|} \\ \hline |\bar{Z} \vee \bar{X}| \end{array}$$

Vidíme hneď, že za Z musíme voliť $\bar{S}$ a nie S. To má za následok, že druhú premisu nesmieme obrátiť a že za Y nesmieme dosadiť $\bar{M}$. Sú možné len dve substitúcie:

$$\begin{array}{lll} 1. Z = \bar{S} & Y = M & X = P \\ 2. Z = \bar{S} & Y = M & X = \bar{P} \end{array}$$

Prvá vedie k

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{P} \vee \bar{M}|}{|\bar{M} \vee \bar{S}|} \\ \hline |\bar{S} \vee \bar{P}| \end{array} \quad \text{dimatis, disamis.}$$

Z druhej substitúcie dostaneme

$$\begin{array}{l} \frac{|\bar{P} \vee \bar{M}|}{|\bar{M} \vee \bar{S}|} \rightarrow \frac{|\bar{M} \vee P|}{|\bar{S} \vee \bar{P}|} \quad \text{bocardo.} \end{array}$$

Práve prevedené substitúcie nám dávajú 15 spôsobov syllogizmu, ktoré všetky náležia k aristotelovským, takže klasická sústava vyčerpáva všetky prípady jako teoretická logika. Ba dokonca v našom prípade ich máme o štyri menej. Chýbajú nám mody: darapti, bamalip, felapton, fesapo. Podľa teoretickej logiky sme nútení uznať za správne, len 15 uvedených spôsobov. Ostatné štyri sú syllogizmy s jednou premisou prebytočnou, ktorú mlčky predpokladáme. Mohli by sme ju nazvať premisou existenčnou. Príklad nám to objasní najlepšie. Zvolme si príklad trebárs na modus darapti:

„Všetci centaurovia sú stvornožci.“

„Všetci centaurovia sú rozumné bytosti.“ Záver: „Niektorí štvornožci sú rozumné bytosti.“

Pravdivosť záveru závisí jedine od existencie centaurov. Jak náhle ich existenciu popreme, prestáva byť záver správny.

Iný príklad:

„Všetky rovnostranné pravouhle trojuholníky sú trojuholníky rovnostranné.“

„Všetky rovnostranné pravouhle trojuholníky sú trojuholníky pravouhle.“

Záver: „Niektoré rovnostranné trojuholníky sú pravouhle.“

Záver je na prvý pohľad nesprávny, ačkoľvek obe premisy jako logické súdy, sú správne. Keď sa nám vyskytne čo len raz, že záver je nesprávny, zatiaľ čo premisy sú správne, je celý modus nesprávny. To ovšem neznamená, že by musely byť všetky závery tvorené podľa tohoto modu nesprávne. Aby sme rozhodli o správnosti záveru, musíme pribrať ešte jakýsi existenčný teorem. Podľa Aristotela totiž platí súd „všetky A sú B“

len vtedy za správny, keď existujú veci, ktoré sú A. V našom prípade pod A rozumieme pojem „rovnostranného pravouhlého trojuholníka“. Avšak každý vie, že rovnostranný pravouhlý trojuholník neexistuje, leda na ploche sférickej. Pre tento prípad je záver správny.

Ako sme videli, aristotelovská logika a prísud-

ková sústava teoretickej logiky si neodporujú. Sú to len dva rôzne pohľady na jednu vec. Princíp je rovnaký, rôzna je metóda. Prínos teoretickej logiky je v tom, že dáva vyniknúť niektorým jemnostiam, zjednáva istotu v postupe tým, že umožňuje predmet logiky exaktne prejednávať.

Fridrich Zavorský, Praha.

Pojem metafysiky u Aristotela.

4. Aristotelova teória vo XII. knihe *Metafysik*.

V tomto článku naznačíme krátko predmet dvanácté knihy *Metafysik*, jej históriu a nauku.

a) Predmet XII. knihy *Metafysik*.

Moderní kritikové vesměs soudí o dvanácté knize *Metafysik*, že je to jediný Aristotelův systematický pokus o výklad teologie.¹

Systematicky patří ovšem tato kniha do metafysického traktátu, historicky však nemá s *Metafysikou* nic společného. Predmet knihy je nauka o podstatě. Podstatu dělí zde Aristoteles trojím způsobem: jest podstata *smyslová*, jež se dále dělí na podstatu *trvající* a na *porušitelnou*; jiná pak podstata jest *nehybná*.

O smyslové podstatě je řeč v prvních čtyřech kapitolách knihy, o nehybné podstatě v ostatních.

O nehybné a věčné podstatě se tvrdí, že jest *první nehybný hybatel, plnost bytí a činnosti* (ἐνεργεια ὅν), *nejvyšší duchová a nejvyšší žádoucí, naprosto nutná*, jest *princip*, na němž závisí nebeská oblast a celá příroda. Jest plná dokonalosti, štěstí, rozumu, života, oddělená od smyslového, bez hmotné velikosti, bez částí, nedělitelná, neporušitelná, beze změny.² V osmé kapitole pak je naznačeno, jak všechny ostatní podstaty jsou podřazeny té jediné nehybné. Celá devátá kapitola je věnována výkladu rozumového života prvního Intelktu. Desátá, závěrečná kapitola se zabývá řádem v přírodě. Hlavní myšlenka je zde, že všechno v přírodě je zařízeno pro celek.

¹ Cf. W. D. Ross, *Aristotle*. London 1930 (2. edit.). „Theology“, p. 179-188.

² F. *Metaphys.* I. XII, cap. 6 et 7.

b) Historie XII. knihy *Metafysik*.

Poznamenáváme zde jen krátko nejhlavnější výsledky historicko-kritické práce o Aristotelově theologii v *Metafysikách*, protože je to věc, v níž již není vážných obtíží. Již H. Bonity³ vlastně ukončil tu otázku, a kritikové po něm všeobecně přejímají jeho závěry.

Jest jisté, že dvanáctá kniha *Metafysik* není na svém místě, ba že vůbec nepatří do *Metafysik*. Je to s ní jako s knihou druhou (α' elatton) a pátou (Δ); dostaly se všechny do sbírky později, pravděpodobně v první nebo druhé redakci aristotelských spisů po smrti Aristotelově. Není však pochybností o původu knihy. Není pochyby, že ji napsal Aristoteles: o tom svědčí řeč i sloh, a dokonce nauka, zařadí-li se dobře s hlediska vývoje. To poslední ovšem nebylo ještě provedeno a náš pokus v této věci nemíní úplně rozvinout a definitivně řešit tuto otázku, neboť se jí obíráme právě jenom potud, pokud má význam v tvoření pojmu aristotelské metafysiky, a to ještě jen v hlavních rysech.

Dvanáctá kniha *Metafysik* tedy nemá dějinného vztahu k ostatním knihám *Metafysik*, a to vysvětluje částečně i odlišnost nauky. Systematicky by to měl být nejpřesnější traktát speciální metafysiky, a přece ve skutečnosti není v této knize jasně položena ani otázka pojmu metafysiky.

Smyslové podstaty porušitelné i trvající se připisují Fysice, a přece jen zároveň se praví, že „o podstatě smyslové se jedná v jiné vědě, nemá-li nějaký princip společný“.⁴ Otázka však, zda je nějaká zvláštní věda o podstatě, není zde vůbec

³ *Comment. ad metaphys. Arist.*; pag 23 sqq.

⁴ *Metaphys.* I. XII, 1069 a 36-b 2.

vyřešena; metafysika (πρώτη φιλοσοφία nebo θεολογία) ještě není určena, musí se teprve utvořit, jestliže podstata smyslová nemá žádný společný princip s podstatou duchovou, nesmyslovou. Z toho je jasné, proč se zde dosud nikde neobjevuje jméno „πρώτη φιλοσοφία nebo θεολογία“. A tak je třeba dvanáctou knihu Metafysik zařadit daleko před knihy ZHΘ, protože v těch knihách již se přesně odlišuje πρώτη a δευτέρα φιλοσοφία. Je třeba dokonce položit dvanáctou knihu před knihy TE (čtvrtá a šestá), a před Aristotelovu Fysiku (alespoň před sedmou a osmou knihu⁵). Dospíváme tedy k závěru, že *dvanáctá kniha Metafysik je z doby hledání, vývoje, nikoliv z doby vědecké zralosti Aristotelovy*.

Potvrzení závěru máme i odjinud. V knize A a B (obě starší) Metafysik vždycky se praví o metafysice jen: „hledaná věda“, kdežto v knize Γ (čtvrté) se hned jasně určuje hlavní bod: *τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι* – tolik je dílů filosofie, kolik podstat (druhů bytostí).⁶ A není to jen dialektická či historická úvaha; neboť jak jinak by se mohlo ještě ve dvanácté knize pochybovat o tom, zda mimo fysiku jest nějaká jiná věda o podstatě, jestliže již ve čtvrté knize a v následujících byla již dobře určena nutnost oné vědy odlišné od fysiky!

Dvanáctá kniha Metafysik jest jeden z prvních základů aristotelské metafysiky. Je to jakási přípravná lekce ke stavbě metafysické vědy jako soběstačné. Vnitřní pohnutky toho vývojového postupu třeba hledati v Aristotelově fysice. Hlavně dva velké principy, finality a příčinnosti, ovlivnily nejsilněji tvoření nové vědy o podstatě, totiž theologie a metafysiky vůbec. Krátce a dobře to vyjadřuje W. Jaeger:⁷ „Aus der Natur soll mit inneren Notwendigkeit ihr Beweger Gott, aus der Physik die Metaphysik hervortreten...“ Jest to konečně přesvědčení všech vážnějších badatelů o Aristotelově metafysice.⁸

Již H. Bonity rozdělil dvanáctou knihu Metafysik na dvě části, z nichž první zabírá první až pátou kapitolu (inklusivě) a druhá šestou až de-

sátou (inklusivě). Je to rozdělení přirozené a též obecně přijaté. Prvá část (kap. 1–5) je psána scholastickým slohem Aristotelovým, na způsob akademické lekce, nebo spíše jako poznámky k lekci. Není tedy divu, že sloh zde poněkud pokulhává, což se zrovna nelíbí filologům. Druhá část je psána slohem poněkud vznosnějším, snad také k vůli předmětu, o němž je řeč. V této části rozvíjí Aristoteles vědecky nutnost nejvyšší bytosti, její moc a existenci, její blažený život a největší činnost, jež nijak neruší naprostého klidu této bytosti, protože je to činnost myšlenky. - Nutno poznamenati, že obě části knihy, i když přirozeně odlišné předmětem, jsou přece jen vnitřně spojeny, první je nutný podklad druhé. Je to jen potvrzení toho, co jsme řekli shora o vztahu první aristotelské výstavby metafysiky k fysice.

Pozdější redaktoři Metafysik postavili dvanáctou knihu v jejím pořadí, protože nenalezli u Aristotela jiného theologického traktátu, který by byl lépe určil dějinné místo tohoto stadia metafysiky; spokojili se tedy hlediskem systematickým a položili knihu za všeobecnou metafysiku, kam také systematicky (jakožto speciální metafysika) patří. To však neopravňuje nikoho, a zvláště ne dnes, aby tvrdil, že to systematické řešení stačí k tomu, aby se dobře určil pojem Aristotelovy metafysiky, zvláště vývojově. A proto z předchozího *proti všem dnešním scholastikům tvrdíme* zde, že *Aristotelova theologie není na vrcholu vývoje jeho filosofie a metafysiky, nýbrž právě naopak, je to první skutečné, původní stadium vlastní Aristotelovy metafysiky, je to první velká myšlenka theologická, která byla mohutným motivem při dalším vypracování celého aristotelského systému a metafysiky zvláště*.

c) Nauka XII. knihy Metafysik.

V tomto článku shrneme krátce hlavní pravdy theologické nauky Aristotelovy, zvláště o „prvním hybateli“.

Ve dvanácté knize Metafysik jest *theologie nejvyšší věda*, je to věda o jsoucnu, bytí, které zároveň obsahuje esenci a existenci, aniž se však v něm nějak odlišují. Je naprosto nezávislé a nepodléhá žádné změně.⁹ Souběžná místa k této

⁵ Cf. H. v. Arnim, Op. cit.

⁶ *Metaphys.* I. IV, 2, 1004 a 3.

⁷ W. Jaeger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin 1912; pag. 124.

⁸ Cf. na př. H. v. Arnim, op. cit.

⁹ Cf. *Metaphys.* E, 1026 a 10-19; *ibid.* K 1064 a 33-b 3.

nauce možno hledati též v dialogu *O filosofii*, kde jsme již dříve určili první *ontologický*¹⁰ důkaz i důkaz *teleologický*.¹¹ Kromě toho třeba čísti i fragment u Cicerona.¹²

Důkaz existence nejvyšší bytosti ve dvanácté knize *Metafysik* je vlastně jakási forma důkazu *kosmologického*.¹³ Můžeme si krátce naznačiti ten důkaz takto: Ze všech věcí nejpřednější jsou podstaty. Jestliže všechny podstaty jsou porušitelné, i všechny věci budou porušitelné. Jsou však dvě nezničitelné věci: pohyb a čas. Čas totiž nemůže začít ani přestat, neboť opak by znamenal, že byl nějaký čas dříve než byl čas, nebo, že bude nějaký čas, až přestane čas. Stejně i změna musí být stejně souvislá jako čas, jestliže čas, není-li totožný se změnou, tedy aspoň ji doprovází. Avšak jediná souvislá změna jest změna místa a jediná souvislá místní změna jest pohyb krouživý. *Musí tedy býti nějaký věčný pohyb krouživý.*

Aby se takový věčný pohyb vytvořil, *předpokládá se:*

1. *věčná podstata, neboť platonské formy na to nestačí;*

2. *ta věčná podstata musí býti schopna působiti pohyb, čehož platonské formy také nejsou schopny;*¹⁴

3. *nestačí, aby ta podstata měla onu schopnost, nýbrž musí ji též uskutečňovati;*

4. *bytost nemůže pozůstávati jen v možnosti, nýbrž v činnosti; jinak by jí bylo možno, aby se její možnost, to jest schopnost neuskutečňovala, a pak by pohyb nebyl věčný, to jest stále nutně trvajícím.*

To se dotvrzuje ze zkušenosti:¹⁵ Hvězdné nebe se pohybuje souvislým pohybem krouživým. Musí tedy býti nějaký hybatel, který jím hýbe. Avšak to, co hýbe, jsouc samo hýbáno, jest jen něco prostředního, a tím se nemůžeme uspokojiti. *Musí tedy býti nějaký nehybný hybatel.*¹⁶

Tento nehybný hybatel, objasněný ze zkuše-

¹⁰ Cf. *Fragm. Arist.*; pag. 1476 b 22-24

¹¹ Cf. *Fragm. Arist.*; pag. 1476 a 34-b 11 et a 11-32.

¹² M. T. Cicero, *De Natura deorum*; II, 49, 125. - Cf. *Fragm. Arist.*; pag. 1475 b 36-1476 a g.

¹³ Cf. *Metaphys.* 1069 a 19-26.

¹⁴ Cf. *Metaphys.*, A 991 a 8-11, b 3-9; 992 a 29-32; Z 1033 b 26-1034 a 5.

¹⁵ *Metaphys.* I. XII, 1072 a 22.

¹⁶ Cf. *Physica*, 257 a 31-b 13.

nosti, je totožný s onou věčnou bytostí, podstatou, první skutečností, jejíž existence byla již dříve dokázána.

Ale je nyní otázka, jakým způsobem může nehybná bytost působiti pohyb. Fysické působení pohybu totiž předpokládá vzájemný styk hýbajícího a hýbaného, a tedy též nějakou reakci hýbaného v hýbajícím. A tak tedy nehybný hybatel musí působiti pohyb *způsobem nefysickým*, a to *jako nějaký předmět touhy*.¹⁷ Z toho je jasné, že ta nejvyšší bytost pohybuje jakožto *cílová příčina* všechny ostatní bytosti. A to je zaručená nauka Aristotelova, právě ve dvanácté knize *Metafysik*, založená ovšem dříve ve *Fysikách*, jak jsme to také naznačili v referencích. Disputují silně kritikové, zda ta nejvyšší podstata u Aristotela jest jenom cílová příčina ostatních bytostí a pohybu, nebo i příčina účinková, efektivní. Systematicky je to otázka dosti důležitá, zvláště pro scholastiky, neboť na jejím řešení závisí jiná velká otázka, zda Aristoteles vůbec došel k pojmu tvoření a stvoření. Zdá se nám, že nelze odpovéděti kladně. V předchozím důkaze jsme sice dobře viděli nejistotu nebo aspoň jistou pochybnost Aristotelovu stran věčnosti času a pohybu (zvláště v podmíněčném a váhavém závěru důkazu, kde právě je možnost jiného řešení), ale Aristoteles rozhodně otázku nerozřešil, snilo-li se mu vůbec o ní. Texty aspoň, které dnes máme, nic o tom neříkají. *Jisté* jest u Aristotela jenom to, že ona nejvyšší bytost *jest účinná příčina, pokud působí svou cílovou příčinností*. Jak je možné, aby láska nebo touha působila fysické pohyby, vysvětluje se ve *Fysikách*.¹⁸

„První hybatel.“

Zdá se, že celá nauka dvanácté knihy *Metafysik* jest zařízena právě k osvětlení povahy „prvního hybatele“. Všimněme si proto blíže té nauky právě po té zvláštní stránce. Jsme si dobře vědomi, jak daleko jsme v této věci od tradičního výkladu scholastiků, i nových. Ale zdá se nám přednější přesnější výklad aristotelické myšlenky, než nějaké nezaručené tradice ško-

¹⁷ Cf. *Physica*, 202 a 3-7; *ibid.* 267 b 6-9; *de Caelo* 279 a 18.

¹⁸ Cf. 265 b 1-266 a 17.

ly; a k tomu ještě s hlediska dějinného (vývojového) otázka nebyla vlastně dosud dotčena, nemluvíme-li o několika málo výkladech filosofických, které zrovna pořádnému řešení nepomáhají.

První hybatel není činný nějakou fyzickou činností, protože je povahy nehmotné. Působí však jen tou činností myšlenky, jež nikterak nepotřebuje těla. Tak na příklad jest mu vlastní poznání, a to intuitivní a přímé, prosté všeho postupu nebo přechodu od předpokladu k závěru.

První hybatel není však jen rozumový útvar a činnost, nýbrž i život a rozum. A tu se mu teprve připisuje jméno „Bůh“.¹⁹ Nyní pak, předmětem poznání, jež jest naprosto nezávislé na smyslech a obraznosti, musí býti to, co jest nejlepší, a co je nejlepší, jest Bůh sám. Tedy předmět božského poznání jest Bůh sám. Aristoteles připisuje Bohu jenom poznání sebe samého. I když tedy jest systematicky správný výklad svatého Tomáše Akvinského,²⁰ není přece jen přesně podle myšlenky Aristotelovy, alespoň ne vývojově a výslovně. V tomto období vývoje Aristotelova: *Bůh poznává sebe a Bůh poznává jiné věci*, jsou dva protikladné extrémy. Neboť podle Aristotela: *poznávati jiné* jest pro božství ponižující, nebo to znamená, že to jiné jest božství. A tak, tvrdí-li se, že Bůh poznává sebe, třeba popírat, že poznává jiné.²¹ Aristoteles dokonce ještě více popírá, že Bůh nepoznává zla, a popírá, že Bůh nepřechází od jednoho předmětu poznání ke druhému.²¹ A to stačí, zdá se nám, aby byla ověřena domněnka záporná.

Jest dále jisté, že pojem božství, jak je vyjádřen ve dvanácté knize Metafysik, jest systematicky nedostatečný. Bůh, jak si ho Aristoteles představuje, má poznání, ale není to poznání vesmíru; má i vliv na vesmír, ale ten vliv nevychází z jeho poznání - vliv ten pak je těžko nazvati činností, ať si tradiční škola tvrdí cokoli. Je to stejný vliv, jakým někdo *nevědomky* působí na dru-

hého, nebo jakým působí socha nebo malba na obdivovatele. A to je jisté pro důkladnou přirozenou teologii nedostatečné. Aristoteles ve své nauce o prvním hybateli nepodává nauky ani domněnky o božském tvoření a o Boží prozřetelnosti. A bylo to jediné místo, jediná příležitost, kde se mohl těch otázek aspoň dotknouti. Činnost Boží jest mu jenom činnost poznání.²³ Výslovně, zdá se, argumentuje Aristoteles proti tvoření božímu ve spise *de Caelo*.²⁴ Důvod jest zde, že podle Aristotela hmota nebyla vytvořena, nýbrž jest věčná. Podle výkladu W. D. Rossa²⁵ Aristoteles učí vlastně, že intelligence jsou bytostí nezávisle existující a nestvořené. Lidský rozum není tvořen v okamžiku zrození, nýbrž existuje od věčnosti. Ross podpírá tento svůj výklad proti Brentanovi z Aristotelova spisu *de Anima*.²⁶ Aristoteles učí ve dvanácté knize Metafysik transcendenci Boha, ale na jednom místě²⁷ se zdá, jako by tvrdil i boží imanenci ve světě. Častěji ovšem tvrdí Aristoteles, že dobro existuje zároveň jako transcendentní forma i jako imanentní řád, netvrdí přece jen, že Bůh existuje těmi dvěma způsoby. Je tedy třeba vysvětlit tu věc trochu více: Ve dvanácté knize Metafysik Bůh jest hlavně a na prvním místě *první příčina*; a podle již naznačené nauky Aristotelovy o přednosti podstaty, *příčina* musí býti *podstata* nějaká a *ne* jenom nějaká *abstrakce*, jako je řád. A tím by byla obtíž odstraněna. Ale Aristoteles tvrdí též, že i nejvyššímu bytí jest třeba připsati řád. A tak vskutku tímto způsobem možno říci o božství, že *působí* na svět *a v tom smyslu jest i imanentní* ve světě. Pro útěchu tradičních systematiků aristotelické filosofie možno též dodat, že ve XII. knize Metafysik jsou přece jen jakési (i když velmi řídké) stopy domněnky, podle níž božství jako by zasahovalo nějakým způsobem do dění světa jakožto řídící princip nebo správce.²⁸ Nikde však neužívá Aristoteles

²³ Cf. *Metaphys. l. XII.*; *l. cit. de Coelo* 292 a 22-b 4; *Ethic. Nicom.* 1158 b 35; 1159 a 4; 1178 b 10; *Politica* 1325 b 28; *πρᾶξις* o Bohu v *Ethic. Nicom.* 1154 b 25; *Politica* 1325 b 30, a v širším smyslu, pokud *θεωρία* jest druhem *πράξεως* 1325 b 20.

²⁴ Cf. *de Caelo* 301 b 3; 279 b 12 sqq.

²⁵ *Op. cit.*

²⁶ Cf. *de Anima*, 430 a 23.

²⁷ *Metaphys. l. XII*, 1075 a 11-15.

²⁸ Cf. *Metaphys.* 1075 a 11-15; 1076 a 4; 1075 a 19.

¹⁹ *Metaphys.*, I. XII, 1072 b 25.

²⁰ S. Thomae, *Comment. in Metaphys.*; I. XII, lect. 11; edit. Cathala O. P.; Taurini 1926; no 2614: „...Nec tamen sequitur, quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia.“

²¹ Je zde přímo skvěle viděti, že bez světla Zjevení nelze ani možnost zjevení vědecky dokázat.

²² Cf. *Metaphys. l. XII*, 1074 b 25, 32, 26.

výrazu „prozřetelnost“ boží, jako Sokrates a Plato (nechceme-li ovšem příliš přísně rozbíratí pojem „prozřetelnosti“²⁹ u Sokrata a Platona). Bylo by vhodné všimnouti si ještě jiných otázek podřadnějších v Aristotelově theologii, ale nechceme příliš ztížití jasný přehled vývoje pojmu metafysiky u Aristotela, i spokojujeme se zde jen nejn nutnějšími daty.

5. Moderní historická kritika o druhém vývojovém (theologickém) období metafysiky u Aristotela.

V tomto článku podáme stručný přehled domněnek moderních kritiků práce Aristotelovy, jmenovitě theologie. Je to nutné, máme-li zachovati vědecký ráz práce, což znamená na prvním místě znáti stav otázky, a je to konečně i zajímavé viděti, jak si kdo vlastně vědecký a metafysický vývoj u Aristotela představuje.

E. Zeller³⁰ tvrdí o dialogu *O filosofii*, že je zde třeba všimnouti si jakéhosi vývoje Aristotelova k jakémusi více nezávislému postoji vzhledem k Platonovi. Něco jest zde sice z Platona, ale způsobem již zvláštním. Častěji se pozoruje i hluboká změna myšlenky a častější jsou i náznaky nové vlastní aristotelské filosofie. Aristoteles již neohroženě vystupuje proti jistým domněnkám svého mistra, zvláště proti idejím a ideálním číslům. To je krátce pojem vývoje aristotelské theologie podle Zellerova. Není zde ještě přesného určení věci, a to, co je zde pozitivní, bylo položeno jako pouhá domněnka, nepodepřená, zvláště ne historicky. Přece jen však máme zde základní, hrubý pojem či hlavní rys druhého období vývojového: ponenáhly přechod a vědomé odlučování domněnek školy.

Lépe vysvětluje toto druhé období vývoje W. Jaeger.³¹ Postup vědeckého vývoje u Aristotela byl dosti zdlouhavý, a jest těžké určití jednotlivé jeho úseky. Porozumí se dobře skutečnosti vývoje u Aristotela teprve tehdy, studují-li se odděleně jednotlivé stupně vývoje a měří-li se jejich odstup od Akademie. Potom teprve je možno ur-

čítí velké principy filosofické, které měly rozhodující vliv na tvoření systému aristotelského, toho, který byl základem dalšího vývoje peripatetické školy. Až k této myšlence Jaeger nedošel, ale vypracoval historicky její podklad, a to je samo o sobě důležité. Vskutku největší zásluha W. Jaegera v aristotelském bádání je právě ta, že se první ze všech snažil přesně určití jednotlivé úseky vývoje Aristotelovy filosofie; a v některých disciplínách filosofických se mu to skutečně podařilo, aspoň částečně (zvláště v metafysice a ethice). Co se týká theologie Aristotelovy, Jaeger poněkud přestřelil v otázce dialogu *o filosofii*, jak jsme již dříve naznačili. V otázce dvanácté knihy *Metafysik* přejal Jaeger úplně historický podklad od Bonitze, propracoval však věc hlouběji kriticky, zvláště ve svém novějším díle o historii vývoje u Aristotela.³²

A. Dyroff³³ přijímá aristotelské dialogy jako celek, hlavně proto, že tam nachází často teorii o idejích; proto je na rozpacích v 8. a 9. fragmentu (vyd. Rose 1886), jež patří dialogu *o filosofii* a obsahují jasnou, nesmlouvavou kritiku platonských idejí s negativním závěrem. Dyroff se snažil (aspoň v 8. fragmentu) dokázati, že běží o domněnku jednoho z řečníků dialogu, a že tedy kritika Aristotelova není myšlena vážně. Ale to mínění je neudržitelné, jak později ukázala analýza dialogu *O filosofii*. V té věci byl E. Zeller opatrnější, klada vedle sebe Aristotelovy sentence v dialogu, i když si navzájem odporovaly (poněvadž dotud nebyly zařazeny podle doby vzniku a podle předmětu).

O. H. v. Arnimovi jsme se již sdostatek zmínili v předešlém článku, v otázce o Aristotelově theologii v dialogu *o filosofii*. Proto jej zde opomímáme.

Proti Jaegrovi vystoupil v Anglii T. Case. V krátkém článku,³⁴ nadepsaném „The Development of Aristotle“, odvolává se na svůj obšírný článek, uveřejněný r. 1911 v 11. vydání „Encyclo-

³² W. Jaeger, *Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.

³³ A. Dyroff, *Ueber Aristoteles' Entwicklung*. V Abhandl. aus dem Gebiete d. Philos. etc. (Festgabe z. 70. Geb. Georg Fr. v. Hertling gewidm., Freiburg in Breisgau, 1913; pag. 75-93.

³⁴ T. Case, v *Mind* (January 1925) Vol. XXXIV, n. 133; pag. 80-86.

²⁹ Zmínili jsme se o tom již dosti podrobně hned v prvním článku této studie o dialogu Aristotelově „*Eudemos*“.

³⁰ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. II, 2 (1879; pag. 60-61).

³¹ Cf. obě díla častěji citovaná.

paedia Britannica“ pod titulem „Aristotle“, kde vykládá svůj názor o Aristotelově vývoji ve vědě. Neobíráme se příliš tímto názorem, protože je podán příliš nejasně a příliš krátce - uvažme, že celá otázka vývoje, a to v celém díle Aristotelově, je odbyta na několika málo stránkách. Zmiňujeme se jenom o tom, že autor klade všechny Aristotelovy dialogy do doby prvního pobytu Aristotela v Athénách. Systematicky je zajímavé autorovo řešení metafysického problému. Domnívá se, že odtržení Aristotelovo od Platona na poli metafysiky byl důsledek *psychologického* prvku Aristotelovy osobnosti, že totiž Aristoteles je především duch *metafysický*, a proto bylo nutné, aby se nejdříve v metafysice od svého mistra oddělil. V čem ale to oddělení záleží, nenaznačuje T. Case ani slovem.

A. Mansion vesměs přejímá historický podklad všech současných domněnek o vývoji Aristotelově, ale váhá příliš v aplikaci.³⁵ Tak na příklad o vztahu dvanácté knihy Metafysik k dialogu *O filosofii* domnívá se Mansion, že je zde skutečně velmi málo styčných bodů; a zastává to velmi silně právě proti Jaegrovi. Je pravda, že Jaeger ten vztah příliš zdůrazňuje, jak jsme to také již dříve naznačili, ale naopak, nelze viděti zase takovou propast mezi naukami obou prací, aby ve skutečnosti nezůstalo nic společného. Proti tomu svědčí dosti jasně analýza a porovnání nauk obou spisů. Hlavní námitku máme proti Mansionovi, že nelze kvůli pouhému systematickému hledisku odhoditi všechna pozitivní data, k nimž historická kritika došla. To by vlastně bylo *petitio principii*.

H. Meyer vysvětluje krátce³⁶ vývoj Aristotelův

³⁵ A. Mansion, *Revue néoscol.* a. 1927. tout.

³⁶ H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre d. heil. Thomas v. Aquin.* Ve *Philos. Jahrb.* 1934 pag. 472.

v druhém období metafysickém: Theologická nauka Aristotela nepochází z platonského pramene. Theologie Aristotela jest jenom jakási konečná fáze Aristotelovy nauky o pohybu, jak ji Aristoteles předložil ve *Fysikách*. Systematicky je tato domněnka nejbližší pravdě; a kdyby byla podána s dobrým historicko-kritickým podkladem, bylo by to nejlepší řešení otázky o pojmu metafysiky u Aristotela ve druhém období vývoje. Ale ten podklad naprosto chybí, a proto je to domněnka stejně nepřesvědčivá jako ostatní.

Vzhledem k domněnkám, jež jsme zde naznačili, je třeba všimnouti si jiné otázky, totiž o vztahu fysiky a metafysiky v XII. knize Metafysik. Aristoteles zde dobře odkazuje studium smyslových podstat do fysiky.³⁷ Je pravda, že tím není ještě řečeno (aspoň systematicky ne), že je třeba ony podstaty *naprosto* vyřaditi ze studia metafysického. Historicky a více ve smyslu skutečnosti vývoje u Aristotela je však třeba podržeti tu obtíž - možnost naprosté výluky. Neboť předmět metafysiky v tomto druhém období vývojovém je něco nadsmyslového, cosi odděleného od světa smyslového. A tomuto řešení přisvědčují i vnější kritéria. Neboť většina řeckých komentátorů aristotelské metafysiky, následující pseudo-Alexandra,³⁸ viděli v *podmínečném* řešení Aristotelově³⁹ jenom důvod, proč oddělená podstata *ne patří do studia fysiky*. A tím by byla potvrzena spíše domněnka W. Jaegra a naprosto oslabena domněnka Mansionova. Tím uzavíráme přehled domněnek, a v další části podáme závěr o tomto úseku vývoje u Aristotela.

³⁷ *Metaphys.* I. XII, 1, 1069 a 36—h 1

³⁸ Pag. 671, 13—17 (*Hayduck*).

³⁹ *Metaphys.*, I. XII, 1, 1069, b 1—2.

H. M. Podolák O. P.

Varia.

Vznik a podstata sociální otázky.

První významný a povšechný kontrast ve společnosti se objevuje, *když se odlučovaly jednotlivé stavy a vrstvy také způsobem života od ostatních vrstev*. Původně všichni lidé, nehledě na stav, úlohu a postavení ve společnosti žili celkem stejně. Proto nebylo mezi nimi společenských pro-

pastí a nepřátelství, nebylo nespokojenosti, kterou později tolikrát pozorujeme.

To se změnilo, když jednotlivci nebo dokonce celé stavy začínaly žít pohodlně a bezstarostně. Pak se totiž nespokojovali s tím, co si sami vydělali a vyzískali. Čím více rostly jejich potřeby, tím více zapřahovali ostatní lidi do svých služeb. Často je dokonce nutili, aby pro ně pracovali,

často jim s tou či onou záminkou odníмали část jejich plodin a výrobků, anebo je za práci velmi špatně platili. Tímto způsobem nejsnáze a nejrychleji dosahovali svého cíle — ovšem na účet a škodu jiných.

Tak tomu bylo v Itálii, kde otroctví nabylo nejkrutější formy; celé houfy svobodných občanů římských upadly do největšího proletářství, jen netrpělivě požadovali od státních úředníků „*pauem et circenses*“. Tak ke konci středověku a na začátku nového věku úpelo množství bezprávného poddaného selského lidu pod velkými veřejnými břemeny, desátkem, útlakem a krutým násilím panských vojáků a biřiců. Právě tak je i v novější době kapitalistické, kdy miliony a miliony průmyslového a ostatního dělnictva živoří v největší bídě a jsou vydáni na milost i nemilost kapitalistickým zaměstnavatelům bez naděje, že by si sami někdy své hmotné a společenské postavení zlepšili.

Takové ujařmování a vykořisťování rodilo všude *nevoli a odpor*. Když jde o vlastní prospěch, mají lidé silně vyvinutý cit pro spravedlnost. Každý se takřka pudově vzepře, myslí-li, že se mu děje křivda, byť leckdy snad spíše domnělá než opravdová. Platí docela všeobecně. Zrovna tak je tomu, když lidé vidí a cítí, že musí dřít a strádati, kdežto jiným se vede dobře. K odporu proti křivdě se v takovém případě přidruží ještě závist.

Není divu, že se za takových okolností nepřátelství ve společnosti zahroť tak, že je nesnadné, ba nemožné je odstraniti a vyhladiti. Utiskované a vykořisťované stavy a vrstvy se stávají za takových poměrů opravdovým ohniskem nespokojenosti, a ta se pak šíří dále a zachvátí pomalu i ostatní příbuzné stavy a třídy. *A tak pozvolna převládá přesvědčení, že stávající společenský řád je přímo v základech nespravedlivý, že je nutno přetvořiti a reformovati jej od základů.*

Otázka, *jak a v jaké míře to provést*, je za takových okolností obvykle velmi nesnadná. Ti, kteří ve stávajícím společenském řádě nespravedlivě vykořisťují, brání se obvykle reformě ze vsí síly, aby toho nemuseli zanechat. V takových těžkých poměrech je obvykle nemožné najíti a ukázati opravdu všestranně uspokojivý způsob nápravy. Každá, i nejlepší přeměna společnosti má totiž kromě dobrého, kýženého účinku i špatné, neblahé následky. Mnohokrát je velmi těžko spolehlivě předvídat, jaký bude její praktický výsledek.

Proto v takových a podobných případech mluvíme vesměs o *společenské neboli sociální otázce*. Jisté a nesporné je totiž jenom to, že nynější společenský řád je třeba přetvořiti a přeměnit od základů. Toto však popírají a tomu se brání zvláště ti, kteří vědí, že se to dá provésti jedině na jejich účet a k jejich škodě. Leč i u všech ostat-

ních lidí bychom marně očekávali úplný souhlas. Dokonce i mezi těmi, kteří sami se obírají nápravou společnosti a sami ji žádají, jsou rozličné názory, velmi často si naprosto odporují. Neshoda bývá obvykle již v otázce, jaký bude *konečný cíl* společenské reformy, jaký by měl býti ideální společenský řád, který třeba zavést. Totéž, ba ještě v míře mnohem větší, platí o *konkretních plánech* stran přeměny dosavadního společenského řádu, a rovněž o tom, jakým způsobem (zda najednou a třeba i násilím - anebo poznenáhlu). Ve všech těchto věcech, jak později ještě podrobněji uvidíme, jsou možné velmi různé názory. Proto můžeme říci, že *společenská neboli sociální otázka je opravdová otázka, že je skutečně pravý problém. Lidé se v něm rozdělují na různé proudy a hnutí, která si namnoze výslovně odporují.*

*

Společenská neboli sociální otázka neznamena tedy *pouze dělnickou otázku*. Je sice pravda, že dnes právě dělnictvo tvoří jádro a střed sociální otázky společenské. Než to je pouze dnes. Obecně však společenská otázka se týká kteréhokoliv stavu nebo vrstvy. Dnes jde především o to, jak pomoci dělnictvu k jeho právům a uspokojivému postavení ve společnosti, ale právě tak bývá v jiných okolnostech třeba podobně pomáhati rolníkovi aneb tak zvanému střednímu stavu: V podstatě jde jediné o to, *aby se utvořila a udržela ve společnosti rovnováha sil, která je potřebná k harmonickému rozvoji a blahu všech užitečných prvků lidské společnosti.*

Je totiž skutečnost, že jednotlivé zájmové skupiny lidí, a také celé stavy a vrstvy si neumějí a nemohou po každé sami dobytí a uhájiti postavení, jakého si právem zasluhují a které je v zájmu společnosti samé. To se stává tím častěji, čím těsnější je lidské soužití, čím mnohonásobněji se jeho obory vzájemně prostupují. Proto pozorujeme, zvláště v moderní společnosti, že ani početné silné stavy a vrstvy se nemohou samy svou vlastní silou povznést na příslušnou společenskou úroveň a dojít náležitého kulturního a hmotného blahobytu. Organisovaná společnost, především stát, je proto nucena ve vlastním zájmu podat takovým stavům a vrstvám ruku a pomáhati jim uplatniti se ve společenském životě, pokud toho vyžaduje všeobecný prospěch. Musí tedy stát pomáhati sociálně slabým lidským skupinám, stavům a vrstvám, aby se mohly v zápolení s ostatními zájmovými skupinami a stavy náležitě uplatniti. Musí je tak posílit, aby byly způsobilé pro samostatný životní zápas. To je zároveň úkol *sociální politiky*,¹ jak se obvykle chápe.

¹ Srovnej Rozpravy, str. 71, 72.

Příčiny sociální otázky.

Skutečnost, že se poměry ve společnosti čas od času přiosťří a vznikne naléhavý sociální problém, nutí nás přemýšlet, proč to, jaké jsou *příčiny* tohoto zjevu. Tato otázka má totiž veliký praktický význam. Na odpovědi na ni závisí, zda a pokud a jakým způsobem se dá tak zvaná sociální otázka úspěšně řešit. Rovněž důležité je zde poznat příčiny, abychom se přesvědčili, kdyby ve společnosti nebylo příliš mnoho křivd a přílišné nespokojenosti, že by se znovu neobjevovala potřeba přeměnit společnost od základů.

Příčiny, z kterých se společenská otázka vždy znovu rozvíří, jsou velmi různorodé. Obecně můžeme říci, že na vznik a rozvoj společenské otázky působí všechny síly, které tak zvaný společenský život tvoří a formují.

Jednak tu známe dosti činitelů a okolností, s nimiž se setkáváme *ve všech dobách a poměrech*. To jsou *trvalé* a proto všeobecné příčiny, z kterých se sociální otázka neustále objevuje. Mimo to *v každém jednotlivém případě* pozorujeme zvláštní okolnosti, které společenské poměry zvlášť přiosťřily. To jsou *zvláštní* příčiny sociální otázky, příčiny, které jsou v každé době jiné.

Zabývejme se především *trvalými, obecnými* příčinami sociální otázky.

1. Skoupost přírody a nestejně rozdělení jejich darů.

Především si musíme uvědomiti, že *příroda sama nám ani zdaleka nedává sdostatek všechno, co je pro život člověka důstojný nevyhnutelně potřebné*. Po hříchu Adama a Evy Bůh zemi proklet; podle slov Božích nám bude sama roditi vždy jen trní a hloží. Proto se musíme a vždy se budeme museti lopotit a práci si dobývat a vyráběti, co pro život potřebujeme.

Kromě toho nám příroda dává jednotlivé, leckdy i nejnútnejší dary velmi *nestejně*. Někdy je do krajnosti skoupá, jindy zas skýtá toho či onoho nadbytek. Stačí připomenout rozdíl mezi zeměmi úrodnými a bohatými - a neúrodnými a tedy chudými.

Kdyby bylo lze celou zemi a její rozmanité poklady mezi všechny lidi stejnoměrně rozdělit, nevalila by nám ta rozdílnost. Leč již od přírody je dáno, že každý musí žít jen na jistém omezeném kousku povrchu zemského. Proto je závislý hlavně na tom, co mu ten kousek země dává. Přirozený následek toho je, že jedněm se dobře žije snadno takřka bez práce a neustále své bohatství rozmnožují, kdežto jiní přes veškerou těžkou práci ne a ne vybřednout z nejbídnejšího živorení.

To ovšem vede nutně k velikým sociálním těž-

kostem. Někteří dokonce dokazují, že první a nejvážnější příčina všeho sociálního zla tkví vlastně *ve výnosu půdy* (rentě), tedy v příjmech bez práce, jež mají někteří lidé z půdy nebo z její úrody. Nejde při tom ovšem pouze o nestejnoměrnou úrodnost země, nýbrž také o to, jak je mezi lidmi rozdělena.

2. Omezenost lidských sil a neomezenost naší touhy.

Druhá všeobecná příčina společenské sociální otázky tkví *v člověku samém, v jeho tělesně-duševní přirozenosti*. Jestliže chceme žít, to jest, chceme-li si opatřit vše, co k životu potřebujeme, musíme *pracovati*. *Práce však je lidem velmi těžká a protivná, je pro ně obětí*. Pravda, je člověku tu a tam nějaká práce také milá, je mu zábavou a radostí. Leč to jen chvíli. Když se však chopíme práce opravdověji a delší dobu vytrvale pracujeme, změní se práce v břímě a opravdovou obětí.

Naše tělesné a duševní síly jsou totiž omezené. Práce ať tělesná nebo duševní však znamená spotřebu, tedy ztrátu životní energie. Proto ji doprovází pocit nelibosti, nepříjemnosti, proto je s ní nerozlučně spojena obětí. Obětí se však snaží někdo vyhnouti. Proto člověk vyhledává a využívá každé příležitosti, *aby práci sobě nepříjemnou uvalil jakýmkoliv způsobem na jiné*. Svědomí mu ovšem říká, že takové jednání není správné, že není sociální; mravní přikázání a právní předpisy mu přirozeně zakazují tak jednati. Leč zvrácená sebeláska člověka přehluší ty hlasy a přikázání a jedná tak, jak se jí nejlépe hodí. *A tak pro naši fysickou a rozumovou, a rovněž i pro naši mravní nedokonalost vždy znovu a znovu se objevují ve společnosti násilí a křivdy, tak se vynořuje z lidských nedokonalostí a slabostí stále znovu společenská neboli sociální otázka*.

K tomu se druží ještě skutečnost, že *naše touhy neznají žádných mezí*. Člověk si přeje stále více. Má-li všeho nadbytek, žene jej jeho touha ještě dále, aby nekonečně těžil a užíval, aťsi jiní třeba trpí škodu, ba dokonce nedostatek a bídu. *Tedy bezmezná dychtivost po bohatství a požitku a také po politické moci je jedna z hlavních příčin, že se společenské poměry stále znovu přiosťřují a zamotávají a rodí vždy znova společenskou, sociální otázku*.

3. Neustálá přeměna sociálních poměrů.

Třetí, právě tak všeobecný a trvalý činitel, který bývá ne nejmenší příčinou vzniku sociální otázky, je *neustálé měnění, ustavičný vývoj společenského života*. Z toho se nezbytně ve společnosti objevují stále nové těžkosti.

Jakákoliv přeměna ve vzájemném poměru dvou

nebo několika osob, stavů či vrstev, jednotlivých národů, států, rozličných politických stran a pod. má totiž pro různé lidi, stavy a vrstvy různé následky. Jedněm je vítána, poněvadž je společensky zvedá nebo jim přináší hmotný užitek; druhým je nepříjemná, protože je ve společnosti utiskuje, nebo jim nějak jinak škodí. Obecně čím déle některý stav trvá, tím dalekosáhlejší jsou obyčejně následky, jakmile se ten stav změní.

Proto bylo na př. třeba několika století práce a bojů, než se podařilo otroctví aspoň zhruba odstraniti. Křesťané sice dobře věděli, že otroctví se zásadně protiví křesťanskému pojmání lidské důstojnosti. Přesto se nemohli rozhodnouti dáti svým otrokům úplnou svobodu. Neboť by tím podvrkli hlavní pilíř, jenž po dlouhá století podpíral celé hospodářství. Podobné těžkosti se vyskytly, když šlo o osvobození poddaných rolníků. Něco podobného pozorujeme také dnes, když jde o to, jak pomoci nynějšímu průmyslovému dělnictvu k lepšímu, člověka důstojnému životu. Také tu se vždy znova objeví otázka, kolik sociálních nevýhod a břemen některý podnik nebo vůbec některý průmysl chce a může převzít. Každý pokus zlepšiti postavení průmyslového dělnictva je spojen s otázkou, zda jejich zaměstnavatelé přinesou potřebné oběti a přijmou břemena a také zda je trvale unesou.

Je tomu tak i ve věcech, od kterých bychom na první pohled nečekali pronikavější vliv na vzájemný poměr jednotlivých lidí nebo jednotlivých společenských skupin a organizací. Každý nový obchod, živnost nebo průmyslový obor přináší některým lidem užitek, jiným zase škodu. Každá železnice nebo silnice nově postavená otvírá jedněm nový pramen příjmů, jiným vezme jejich dosavadní výdělek. Takových a podobných příkladů bychom snadno uvedli bez počtu. Totéž pozorujeme ve všech jiných oborech. Také v *kulturním* životě vidíme, že takřka každá událost má na různé lidi různý dojem. Některí se radují a chválí ji, jiní zase z toho či onoho důvodu nesouhlasí. Tak i Kristus, který přišel na svět hlásati evangelium, byl „postaven ve znamení, jemuž bude odpíráno“.²

Můžeme krátce říci: *Každá poněkud důležitější událost ve společnosti způsobí, že zúčastnění lidé, jedinci i celé stavy, vrstvy a národy, státy se rozdělí v různé, více méně protivné skupiny a tábory. Tak nastávají již v řádném běhu života hned menší, hned větší nedorozumění a neshody.* Čím více jsou lidé mezi sebou všestranně poutáni a jeden na druhém závislí, tím více je příležitosti a nebezpečí.

Zvláště nápadně se to jeví, když společenský život se rozvíjí náhle a takřka skokem se převalí přes celá desetiletí, o celé generace. V takových

případech se také poměry ve společnosti náhle a hluboce přemění. Celé stavy a vrstvy se rychle octnou v úplně novém společenském a často také v novém hmotném postavení. Jedněm se otevrou nové, dříve netušené a nečekané možnosti života a pokroku, druhí jsou ochuzeni, nejsou-li přímo odsouzeni k neodvratnému úpadku.

Tak se na př. stalo, když se počal na konci osmnáctého a začátkem devatenáctého století průmysl náhle rozvíjeti a šířiti. *Industrialisace* výroby v jednotlivých zemích způsobila sama sebou, i bez zjištěného vykořisťování dělníků a spotřebitelů mocné společenské otřesy a obtížné problémy. Celá odvětví živnostenského stavu počala náhle upadati; proti tomu však silně rostly řady průmyslového dělnictva, které závisí jedině na výdělku a proto celým svým životem je přenecháno nejistému osudu neustále se měnících hospodářských poměrů. Tím se rozšířilo hlavní ohnisko nespokojenosti v nynější společnosti do hrozivých rozměrů. Nastala doba moderní sociální otázky, ožehavější a těžší než byla kdykoliv dříve.

Vědecký základ pedagogiky a školských reforem.

O tomto předmětu vyšlo v poslední době mnoho knih a řečí. Je však rozdíl mezi mluveným slovem a literaturou povrchní a mezi vážnými a skutečně vědeckými studiemi.

Českoslovenští pedagogičtí pracovníci zdůrazňují kritičnost. (O vědecký základ školských reforem, Jan Uher, VPS č. 3.) „Funkce vědy je hledat a najít pravdu... Pro středověk taková otázka (Je-li možno nalézt pravdu a jak?) vlastně neexistovala. Pravda byla dána, nebylo možno a nebylo dovoleno o ní pochybovat... Pravda už tu je, je dána, je nutno ji jen vyhledat v knihách spisovatelů a v knize přírody. (I Komenský byl o tom přesvědčen.) Z Descartesa však už mluví moderní nedůvěra a moderní skepse. Dává si otázku: co je tak jisté, abych o to mohl opřít systém svého vědění? Nalézá tuto oporu v lidském rozumu. Tím říká, že ne mimo člověka, ale v něm je pramen poznání a v něm je záruka jeho bezpečnosti, ne mimo něho... Tak byl položen po prvé noetický problém, jehož řešení věnovali největší dobyvatelé v říši ducha tolik sil! Ruku v ruce s filosofickým zápasem jde zápas vědecký. Filosofie se dává do boje s nadějí na úspěch tehdy, je-li opřena o pevnou půdu vědecky získaných poznatků, vědecká práce pak je ožívována duchem filosofického úsilí. V čem je tedy ten vědecký duch? V neustálém zápolení lidského ducha, v hledání, zkoušení, kritickém zkoušení. Ten, kdo nepochopil tuto podstatu vědeckého

² Lukáš 2, 34.

úsilí, kdo považuje vědu za souhrn fakt jednou provždy zjištěných, komu uniká dynamism vědecké tvorby, kdo hledá vědu v něčem hotovém, ztrnulém, nepochopil skutečné vědy, nepochopil vůbec podstatu moderního myšlení.

Vědecký základ školské práce a školských reforem zvláště znamená, že i tuto práci musíme naplňovat oním duchem vědeckého úsilí, které je podstatou vědy a filosofie. Vědecká pedagogika a na ní založená výchovná i didaktická praxe nemůže a nesmí být odloučena od vědeckého úsilí té které doby.“

Jiný odborník (VPS č. 2. 1937) hledá příčiny, proč naše škola není pokrokovější. Přichází k závěru, že se tak stalo proto, že nebyla uskutečněna odluka Církve od státu. Nejsou však udány vědecké důvody, nýbrž jen praktický případ ze soudní síně.

Univ. prof. dr. J. Tvrď (tamtéž) naznačil, že idea humanitní zůstane pro všechny příští doby základem pro všeobecný pokrok. Škola je a zůstane „officina humanitatis“. Dříve se točilo vše kolem učitele, nyní kolem dítěte. Starší psychologie je vystřídána psychologíí strukturální, útvarovou. Škola má být proniknuta ideálem mravním, a tím je idea humanitní.

Pojednání dr. J. Tvrďého, tak jak je podáno ve VPS, je bez páteře.

J. L. Fischer „předběhl svou dialektikou daleko svou dobu“. (Tamtéž.) Jemu je socialismus nejhlubším kredem nového pokroku společnosti, který je o to kvalitativně vyšší, čím je svobodnější, čím jasněji vtěluje ve skutečnost požadavky vyšší a vyšší spravedlnosti. K nápravě společenských věcí nedojde dříve, dokud se na ně nenaučíme osobně nahlížet a neosobně je řešit. Příkaz dobrého evropanství je: vláda ducha nad hmotou.

Proti reformním hnutím pedagogiky a školy, podle V. Příhody (Ideologie nové didaktiky, Brno 1936) je katolicismus pro svou všemocnost a universalnost. V katolicismu je všeobecné, t. j. Církev, všemožné, jedinec jest bez vůle a jen se podřizuje církevním dogmatům a příkázáním. Tento universalismus vede k mravnímu rozpadu i k rozpadu společenskému, takže každý křesťan se hledí dostat po jednom do nebeské blaženosti. Katolicismus prý se kloní k absolutistickým soustavám vládním, kdežto v politickém vývoji z protestantismu roste demokracie.

Povšechné úvahy V. Příhody o poměru světového názoru k pedagogice a reformně školství jsou velmi nejasné a nepřesné; jeho poměr ke katolicismu je přímo ubohý.

Těchto několik vět snad postačí, abychom objasnili smýšlení pokrokových myslitelů. Povšechné mínění je, že katolicismus nemá nic společného s vědeckým základem pedagogiky a školských reforem.

Je zajímavé, že uvedení myslitelé uvádějí jen povšechné soudy a nevšímají si skutečného postupu vědeckého. Tam se věci mají jinak. Všechny podmínky a znaky, které klade J. Uher vědecké práci a tedy i vědecké pedagogice a výchově, jsou nejlépe splněny u katolických myslitelů.

První podmínka a znak: Věda musí být objektivní. Musí mít jediný cíl hledat pravdu. Sledují-li jakýkoliv jiný cíl, ztrácí ráz vědy, stává se nevědou nebo pavědou.

Tuto podmínku vyžaduje a splňuje plně katolický vědec, poněvadž nemá předpokladů, s nimiž postupovala neupřímnost „vědecká“ minulého období a namnoze ještě postupuje.

Druhý znak: Věda musí být nezávislá. Jakákoliv závislost na kritériích mimovědeckých znemožňuje vědě plnit své hlavní poslání.

Nic není více zdůrazňováno na př. ve filosofii sv. Tomáše Akv., než tato nezávislost vědy na kritériích mimovědeckých. Tomáš vymezil přesně *obory* věd. Každá věda ve svém řádě je nezávislá, ale nemůže ani překročit hranice svého oboru a soudit mimovědecky o věcech, které nesouvisí a nepatří jejímu předmětu. Tento přehmat udělaly moderní vědy velmi často, kdežto filosofie sv. Tomáše se držela vždy základního principu nezávislosti. Tím, že někteří autoři uvedení shora posuzují náboženství s úzkého hlediska své odbornosti, sami ukazují, že se nedrží principu *nezávislosti věd*. Náboženství, zvláště katolické, je předmět jiné vědy, na kterou nestačí přírodovědy. Z toho základu je patrné, že i třetí a čtvrtá zásada, že věda musí být *kritická* a že *duch* činí vědu vědou, že se nesnáší s polopravdami a hesly, je mnohem patrnější v pojetí křesťanské filosofie a vědy než jinde. *Nekritičnost a polopravdy* jsou pravým znakem mnohých tendencí reformních, jak sám J. Uher připouští. Uvedení autoři mají na sobě mnoho z těchto znaků vědecké neupřímnosti, závislosti, neobjektivnosti, nekritičnosti a polopravdy.

Pravý význam vědecké pedagogiky.

Není pochyby, že vědecké zdůvodnění pedagogiky a reform je stejně důležité jako výchova sama, a to jak pro společnost, pro její blaho, pro rozmnožení kulturního majetku, tak pro jednotlivce, pro jeho vývoj a kulturu těla i ducha.

Vyžadují-li jiné obory, na příklad lékařství, vědeckých znalostí, vyžaduje toho stejně nutně pedagogika a výchovná práce, která má s lékařstvím obdobnost. Teoretické studium a vědecký základ nenahradí přirozené vlohy (to jest pedagogický eros a dar), nenahradí ani praxi a zkušenost, avšak teorie je potřebná pro užitečnou a dobrou praxi jak pro odborné vychovatele, tak pro přirozené.

Teoretické studium o výchově a problémech chrání praktický život od nebezpečí šablony a od slepé důvěry a lpění na různých neodůvodněných tradicích, někdy i od módních způsobů nebo návyků; intuitivnímu člověku dává poznat, jak úzký je okruh jeho osobního prožívání, chrání před úzkým specialisováním; naivní typ vychovatele je upozorňován na to, jak nesprávně působí slepost a neznalost různých a jemných překážek duševních; sentimentální typ se musí střežit výchovy, která se snaží jen citově porozumět a vyhledávat; začátečníka zbavuje optimistických ilusí, aby ho uvarovala pesimistického zklamání. Věda musí poučit vychovatele, aby se nedal strhnouti okamžitými výsledky, nýbrž spíše pracoval o konečných a platných výsledcích výchovatelské práce.

Věda činí člověka rozvázného, někdy skeptického a nejistého, avšak svědomitého, skromného a vytrvalého. Praxe, která z ní plyne, teprve přivede počáteční rozváznost k jistotě pedagogického postupu a k řešení úkolů. (J. Göttler, *System der Pädagogik*, 1932, München.)

Tyto přirozené požadavky vědeckého zdůvodnění pedagogické práce a reforem nejsou protikřesťanské. Pravda je sice více než pouhé hledání, avšak duch lidský zná jen málo věcí, o nichž by mohl říci, že je zná naprosto dokonale. Celý systém filosofie sv. Tomáše předpokládá jako první princip potenciální stav poznávacích schopností a pravda se získává pracným, diskursivním způsobem. I když člověk není schopen sám dospět k celé pravdě o všem, přece jeho přirozená snaha po ní je v plné platnosti. Proti této přirozené snaze po pravdě není ani to, že moudrý člověk svým poznáním dospěje až k poznání První Příčiny vesmíru a života, to jest Boha. Není vědecky poctivé zamítat apriori toto poznání, k němuž se už lidských duch dostal. Vědecké úsilí v jednotlivých oborech je nedotčeno tím, že na druhé straně duch lidský dospěl svými silami až k poznání Boha.

Theologie rovněž není na újmu přirozeného úsilí ducha po pravdě, neboť přirozený řád je celý ponechán zkoumání lidského ducha. Theologické poznání doplňuje nesmírné mezery, které nechává poznání lidské, osvětluje poměr člověka k poslednímu cíli, otvírá život Boží atd. Má tedy svůj obor a předmět, který nezabraňuje vědeckému úsilí ve všech jiných oborech. Nepřesné pojmy o theologii a povšechné mluvení nevystihují pravý poměr náboženství k vědeckému základu školních reforem a pedagogiky.

Kvalitativně nejvyšší a nejsvobodnější je nauka tomistické filosofie o základech pedagogiky. Kvalita znamená *vnitřní úpravu* vlastnosti a dokonalosti ve věcech. Vnitřní vlastnost a dokonalost tomismu záleží v jeho přirozeném a nenásil-

ném poměru ke všemu. Neomezuje předpoklady možnosti lidského ducha ani v poznání, ani v utváření. Dává možnost nejen hledat, nýbrž i poznat pravdu, což je stupeň mnohem vyšší než pouhé hledání pravdy. *Mít pravdu* není násilí, nýbrž dokonalost. Přesto cesta k ní není méně kritická než u moderních autorů. Dává prostředky *vychovat* člověka, jeho schopnosti a síly. Kvalitní ráz tomismu je právě v jeho dynamické síle dát pravdu a možnosti výchovy ducha v celém rozpětí. Při tom tomismus rozvíjí svobodu ducha. Přivádí ho k pravdě a ušlechtilosti, a tím ho ušlechťuje žít podle nejvyššího rozpětí duchové moci a v jeho nejvyšší svobodě a nezávislosti. Při tom zachovává nejvyšší zákonitost. Zákonitost (především mravní) přivádí k nejvyšší svobodě a nezávislosti ducha. Zákonitostí duch jedná správně; ve správné činnosti ducha je jeho blaženost. Moci konat zlo je slabost ducha, nikoliv svoboda. Rovněž možnost omylu a chyb v poznání je znak slabosti lidských schopností, nikoliv jeho svobody. Proto tomismus, který přivádí ducha (logikou, přírodní filosofií, metafysikou, theologií atd.) k pravdě, není proti svobodě ducha, naopak podporuje ji a vyvíjí ji. Jednotlivosti nových poctivých snah o vědecký základ reforem to dokazují ještě jasněji, neboť principy výchovy, k nimž tyto snahy docházejí, jsou obnovou tomistických principů psychologicko-ethických a pedagogických.

Nové reformy netvoří novou pravdu, spíše namáhavě odhalují pravdu. Tento výrok není pouhá fráze. Tvarová psychologie, některé nejnovější vyjádřené hodnoty o cíli výchovy, o způsobu, o osobnosti vychovatelově, o spolupráci dětí s učitelem, jak je vyjadřují největší moderní klasikové (E. Spranger, Ch. Bühlerová, Fr. W. Förster a j.), to vše znamená návrat k velkému kulturnímu a vědeckému dědictví, nově použitému, které uchovává aristotelský tomismus.

Z dějin španělské theologie.

II. Mancio a inkvisice.

Profesorské působení Manciovo spadá do doby, kdy španělská inkvisice vyvíjela velmi horlivou činnost, a nebylo veliké osobnosti, která by nebyla s ní přišla do styku. Nebyl proto ani vyňat Mancio. Dvakrát byl obžalován u sv. officia. Jedno udání došlo z Toleda. Žalobci byli dva tamní doktoři, z nichž jeden byl soupeřem Manciovým při ucházení se o stolicí na universitě v Alcale (r. 1560). Učiněno bylo ze záští a proto na ně nebyl brán zřetel. Po druhé (r. 1566) byl obžalován Mancio komisařem inkvisice v Salamance pro některé výroky, vyslovené na katedře bez vhodného vysvětlení. Mancio byl žádán, aby

objasnil jejich smysl. Odpověděl? Inkvisiční rada se na to dotazovala několikrát (na příklad v červnu a srpnu t. r.). Zatím Mancio meškal u dvora madridského. Odpověď neměla jistě velkou důležitost, když inkvisitoři nespěchali s jejím sdělením Radě. Dokumenty zachované nás nepoučují o podstatě obžaloby. Snad měla nějaký vztah k proslulé při Carranzově, která přinesla Manciovi mnoho trpkosti, neboť v jeho nitru zápasily věrnost a oddanost k řeholnímu bratru, milovanému arcibiskupu a primasu španělskému, a hlas svědomí, jehož tuze nadužívali někteří úředníci inkvisice.

Proces se začal r. 1559, kdy byl Mancio ještě profesorem v Alcale, náležející k arcibiskupství toledskému. Universita v Alcale dostala *katechismus Carranzův* s nařízením, aby jej prohlédla a udala, co by mu vytkla a kde by potřeboval opravy. S velkým zájmem se ujal Mancio tohoto úkolu, vždyť šlo o dílo řádového bratra a zároveň duchovního představeného. Bylo jisté, že posudek přes některé maličkosti vyzní příznivě. Jen ti, kdo byli zaujati proti osobě autorově, soudili, že je třeba katechismus zavrhnouti; muži autoru oddaní, kteří znali jeho pravověrnost a bezúhonnost jeho života, byli mínění, že dílo nepotřebuje podstatné opravy. Mancio vydal dvakrát posudek, jednou jako soukromá osoba, po druhé jako vynikající člen profesorského sboru fakulty theologické.

Co si myslel jako soukromá osoba, vyjádřil Mancio v dopise arcibiskupu Carranzovi z 2. prosince 1558. Je spíše chválou než posudkem. Žní: Nejjasnější pane! Mnohému člověku, zvláště pak tak zaměstnanému jako já, zdála by se kniha V. Milosti obšírná; ale je tak dobrá a vůle Vám se zalíbí tak velká, že bych málem řekl, že se mi zdála stručná (má 586 str., pozn.). Třebas mi připadá neslýchanou smělostí býti soudcem a podati úsudek v podobném případě, ale protože je mi poručeno, vyslovím své mínění o ní. Jen dvě věci by mohl vytknouti v ní člověk, pociťující k ní odpor a zle oddaný a těžko uspokojitelný (un hombre ahito y mal aficionado y contentadizo), totiž za první, že je nadmíru obšírná pro obecný lid, za druhé, že některé, třebas řídké věci, mohly býti více objasněny, na příklad na listě 10 jedná o člověku, který prý má víru, a tu by se mohlo nejprve mysliti, že je bez ostatních dvou křesťanských ctností, naděje a lásky (ale to je nesprávné), protože zřídka nebo skoro nikdy není bez naděje. A také to, co se na listě 11. praví, že sv. Augustin nazývá mrtvou věrou víru zlých duchů, poněvadž se onen způsob víry vyskytuje u nich (vyžaduje osvětlení), poněvadž velmi se liší víra zlých duchů od víry křesťana hříšníka. Rovněž se praví na l. 62: utrpení Kristovo je příčina odpuštění hříchů tak vlastní, že jediné pro

ně a pro nic jiného dosahujeme jejich odpuštění; poněvadž i dokonalá lítost je pravá příčina odpuštění hříchů, quia et contritio est vera causa remissionis peccatorum. (Pomineme ostatní výtky a uvedeme závěr dopisu.) Proto myslím, kdyby tato kniha byla sepsána latinsky, byla by jedna z nejceněnějších knih, které kdy byly napsány, a velký užitek všeobecný by přinesla jak učeným, tak neučeným kazatelům i zpovědníkům, bohoslovcům i právníkům a všelijakým lidem. A kdyby vyšla v lidové řeči poněkud zkrácena, byla by zvláště přijata v dnešní době i od obecného lidu... Kdyby to Vaší Milosti působilo obtíž zkrátiti ji a už nic s ní nezamýšlela, říkám, že dobře je (kniha) sepsána a podle svého svědomí mohu ji doporučiti k tisku...

Arcibiskup toledský si též přál, aby universita prozkoumala katechismus a vyslovila jako celek své mínění, jsa si jist, že bude příznivé. V sedění akademického senátu 2. ledna 1559 se již jednalo o ní. Manciovi bylo uloženo projednati tuto věc a o tom, co se v ní udělalo, píše obšírně Carranzovi 21. února: Dne 21. února jsme se sešli, rektor a doktoři, kterým byla svěřena prohlídka knihy. Tři nebo čtyři z nich pro zaměstnání nebo nutnou nepřítomnost neviděli knihu celou, ale brzy ji uvidí. Projednávaly se onoho odpoledne od 2. hod. do noci ty věci, které jsem si poznamenal. Všechny se zdály katolické všem, ale vyžadují nějakého objasnění, zvláště vyjde-li kniha v lidové řeči. Mancio poznamenává místa, která vyžadují opravy (v celku 19), a myslí, že už jiná nebudou označena, protože by sám byl už na ně narazil. Táže se, zda si arcibiskup přeje, aby každý člen zvlášť poslal své vyjádření nebo se spokojí míněním podepsaným 12 doktory, nebo má býti posudek vydán jménem celé university.

Celkem tedy byli členové akademického senátu ochotni dáti příznivý posudek (třebas se ozvaly i hlasy proti němu), ale přesto odkládali věc, takže se jí sám arcibiskup musil novým listem domáhati, aby svou knihu opatřil oprávněným posudkem. Rektor university odpovídaje, odůvodňoval průtah svatopostním časem, který mistry víc zaneprázdnňuje, nedostatkem příručních knih a j., oznamoval však, že již všichni ji viděli a schvalují její obsah, prosil, aby v průtahu nebyl spatřován nedostatek dobré vůle posloužití nejdůstojnějšímu pastýři duchovnímu. S odpovědí poslán br. Filip de Maneses, který měl podati o věci obšírnější zprávu.

Po tomto vyjednávání poslal akademický senát svůj posudek, celkem příznivý katechismu. Ale když velký inkvisitor Valdés se dověděl, oč jde, zakázal universitě, aby nevydávala posudek o nějaké knize bez předchozího schválení inkvisice. Proto rektor university poslal opis tohoto zákazu arcibiskupu Carranzovi, zároveň sděloval, že jej

musí oznámiti fakultě a že je universita jím vázána. Carranza odpověděl, aby jen posudek jemu daný také poslali inkvisiční radě.

Přesto byl Carranza, arcibiskup toledský, uvězněn, jeho korespondence zabavena, z ní pak se inkvizitor Valdés (arcibiskup sevillský) dověděl, kdo si dopisoval o katechismu s Carranzou, a začal je pronásledovat. Když Carranzu nezachránila hodnost primisa španělského, ač věc vysvětlil a omluvil se, čeho se měli obávat ostatní, nemajíce jiné, než Boží ochranu? Mancio si byl vědom, že postupoval správně. Přesto on i jeho druh Filip de Maneses dostali věrohodnou zprávu, že se hněv inkvizitorův obrací především proti nim, poněvadž měli při posuzování knihy hlavní účast. Nevidouce jiné pomoci, považovali za vhodné dáti inkvizitoru zadostučinění. Jménem jejich se proto objevil ve Valladolidu (koncem září 1559) P. Domingo de Cuevas a přinesl od nich listy, v nichž se podrobovali rozkazům Valdésovým. Dopisy se nezachovaly, ale nesly se asi podobným tónem, jako pozdější dopis Mancioův, zaslaný inkvizitoru: „Podepsal jsem v minulých dnech knihu arcibiskupa toledského, zv. „Křesťanský katechismus“, nemysle, že tím urážím sv. Officium, ani že jsem vzbudil hněv Vaší nejjasnější Milosti. Kdybych tak myslil, nikdy bych toho nebyl učinil. Chybil-li jsem, prosím Vaší Milost, aby mně odpustila, přijala mne na milost, potrestala rukou otcovskou jako syna a uložila mi pokání, kterého za svou vinu zasloužím, nakládajíc se mnou milosrdně, jak se na otce a tak mocného pána sluší.“

Mancio se nevyznal v politice a mínil tato slova upřímně. Přiznal, že chybil a byl ochoten podrobiti se trestu. Ale tím není řešeno, že by svůj úsudek odvolával. Bylť o něm přesvědčen. A dokud se mu nenabízely nové a podstatnější důvody, věřil, že je Carranza nevinný.

Na prosbu Carranzovu podaly jiné vynikající osobnosti příznivý posudek o katechismu, mezi nimi arcibiskupové (granadský) i biskupové (z Malagy a Jaemu). I byla obava, že bude vzbuzeno zdání, že inkvizitoři zahájili proces proti arcibiskupu toledskému spíš z osobního zaujetí než z důvodů naukových. Proto vynaložili všechno úsilí, aby dosáhli odvolání posudků. Proces se protáhl na léta, a tak se vytrvalosti a houževnatosti jejich podařilo „dobýti pevností nedobytných“. Ustoupil arcibiskup Guerrero, který kdysi velebil katechismus, našelť v něm 75 vět vadných, biskup Fr. Blanco z Malagy dokonce 315. Sám Mancio obrátil, jeho odsudek katechismu je vysloven tak příkře, že to překvapuje - a byly vysloveny pochybnosti o jeho pravosti. Kdo však viděl originál jeho s vlastním podpisem Manciovým a se svědectvím notáře Francisca de Chaves, zanechá všech pochybností.

Taková proměna nastala v záležitosti Carranzově, že už nestačil katechismus, nýbrž byly zkoumány poznámky jeho (obsahující výpisky z četby a náčrtky ke kázáním), z nichž vybráno množství vět, takže uvěřili i nepoddajní přívrženci, že vinník je tajný luterán, hodný nejhoršího prokletí. Mancio zakolísal buď vlivem vnějším, nebo zatemněním vlastního jasného rozumu.

Jak si vysvětlíme tento obrat v nazírání? Mnoho věcí tu spolupůsobilo: odhalení tajných luteránů ve Valladolidu a v Seville, s nimiž Carranza byl zapleten, dlouhé trvání procesu zviklalo i nejoddanější přívržence, takže se obávali, aby se neopakoval případ doktorů sevillských Egidia a Constantina, usvědčených z luterství. Výsledky prohlídky poznámek Carranzových, kde ovšem nešlo o přesné formulování myšlenek, dávají obratu ve smýšlení dřívějších posuzovatelů jakési oprávnění. Ostatně Cano už před 15 lety objevil ony vlivy u Carranzovy, a učinil-li tak Mancio nyní nezávisle na něm, je to důkazem upřímnosti jeho výtek.

Ostatně byl Carranza temperamentu hyperbolickeho a nestaral se tuze o přesnost theologickou. A to je jiná výtka, již neujdou spisy Carranzovy a v ní se shodují Cano s Manciem. Mancio se přiznává, že změnil mínění o autorovi a tudíž i jeho spisech, jež by sice samy o sobě k tomu nedávaly podnět, ale podezření vržená na jeho pravověrnost budí k nim nedůvěru. Právěť výslovně: *In viro non suspecto poterant haec verba exponi de peccato mortali; ceterum in isto auctore et in rigore haeretica est...* Auctor iste, olim apud me de nulla haeresi lutherana suspectus, nunc vero de nulla non suspectissimus, suspectam reddit istam propositionem. Z toho vysvítá, že se člověk, posuzuje nějaký spis, snadno dá vésti míněním, které má o autoru, a také je zřejmo, že Mancio příliš podléhal *sugesci* nebo dojmu a nesnadno se vymaňoval z ovzduší naladěného proti Carranzovi, jaké se vytvořilo při dlouhém trvání procesu v samém řádu dominikánském.

Než nechme toho, co je už zřejmé, ač se s počátku zdálo záhadné, a všimněme si způsobu, jakým vyjádřil Mancio své poslední mínění! V létě r. 1574 byl Mancio volán do Madridu inkvisiční radou. Tam mu sám Filip II. nařídil, aby prohlédl zápisky Carranzovy, srovnal s katechismem a podal úsudek o nich i jejich autoru. Nadšení Manciovo pro Carranzu zajisté již značně ochladlo, i došel k přesvědčení, že jeho první posudek neobstojí před novým podezřením, vzneseným proti obviněnému. Jak se provedla změna v duši censorově, že přešel od jednoho extrému k druhému, těžko říci. I musíme se spokojiti s jeho novým názorem nedvojsmyslně projeveným. Právě v předmluvě svého posudku:

„Z nařízení J. M. krále Filipa, našeho pána, viděl jsem a prozkoumal jisté zápisky, sedmý, šestý a čtvrtý, které — jak se praví — jsou od nejctihodnějšího p. bratra Bartoloměje Carranzy de Miranda, arcibiskupa toledského, které podle věrohodného svědectví Šebestiána de Landeta, sekretáře sv. Officia a procesu řečeného arcibiskupa, byly srovnány a shodují se s originálem, jak se na konci každého zápisu potvrzuje a já se toho svědectví dovolávám. Ze zápisu sedmého jsem poznamenal 54 vět, z šestého 94 a z čtvrtého 115. O nich a každé z nich zvlášť podal jsem posudek a ocenění, jež jsem uznal za vhodné, jak dole při každé větě prohlašuji.“ Dále oznamuje, že mu bylo nařízeno prozkoumat Carranzův katechismus, vytištěný 1558 v Antverpách, srovnat jej s řečenými zápisky. V katechismu shledal 68 vět odsouzení hodných. „Posudky řečených zápisů a katechismu činím a prohlašuji, ponechávaje je k opravení naší svaté matce Církvi římskokatolické i jinému lepšímu mínění, s ohrazení a úvahami, které na konci jich všech uvedu. A všechny tyto věty, výtky i posudky, jedny po druhých a týmž pořadem, jak jsem je viděl a zkoumal, jsou podány touto formou.“ Uvedeme jen některé pro příklad. Jsou to 23., 42. a 43. věta ze zápisu sedmého:

Prop. 23. *Lex membrorum repugnans legi mentis non sinit fidem es(s)e perfectam. Et infra: ex his satis liquet quam imbecillis sit adhuc fides, etiam in sanctis. — Censura: Si loquatur de fide virtute theologica, haeretica est et damnata in concilio Tridentino. Si vero loquatur de fide pro fiducia, incidit in aliam haeresim lutheranorum. Quare quoque se vertat, haeretica est.*

Prop. 42. (španělsky): „Ó, kdybyste se, lidé, chtěli sdíleti s Bohem o své věci, jak se o ně sdílíte se svým bratrem, se svým důvěrným přítelem! A to je modlitba. Zkušenost by vám ukázala, že všechno to je málo, co se praví. S počátku je nutno vstupovati s věrou, ale potom již jí není potřeba. — Censura: Quod hic dicitur „na počátku je nutná víra, ale potom již není nutná, dostačí zkušenost“, haeticum est et contra diffinitionem concilii Tridentini, et videtur etiam sapere haeresim illuminatorum.

Prop. 43. Ke zpovědnici musíme přistupovat s velkou radostí, protože požadavky spravedlnosti, jíž zasloužily naše hříchy, zaplatil Kristus, a pro nás nezůstává leč milosrdenství. — Censura: Totus hic locus refertus est haeresibus. Negat enim satisfactionem per opera poenalia, atque adeo purgatorium et suffragia pro defunctis. Praeterea alludit ad inanem fiduciam lutheranorum.

Z katechismu:

Prop. 17. Z toho poznáš, když se Kristus vtělil, nepřišel na svět jako soudce ani jako pán nebo

vykonavatel zákona, nýbrž jako vykupitel světa a byl podroben zákonu; přišel trpět pro zákon to, co měli trpět ti, kteří to jako spravedlivý trest za své vlastní hříchy měli činiti jako tvorové poddaní zákonu. To jest vlastním úkolem Kristovým a to znamená býti vykupitelem. Jiné služby a dobrodiní prokazoval Kristus lidem, uzdravoval nemocné, křísil mrtvé, učil zákonu Božímu, ukazoval cestu k nebi, ale to nejsou jeho vlastní úkoly et cetera. Censura: In illis verbis „nepřišel na svět jako soudce“ suspecta reduntur haec verba propter suspectum auctorem, quod velit dicere Christum non esse legislatorem, quod haeticum est. Quod vero inter Christi officia nusquam numerat legem ferre, vehementer generat suspicionem quod hoc non sit Christi proprium officium, cum tamen tam proprie sit legislator quam redemptor.

Po těchto posudcích připojil Mancio poznámku, prose notáře Chavesa, aby dosvědčil, že je od něho, aby nikdo nepochyboval o její pravosti: Tyto věty ze zápisů a katechismu s mými censurami a oceněními, jak jsou svrchu napsány na 58 listech i s tím, kde je můj podpis - všechny opatřeny mým znamením, jímž je čára na jejích okrajích - přísahám jako kněz a při svatých evangelích, že jsem je censuroval a ocenil, jak při každé prohlašuji, protože tak mi to vnuká svědomí, beze zření k lásce nebo strachu nebo kterémukoli ohledu lidskému, maje toliko Boha, jeho věc a svatou víru katolickou před očima.

Pozoruhodná jsou další slova Manciova, v nichž podal svůj úsudek o Carranzovi:

Poněvadž je mi zároveň nařízeno J. Milostí, abych řekl a prohlásil, jak smýšlím o autoru, jakou k němu mám důvěru a jaké mínění o něm, co se toho týče, pravím, že se v přítomné chvíli nemusím o to starati, jaký je, protože to nevím a nemohu věděti. Potest enim Deus subito honestare pauperem, et potens est de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. Co se týče důvěry, kterou mohu míti v autora pro ten čas, kdy čítal epistolu ke Galatským a podobnou četbu a míval kázání, která jsem censuroval, pravím, že mám velmi silné podezření, že byl bludařem, a nesoudím o čase pozdějším. Protože o člověku, který přednášel a kázal ve Španělsku a viděl, že jsou posluchači vzdělaní a katolíci, jest se domnívati, že by mluvil opatrně a měl se na pozoru počínaje si jako by tahal na šňůře uvázaný kámen a při tom skrýval ruku. Přes to přese všechno vydávati ze sebe tak velká bludařství, věc jest, která budí zděšení i údiv, zvláště když viděl přísnost, která užívá sv. Officium proti podobné nauce, a viděl, jak kazatelé jsou hotovi (na koni) kázat proti ní. Co by tedy dělal, kdyby kázal k lidem svého smýšlení, jsa beze strachu, že by ho někdo mohl trestati a na něho udeřiti? Proto nehledě k větám, jež jsem

v tomto sešitě označil, jedny jako podezřelé z kacířství, jiné, že jím zavánějí, a jiné za zřejmě kacířské — o osobě arcibiskupa toledského, p. br. Bartoloměji Carranzovi z Mirandy pravím, že v čase, kdy četl a hlásal ony věty a o ně se sdílel písemně s jednotlivými osobami, mám velmi silné podezření že byl luterským bludařem. Pravím podezření, protože aby někdo byl bludařem, je nutna zarputilost a ta mi není známa, mluvím tedy o podezření. Ale je ovšem pravda, že považuji za těžké, ba nemožné domnívati se o řeholníku z řádu sv. Dominika, někdejším lektoru sv. Tomáše v koleji sv. Řehoře ve Valladolidu, že by nechápal, že věty ony nejsou proti římské Církvi, hlavně ty, které se týkají ospravedlnění. A jelikož v tom spočívá zarputilost, totiž v tom, že přijímá ve svém rozumu za pravdu jakoukoli věc, o které ví nebo myslí, že je proti rozhodnutí římské Církve, považuji za jisté, že byl luterským kacířem.“

Mancio mluví pak o katechismu, jež podepsal, poznamenáváje některé věty, které ho zarážely, a pomíjeje jiné, o kterých se mu tehdy zdálo, že mohou mítí smysl katolický, protože lidé i on sám měli o arcibiskupu velké mínění. Ale nyní mu připadá, jako by to byly „kapitoly z Calvina a ostatních bludařů luterských“. O katechismu i výpiscích, prohlašuje, má mínění právě vyslovené. I přísahá při Bohu, svém kněžském svědomí i při evangeliích Kristových, že ho neponouká toto říci ani nenávist ani zášť ani zlá vůle, nýbrž jediné horlivost pro pravdu. Prosí pak přítomného notáře, aby k tomu připojil své svědectví. Jeho znění jest:

V městě Madridě, v diecési toledské, 11. září r. 1574 (vypsáno slovy) v přítomnosti a přede mnou přítomným apoštolským notářem a svědky podepsanými velectihodný otec mistr br. Mancio z řádu sv. Dominika, profesor stolice de prima na theologické fakultě věhlasné university salamanské, podepsal posudky vět, které jsou napsány na těchto 58 listech, při kterých všech já podepsaný notář jsem byl přítomen, když je posuzoval a poznamenal svým znamením na okraje každého listu, mezi nimi je první z nařízení Jeho Milosti, i skládám přísahu nahoře uvedenou. Osvědčuji, že podpis, který praví Fr. Mantius, jest jeho vlastní a učinil jej v mé přítomnosti. Při tom všem byli přítomni jako svědkové licenciát Martin de Salvatierra a Petr de Ibarra, jsouce v řečeném městě... František de Chaves, notář.

Čtenář nechť sám posoudí závažnost tohoto velmi důležitého dokumentu, dosud neotřetěného, a vyvodí z něho důsledky! Je třeba ještě podotknouti, že se Manciovo přímé poznání záležitosti Carranzovy od jeho uvěznění omezilo na jeho výpisky z četby a kázání, které censuroval. A tu se ptáme: Byly dostatečným důvodem, aby ozna-

čil Carranzu za silně podezřelého z kacířství? Byly-li tak rozhodující, proč nikdo na podezřelé názory neupozornil, když je slyšel z úst Carranzových, třeba se C. snažil je zastříti? Je jisto, že Carranzovi neublížily ani tak jeho spisy a nauky — nehledě k zaujatosti nepřátel — jako podezření, že měl vztahy k luteránům valladolidským a sevillským. A toto podezření pak působilo na formulování některých censur. Ani Mancio, tak oddaný kdysi Carranzovi, nebyl uchráněn tohoto vlivu. Ostatně jeho poslední intervence ve věci Carranzově připadá do doby tak přesycené oním podezřením, že by bylo třeba velikého úsilí opřít se mu. Koho se jednou zmocnila pochybnost o pravověrnosti obviněného, od toho nebylo lze očekávati takové úsilí, spíše, že podlehně nátlaku všeobecného mínění a dojde k přesvědčení o vině.

Censura Manciova je tedy opravdu jeho a vyslovuje upřímné přesvědčení o trestnosti vinníkově. Žil ještě dostatečně dlouho, aby se dověděl o rozsudku, který se v podstatě shoduje s jeho míněním. Ale bezpochyby byl dobrý řeholník tuze dojat, když slyšel o dojemném prohlášení Carranzově, učiněném v posledních okamžicích života, jež rozptýlilo všechny pochybnosti a obměkčilo srdce nejzatvrzelejší. Snad byl dojem jeho tak mocný, že Mancio nepřežil dlouho arcibiskupa, jemuž byl kdysi tak oddán. *F. S. Horák.*

Pře Carranzova.

Při Carranzovu je dobře osvětliti ještě s jině stránky, než jen podle účasti Manciové v ní. A tu nám přichází vhod pramenná studie předního badatele v oboru španělské inkvisice Bernardina Llorey „Sobre el proceso de Carranza“, kterou uveřejnil v revui „Estudios ecclesiasticos“ (roč. 14, str. 75 - 103, 202 - 226, roč. 15, str. 185 - 207 z l. 1935 a 36). Llorca nalezl při svých archiválních studiích mnoho materiálu k procesu Carranzovu, který přispívá značně k osvětlení postupu španělské inkvisice, třeba o procesu tom bylo už hojně psáno. Učinil tak Fernun Cabarello v životopise Melchora Cano (Vida del Ilmo Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Sto Domingo, obispo de Canarias), zvl. pak Menendez y Pelayo v mnohasvazkovém díle „Historia de los Heterodoxos españoles“, E. Schäfer „Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert“, Pastor „Geschichte der Päpste“ (sr. VI.—IX.), P. Venancio D. Carro, O. P. „El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P., confesor de Carlos V., y las Controversias politico-teologicas en el siglo XVI.“¹

¹ Llorca ještě uvádí: J. A. Llorente, *Historia Critica de la Inquisición de España*, Sainz de Baranda, *Noticia sobre la vida... y el proceso de D. Fr. Bartolomé Carranza*, A. Castro, *Historia de los protestantes españoles*.

„Nuž tedy dojem“ - praví Llorca - „který v nás zanechala tato četba (t. j. spisů svrchu jmenovaných) a jejich srovnání s uvedenými dokumenty, jest, že je velmi obtížno učiniti si náležitý úsudek o této při, v níž tak důležitý vliv měly lidské vášně a zřetele.“

Mezi spoustou materiálu nevydaného (madridská Academia de la Historia na příklad chová objemný dokument „Proceso de Carranza“ o 22 svazcích foliového formátu) upoutaly Llorcovu pozornost některé posudky granadského arcibiskupa D. Pedra Guerrera, vynikajícího účastníka tridentského církevního sněmu. Z četby jejich nabyl dost nepříznivého dojmu o arcibiskupu toledskému (t. j. Carranzovi); Guerrero (jako Mancio) byl zprvu rozhodným straníkem Carranzovým, ale po podrobném a rozvážném studiu jeho spisů změnil zcela své mínění. A vlivem hlavně posledních posudků Guerrierových změnili je také Carranzovi soudcové v Římě, ač stáli nejprve na jeho straně.

Je ovšem také pravda, že měl Carranza mnoho mocných osobních nepřátel, jejichž postup byl určován ještě jinými (osobními) zřeteli, než jen horlivostí pro víru. Byl to především generální inkvizitor Don Fernando Valdés, arcibiskup sevillský, který těžce nesl, že při obsazování arcibiskupství toledského byla dána přednost Carranzovi (arcibiskup toledský je zároveň primasem španělským), Melchor Cano, dávný soupeř Carranzův ještě z doby, kdy spolu působili na dominikánské koleji ve Valladolidu, a konečně sám Filip II., který byl tehdy na vrcholu moci a všemožně o to se snažil, aby pře Carranzova byla rozhodnuta před tribunálem španělské inkvisice a nikoliv v Římě, jak o to usilovali četní papežové (za dlouholetého trvání pře se jich několik vystříдалo na stolci Petrově).

Přes tuto příliš lidskou stránku, která dodává věci příchuti tragické a ozařuje oběť inkvisice aureolou mučednickou, nesmí se zapomínat, že díla Carranzova skýtala postačující důvody k podezření inkvizitorům a theologům, zvláště v době, kdy protestanté se vši tvrdošijností usilovali proniknouti se svými bludy na poloostrov Pyrenejský. O tom nás právě přesvědčují posudky Guerrierovy a obsáhlé seznamy censurovaných vět, vyňatých z děl Carranzových.

V době, kdy inkvizitoři shromáždili hojnost materiálu proti pravověrnosti Carranzově, aby mohli proti němu vystoupiti, opatřil si Carranza četné příznivé posudky vynikajících theologů současných. Dílo, o jehož pravověrnosti se hlavně diskutovalo, byl pověstný Carranzův katechismus. Jeho úplný titul zní: *Comentarios des re-*

verendisimo señor Fray Bartolome Carranza de Miranda, Arrobispo de Toledo etc. solre el Catechismo Christiano, dividido en cuatro partes, las quales contienen todo lo que profesamos en el santo baptismo, como se vera en la plana siguiente. Dirigidos al serenísimo Rey de España . . . D. Felipe, nuestro señor . . . En Anvers en casa de Martin Nucio, anno 1558.

Z posudků příznivých, které Carranza tehdy dostal, byl posudek granadského arcibiskupa takového rázu, že si věru nemohl přátí lepšího. Guerrero nejen tvrdí, že nauka obsažená ve spisech Carranzových je bezpečná, pravdivá, zbožná a katolická, ale i doporučuje dílo slovy, plnými chvály. Pravíť o katechismu: „Je velmi užitečný a prospěšný pro všechny časy a zvláště pro tento, protože obsahuje veškerou nauku protivnou jeho bludům, a pro všechny osoby, které z touhy po vědění a prospěchu jej chtějí čísti, zvláště pro faráře a ty, kdož z povinnosti vyučují nauce křesťanské, protože je v něm dobře uspořádána, vysvětlena a odůvodněna a mnohé z těch osob nemají dostatečného vzdělání a schopnosti, aby ji takto vybrali z doktorů a latinských knih; a myslím, že ve španělské řeči není knihy, kde by byla tak dobře podána a vysvětlena i v takové míře a hojnosti, jako v této knize. Proto, přijme-li se můj úsudek, byl by tento, a přál bych si, aby se té knihy dostalo všem a aby byla za tím účelem, bude-li nutno, znova vytištěna . . .“

Takové bylo první mínění arcibiskupa granadského. Ale po čase (22. VIII. 1559) byl arcibiskup toledský uvězněn a započal se proces, který se skončil teprve roku 1576. Byl zahájen ve Španělsku, ale brzy se jednalo o to, aby byl přenesen do Říma. Pius IV. se už roku 1560 důrazně o to zasazoval, ale ustoupil od svého požadavku na naléhání španělské inkvisice a samého krále Filipa II. Carranza sám se ohrazoval proti generálnímu inkvizitoru, svému osobnímu nepříteli. Roku 1561 jmenoval král soudcem pře arcibiskupa ze Santiaga, který si zvolil za zástupce dva španělské biskupy (z Palencie a Ciudad Rodrigo). Když energický Pius V., horlivý zastánce papežských práv, trval na rozhodnutí svého předchůdce, nebylo zbylí, a španělská inkvisice koncem r. 1566 vypravila Carranzu do Říma. I čekalo se, že v Římě bude pře rychle skončena. Papež s většinou svého dvoru byl při Carranzovi, působil tu i antagonism proti španělským vladařům, tuze neústupným v hájení nezávislosti Církve španělské. Než záhy začal dlouhotrvající (10 let) boj o pravověrnost Carranzovu, jehož se účastnili přemnozí nejlepší theologové současní na obou stranách. Mezi obhájci Carranzovými vynikal učený a zanícený dr. Azpilcuesa, zvaný obyčejně dr. Navarro. Protivníkem neméně horlivým a neméně proslulým byl dr. Simancas. Nejpůsobivěj-

Luc. Serrano, Correspondencia diplomatica entre España y la Santa Sede durante el Pontificado de S. Pio V. Langwitz, B. Carranza, Erzbischof von Toledo.

ší zbraní byly posudky theologů a kanonistů, z nichž mnoho platil hlas arcibiskupa granadského, který se tolik proslavil svou úžasnou činností na sněmu tridentském. Třebas už podal svůj posudek o katechismu Carranzově ještě před zahájením procesu, byl znovu požádán o mínění, když se papež rozhodl prohlásiti slavnostně nevinu Carranzovu.

Tehdy roku 1570 vydal Guerrero druhý posudek, zajímavý formou svého sepsání. Nebyl podle všeho dosud uveřejněn. Z úvodních slov dalo by se souditi, že se postavení Guerrierovo vůči Carranzovi nezměnilo. Podává sice dosti obsáhlý výpis vět z děl Carranzových, k nimž třeba činiti poznámky — než tento výpis už si pořídil při prvním posudku. Důležitější jsou praktické důsledky, které vyvozuje z nového názírání na dílo Carranzovo. Kdežto po prve dílo výslovně a chvalořečnický doporučoval, je nyní toho názoru, aby se dílo nevydávalo v lidovém (španělském) jazyce. I vidíme, že Guerrero zatím změnil své mínění, trebas si ještě plně neuvědomoval skutečný dosah nauky Carranzovy.

Proces tedy zůstával nerozhodnut, zvl. když sám Guerrero na konci druhého posudku prohlašoval, že by bylo třeba ještě důkladnějšího vyšetření spisů Carranzových. I byl roku 1574 (již za Řehoře XIII.) požádán arcibiskup granadský o nový posudek. A tentokrát tak učinil sám Filip II., prose ho, aby všechno své vědění theologické vynaložil na rozhodnutí pře, tak důležité pro celý národ. Tato žádost vládcova odporuje ustálenému mínění o Filipovi, že byl zaujat proti Carranzovi a že nejednal z opravdového zájmu o víru. Vždyť věděl, že Guerrero je na straně Carranzově, a přece se na něho obracel ve chvíli, kdy měla býti pře konečně rozhodnuta.

Tento nový — třetí posudek se skládá ze čtyř částí, z nichž každá má vlastnoruční podpis arcibiskupa granadského. Každá má také svůj vlastní úvod i závěr. Již tento způsob posudku svědčí o tom, že si arcibiskup dokonale uvědomoval závažnost svých slov. Tento posudek je nejúplnější a zcela odlišný od obou předchozích. Jeho závěrečná slova znějí: „Mé mínění, že jmenovaný jako autor řečených knih a zápisků je velmi podezřelý z mnoha bludů tohoto času, Lutherových, Calvinových, Melanctonových, Eskolambadiových a j., jejichž vět a výrazů hojně užívá.“

Jak patrně, změnil Guerrero nadobro své mínění o Carranzovi a dal k tomu své vysvětlení. Když vydával první posudek, zcela příznivý autoru katechismu, byl Carranza na svobodě a prost podezření — G. aspoň neměl tušení o žádném — když se po druhé vyslovoval o katechismu, neznal ještě ostatních jeho traktátů a zápisků.

První dva posudky se tedy nezakládaly na podrobném studiu různých spisů Carranzových. Guerrero sice vybral několik vět a vyslovil přání, aby byly opraveny, ale nepřikládal té věci velkou důležitost. Teprve po třetí se zabýval důkladně spisy Carranzovými, aby je spolu srovnal a poznal přesné smýšlení autorovo — výsledkem pak byla taková změna mínění, že až překvapuje.

Posudek, jak už bylo řečeno — je rozdělen na čtyři části, které odpovídají čtyřem různým spisům Carranzovým. Jde o tři objemné sešity rukopisných poznámek a o známý katechismus. Odtud Guerrero vyňal velké množství vět a přidal k nim náležitý posudek. Účinek tohoto posudku, tak nepříznivého Carranzovi, byl velmi různý. Byl doprovázen ještě jiným, rovněž nepříznivým posudkem Dona Cesara de Zuñiga y Avellaneda, arcibiskupa v Santiagu. Oba posudky nebyly v Římě vlídně přijaty, neboť tu převládala opačná tendence. Podrobnosti o tom obsahuje list Filipa II. papeži Řehoři XIII. (který Llorca na konci své studie otiskuje).

Přes to je jisto, že obě svrchu uvedená mínění o trestuhodnosti Carranzově, podaná osobami tak povolanými a v tak rozhodné chvíli, musela vykonávat značný vliv na průběh a konečný výsledek procesu. Věc obhájců, kteří si přáli bezpodmínečného prohlášení nevinu Carranzovy a opětného uvedení na stolec arcibiskupský toledský, ztrácela půdu. I když se předpokládalo, že je Carranza prost všeho formálního bludařství, přece se ujímalo přesvědčení, že ve svých spisech tuze povoloval novým bludům, vyjadřuje se způsobem velmi podobným jako bludaři. Sám papež, zprvu Carranzovi zcela nakloněný, stále víc a více se přesvědčoval o nebezpečných důsledcích této povolnosti. Nedávný příklad Baja, profesora university lovaňské, nabádal k opatrnosti.

A tak po 17 letech byl vyřčen konečný soud v této tak nesnadné při. Stalo se tak 14. dubna 1576.

Subjektivní pravověrnost arcibiskupova zůstala zcela nedotčena. Ale způsob jeho vyjadřování dával podnět k podezření, proto vinník musel od přísáhnouti de vehementi, že zavrhuje 16 vět příchuti heretické. Mimo to mu bylo uloženo ještě jiné pokání a byl ponechán ve vazbě v dominiánském klášteře v Orvietě. Katechismus byl zakázán, nesměl býti vydán v žádném jazyce. Ale předčasná smrt (po dvou týdnech) spolu s prohlášením nevinu obžalovaného vzbuzují dojem jakési tragičnosti.

Od té doby nepřestávalo se diskutovati o trestuhodnosti nebo nevině Carranzově a jeho nešťastná pře dávala podnět k nepřátelským útokům proti španělské inkvisici. Nejvíce bylo zavrhováno zarputilé, ba kruté pronásledování samého primasa španělského se strany dvora a inkvisice.

Nejlépe jest na při hleděti pod zorným úhlem konečného rozsudku. Tak soudí i Pastor v Dějinách papežů, kde píše:

Carranza nebyl odsouzen jako bludař; zkoumání jeho spisů nedalo k tomu dostatečný základ. Přes to lpělo na něm podezření, že hověl některým nekatolickým názorům. V takových případech vyžadovalo církevní právo, aby se obžalovaný z tohoto podezření očistil tím, že odpřisáhne podezřelé věty. Také Carranza musel tomuto požadavku vyhovět. Pokud můžeme souditi, byly Carranzovy chyby rubem jeho ctností; ve snaze smířiti bludaře s Církví příliš jim vycházel vstříc ve způsobu vyjadřování a ohrozil tak, aniž chtěl, čistotu církevní nauky. Nebezpečí tohoto směru bylo v Římě zcela a plně uznáno... Přísnost, s kterou se postupovalo proti nešťastnému arcibiskupovi nebo spíše proti jeho směru, byla pak brzy událostmi ospravedlněna. Ještě nebyl proces Carranzův rozhodnut, když na severu právě z tohoto směru povstalo bludařství, které v následujících stoletích Církvi způsobilo nevýslovnou škodu.“ (IX., 227 a 228.)

Ze všeho toho je jasno, že inkvisitoři měli podstatný důvod k zakročení proti Carranzovi, jen není možno schvalovati způsob, mnohdy opravdu krutý, kterým tak činili. Té výtky nemůže býti zbaven ani generální inkvizitor D. Fernando Valdes. Byloť od počátku zřejmo, že arcibiskupa nelze nikterak považovati za formálního bludaře, nýbrž že se jen provinil užíváním nepřesných a nebezpečných výrazů, a tu by bylo dostačilo vymáhat různé jejich opravení. I nebylo třeba primasa španělského tak okázale vsazovat do vězení. Vždyť tak si činitelé inkvisice počínali v jiných případech, když nebyli podněcováni vlastní vášněmi.

Llorca na konec své studie otiskuje 2. a 3. posudek Gurrerův, které zabírají přes 50 stran velké 8^o. Na ukázkou zde uvedeme několik vět, vyňatých ze spisů Carranzových a provázených censurou Guerrerovou.

Z druhého posudku v jehož úvodu nedoporučuje, aby byl vydán znovu katechismus Carranzův v lidové řeči tak, jak jest, poněvadž by bylo třeba nejprve mnohé věty opravit – budťež tu uvedeny některé věty, na př. na listě 286, str. 1 čteme:

Dvě svátosti nám zanechal Kristus, náš Pán, mezi jinými a ty se ve vlastnějším smyslu jmenují svátosti. Jsou to křest a svátost oltářní. - To je nevhodně řečeno, protože – ač jsou tyto svátosti větší důstojnosti, výbornosti a síly, jako to týž autor říká na předešlém listě, str. 1, kde praví, že první a třetí svátost, křest a svátost oltářní, mají větší důstojnost, výbornost a sílu atd.; ale co se týče svátostí, není jedna ve vlastnějším smyslu svátost než druhá, jako člověk není ve vlastněj-

ším smyslu živočich než kůň, třebas je nejdokonalější živočich. Ačkoliv není blud říkati, že jsou ve vlastnějším smyslu svátosti, neboť ponechává positiv, totiž „vlastní“, i pro ostatní, toliko volí nevhodná slova, říká-li vlastnější místo dokonalejší.

Fo. 315, p. 1. (Hříšník) zůstává tak potěšen a uspokojen, jako by slyšel Krista pronášeti ta slova... (rozhrěšení). Magdalena a chromý (člověk) byli povinni věřiti jako článek víry, že jsou jejich hříchy odpuštěny, ale ne ten, kdo se nyní zpovídá knězi, protože neví ani věrou ani mu není zřejmo, že má nutnou disposici, aby mu byly ve svátosti odpuštěny křivdy, ani kněz to neví, kdežto Kristus to viděl.

Fo 426, p. 1. Může se říci právem, že člověk dávající almužnu bude spasen (totéž na str. 2). - Než „almužnu dávající“ může býti člověk, který je ve stavu smrtelného hříchu a proto nemá milosti posvěcující ani dostatečnou disposici, aby ji obdržel. A přislíbení, činěná v Písmu milosrdným, mírným ap., rozumějí se o těch, kteří jsou ve stavu milosti - blahoslavenství ji zahrnují nebo v ní jsou v souvislosti - ale v Písmě se neslibuje člověku, který není ve stavu milosti, že mu bude dána, nepřipraví-li se kajícností na její přijetí. Nemyslím, že je v Písmě místo, z něhož by se dokázalo, že Bůh přivede k pokání člověka proto, že dává almužnu, neboť milost obrácení i pomoc svou dává Bůh zdarma a dávání almužny nemusí býti spojeno s obrácením. A tak se uvedené texty Písma, i ty, které se mohou uvést, vyrozumívají o almužně davané ve stavu milosti, jak je patrné z glos, a podobně je také rozuměti přislíbením, učiněným tomu, kdo by konal jiné dobré skutky.

Z katechismu Carranzova vybral Guerrero 75 vět, které mu velí svědomí posouditi a označiti za podezřelé nebo bludné. Na příklad:

1. v., l. 3, str. 1: Proto bych skoro tvrdil, jestliže jsou v Písmě některé části bez tohoto přimíšení, které obsahují toliko rady, příkazy, napomenutí a příklady pro dobrý život, že je mají čísti všichni, muži i ženy. Takové jsou podle mého mínění ze Starého zákona některé knihy, jež nazýváme mudrckými, jako jsou Přísloví, Ecclesiasticus a některé knihy historické; z knih Nového zákona některé části evangelií a epištoly, které jsou jasné, a Skutky apoštolské. (O něco dále): Nepřestanu tvrditi, je-li (Písmo) takto přeloženo, že by se některým osobám dobrého rozumu a klidného úsudku a jinak dobrým a zbožným mohlo dáti celé Písmo tak dobře a (snad) lépe, než mnohým, kteří umějí latinsky a mají (ještě) jiné vzdělání. Neříkám to proto, že okolnosti, za kterých Bůh k lidem mluví, nejsou v Písmě, nýbrž protože Duch svatý má své učedníky, osvěcuje je a pomáhá jim. (A trochu dále:)

Mám o tom zkušenost a mohu tedy opravdu potvrdit, že na mou radu někteří lidé četli celé Písmo svaté, poněvadž jsem viděl, že tam našli části, jež se mi zdály potřebné, a že z nich měli velký užitek pro vlastní útěchu a pro napravení svého života. Mezi nimi byly takové ženy, že by ani Pavla ani Eustachie, vznešené Římanky, na jejichž žádost sv. Jeronym přeložil Písmo podle znění hebrejského, nemohly je čísti hodněji, mohu-li o tom skromně souditi.

Censura: Bylo by opovážlivé nyní říkati nebo raditi, aby se Písmo sv. přeložilo do lidové řeči a dávalo (do rukou) všem a všude, a pokud autor srovnává žijící osoby se sv. Pavlou a Eustachií, počíná si osobivě a opovážlivě.

7. věta, f. 10, str. 2 uprostřed: Hled', zdali nás dojmají přítomné věci, které vidíme očima, více nebo méně než věci jiného století, které přijímáme z víry, jimiž řídíme svůj život; bude to aspoň svědectvím a důvodem k poznání a rozlišování dobrých křesťanů od špatných. — K tomu f. 11, str. 1. nahoře: a s touž, ba větší případností ji apoštol Jakub nazývá věrou mrtvou, pravě: víra bez skutků je mrtvá, nikoli protože skutky víře dávají život, nýbrž že jsou jistým znamením a svědectvím, že víra je živá, jako listy a plody, vyrostlé na stromě ve svůj čas, jsou jistým svědectvím, že strom žije, a nemá-li jich v pravý čas, je to jistý důkaz, že odumřel.

Censura: Tato věta je bludná, pokud praví, že skutky učiněné ve stavu milosti nedávají života, totiž že nezasluhují rozmnožení milosti - a to je proti 24. kanonu VI. sedění tridentského sněmu.

8. věta, f. 11, str. 1. před prostředkem: Na druhém stupni je člověk, je-li jeho víra provázena ostatními křesťanskými ctnostmi: Na tom stupni se nazývá fides formata, víra živá a oživená Duchem Božím, který je přítomen v srdci. V tom stavu člověk nekoná špatné skutky, nýbrž dobré skutky se zovou věrou i listím i plody víry.

Censura: Tato věta je podezřelá z bludu luterského, protože popírá milost, zvanou gratia informans.

9. věta na témž listě, str. 2. na konci: Jestliže souhlasně věříme, že je pravda a že toliko tuto činnost má víra, jíž je svět pln, a sv. Jakub praví, že tak věří také d'áblové a třesou se, a tak nechybí (víra) ani v pekle.

Censura: Staví-li autor fidem informem křesťanů hříšníků, kteří žijí v Církvi, na roveň víře d'áblů a zatracenců, bloudí, protože ona víra je vynucená, a víra křesťanů dobrovolná a poslušná.

10. věta na témž listě, str. 1 uprostřed: Autor mluví o povinnosti křesťanů, aby výslovně věřili (fides explicita) ve články víry a které jsou to články víry, a podotýká, že ví jistě, že bude skrze utrpení a smrt Krista Pána spasen.

Censura: Čpí luterským bludem o jistotě milosti a spásy a je proti kan. 13. a 14. VI. sedění tridentského sněmu.

11 v., l. 17., str. 2 uprostřed: Tak jist si musí býti člověk tím, co se má činiti, jako tím, co už bylo vykonáno, i kdyby se to podle našeho soudu zdálo nemožné, řekl-li Bůh jednou, co se stane.

Censura: Věta podezřelá, poněvadž chce v souvislosti s tím říci, že všechna zaslíbení evangelia jsou absolutní, bez jakékoli podmínky s naší strany.
F. S. Horák.

Klasicismus v dnešním životě.

Nezadržitelným proudem se dere na povrch nový projev *lidského ducha* a hledá své formy jak v umění, jak napsal Schwarz (Staveniště Evropy, Stará Říše), tak v sociálním životě, tak i v náboženském životě. Lidský duch se nedá dlouho klamat a udržovat v nezákonných mezích odporujících jeho svobodě a jeho nejvyšší zákonitosti, v níž je jeho blažená činnost.

O uměleckém klasicismu, t. j. o směrech, které váží umění jako projev ducha a jeho hlubokých duchovních mohoucností, svědčí některá díla (na př. cit. dílo Schwarzovo nebo kniha Maxe Dvořáka, Umění jako projev ducha, Laichter). Ubíjející hledání nových forem a výrazů tvořivosti lidské se konečně obrací pravým směrem, i když definitivní projevy tu ještě nejsou: Klasicismus v tvoření neznamená návrat do klasických období a definitivních forem, jak se v nich umění projevovalo (na př. v antice, v gotice, v renaissanci), nýbrž znamená návrat k duchovnímu prvku a k duchovním formám výrazu a tvorby. Teorie o umění jako tvorbě *ducha*, jak ji naznačuje Maritain (Scholastika a umění) zahrnuje do tvořivé schopnosti všechny síly ducha, intelektuální, volní, emotivní, citovou a smyslovou. Umění tím nabývá své totality. Psychologie celistvosti i zde koná divy.

Sociální život rovněž jde nezadržitelným proudem ke klasickému řešení sociálních otázek a hospodářského zřízení společnosti. Po několika extrémních pokusech, které ztroskotávají anebo v blízké době ztroskotají, proráží na povrch nová forma řešení. Je dnes jisté, že tato nová forma upraví a musí upravit především stav, s nímž je spojena jakoby zásadně chudoba a bída jak hmotná, tak mravní a myšlenková, t. j. stav dělnický. Některá extrémní řešení se živila a namnoze živí chudobou a bídou proletariátu. Definitivní formy řešení však stále unikají, i když metody řešení jsou revoluce a převrat.

Že tento bod je základní v příštím klasickém řešení, je patrné i z encyklik Pia XI., který nejen zavrhuje extrémní řešení komunismu, nýbrž

poukazuje na tento centrální bod budoucího řešení na *dělnickou otázku* a na odproletarisování nižších tříd, na odstranění pauperismu z těchto tříd, na znehodnocení lidského života, je-li některému stavu trvale přiřčena bída jak mravní a myšlenková, tak hmotná. Nové klasické řešení nemůže se jen ohánět těmito slovy encyklik a utkvět při tom na nehybném bodě a bránit se proti obnovám třeba duchově revolučním. (Tato revoluce ducha je přínos Maritainův, který nelze jen tak lehce pominout; je to revoluce krutější a spravedlivější než revoluce krve, a při tom zajišťuje správné hodnoty pravdy, světla, lásky, spravedlnosti, rozdělení majetku atd.)

Nová forma řešení musí dát dělníkům nejen práci za nízkou mzdu, nýbrž možnost lidské existence, byt, zahrádku, rodinu a děti, vzdělání, zábavu atd. Tyto statky nepatří jen buržoasnímu stavu. Lidsky se nesmí lišit dělník od jiného člověka. Jen tyto podmínky odstraní třídní boje a nenávisť, která vychází z prázdné nafoukanosti buržoasie. Střední stav může být ideál, kam má přivést lidstvo nový klasický proud řešení sociálních poměrů. Stavovské zřízení státu s demokratickou politickou formou (demokracií však je nutné sejmout liberalistickou formu světového názoru) ukazuje na možnost nového klasicismu v sociálních poměrech. O úpravu poměrů bojuje A. Gosar, univ. profesor a býv. min. v Lublani. Jeho řešení je značně konkrétní (Kam od kapitalismu, Za nový řád) a revoluční a předpovídá urputný boj s kapitalismem. Lidé tohoto druhu nepostoupí klidně a bez boje moc a bohatství.

V náboženském životě se projevuje rovněž obnova klasicismu, t. j. mohutných forem a hlubokých forem pravé zbožnosti a Kristova života. I v této stránce lidského života je třeba boje a zápasu o správnost, o hloubku ducha obnoveného tajemstvím Kristovým. „Žít z Krista“ ve formě nejklasičtější, jak ji charakterisuje Kristus sám nebo sv. Pavel, to se stává vodítkem dnešních proudů obnovy. Liturgická zbožnost, duch gotiky, duch evangelické přisnlosti, i když není rozšířen mezi masy, je přece víc a více předmětem touhy a snah hlubších duší. Křesťanský klasicismus znamená směr *k nové gotice*, k životu obnovenému tajemstvím Krista ukřižovaného a vítězného. „Mít účast v utrpení Kristově a v síle jeho vzkříšení“, podle sv. Pavla. Celá kultura se musí obrátit ke klasicismu, jak píše M. St. Gillet, neboť uvázla na nejasných a povrchních pojmech a obsahuje jen ochuzené poznatky odborných znalostí; při tom zavírá násilně zrak před duchovní universálností a hloubkou. Doba klasicismu bude doba tomistické filosofie, doba duchové psychologie a pedagogiky, doba stavovského vyrovnání, doba plodů ducha v umění a doba hluboké liturgické zbožnosti. M. H.

Régis Jolivet: Hospodářský liberalismus a socialismus.¹

Kritika hospodářských a sociálních poměrů 19. století, jaké namnoze vládnu i dnes, v mnohé věci se shoduje se strany katolíků a socialistů. Jedni i druhí vynesli na světlo ubohost hospodářského systému volné nabídky a poptávky a bezmezná konkurence a z toho plynoucích důsledků spekulace, síly a hodnot čistě hmotných. V takovém systému práce lidská má jen hodnotu zboží a dělník se vyrovná stroji; jeho cena se hodnotí podle toho, pokud vynáší jeho funkce. Je to nelidská správa neboť nijak neoceňuje lidské vlastnosti a duševní život, pokud se nedá měřit mechanicky. Člověka používá jen jako věci nebo nástroje.

Liberální národohospodáři jako Adam Smith nebo Paul Leroy-Beaulieu chtěli zdůvodnit mravně liberalistické pojetí, neboť režim neomezené svobody přivádí k nejvyššímu stupni osobního zájmu a prospívá produkci a rychlému vzrůstu bohatství a tím i prospěchu a dobrému hospodářskému stavu.

Avšak skutečnost ukázala lživost tohoto pojetí, naprosto nepřipustného. Je jasné dnes, že liberalistické století shromáždilo bohatství do rukou malého počtu lidí, přivodilo nelidské podmínky práce a proměnilo svět v dílny hmotných statků, nezaměstnanost a království bídy.

Kapitalismus liberalistický je tedy odsouzen kritikou marxistickou a kritikou křesťanskou. Encykliky „*Rerum novarum*“ a „*Quadragesimo anno*“, i poslední encyklika „*Divini Redemptoris*“ jasně dávají znát přísné odsouzení kapitalismu, stejně jako sociologická nauka křesťanstva. Argumenty nejsou jen teoretické, nýbrž ze skutečnosti, která mluví víc než všechno odsuzování.

Je to však shoda marxismu a katolicismu pouze negativní, která nestačí k společné práci pozitivní, nemá-li být zbavena metafysického základu. Metafysický podklad různých směrů rozděluje i lidi dobré vůle. I když se zdá, že v některých konkrétních okolnostech pro určité cíle se může spojit činnost a může se zdát jednotná, aby provedla reformy, zůstává však nemožnost dlouhého trvání a především nemůže být tato součinnost dost hluboká, která jediné může provést obnovu sociálního řádu. Neboť každá správná reforma hospodářského a sociálního řádu musí mít svůj základ v pojetí člověka, jeho lidské přirozenosti a jeho životního cíle. A v tomto základním pojetí je neshoda mezi katolíkem a socialismem, mezi větami marxistickými a mezi tím, co vyžaduje katolicismus; neshoda je jako velká propast mezi materialismem a spiritualis-

¹ Revue „Christus“, Fév. 1937.

mem. (Nepopírají se tu osobní snahy jednotlivců u socialistů po duchovosti, jde o naukový základ socialismu.)

Socialismus svou naukou nemá podstatně jiné zásady než liberalistický kapitalismus. Revoluční boj socialismu proti hospodářskému liberalismu maskoval u mas lidí společnou inspiraci, kterou mají oba systémy. Avšak velcí kapitalisté se nezklamali a ať se to zdá sebevíce paradoxní, našli ve vývoji socialismu nejen prospěch, naopak dokonce určitou harmonii s vlastními metodami a naukami. To dokazuje podivně historie hospodářského života v sev. Americe posledních dob.

Základní princip liberalismu i marxistického socialismu je, že vše, naprosto vše záleží na výrobě bohatství, jen výroba sama sebou zplodí dobro a pokoj mezi lidmi. Člověk je jen věc hospodářská, všemu se zadostučiní u člověka, pokud se zadostučiní jeho hospodářským nutnostem. Blaho lidské bude zajištěno vzrůstem a rozdělením bohatství, až lidé budou moci zadostučinit všem svým hmotným požadavkům a nutnostem. Liberalismus doufal, že toto spravedlivé rozdělení bohatství nastane samo sebou hospodářskými zákony, které předpokládá, socialismus chce dosíci téhož třídním bojem a rozšířením zásahu nové státní moci. To je však jen rozdíl v prostředcích; co do cíle a zásad marxismus a liberalismus se podobají jako bratři. Marxismus je další vývoj liberalismu.

Je možné vidět skutečnost sovětského Ruska, kde se měla uskutečnit společnost podle zásad Marxe, že de fakto je to režim, který pro dosažení svého cíle přejal metody kapitalistického systému s tím přitěžujícím rozdílem, že zakazuje svým členům jakýkoliv odpor. Nic nepomohou proti mínění a tyranii etatistické ani stávky, ani kolektivní odboj ani zákrok osobní. Ruský komunismus je dobrý žák hospodářského liberalismu, neboť hledí jen uskutečnit nadvýrobu hmotného

bohatství svým nepromyšleným produktivismem, k němuž řadí jako druhotné hodnoty ducha bez náboženství; svět ruský je úplně zaměstnán prací pro jídlo a pití a použil dokonale od svého nepřítelé to, co je nejméně obohacitelné z kapitalismu, t. j. jeho metody.

Pozorovatelům ruského vývoje často uniká tato základní identita metod kapitalismu a marxistického socialismu. Mají společný základ, že hospodářská krise a vývoj k lepšímu záleží jen ve hmotném prospěchu nebo nedostatku. Tento základ materialistický brání spolupráci katolíků s marxistickým socialismem.

Obnova sociálního řádu se nemůže dít ani návratem k liberalismu ani zavedením marxistického systému. Oba mají tytéž principy. Řešení problému závisí hodně na tom, vzdá-li se lidstvo nových *mythů* tříd, rasy, národa a státu, svobody, pokud si je vytvořilo jako absolutní hodnoty, vzdá-li se naděje na bohatství jako na poslední cíl společnosti, závisí však také na obnově pojmu a hodnoty člověka a jeho osobnosti, na pojmu společného blaha, které nemůže odezírat od stupnice hodnot duchovních a mravních. Sociální režim musí býti založen na pojmu skutečné svobody a *osobní odpovědnosti*, je třeba kontroly produkce a zadostučinění, pokud možno nejspravedlivějšího, požadavkům a nutnostem lidským. Stavovství dává možnost uskutečnění.²

Poslední dobou prohlásil Léon Blum zásady lidové fronty: Děje se před námi hmotná přeměna. Zdá se mi však, že mravní změna je ještě větší a důležitější... Duchovní velikost země poroste stejným vzrůstem s jeho hmotnou silou.“

Avšak zbývá otázka k této ideologii marxistické: zda pokrok tímto způsobem bude skutečně lidský pokrok společnosti, aby společnost byla opravdu spojení lidí a nejen vyráběčka pokrmu, nebo kasárna jednotlivců, nebo jen anonymní systém neosobních sil ve službě bohu-státu.

Kritika.

J. R. Macdonald: Socialism. Knihovna „Politika“, L. Mazáč, Praha, str. 236, 20 Kč.

Knihovna „Politika“ seznamuje čtenáře se základními proudy politickými, sociálními a hospodářskými; chce ukázat, že politika není jen řemeslo, nýbrž věda o řízení státu a tvůrčí činnost. V prvním svazku vyšlo politické vyznání velkého dělnického vůdce a anglického státníka Macdonalda.

V části kritické zkoumá autor starší hospodářské systémy. Jakmile společnost zapomněla na

přirozenou rovnost a svobodu všech lidí, tvořila nespravedlivé systémy. Tak z polí propůjčených státem za odměnu v užívání povstalo soukromé vlastnictví pozemkové. Jako feudalism i liberalism prospíval jen bohatým; dobrá polovina lidí vyčerpá svou energii v boji o žití a stále propadá chudobě, nevyvíjí se osobně, hlavně ne duchovně. Průmysl shltl drobné řemeslníky nebo je zbavil svobody, ale sám potřeboval kapitál k ovládnutí trhu — vzniklo období kapitalismu. Zdokonalené stroje chrlily nové výrobky, zahrnovaly kupce nad potřebu. Mezi konkurenty povstal vol-

nou soutěží boj o zákazníka láci, ovšem na újmu mzdy dělníkovy, nadvýroba zastavila mnohé továrny, až vyústila v krizi a bídě nezaměstnaných. Nutnost spojuje výrobce v trusty, které řídí výrobu bez cenového boje podle spotřeby. Ovšem postavení dělníkovo se nezlepšilo: cenu měl stroj, ne „ruce“ - ty poskytne vždy ochotně jiný dělník. Na úsvitě novověku se objevují v politice prvky demokracie a zásahy společnosti na ochranu dělníka před bídou a vykořisťováním. Tak komercionalism sám neuskutečnil rovnováhu mezi výrobou a poptávkou, hromadil majetek v rukou několika a uvedl v bídu mnohé, nedal radosti ze života. Nápravu chce provést socialism: chce spoluprací zvýšit životní úroveň, změnit společenský mechanismus tak, aby se zachovala větší svoboda a všeobecně zlepšil osud jednotlivce. Socialismus zapustil kořeny ve vědě, náboženství a umění. Komercionalism znal evangelium zisku, rovnost mu byla revoluční, Církev mu měla posloužit zastíráním sociálních nespravedlností. Ale křesťanství má změnit život, proto křesťanské obrození přináší i sociální a politické reformy. Umění žije z krásna a ušlechtilosti, proto tepe dnešní dobu chvatu, násilí a účetnictví, zesměšňuje pohrdavě typy moderní zloby. Ani věda nemůže otročit lži. Sociologie objevila chudobu, hledala její zdroj a tak přímo dává náměty socialismu. Marx sice učil, že jen chudoba vyvolává socialismus, ale člověk může nekonečně růst v oblasti duchové a potřeba blahobytu duševního není menší než hmotného. Proto „dejte nám více náboženství, kultury, více vědy“ (74).

V druhé části určuje autor metodu socialismu. První socialisté (Saint Simon, Fourier, Owen...) byli idealisté. Společnost však lpí na zvycích minulosti, nestrhuje ji ušlechtilý příklad. Proto metodou je evoluce (revoluce je prostředek, ne cíl): organickým procesem provést změnu společnosti; to se nejlépe daří v demokracii, kde vliv veřejnosti ovládá stát. Socialismus není anarchie ani komunismus, ač se v podstatě shodují. Neruší soukromé vlastnictví, nýbrž rozšiřuje tato práva na všechny: proto třeba znárodnit pozemkové vlastnictví, průmysl, obchod. Tím se zajistí i svoboda nejširším vrstvám lidu. Rovnost je třeba chápat jakožto stejnou možnost uplatnit se podle schopností. Původně budoval Marx na hospodářském determinismu, ale dnes je materialismus překonán: vedle pohnutek hospodářských jsou i intelektuální a mravní. Podobně bylo třeba zprvu třídního boje, aby probudil touhu po změně k spravedlnosti. Nyní se uplatňují jiné pohnutky, zdůrazňovat třídní boj by bylo zaostalé. Rovněž požadavky se mění podle přítomné doby. Základní požadavek je demokracie, založená na všeobecném hlasovacím právu. Po stránce sociální má stát zesilovat vliv na průmysl až k úplné-

mu zobecnění. Budoucnost dělníka bude zajištěna nemocenským a starobním pojištěním. Rozsáhlá vlastnictví budou za náhradu zrušena, aby se z půdy více lidí uživilo. Nezasloužené důchody se zdaní. To vše rozšíří blahobyt a sníží ceny. Právo na práci přejal socialismus z individualismu; aby se jí všem dostalo, musí stát práci organisovat. Technika výroby bude odborně řízena, stupňovitě spravována jak k dobru spotřebitelů, tak pracujících, každému se poskytne možnost uplatnit se k dobru národa a radovat se z výsledku. Zůstanou i boje o vhodnost postupu, ale v demokracii nebude menšina přehlížena. Nelze předm určít, jak bude vše upraveno, chybí ještě zkušenost.

Knihu doplňuje historie a přehled socialistického hnutí v jednotlivých zemích. Překladaťelé připojili krátký životopis Macdonaldův, načrtávající jeho vzrůst z nepatrných poměrů na nejvyšší místo společenské, jeho úspěchy i zklamání v práci.

Marxovo učení bylo pozměněno vlivem národohospodářských kritiků socialistickou školou revisionistů; hlavní stoupenec tohoto směru je E. Bernstein a patří k němu i Macdonald. Považuje za podstatu socialismu snahu o lepší zítřek. K provedení volí různé prostředky podle okolností: jednou jsou to požadavky dělnické, dnes z části uskutečněné, jindy nacionalisace práv vlastnických. Nelze však přijmout všechny názory autorovy. Tak „lidská přirozenost se mění odjakživa“ (91); přirozenost je první princip pohybu a klidu subjektu, může se tedy změnit jen případečně vzhledem k té oné činnosti, ale nemění se přirozenost sama; snad je to zbytek vývojové teorie socialismu. Lidská skupina není jen výtvar pudu a zvyku (12), protože i při tvoření společnosti se projeví vliv rozumu a vůle jako v každém lidském skutku. Náboženství není jen věc matčina a rodinného krbu, nýbrž i rozumu, tedy soustavné vyučování náboženství na školách je nutné; zde proniká protestantský „náboženský cit“. Svobodou rozumí autor nezávislost v činech lidských. Společnost má upravovat vnější podmínky, aby člověk bez překážek došel svého cíle a svobodně si volil vhodné prostředky - je tedy nesprávné, že „stát vytváří svobodu“ (108). Otázka postupné pauperisace a soustředění majetku je nejistá, může být jen základem dogmatické nauky a jen jakožto hypotéza. Snad příliš mnoho autor omezuje vlastnictví (na věci osobní potřeby); jistě zkušenost přinutí ustoupiti od tohoto požadavku, jako Labour Party ustoupila v r. 1928 od nacionalisace britského průmyslu.

Naopak jsou v knize mnohá krásná místa. Je zde (124) narážka na rodinnou mzdu, organisace socialistického státu je podobná stavovskému řá-

du. Správně hodnotí Marxe jakožto tvůrce hnutí socialistického, ne teorie. Autor zdůrazňuje všeobecné dobro, ale není osobnost; společnosti ukládá úkol umožnit jedincům dosáhnout cíle.

Kniha je psána přístupným způsobem, nepozbývá tím však vědeckosti. V historii socialismu se řadí jistě mezi klasická díla. Jistě opraví mnohé předsudky a obavy - vždyť značí návrat k idealismu. Ale bylo by třeba srovnat, zda dnešní socialismus se neodchýlil od názorů svého vůdce (knihu sepsal v r. 1911), zvláště když Macdonald sám se postavil proti Labour Party. V. B. O. P.

Max Dvořák, Umění jako projev ducha, vydal Laichter v Praze (XIII.: sv. „Umění a řemesla“, řídí Ant. Matějček).

Max Dvořák je charakterisován v dějinném vyličení svého vývoje jako učitel, který dovedl dát svým žákům lásku k vědě, ukázat jim jasnou a schůdnou cestu bádání a myšlení a který jim proměnil tuto cestu v bohatý zdroj poznání a zážitků a v pout za myšlenkou; dovedl naplnit život žáků krásou, příkladem a příkazem a dát mu smysl.

Postava Maxe Dvořáka v úvodní části od J. Pečírky je postavena do pěkného světla. Dvořákova životní práce nakreslila velký obraz dějin evropského umění jako dějin ducha. Dvořák mnohokrát naznačil jasný cíl své poctivé práce. Hned 1903 psal Gollovi, že je nejvíce potřebí pro dějiny umění postavit je na vědeckou basi a že má za nejdůležitější úkol bojovat proti diletantismu a pro vědeckost dějin umění. O dějinách italského umění pronesl několik myšlenek: „Tři věci je - vedle nadání - třeba k dráze vědecké. Na prvním místě je *ideální smýšlení*. Kdo se zabývá vědou pro kariéru, nikdy nedosáhne onoho svobodného pohledu, oné nezávislosti, na níž se zakládá blahodárný a vůdčí vliv vědy. Věda je do jisté míry vždy obět a odříkání. Dále patří k vědeckému povolání *všeobecné vzdělání*. To se zdá být, ale není samozřejmé. Snad je v přírodních vědách nejzazší specialisace nutná a plodná: ve vědách duchových se stává časem neplodnou, není-li doplněna smyslem pro všeobecné duchové problémy. Za třetí *věcná schopnost a věcné vidění*. To znamená nejen přesnost znalosti látky, nýbrž i ovládání vědeckých metod, bezpečnou znalost kritických zásad, jež můžeme považovat za výsledky dosavadního vývoje jednotlivých nauk. Vědecká práce je těžká, žádá si celého člověka.“

Postava Maxe Dvořáka v podání Pečírkově vyniká jako reprezentant zásad a pojetí, které Dvořák razil na vídeňské škole; platí o něm totéž, co napsal o Tintoretovi, Brueglovi a Grecovi: „Jdou různými cestami, a přece jde u všech tři o totéž: je to duch zápasící o poznání, o vnitřní

svobodu, o sdělení duševních pokladů. „Manýrismus“ Maxe Dvořáka znamenal nové produševnění, a proto se netýkal určité školy nebo směru, nýbrž umění celé epochy. Spojoval největší rozdíly ve vyšší ideovou jednotu. Mimo postavu samu Maxe Dvořáka lze z díla a z filosofie o umění, kterou Dvořák připojuje do svých pojednání, poznat jeho klasické řešení starých a nových problémů v dějinách umění a estetiky. Vývoj nového období a nových tendencí byl naštěpován z předchozích forem, k nimž se dopracoval duch, ale štěpování se dělo vždy na nový kmen. Mohutné principy klasického pojetí Dvořákova by mělo být základem každému tvořivému duchu, aby zápas o nové formy nebyl veden jen v jedné oblasti duševních schopností, nýbrž aby *celý duch* byl zúčastněn. Škola vídeňská, v níž byl M. Dvořák jeden z nejvýznačnějších učitelů, odhalovala zákony tvůrčího ducha lidského a s tohoto hlediska pohlížela na genie umělce všech dob. Tím dala i možnost rozlišovat pravé dílo od padělků a nedokonalých napodobenin.

Laichtrova knihovna šíří klasické příručky studia vydáváním překladu platonských dialogů. Nový dialog je:

Parmenides, v překladě Fr. Novotného, 1936.

Prof. Novotný mimo dobrý překlad řeší i kritickou otázku o dialogu Parmenides. „Nekritická kritika“ pohodlně řešila těžké otázky, které dává Parmenides, a to tak, že odmítla autenticitu; odmítala u Platona vše, čemu bylo těžko rozumět. Prof. Novotný zdůrazňuje především shodnost nauky o ideách, jaká je u Parmenida, s naukou v jiných dialogích (Faidonu a Ústavě).

Námítky proti ideím jako samostatným jsoucům nejsou v tomto dialogu od Sokrata vyvráceny, od Parmenida nejsou uznány za vyvrácené; naopak Parmenides povzbuzuje ustupujícího mladého Sokrata k dialektickému cvičení, jímž by se někdy stal schopným dokázat to, co prozatím dokázat nemůže.

Prof. Novotný prokazuje hlubokou znalost nejen jazykovou, nýbrž *metafysickou*, jak se vyvíjela v řecké filosofii, zejména u Platona.

Československá veřejnost je obohacována poslední dobou mnohými novými vědeckými prameny. Různá nakladatelství téměř zápasí o přimát vydávání textů a děl. Laichtrovo nakladatelství vyniká. Mimo Platona a jiných spisů začíná vydávat v sešitovém vydání *Pascalovy Myšlenky*. Pascalovy myšlenky jsou perly proti prostřednosti a nevšímavosti o hlubší pochopení a *pojetí života a práce*.

Jiné dílo u Laichtra: Bergson, *Dvoji pramen mravnosti a náboženství*, bylo posouzeno v minulém čísle revue.

Sergěj Hessen, Filosofické základy pedagogiky. Unie Praha 1936, stran 376, cena 50 Kč.

Dílo je český překlad ruského originálu (Berlín 1923), upraveného a doplněného autorem. Vzniklo z přednášek na universitách v Tomsu a Petrohradě v l. 1918-20.

Ex professo se autor zabývá pouze ethickým a vědeckým vzděláním, nikoliv vzděláním náboženským, uměleckým atd. Mravní a vědecký vývoj dělí na tři stupně.

Smysl mravní výchovy správně spatřuje v převedení vychovávaného z původní anomie dětství přes heteronomii dospívání k autonomii dospělosti. Do rozboru těchto stupňů zahrnuje kritiku extrémních řešení příslušných problémů. Autor je strážlivý a bystrý filosof, nepropaguje apriorně své mínění, nýbrž rozбором naznačuje vady i přednosti kritizovaného názoru. Z výchovy vylučuje především mechanismus dresury, stejně škodlivý jako ponechání vychovávaného jeho choutkám. Pokrok ve výchově působí zasahování vyššího stupně do stupně nižšího. Toto zasahování musí být přirozené, pouhé prozařování vyššího, kterého si je plně vědom vychovatel, ne však vychovávaný. Dětská hra, činnost prvního stupně, potřebuje cíle, nesmí se však zvrtnout v úkolovou práci, jež je dítěti nepochopitelným mechanismem. Jemu je zřejmá pouze nutnost podrobit se síle (která není totožná s násilím).

Na druhém stupni úkol síly nahradí autorita. Není to libovůle nadřazeného. Vychovávanému musí být zřejmá její odůvodněnost. Při každé kázni je třeba respektovati osobnost. V tomto respektování prozařuje stupeň autonomie.

Na třetím stupni se člověk octne, když dospěje předchozí výchovou a fysickým vyspěním k dobrovolnému uznání řádu práva a povinnosti. Neunikl soustavě donucování a omezování, nýbrž se stal samostatným, svobodným, života schopným člověkem.

Do tohoto schematu zapadá řešení problémů spojených se školní i mimoškolní výchovou mládeže i dospělých.

Vědecké vzdělání postupuje z epizody na systém a konečně na metodu. Do přípravného stupně epizod prozařuje systém, do systému metoda. Předčasné opuštění nižšího stupně vede ke zvrácenému mechanismu jako u výchovy mravní. Ve stupni epizodickém se popisně, globálně probere látka, kterou druhý stupeň zařadí do soustavy všeobecného vzdělání, jež nelze míti za kvantitativní hromadění vědomostí. Teprve za předpokladu všeobecného a přehledného systému lze začít metodickou, specialisovanou vědeckou prací. Její význam autor náležitě zdůrazňuje.

Na str. 250 odůvodňuje autor vyloučení theologie ze své soustavy věd. „Theologie není čisté

poznání, je sloučení náboženské víry a poznání. K tomu je nutné podotknouti, že poznání není jen tam, kde je přímá objektivní evidence, nýbrž i tam, kde poznání zprostředkuje svědek; jestliže je vědoucí a pravdivý, je to, o čem svědčí, poznáváno sice nepřímou, ale se stejnou neb i větší jistotou, než při poznávání bezprostředním. Tato zásada je mlčky uznávána skoro v každé vědě, proto nelze k vůli ní tvrditi, že víra (náboženské poznání) není poznání v pravém smyslu, a vylučovati theologii ze soustavy věd.

Ze svého pojetí bohosloví a z pojmu o autoritě dospívá autor na str. 306 k popření samostatnosti theologické fakulty. Část jejích předmětů přisuzuje fakultě historicko-filosofické, druhou část - dogmatiku nějakému praktickému ústavu, neboť její *obsah* určuje autorita, a autorita je ve vědě oprávněna pouze k uzákonění nebo zavedení zkratk, značek atd. V katolické Církvi však autorita určuje pouze *předmět* poznání určením, že to nebo ono k předmětu víry náleží. Tím, že je dán nějaký vědecký předmět a principy, není vyloučeno nebo znemožněno vědecké zkoumání. Žádná věda netvoří svůj předmět a princip, nýbrž je předpokládá. Proto námitka proti samostatnosti theologické fakulty neobstojí.

Konečně je v díle řešen problém národního vzdělání a tělesné výchovy.

Kniha je důkladná práce. Svědčí o tom i množství zpracované literatury. Mnohý postřeh je opravdu ryzí plod filosofické úvahy. K. Ch.

Jiná díla téhož nakladatelství Unie jsou:

Úvod do individuální psychologie, napsal dr. Rud. Dreikurs (přel. MUDr. V. Sajdová);

Přehled filosofie, její problémy, podněty k filosofickému myšlení, napsala univ. doc. dr. A. Dratková.

V díle „Úvod do individuální psychologie“ je dána možnost poznat přesně pojmy a některé skutečné a velmi důležité *hodnoty* individuální psychologie. Autor naznačuje, jak se pohazuje povrchně a nepřesně mnohými pojmy individuální psychologie.

Jako velmi důležité hodnoty, které zdůraznil a uplatnil v psychologii a hlavně v psychotherapii tento proud, jsou vyjádřeny mistrně a jsou důležité ve výchově jednotlivce, na př.: Jednotlivec je určován ve své bytosti a povaze, ve veškerém svém jednání prožíváním společenství, v němž vyrůstá. Člověk je určen svým prostředím. Avšak mimo vliv okolí působí ještě jiný činitel. Stejně zážitky a vjemy jsou různými jednotlivci různě zpracovávány. Člověk nejen reaguje, nýbrž zaujímá postoj. Toto zaujetí postoje závisí na představě (a pojmu, dodává psychologie tomistická), které si jednotlivec získává už jako dítě.

Jiný důležitý princip je: Lidské společenství ukládá jednotlivci tři úkoly: *povolání*, nutnost vykonat užitečnou práci; *společenské vztahy*, spojení s přáteli, příbuznými atd.; *lásku*, nejvnitřnější spojení s osobou jiného pohlaví. Kolem těchto tří bodů se otáčí lidský život. Nejpodstatnější hodnota individuální psychologie je pojetí účelnosti v biologickém i duševním dění životním. V této věci individuální psychologie pomáhala značně finalitním směrům novějšího proudu.

Bylo by možné zdůraznit mnoho velmi cenných objevů a poznatků duševního života, na př. správně chápaný pocit méněcennosti a snaha po uplatnění jako hybná síla životní atd., životní plán a styl, iracionálno, jednota osobnosti, neurosa atd., jimž individuální psychologie věnuje tu pozornost, jakou si zasluhují.

Se stanoviska tomistické psychologie lze říci, že mnohé principy individuální psychologie znamenají obnovu přirozených principů, jiné jsou návrat k tomismu, v některých věcech tomistická psychologie zdokonaluje a doplňuje nedomyšlené poznatky, na př. o vnitřním principu účelnosti a vnitřní činnosti, kterou člověk zaujímá postoj, t. j. o *duši*. Žádný pedagog není dispensován od znalostí, které mu dává index psychologie.

Přehled filosofie od doc. dr. A. Dratvové je krátký souhrn filosofických nauk a problémů. Má množství kladných předností v podrobnostech. Autorka si všímá různých podrobných poznatků zvláště ve výchově, kde uvádí několik cenných principů. Rovněž myšlenka, kterou sleduje, syntheticky shrnout nauku všech filosofických disciplin, je odvážná.

Stanovisko, s něhož třídí filosofické vědy, není vyjádřeno, rozdělení filosofie je náhodné a libovolné. Určení jednotlivých disciplin a jejich předmětu nepřekračuje hranice pozitivistického systému. V díle doc. Dratvové historie filosofie, t. j. genetická část filosofie je obzvláště slabá. Charakteristiky, které dává na př. křesťanství nebo scholastice a jiným částem, nejsou plody vlastního studia. Je to opakování vět minulého století. Celé dílo lze nazvat smíšeninou pravdy a vědecké nepoctivosti. Taková poloviční díla jsou velmi na škodu duchovému vývoji mládeže.

Nakladatelství „Orbis“ vydalo

Můj boj, Hitler o sobě a svých cílech, III. vyd. ve zpracování dr. Fr. Baura.

Není to překlad Hitlerova „Mein Kampf“, nýbrž zpracování doprovázené poznámkami překladatelskými. O Hitlerovi a jeho překvapujícím díle, o jeho filosofickém základu politických směrů se dostalo veřejnosti téměř přímého pramene v tomto zpracování. Hitlerova kniha pů-

vodní je příliš obsáhlá a mnoho z ní už nepatří životu, jiné stránky řečnického slohu bylo možné shrnout do několika vět.

Z díla Hitlerova jsou vybrány skutečně věcné věci, které vysvětlují jasně zásady německého hnutí. Nejzákladnější zásada hitlerismu, která je zároveň metoda, je, že Němec musí být ve věcech svého národa vždy subjektivní: „Když jde o Němce, neznám žádné objektivní“, prohlásil Hitler. Objektivita zabíjí. Otázku německou se rozhodl řešit z říše, neboť Vídeň mu byla protivná jako směs národů.

Z knihy lze poznat, proč Hitler provedl řadu věcí, nad kterými se pozastavil svět, na př. sterilizační zákon, proč zavedl kult vyšší rasy. Hitler chce zamezit, aby rasa nižšího řádu neovládla svět.

Boj je záruka vítězství, v něm roztaje jako sníh tak zvaná humanita, jakožto výraz smíšení hlouposti, zbabělosti a nadutého rozumářství. Lidstvo se stalo velkým ve věčném boji - ve věčném míru zajde. Hitler vštěpuje politiku výboje, neboť Německo děkuje za třetinu svého státního území pouze odhodlanosti předků, kteří se nebáli bojovat za své bytí.

Své stanovisko zaujímá i k umění a k vývoji moderních měst. Východiskem životního tvoření činí vždy světový názor. Podrobil kritice jednotlivé složky duchovního života a hlavní vinu na rozkladu doby přičítá nedostatku a anarchii, jaká se zejména jevila v otázce světového názoru a prakticky vystupovala v rozporech náboženských a církevních. Vůči církvím jako politický vůdce zastává stanovisko prospěchu. Dokud nemá po ruce náhrady, která by zaručila, že lidé budou žít podle vyšších mravních norem, chce chránit dosavadní vyznání a církev.

Rozklad a úpadek náboženského vyznání oslabil duchovní základ národa ve chvíli jeho zápasu o budoucnost. Hitler se obírá tedy dlouho přičinami úpadku a porážky Německa. Východiště je: „Silnější musí vládnout a nesmí se mísit se slabšími a obětovat tak vlastní velikost. Kdo chce žít, ať bojuje, kdo nechce zápasit v tomto světě věčného boje, nezasluhuje, aby žil.“

Ve svých thesích Hitler nedokazuje oprávněnost, často ji jen předpokládá. Především předpokládá, že Arioové, ač nemají nic společného s pojmem rasy, který je biologický, skutečně vytvořili veškerou kulturu a jsou nositelé geniálních myšlenek a uskutečňují pokrok lidstva.

Míšení ras postihuje arijskou rasu odumřením tvůrčí síly. Židé jsou úhlavní škůdci arijské rasy. Opakem arijského idealismu je židovský egoism. Židům chybí dar vnitřní tvůrčí síly, jež plodí původní díla.

Hitler je toho mínění, že i proletariát a jeho nepřátelský poměr k zaměstnavateli je dílo Ži-

dů. Žid, mistr lži, využil dělnického proletariátu ve svůj prospěch. Sám ovládá většinu akcí všech velkých podniků, a štví dělníky proti majetným vrstvám. Židé dali základ marxistické ideologii. Chytrí lidé prohlédnou ďábelské tendence marxismu. Proto odmítají marxismus. Cíl tohoto podvodu židovského je cesta k moci.

K nápravě všeho Hitler káže výchovu nové strany, aby dobyla moci ve státě. Musí ji ovládat princip vůdcovský. Hlavní bod programu je vytvořit germánský stát.

Stát podle Hitlera není sám účel, nýbrž prostředek. Národní společenství je živná půda tvůrčích sil, které povznášejí lidstvo k vyšší tělesné a duchovní kultuře. Úkol státu je, aby rasové jádro mohutnělo v ustavičném rozkvětu k vyšším nejkrásnějšího lidského důstojenství. I výchova se děje pak určitými zásadami, jak je vytváří snaha o čistotu rasy a zušlechtnění národa.

Jak je patrné, kniha obsahuje vše, co hitlerství provádí. Nelze rozumět německým poměrům bez studia této příručky.

Gonzague de Reynold, Die Tragik Europas, 1935, Vita Nova Verlag, Luzern.

Autor rozvádí téma velmi zajímavým způsobem. Uvádí fakta situace filosoficko-politické od 19. stol. až do posledních dnů. Zjišťuje několik věcí; na př. rozklad liberálního systému, boj proti starším generacím, vzpouru proti nejvyšším, revolučnost, a to dotýká se nejvíce mládeže.

Co však znamená nová generace? Kde začíná a kam jde? Nestačí jen zrodit se v této době. Do nové generace se hlásí i starší, ba jsou tam započtení i předchůdci dávno zemřelí, kteří odhalili bludy a obhajovali pravdu. Naopak zase mnozí z mladých, snad většina, nepatří k nové generaci pro nezáměr, pro duševní otupělost nebo proto, že čekají jen na hotové věci a běží tuctově za jinými. Autor rozděluje mladé lidi na tři skupiny: válečníky, kteří se účastnili války, válečnou generaci, která ztrávila dětství v době války, a poválečnou generaci. Z těchto typů duchovně-tělesného života se skládá lidstvo 20. století.

Jsme ve století *revoluce*. Kniha autorova chce dát odpověď na otázku, v jaké jsme revoluci. Počátek revoluce sahá do XVIII. stol. a do francouzské revoluce. Z francouzské revoluce se přešlo k ruské, ze socialismu ke komunismu. Společnost lidská, zvláště státní, prožila velké přeměny a jejich cíl byl dát a zajistit *štěstí*.

Autor vidí velký význam v tom, že v revoluční snaze změnit hodnoty života došlo i na *vlastnictví*, aby bylo přehodnoceno. Snaha po tomto obnovení zasáhla hluboko do formace státní společnosti. Autor vykládá odvážně historický

vývoj a příčiny převratů. V jeho podání je dost odjinud známých vět a věcí, avšak mnohý bod je objasněn velmi originálně. Přejít ze socialismu ke komunismu se udál z romantiky.

Socialismus se přežil; jeho síla tryskala z citu a ideologie na něm založené: vědomí existence, znalost potřeb a cit lidské důstojnosti u proletariátu. Třída proletariátu žila vždy, avšak socialismem byla přivedena k vědomí a uznána; organizovala se. Proto měl socialismus důležitou úlohu. Tím, že přivedl proletariát k sebevědomí, tím je vzbudil i u jiných tříd. Socialismus tím však splnil svou úlohu, byla to předzvěst. Nauka socialismu měla přivést k vítězství jedné třídy nad druhou; nedovedla však přivést třídní boj do vyrovnání a společnost k harmonii. Nauka o hospodářství je v něm jednostranná. Autor přechází na řešení, které proti tomu dává Lev XIII. a Pius XI. ve stavovském zřízení státu.

Dnešní doba je stále plna romantismu a nepokoje, proto potřebuje nový řád. Autor nepohazuje slovem romantika jen frázovitě; určuje přesně jeho význam, aby mohl ukázat, že mluví správně. Dnešní romantismus má filosofické kořeny. Autor se staví kriticky k liberalismu a demokracii: obojí se zrodilo zároveň; liberalismus dává ducha, demokracie je jeho forma. Všechny demokracie vyrostly z revoluce a byly ovlivněny anglickým liberalismem. Výtěžky francouzské revoluce měly býti zajištěny a uplatněny v liberalistických demokraciích. Život duchový je buržoasní a humanistický. Nový směr potřebuje vždy nové myty, jinak se nedá lid k němu přivést. Přes to, že liberalismus a demokracie mají stejný původ, přece se liší navzájem. Autorovi se podařilo vystihnout povahu věci velmi přesně. Tak probírá autor všechny systémy dneška, ruskou revoluci, fašismus, nacionalismus a staví je do pravého světla, aby ukázal z fakt dneška spění společnosti k pevné jednotě. Ta se nezdařila ve Společnosti národů. Každá katastrofa společnosti má své jádro a kořen. Autor vyzvedl jasně, co je tento kořen a co dovede zase lidi sjednotit. Kniha je velmi vzácná.

Josef Emonds, Glaube und Symbol, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

Zvláštní kniha, která má za cíl vést ke světlu a k účasti v něm lidský život. Všechny krásné symboly, jichž autor používá, vedou člověka k témuž cíli. Život je cesta, která vede k Bohu. S tohoto hlediska pohledu do věčných horizontů autor mluví na př. o manželství, o matce atd. Vše je ozářeno světlem Božím. Kniha je stálý chvalozpěv ve všech věcech Bohu a řešení života lidského v celé jeho velikosti a důstojnosti.

Příručka přírodní filosofie Pirottova má některé přednosti, neboť má zřetel na moderní filosofii přírodní. Na mnohých místech je však postup značně aprioristický i tam, kde jde jen o experimentní věci přírodní filosofie. Scholastika stačí na to, aby svými principy vyrovnávala mnoho neurovnaností přírodních věd a filosofie, a však aprioristický postup nepatří metodě aristotelsko-thomistické.

Mnohé stránky příručky Pirottovy jsou eminentní souhrn scholastické nauky a hloubky, a však jiné jsou nedosti propracované. Zvláště poměr k modernějším věcem psychickým v psychologii Pirottově je dosti nepropracován.

K. Beneš-Bartl: Zákon, který nad námi vládne. Studie doby současné i minulé s výhledem do budoucnosti podle stanoveného nejvyššího zákona. – Vlastním nákladem, Brno, Pražská 38. 304 strany. Cena 52 Kč.

Autor chce knihou položit první stavební kámen pro nový základ kulturní budovy, chce stanovit nejvyšší, všeobecně platný zákon, základ světového řádu. - Před stvořením světa byly tři základní složky vesmíru: síla, hmota a napětí; byly v absolutní rovnováze, síla (S) se rovnala součtu hmoty (M) a napětí (N), byly v poměru $S:M:N = 3:2:1$, nebo, jak později odvozuje, v poměru $6:4:2$. Stvořením se změnil poměr základních hodnot: jedna silová jednotka přešla v napětí, které tak vzrostlo v pohyb (P), platí tudíž vztah $S:M:P = 5:4:3$. Jsou tři říše na světě: síly, pohybu a hmoty (ducha, života, hmoty). Jakýkoliv jev na světě vzniká obdobně, jak byl stvořen vesmír: „Síla tvoří, přeměňuje se na pohyb a směřuje k hmotě.“ (50.) A tak vyslovuje autor nejvyšší zákon. Prostorově se každý jev skládá vždy z principu silového, hmotového a pohybového (původně z napětí). Tyto tři složky předcházejí jev, působí, pokud trvá, a jsou vždy v poměru $S:M:P = 5:4:3$. Síla a napětí (pohyb) jsou proměnné, hmota neproměnná. Časově je každý děj řízen postupnou vládou těchto principů; vládnou po sobě úměrně své velikosti: hmota-síla, síla, síla-pohyb, pohyb, pohyb-hmota, hmota. To znázorňuje graficky a symbolisuje spektrálními barvami. Rozdělíme-li nějaký celek na tři složky (silovou, pohybovou, hmotovou), určíme jejich vzájemný vztah, mocenské i vládní postavení podle zákona. Takové trojice pojmů jsou na př.: nadmyslnost-skutečnost-hmatatelnost; příčina-prostředek-cíl; rozum-zkušenost-věda; rozum-svědění-cit; minulost-přítomnost-budoucnost. Autor aplikuje Zákon na dějiny, kulturu,

psychologii, noetiku, mravnost, sociologii a národohospodářství.

Autor buduje celé dílo na „rovnovážné rovnici“. Už s fyzikálního hlediska je nepřesný: zaměňuje pojem „váhy břemene“ s pojmem „břemene“ a spojuje v rovnici nesourode veličiny. „K rovnováze mezi silou a břemenem je zapotřebí vnitřního napětí, které zde způsobuje síla“ (27), na př. při rovnováze na váze. Zvětší-li se síla, uvede břemeno do pohybu, napětí přejde v pohyb (27). Toto napětí však není nějaká třetí složka, je to jen vzájemné působení, vyrovnání dvou stejně velkých sil (váhy závaží a váhy břemene) opačného směru. Tedy byly-li v rovnovážném stavu síla, hmota v klidu, proč mělo být mezi nimi: „vyrovnávací napětí“? Mimo to síla větší než váha břemene uvádí je v pohyb. Osudného omylu se autor dopouští s hlediska metafysiky. Neboť „rovnovážná rovnice“ „znázorňuje celý vesmír rozdělený na tři díly S, M, N, které jsou v úplné rovnováze“; síla, hmota a napětí jsou základ, tři příčiny stvořeného světa (43). Hmota je neživý, pasivní, nedokonalý prvek - ne „absolutně dokonalý“ (40) - nemůže existovat sama ze sebe, byla stvořena. Rovněž síla, která tvořící slábne, je jen hmotná síla, síla hmotného (tudíž pasivního) tělesa. Příčina světa, první příčina všeho bytí a dění je Bytí samo, nejdokonalejší, svrchovaná, naprosto nezávislá bytost, Bůh. Protože autor špatně řeší otázku světa, stanoví nesprávně i nejvyšší zákon, zákon světového dění. „Cokoliv se na světě vyskytuje, je nějak zařazeno jako jev do světového dění a zastává tudíž úlohu jedné ze tří složek v určitém dějovém celku. Není ani jednoho pojmu, k němuž by zároveň nenáležely další dva pojmy (t. j. druhých dvou principů), s nimiž tvoří celek“ (52). Je třeba, aby nejvyšší zákon dění vystihl *povahu* dění, nestačí, aby dal jen vnější popis čistě hmotného úkazu. Dění, pohyb, činnost předpokládá jsoucno, bytosti, věci; v nich se uskutečňuje. Činností projevuje věc svou dokonalost, anebo směřuje k svému případnému zdokonalení. Specifická, charakteristická činnost věci má základ v specificky ustavené bytnosti, povaze věci, i nelze ji vykládat střídavou vládou síly, pohybu a hmoty. *Povaha* věci je základ činnosti subjektu. Síla, kvality jsou bezprostřední princip činnosti, a předpokládají věc už podstatně ustavenou. Hmota je princip pasivní, a to jen u těles. Jako je nesprávné autorovo pojetí příčin světa, je nesprávný i jeho mechanistický výklad dění: ježto dokonalejší bytí nemůže být v bytostní závislosti na méně dokonalém, není ani činnost vyšších bytostí v područí hmoty. Už živočišná duše, třebaže je těsně spjata s ústrojím, neslouží mu, nýbrž používá ho pro svůj psychický život; rozumová duše je vnitřně nezávislá na tělesných ústrojích. Bůh vůbec nezávisí na

hmotě. Bůh svobodně stvořil svět, dává a udržuje tvorům bytí, hýbe je k činnosti podle jejich povahy, přirozenosti (neruší tudíž svobodu rozumných bytostí), vede je, řídí je k sobě, poslednímu cíli. Tento řád bytí a činnosti veškerého jsoucna, to je absolutní, věčný zákon, který Bůh prohlásil stvořením světa. Autor chybuje i metodicky: číselným poměrem nelze vyjadřovat bytostní rozdíly věcí a celých řádů (ducha, hmoty); pojmy nelze nahrazovat čísly, analogii jsoucna číselnými rovnicemi. Kvantita není podstata věcí, věc jako veličina není totéž co *obsah*, bytnost věcí.

Nelze vypočítávati všechny důsledky „zákona“. Uved'me jen některé. Člověk se skládá ze tří prvků: ducha, života a těla; ty mají své poznávací schopnosti i snahové síly, střídavě vládnou podle zákona (175). Odtud pak plynou závěry: „Je věčný boj mezi duchem a životem...“ (243), „věděni odvádí od života“ (91), rovnice $1+2 =$ platí v teorii, ne v praxi (23), „vzrůst skutečného života... je možný jen odklonem od života myšlenkového“ (222).

Odpovídáme: člověk je celek, je jedna osobnost, jeho úkol je rozvinouti všechny duševní síly a použití jich vynikajícím způsobem k cíli lidského života, k nejlepší, nejintenzivnější činnosti. Mysl má být podrobena Bohu, vůle rozumu, nižší schopnosti vyšším. Předmět rozumu i vůle je absolutno (universální pravda a dobro), poznání má věčný základ, proto pravda i mravnost jsou hodnoty absolutní, neměnné. Člověk není pod vládou hmoty a času, proto ani lidské dějiny a kultura nejsou určovány časovým vývojem světa. Autor aplikuje zákon i na společnost: po období autokracie přijde vláda společnosti, pak techniky. V naší době je přechodný stav, demokracie; prožíváme krizi proto, že společnost se snaží pohltit vedoucí jedince. Nová doba má upravit hospodářské systémy vyhovující budoucnosti. Autor si upravuje historii (už Aristoteles v Politice zná demokracii), dává pojmům nový obsah proti obvyklé teorii. Vládní systém odpovídá povaze národa, umožňuje jedinci dosáhnout cíle, blaženosti. Přírodní síly, technika, kapitál, statky jsou jen prostředek, člověk jich má použít podle svých duchovních sil. Nejvíce nesprávných názorů má autor v náboženských otázkách.

Kniha svědčí, že člověk touží po totalitě, chce najít jednotný základ, zákon veškerého dění. K tomu je ovšem třeba metafysického hlediska i metody.

Sborník VII. mezinárodního psychotechnického kongresu v Praze 1935.

Sborník VIII. mezinárodního psychotechnického kongresu, konaného pod protektorátem presidenta T. G. Masaryka a za čestného před-

sednictví ministrů dr. J. Krčmáře, dr. E. Beneše a dr. L. Czecha ve dnech 11.-15. září 1934 v Praze, právě vyšel.

Sborník jest úplný obraz kongresového jednání, obsahuje 138 referátů v jazyce francouzském, anglickém, německém a jest doplněn českou přílohou. Je tu také referát o slavnostní zahajovací schůzi, které předsedal pan ministr školství a národní osvěty dr. J. Krčmář, dále zprávy o jednání jednotlivých komisí, schválené resoluce a pod.

Veškerá odborná látka je rozvržena na deset částí: 1. obecné otázky, 2. průmysl, obchod, administrativa, 3. doprava, 4. význam charakteru dítěte se stanoviska volby povolání, 5. poradnictví pro abiturienty, 6. psychopathologie a fyziologie práce, 7. psychotechnika a medicína, 8. metodologie a jiné problémy speciální, 9. pedagogické aplikace, 10. vědecká organizace práce.

Rozsah sborníku s českou přílohou je 960 stran a není zajisté třeba zvláště se zmiňovati o vědeckém významu sborníku pro nás i pro celý vědecký svět. Stačí připomenouti, že téměř polovina (66) referátů je z ČSR, takže sborník koná též důležité dílo propagace české vědy za hranicemi.

Vydáváme sborník s podporou naší vlády, rady hlavního města Prahy, vědeckých institucí i soukromníků z řad československého průmyslu. Tyto podpory by však nestačily, kdybychom nemohli počítati také s porozuměním naší interesované veřejnosti.

Jest také ve vašem zájmu, abyste se seznámili s nejnovějšími výsledky psychotechnické vědy. Zakoupením vhodného počtu výtisků podpoříte rovněž další československou práci psychotechnickou.

Sborník psychotechnického kongresu není však jen sbírka prací, které dokazují progres, nýbrž i přiznání hranic psychotechnického zkoumání. Je v díle přiznání, že psychotechnická zkoumání se omezují často velmi prostě bez hlubšího proniknutí vlastní povahy činnosti. Činnost duševní se zkoumá jen se stanoviska účinků (kvantita práce, času ztráveného k práci, rychlosti atd.) Tyto problémy však mají svůj vztah k hlubším problémům o povaze činnosti. Jiné přiznání je, že poznání vlastního nadání ducha uniká i nejpřesnějším metodám psychotechnickým, neboť duch lidský má své potenciální schopnosti a síly, které uvádí znenáhla do aktivity. Z přítomné aktivity nelze nikdy posoudit hloubku všech možných potenciálních schopností.

Filosofický slovník, sestavil dr. J. Kratochvíl, dr. Kar. Černocký a Otakar Charvát. Čtvrté vydání, přepracované a rozšířené, vydává naklad. Občanské tiskárny v Brně.

Slovník dává potřebné vysvětlení k filosofickému rozumění skutečnosti a problémů. Dnes se

neobejde bez filosofických pojmů nikdo, neboť celá skutečnost hospodářská, sociální, hmotná i duchová je zahalena do problémů. Lidé se ohánějí filosofickými pojmy; je třeba velké přesnosti ve vysvětlování obsahu pojmů, aby řešení přineslo světlo a ne větší zmatek. Filosofický slovník k tomu napomáhá, aby se každý naučil přesně myslet a brát věci tak, jak jsou, přesně, filosoficky.

Pro tuto přesnost má slovníkové dílo velkou odpovědnost. Autoři slovníku se snaží vyplnit ji dobře.

Přirozená intuice Boha.

Nejasný pojem intuicionismu vnikl i do náboženské filosofie. Vyskytují se slova intuice Boha (Max Scheler,¹ R. Otto,² R. Adam,³ J. Hessen,⁴ W. Soloviev, N. Losský,⁵ Bergson,⁶ Le Roy⁷). Tito autoři nejsou shodni o povaze a mechanismu intuice ani v definici pojmu, jehož používají. Po všechně lze označit vyjádření „intuice Boha“ jako bezprostřední vědění Boha, bez abstrakce a bez diskursu; je to vědění přímé, bezprostřední a konkrétní. Neshoda v pojmu nastupuje, jakmile běží o přesnější určení, zda toto vědění patří intelektu nebo srdci nebo vůli, nebo spíše ve spojené činnosti všech schopností, nebo vychází-li ze zvláštní schopnosti lidské.

Shodně tvrdí všichni intuicionisté, že toto poznání nepřekračuje meze přirozenosti. Uznávají, že je přirozená intuice, která nevyžaduje zásahu milosti Boží. Max Scheler praví, že v takovém okamžiku Bůh se zjevuje duši a toto zjevení je zcela přirozené.

Nejde zde tedy o oblažující patření na Boha, nejde ani o intuici, o níž mluví mystikové, která je ovoce milosti Boží; běží o naturalistickou mystiku, nebo spíše o filosofický a estetický mysticismus. Jacques Maritain⁸ zavrhuje správně jako metafysik mystickou zkušenost přirozeného řádu. Je možné připustit existenci filosofické kontemplace, která je spojena s přirozenou láskou k předmětu kontemplace nebo se zálibou srdce, a tím dává jakési zkušenostní a afektivní poznání. Podobnost kontemplace filosofické a mystické v pravém smyslu je však jen zevnější, nejde tu o mystiku svatých. Přirozená kontemplace má své počátky v Plotinovi a v Platonovi. Tato in-

tuice Boha neznamena poznání teoretické, je to spíše poznání zkušenostní, náboženské. Poznání teoretické a diskursivní je považováno za odbažené kritikou. Bergson na př. myslí, že každý rozumný důvod existence Boží je v základě iluse. Při tom intuicionismus náboženský je velmi rozmanitý.

Se stanoviska psychologického však neobstojí žádný intuicionismus. Kniha M. T. L. Penido, *La conscience religieuse, essai systématique*, Pierre Téqui, Paris, dokazuje jasný a přesný postup sv. Tomáše, který odpovídá lidskému myšlenkovému životu. Různé druhy intuicionismu Boha jsou jen sentimentální pozastavení člověka nad problémem existence Boží. Při tom však Penido zdůrazňuje v tomistickém smyslu přirozené poznání Boha intuitivní ve smyslu sv. Tomáše, které nemá nic společného s intuicionismem moderních lidí. Kniha Penidova je obsažné studium a řešení náboženských problémů, jak je nahromadila nová doba.

Fr. Agostino Gemelli O. F. M., Metodi compiti e limiti della psicologia vello studio e vella prevenzione della delinquenza, Milano, „Vita e Pensiero“, 1936.

Autor se pouští do odvážného díla důkazu, že dnešní antropologická nauka kriminalistická o původu povahy a o činitelích zločinnosti nemá vážného základu, neboť jí chybí psychologické a biologické poznatky dneška. Dnes nelze tvrdit legitimně ve jménu vědy, že každý přečin je výraz nemoci, nebo že ve většině případů pochází z dědičnosti a degenerace. Je překonán osvícenský a positivistický předpoklad, že zločinci jsou zvláštní druh lidí, že svým bio-psychickým složením jsou typy, které může třídit kriminální antropologie. Toto pojetí nemá základ v daných věcech, a kvete na příklad v Americe a jinde, kde vládne pozitivismus; proto kriminální antropologie se tam těší velké úctě. Rovněž v Německu ovlivnilo toto pojetí tak dalece zákroky, že fatalitu zločinnosti chce odstranit jen sterilisací.

Autor jde tak daleko, že pochybuje, zda kriminální antropologie může býti považována za samostatnou vědu. Nemá teoretického ověření. Není to ani věda aplikovaná, neboť je v protikladu svým fatalismem a determinismem s fakty skutečnosti.

Antropologie kriminální je výrůstek pozitivismu, který autor považuje za překonaný. Tento patologický zjev ve vědě koření v lenosti lidského ducha, který se nechce podrobit novým kritikám. Lombrosiánská nauka nemá odůvodnění, přesto že i nová doba ji obnovuje. Autor podniká břitkou polemiku s italskými autory zastávající

¹ Vom Ewigen im Menschen, 2. Aufl. Leipzig 1923;

² Das Heilige, 22 Aufl. München, 1931; ³ Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 1923; ⁴ Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919; ⁵ Grundlegung des Intuitivismus, Halle 1908; ⁶ Les deux sources de la morale et de la religion, Paris; ⁷ Le problème de Dieu, Paris 1929.

⁸ Expérience mystique et philosophique (Revue de philosophie. 1926).

cími lombrosianismus s cynismem italského charakteru.

Je třeba, aby člověk byl brán a studován se všech možných bodů a stránek, ve své totalitě, nejen se stanoviska morfologického. Tento požadavek je velmi přirozený a naléhavý. Z této jednostrannosti studia lidského života vzniklo již mnoho bludů a „vědeckých“ nepřesností a škod pro lidský život. Toto odsouzení pozitivistického odvětví v kriminální antropologii je velmi správné. Takový požadavek neplyne jen s určitého hlediska, na př. spiritualistického pojetí člověka, nýbrž ze skutečnosti lidské přirozenosti, již Gemelli přináší své výzkumy a fakta. Autor udává přesně směr a metodu, již se má ubírat studium zločinnosti.

Předním bodem knihy Gemelliho je nauka o lidské svobodě, neboť duch lidský v pozitivistickém pojetí byl vydán na pospas fatalismu a determinismu. Logicky by vedlo toto pojetí k odstranění všeho trestu a snahy po nápravě; soud by měl býti nemocnicí ošetřující nemocné.

Autor vypočítává všechny pozitivní zákony, které vydal fašistický režim na úpravu sociálních poměrů na příklad manželství, mateřství, výchovy dětí atd.

Poznámky.

Mozek — orgán vědomí? Výsledky bádání o mozku jako orgánu vědomí soustřeďuje K. Weigner (*Věda a Život* III., 5—6.) do několika vět, které prozrazují velkou víru v budoucnost přírodovědného bádání, neboť přítomný stav neosvětluje nic. Pavlov je tak zaujat výsledky svých výzkumů, že své úvahy uzavírá větou takřka „prorockého“ rázu: snad ještě v daleké budoucnosti, ale jistě jedenkrát zachytí matematická analýsa, vycházející z přírodovědecké, všechny rovnovážné stavy mezi silami vnějšími a vnitřními a na konec sebe samu majestátními formulami. Není pochyby o tom, že se práce teprve začíná, že nejsložitější a největší problémy čekají na své řešení. Nelze nic přesného říci o výkladu činnosti mozkových hemisfér, o možné představě vnitřního mechanismu, ani se nelze dotknouti otázek, které elementy mozkové kůry jsou podkladem obecných a které speciálních vlastností mozkové kůry. Nevíme nic, zda gangliové buňky mají vůbec nějaký podíl v duševní činnosti a životě v celé jeho bohatosti a tvůrčí mohutnosti. Snad člověk nepostizných zitrků bude vzdálen od nás svými vědomostmi; bude však tento člověk, třebas za půl milionu let, pro obsáhlost, šíři a hloub-

ku svých poznatků a svého vědění blíž ideálu dobrého člověka a proto šťastnější?

Jak dovede tento vědec jemně zahalit výsledky přírodovědecké do silné víry v budoucnost! Zatím však „přírodovědecké“ období duševních jevů už odplynulo s minulým stoletím a *duchovně-vědecké* bádání přineslo v poznatcích o duši a jejím poměru k mozku, o myšlení a jiných činnostech nový prospěch. Každá věda vyžaduje metody, která odpovídá její vlastní povaze, jak praví už Aristoteles. Na duchovní vědy nestačí metody přírodovědecké a nebudou nikdy stačit; proto ani iluze budoucího pokroku není odůvodněna.

Kde je pravda? Pod tímto názvem píše A. Trýb (*Věda a život*, III. 5—6) o problému pravdy. Jeho článek však problém nerozřešil, nýbrž spíše přidal něco z temnosti lidských dohadů. Již obecná definice autorova, že podle morálky odsuzujeme lež tehdy, prospívá-li lhouti a škodí-li obelhávanému. Není to definice lži, neboť nevyjadřuje povahu věci. V definicích moderních lidí je patrná povrchnost proti klasickému pojetí na př. u sv. Tomáše (II.—II., qu. 110., a. 1). Z cíle, k němuž smě-

Régis Jolivet, Les Sources de l'idéalisme, Desclée de Brouwer, Paris.

Jolivet, známý myslitel v oboru idealistické filosofie, postupuje svérázně i v tomto novém díle. Odhaluje počátky idealismu proti dosavadnímu běžnému pojetí. V historickém bádání byl označen Descartes jako otec moderní filosofie, a že idealismus záleží v novém pojetí poznání.

Je-li idealismus, podle definice Salanda, filosofická nauka, která redukuje všechnu skutečnost na myšlenkový způsob existence, pak s tohoto hlediska kartesiánské pojetí o existenci absolutního ducha nezávisle na lidském myšlení je nedokonalý idealismus. Kant uznává idealismus kartesiánský za problematický, kdežto Berkeley je pro něho dogmatikem idealismu. Descartes však přece dává idealismu formulace nového pojetí. Revoluce kartesiánská podle pojetí Joliveta je zúžena na užší kruh než dříve. Historické studium přivádí autora k tomu, aby vyhradil přesně místo idealismu jako logickému důsledku nominalistického empirismu.

Autor ukazuje, jak jen tomismus je oprávněn řešit problémy, které postavil idealismus. V knize je soustředěn materiál dlouhého studia o idealismu.

ruje řeč lidská, je sice též možné odsuzovat něco jako špatné nebo lživé, tedy na př. škodí-li lež jinému, zloba lži je větší, avšak lež je nesprávná i tehdy, když nikomu neškodí; svou povahou je špatná, neboť je to převrácenost přirozených prostředků. *Pravdivost* záleží v tom, že někdo vyjadřuje zevnější význam to, co uvnitř v jeho nitru. Rozumný tvor používá zevnějších znamení k vyjádření svého smýšlení. Vyjadřuje-li člověk úmyslně lež, t. j. zevnějším znamením dává najevo něco jiného než myslí, a má-li při tom úmysl jiného oklamat, dopouští se lži, neboť úmyslně jinak mluví než myslí a uvádí jiného do klamu, při čemž okolnost, že mu tím ještě škodí, přitěžuje zlobu lži. Lež však je už úplná, když někdo úmyslně používá řeči nebo jiných znamení zevnějších, která sama sebou jsou určena k tomu, aby vyjadřovala to, co naznačují, k tomu, aby vyjádřil něco, co nemyslí, nebo jinak, než myslí.

Povrchnost určení, které dává Trýb ve svém článku, uvádí rovněž lidi do klamu. Odpovědnost za přesnost vědeckých článků, za pravdu je mnohem větší, než autor sám domyslel, přesto, že mluví o tom, kde je pravda.

Jeho vědecká nepřesnost a nepoctivost sahá až tak daleko, že víra v Boha pro něho je dětskou pohádkou. Člověk svým rozvíjejícím se lidstvím strhuje stále znova staré bohy.

Autor prozrazuje úzkoprsost svého humanitního názoru a uvádí v omyl dál duše. Dnešní doba však překročila už daleko liberalistický humanismus a vystoupila ve vědeckém zkoumání k uznání vědeckých důkazů existence Boží. Nad to nepodařilo se žádnému pokusu liberalisticko-naturalistickému odstranit zjevení Kristovo o Bohu. Proto nelze mluvit o pravdivosti u autora, který nezná (nebo nechce znát) širší a hlubší poznatky lidského ducha a celou pravdu, ani když pojednává o tom, kde je pravda.

Mimoto pojednání nemá vůbec ráz vědeckého článku, neboť není v něm logické spojení a zpracování problému, který si stanovil, nýbrž postupuje spíše řečnický a citátově a mluví hned o aplikacích, aniž vysvětlil věc samu.

Chybí-li někomu znalost skutečné metafysiky a etiky, pak používá nebo tvoří si nesprávně jak metafysiku, tak etiku a snad i logiku.

Základy přírodovědeckého názoru světového. Dr. Jan Martinovský. (Kropáč a Kucharský), Praha. Kniha je pracována vážně a poctivě, i když to má být příručka pro střední školy.

V jádře však je pochybně postaven celý problém přírodovědeckého světového názoru. Autor sám přiznává, že přírodovědecký názor světový neexistuje, že je jen prozatímní, že je založen na objevených přírodovědeckých pravdách a hypotézách.

Ve snaze o přírodovědecký světový názor je kompromisní ústup před filosofií; podceňuje se tím práce filosofie; neuznává se vědeckost filosofie, na níž jako universální vědě jedině může se stavět světový názor. Přírodní vědy na to nestačí ani svým předmětem ani svými metodami. Proto není prozatímní světový názor jednotný a bude vždy kusý, i když vychází z jistých pravd přírodovědeckých. Není lhotejné, jaký pojem života může dáti podle své metody přírodní věda. Je jisté, že filosofie svým intelektuálním postupem a vyšším stupněm abstrakce je oprávněnější k určení života, věcí a přírody. Kniha Martinovského je spíše poučení o spojitosti otázek přírodovědeckých s otázkami filosofickými. Světový názor přírodovědecký je však metodicky nemožný a znamenalo by to ústpek pozitivismu.

Úvahový (teoretický) život. Život lidský má své tajemství vloh a schopností, temperamentu, duševní

energie a krásy. Život je mnohostranný.

Do našeho vědomí přichází životní projevy zkušeností, především osobní. Ta je však poměrně zdlouhavá a kusá, proto nastávají rozpory v životním dění a v jeho poznávání. Je velmi cenné uvědomiti si své základní založení a vytvořiti podle toho vedoucí linii, která nahradí zkušenost. A to záhy v životě, dokud není pozdě k využití přirozených vloh a sklonů. Toto uvědomení přispěje ke krystalisaci a vyrovnanosti charakteru, může zabrániti omylům životním a přispěti k plnému rozvinutí od Boha nám daných vloh a předpokladů.

Podle vloh a nadání duševního lze souhlasiti se Sprangrovým rozdělením lidí na teoretické, praktické, ekonomické, estetické, sociální, politické, náboženské. Tyto typy se nevyskytují ovšem nikdy úplně vyhraněné, t. j. dokonale v jedné nebo druhé formě; lidé jsou spíše duševně smíseni z různých prvků.

Teoretickým, úvahovým nazveme toho, v němž převládají charakteristické známky tohoto typu, i když má v sobě též známky typů jiných.

První znak tohoto typu je snaha po věčnosti a objektivnosti. Život je často zapleten do nejmenších podrobností a titěrností, do vedlejších maličkostí a je velmi nesnadné neuvážnout na těchto detailech, dobrat se k jádru věci, udržet základní linii. Mnozí lidé nemají nejmenší snahy a touhu dobrati se k tomuto jádru věcí, uložají na povrchnostech. To je známka malé úvahové práce a malého sklonu k myšlenkovému životu. Z tohoto povrchního, nevěcného pojetí života pochází roztržitost myšlenková a neschopnost správně rozlišovat důležité od méně důležitého.

Myšlenkový život vyžaduje přesnosti a rozlišování (qui bene distinguit, bene docet). Ovoce tohoto života je bezvadný logický systém jak v poznání, tak v životě, vše se řadí na své místo do systému. Pravdě ustupuje vše osobní, i cit a touha, a převládá logické myšlení a pravda. Jen jedinou vášeň má úvahový člověk, t. j. objektivní pravdu. (Tyn tohoto druhu byl prof. dr. Pekař. Proti českému pokrokovému úsilí skreslit pravdu se postavil jediný Pekař z lásky k vědě a pravdě: čistota úmyslu.)

Svět je pro takového člověka souhrn univerzálních pojmů a vztahů. Povznáší nad časové věci a časovou pomíjejnou. Je často zahloubán do svých problémů. Zapomíná na záležitosti praktického života — říká se, že je roztržitý.

Jeho poměr k životu je metafysický, t. j. má vztah k hloubkám věcí a života. Všude hledá jeho hlubší stránku, zákonitost a řád. (Řád jest seskupení věcí a života podle nejvyššího

principu — cíle. Metafysika je nejhlubší, je-li zakotvena v prvním principu věcí a duší — Bohu.) Vše řadí mistrně do zákonů, které mají věčnou platnost.

To je nejdokonalejší stránka typu člověka úvahového. Každý člověk se má snažit, aby aspoň do jisté míry nabyl těchto vlastností.

Jen věčné hodnoty mají cenu pro člověka. (Vidíme to i v umění. Autoři, kteří se zabývají jen tím, co je časové a pomíjejší, zapadají. K autorům, kteří ve svém díle vyslovili věčnou pravdu, životní princip, je stálý návrat.) Člověk uváží hodnotu věcí, s nimiž přijde do styku, má dáti přednost věcem důležitějším a nemarnit čas věcmi méně důležitými. K tomu pomůže rozumová úvaha. To jsou přednosti, které by si měl každý člověk osvojit.

K praktickému životu však je neobratný a bezradný. Čistý intelektuál je často bez zájmu pro estetické dojem, neboť se nedovede vcítit do věci; cit a jiné projevy mimo logiku nemají pro něj platnosti. Má málo soucitu v sociálním životě, nedovede se vcítit do duše jiných lidí, chybí mu smysl pro konkrétní a praktický život. Je-li typ tohoto druhu méně inteligentní, stává se z něho nesnesitelný pedant. Vytvoří si zvláštní názor na život (a to pouhou cestou logickou), který nelze dobře vtěsnat do života skutečného a snaže se jej uplatňovati naráží na přirozené požadavky životní. Stává se malichným pedantem.

Intelektuálové jsou dvojího druhu v poměru k náboženství; pozitivisticky založení nechtějí nic, co by vyžadovalo předpoklady, proto se neodhodlávají věřit; jiný druh metafysiků má hluboký poměr k náboženství.

Jaensch nazývá povahu tohoto druhu integrální, t. j. takový, kteří spojují jednotlivé psychické funkce do spojené práce, takže celá snaha těchto integrálních lidí je po smyslu a souvislosti, kdežto opačný člověk stále analyzuje. Pozornost integrálního typu je široká, pohyblivá, synthetická, dynamická. Myšlení integrálních lidí je ideoforní, hledá účelné vztahy, kdežto opak je fysické, bez účelu.

Kretschmer řadí lidi podle tělesné konstrukce (tedy hlavně s hlediska lékařského) mezi dva hlavní typy: schizothymní a cyklothymní. Ty lidi, u nichž jsou některé zvláštní typy duševních rezervátů, můžeme zařaditi mezi lidi schizothymní. Mohou se ukázat někdy jako fanatici nové myšlenky, nebo nejabstraktnější teoretické, zakladatelé metafysických systémů. Jinak jsou zabraní do sebe a uzavření navenek. To je tedy známka lidí schizothymních, žít uzavřeně, mít vnitřní rezerváty, do nichž se uchylují ze všech disonancí. Obhajují

si svůj duševní koutek, který nikdy neprozradí a do něho nedovolí nikomu vstoupiti. K druhým lidem si najdou zevnější stránku, určitý postoj, často až vyumělkovaný, takže jednající s ním obyčejně neví, na čem je. Uvnitř jsou to zvláštní samotáři.

V šíření své myšlenky používají cele svých afektivních rezervátů. I své afekty, jako všechno ostatní, omezují na úzký okruh své práce, na svou myšlenku, a to je vlastní charakteristika schizothymů. Může se ovšem stát, že takoví schizothymové jsou téměř úplně bez afektů. Může býti u nich zároveň i slabá vůle. Avšak někdy hrdě a důsledně dovedou svou vůli provést.

Podle těchto prvků může každý na sobě poznati, zda má sklon k typu člověka úvahového, a vypěstít v sobě dobré znaky tohoto typu.

Avšak i člověk, který není typ úvahový, má vypěstít úvahový život na tolik, aby všechny životní skutečnosti dovedl správně oceniti a zařaditi, aby dovedl rozlišit méně důležité od důležitějšího a vybrati si to důležitější. Z nejasného „něco“, což je první charakteristika věci, je třeba vyjádřit smysl a tvar, dát tomu strukturu.

Praktický (ekonomický) život. Aristoteles třídí lidskou snahu a život podle tří druhů lásky: ušlechtilé, vznešené, užitečné a hledající zálibu. Podle lásky lze poznat i celou bytost lidskou, neboť láska je výraz celé osobnosti.

Praktický typ člověka dá se vřadit především do druhého druhu života: *užitečnost a prospěch*. To je jediná hodnota, která rozehřeje člověka tohoto typu. Celý život se mu soustřeďuje jen na to, aby vše bylo prostředkem *k životu*, k jeho udržení a vybavení; boj o život a příjemný pobyt zde na zemi, to je definice života pro praktického člověka. Už v této povšechné definici je vidět nedostatek, kterými takový člověk trpí; ochuzuje se o vlastní duchový život ve všech jeho projevech. Pro to nemá smyslu ani to nemá půvabu pro něho.

Dovede zacházet opatrně a spořivě silou životní (typy těchto spořilů se najdou zhusta: bojí se rychlejší chůze, většího napětí svalů atd.).

Opatrnost se přenáší i na hmotné věci, na prostor, látku, na čas a všechno využije jen ve svůj prospěch a zisk. O jinou hodnotu životní mu nejde. Moderní svět nazývá to praktickým, neboť dnešní život hodně zabředl všeobecněji do této hodnoty užitku a prospěchu. K tomu vlastně použil i své techniky. Liberalismus vytvořil celý systém takových lidí.

Pohled na život a hodnocení jeho

nevychází u tohoto typu zevnitř, nýbrž ze zevnějšího užitku, který přináší.

K poznání a studiu má takový člověk svůj poměr. Zabývá se jím někdy i rád, avšak ne pro poznání pravdy – tato hodnota ušlechtilosti nemá u něho místa – nýbrž jen proto, aby poznání využil ve svůj prospěch a užitek; proto vybírá poznatky a vědy, které se mu hodí. Poznání, které neslouží jeho cíli, zisku, je bezcenné. Z tohoto druhu lidí vznikl pragmatismus, který našel tolik obliby v Americe. Je to systém, který hodnotí i pravdu podle užitku, proto pravda je jen to, co přináší užitek a prospěch buď jednotlivci nebo společnosti.

Vzpomínáte-li si na knihu Maritainovu Scholastika a umění, poznáte rozdíl myšlení. Tam vznešený duch filosofův je obrácen celý k přijímání paprsků světla pravdy pro ni samu, neboť stačí sama sobě, je to majetek, který nejvíce blaží, ovšem ducha; rovněž rád umění je vybaven vyzařováním objektivní krásy, která dává člověku radost a duchový život. Každá stránka této knihy je inspirována steskem po věčném. Maritain píše: Umění jako umění je nad čas a nad prostor, přesahuje jako intelligence sama všechny hranice národností, má svou míru pouze v nekonečném rozsahu krásy. Jako věda nebo filosofie i civilisace je svou povahou a svým předmětem univerzální.

Podle tohoto universálního a správného principu života, který uvádí Maritain, můžeme poznati, kam zapadá tak zv. praktický život se svou exkluzivností. Můžeme jej bezpečně hodnotit jako ubohý.

Nelze ovšem odsoudit praktický život vůbec. Materiální pokrok může naopak přispět k vývoji ducha. Ale je-li ho používáno jen k tomu, aby sloužil vůli k moci a ukájel žádostivost, která otvírá svůj chřtán do nekonečna (*concupiscentia est infinita*), uvádí svět do zmatku se zvýšenou rychlostí.

Všechny hodnoty našeho života závisí na povaze Boha. Bůh je Duch. Pokrok (postupovati) znamená tíhnouti za principem, t. j. u člověka přecházet od smyslového života k rozumovému, od rozumového k duchovému, od méně duchového k duchovnějším, až k účasti v Božím životě. Civilisace v pravém smyslu (ne, jak se často toto slovo nyní pojímá) znamená tedy zduchovňovati.

Praktický člověk nedovede ani ocenit správně estetické hodnoty, nanejvýš je mu to prostředkem k příjemnému životu, pokud to podporuje jeho životní luxus. V sociálním životě je to egoista nejvyššího stupně, jiní lidé jsou mu jen prostřed-

kem, nemá na nich zájmu než pokud z nich může vytěžit pro sebe, pro zisk a slast, nanejvýš nabývají důležitosti jako konkurenti nebo pomocníci v praktickém životě. Bůh je od něho vzdálen, jeho bohem bývá mamon.

Podle Kretschmerova rozdělení lidí shodoval by se tento člověk nejvíce s typem, který Kretschmer nazývá cyklothym-manik, avšak nevyčerpává jej. Tento cyklothym-manik je založen realisticky a pozemsky a nestará se o věci mimo tuto skutečnost. Kretschmer praví, že jediný reformátor náboženský Luther byl cyklothym; ostatní, pokud to jde zjistit, byli schizothymové, jako na př. Kalvín, Savonarola atd.

Cyklothym-manik je zjev ve společnosti sympatický, kulatý, pohyblivý a živý, výmluvný člověk, především miluje obchod nebo hospodu; nemá zájmu o abstrakci, žije rád a dobře, miluje slasti pozemské až do jemných odstínů (zná na příklad různost vína a pokrmů), jest společenský a společností vyhledávaný, stále veselý, vtipný; při tom dovede býti stálý a vytrvalý, dovede pracovat dnem i nocí.

Vedle tohoto typu jsou cyklothymové, kteří mají v sobě element depresivní a melancholický, a ti se blíží v mnohých věcech typu o němž byla řeč výše, typu člověka schizothymního. Pokud mají povahu melancholie, bývají hlubší a vnitřnější nebo zase pesimističtější, aspoň na nějakou dobu.

Cyklothymům je snadno rozumět na venek, ukazují plně, jací jsou. Nemají myšlenkových rezervátů jako typ schizothymní.

Ksiega pamiatkowa trzeciego polskiego zjazdu filozoficznego, Kraków 1936, vyd. Przegląd filozoficzny, Warszawa 1936, cena 6 zł.

Sborník obsahuje trest všech přednášek sjezdu. Výťahy napsali sami autoři přednášek. Za každou přednáškou je stručně uvedena diskuse.

V plenárních schůzích byl schůzím boj o logistiku. R. Ingardent tu řešil otázku: Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych. Sekce historicko-filozofická je čteně zastoupena, ale jak se zdá z debat, nezbudila takový zájem. Důkladné práce jsou v sekci pro teorii poznání a ontologii. (V této sekci přednesl pražský profesor S. Hessen: Uwagi w sprawie obiektywności nauk o kulturze.) Ze sociologicko-etické sekce upozorňujeme na přednášku tomisty Kowalského: Metoda neotomistycznej filozofii moralnej. V sekci psychologické mluvil Ferd. Pelikán na téma: La théorie affective de la personnalité. (Sjezdu se účastnilo asi pět zahraničních hostů.)

Je poznání Boha vědecké?

Kant zaujal v „Kritice čistého rozumu“ zamí-
távé stanovisko k důkazům existence Boží;
vědecky podle něho nelze ani dokázat ani nedo-
kázat existenci Boží. Každý důkaz je zdánlivý a
proto nevede k cíli. Kant přirovnává metafysické
vývody existence Boží k dobrodružné výpravě na
daleký a bouřlivý oceán, na němž se ukazují
zdánlivé země z mlhy nebo z plujících ledovců.
Avšak je dokázáno dnes, že Kant neznal klasic-
kou metafysiku Aristotelovu a tím méně tomis-
tické důkazy existence Boží.¹ Proto kritika dů-
kazů existence Boží nesahá na jejich podstatu.
Neznal vědecký základ metafysiky, neboť uzná-
val jen matematicko-mechanistický ideál vědy
své doby. Metafysiku bral v širším a nepřesném
pojmu, proto mu byla neznámou a iracionální
veličinou. Sestává v jeho pojetí z pouhých pojmů,
nebo, jak se vyslovují neo-kantisté, ze záplavy
slov.

Kantova kritika metafysiky a tedy i důkazů
existence Boží má své meze.

Sám Kant doznává, že lidská přirozenost se
kloní k metafysice, že je to požadavek lidského
ducha (Naturanlage; das metaphysische Bedürf-
nis).²

Důležitější však poznatek je ten, že Kant ome-
zil možnost teoretického poznání na zkušenost a
to ještě podle svého pojmu vědy na matematiku
a matematickou přírodní filosofii. Proto v pojetí
Kantově měla ustoupit metafysika důkazů a na-
stoupit metafysika postulátů; místo teoretické a
spekulativní metafysiky nastupuje praktická me-
tafysika; ethická metafysika praktického roz-
umu má u Kanta přednost před uvažujícím roz-
umem a jeho metafysikou. Proto rozumové dů-
vody ze starší metafysiky měly být odstraněny a
místo nich Kant otevírá iracionální cestu k Bohu,
obnovuje voluntarismus. Kant sám to vyjadřuje
tak, že musel odstranit vědění, aby udělal místo
víře. Proto Kantem začíná vlastně boj, nikoliv
protimetafysický, nýbrž o novou metafysiku, o

metafysiku iracionální a vůle, která nabývá své-
ho určitějšího výrazu v pozdější filosofii nábo-
ženství jako citu.

Iracionálně je v moderní době metafysice ú-
středním bodem a znamená revoluční obrat.
Hlavní a pevný bod rozumu není v něm samém
a v jeho kategoriích, nýbrž mimo rozum. Proto
je patrné, že i když Kant nemluví slovem o ira-
cionální, přece jen zahajuje nový proud iracio-
nální věcně, při tom však Kant není iracionalis-
ta v tom smyslu, že v iracionální záleží ideál
poznání, neboť Kant sám používá rozumové me-
tody matematické a patří tedy k racionálním smě-
rům.

Proti tomu studie Sertillangova³ hodnotí v pra-
vém světle a významu racionální metafysiku Aris-
totelovu a sv. Tomáše hlavně v důkazech o exis-
tenci Boží. Tato metafysika svou přirozeností a
prostotou ukazuje na násilí, jehož se dopustil
Kant a pozdější iracionální metafysika.

Pojem účelnosti, příčinnosti a pohybu, z nichž
tomistická metafysika vyvádí existenci Boží, jsou
pojmy spojeny s přírodním děním, jak bylo pa-
trné v první části o tom, jak poznat Boha.⁴ Další
pojmy, které Sertillange⁵ rozvíjí, pomáhají vy-
stupovat lidskému duchu z přírodního dění k
Bohu.

Vesmír.

Skutečná příroda není jen jedna činnost, je to
složitost činností, složení bytostí má svou formu
a význam (t. j. věcný obsah) pro lidského ducha,
skutečné dění, které má své vyjádření a lze je
chápat jako upravení celků, věci mají svůj sys-
tém, který lze nazvat vesmír; to vše poutá lidský
zájem, neboť to obsahuje řád. Vesmír je řád.

Bergsonovi není vhod takový pojem řádu,
avšak ve skutečnosti jeho pojem řádu se ztotož-
ňuje s bytím věcí a to správně; proto nelze najít
ve věcech chaos, nýbrž jen nepředvídaný pořad,
který jsme nečekali, nebo řád, který je proti na-

¹ Gottlieb Söhngen, Die Neubegründung der Meta-
physik und die Gotteserkenntnis, (Probleme der Gottes-
erkenntnis, Münster in W.)

² Prolegomena, Leipzig 1921, Meiner, str. 140 a d.

³ Dieu ou rien, Flammarion.

⁴ Fil. r. č. 2.

⁵ v cit. díle.

ším cílům lidským, avšak zůstává vždy a ve všem řád. Proto je třeba vyloučit z pojmu řádu vše, co tam člověk vkládá.

V přírodě existuje první organisace; součásti této organisace znamenají jen určitý aspekt. Živé tělo není jen určitý aspekt. Živé tělo není jen uspořádání, které se skládá z mozku, srdce, žaludku a j. předchozích jednotek, nýbrž je to jeden celek, který se vyvíjí; jen analýze působí, že se celek rozděluje na části. To se děje v celé přírodní skutečnosti. Nelze tedy mluvit o nepořádku.

Každá věc je součástí užšího nebo širšího řádu. V totálním řádu je vše dobré, jak píše Písmo sv. v Genesi o stvoření, neboť je zachován ve všech věcech poměr a vztah jak bytostní tak kvalitativní. Nepořádek je nemožný jako nic; proto zřítidit řád vesmíru znamená vznik věcí z ničeho, což Bergson v *Evolution créatrice* považuje za bludné. Bergson však neodstraňuje úvahu o řádu a o přirozených cílech, neboť není proti tomu vážných námitek.

Vychází se prostě z toho, že každá přírodní aktivita, proto že je určena, proto že se děje za určitých podmínek a dospívá, není-li odjinud zdržena, k určitým výsledkům a účinkům, zřejmě prozrazuje danou orientaci; toto přirozené řízení energie již znamená účelnost. Vzniká však námitka Bergsonova, že jednotlivé aktivity přírody jsou součástí celku, jsou deriváty z přírody; příroda je celek, její části jsou součástky celku až tak daleko, kam nesahá naše myšlenková možnost.

O celku celé přírody nelze nám mluvit, neboť nám uniká; tušíme jen, že by oslnil ducha bohatstvím své duchovosti a ideálem plnosti a vynalézavosti. Je možné uvažovat jen o organických částech celku, které jsou přístupné naší zkušenosti. Nacházíme různé stupně organisace, jak v malém vesmíru atomů, tak ve vyšším, v člověku. Je v nich možnost vzestupu a sestupu myšlenkovou činností syntésy a analýsy a cesta při tom je velmi dlouhá, vzdálená a jde do hloubky i šířky.

Na každém stupni září řád, vznikající nejdříve z různosti prvních a rozložených forem po prostoru a v čase. To stačilo Newtonovi, aby usoudil na První Příčinu nutnou a inteligentní,

neboť nutnost je slepá a vždy táž, a proto z ní nevzniká různost.

Řád, který září, nejen vylučuje zmatek jako nemyslitelný, nýbrž i nutí připustit jasně duchovost, rozumnost, která vyžaduje zřízení a úpravu prvků tak, že vzniká řetěz příčinnosti a účelnosti; má v sobě jednotnost, vznikající z promyšleného postupu jako u člověka. Příroda je sestra myšlenky, neboť je sama myšlena, je to myšlenka imanentní a nepřichází k vědomí, je myšlena, avšak sama si sebe neuvědomuje.

Není tím řečeno, že příroda má dopředu stanovené plány a že je vykonává, tento způsob chápání je anthropomorfický. V přírodě nejsou plány, leč jen v lidské mysli; avšak práce přírody je taková, že se jasně v ní dějí věci tak, že lze rozlišiti prostředky a cíle, náznaky a uskutečnění, orgány a funkce, umělecké a užitečné kombinace, které se projevují jako ve všem určité typy. Působí úpravu prvků, že vznikají orgány v živé bytosti, orgány jsou podřízeny celku a upraveny navzájem, zřizují se orgány upravené pro druhého jedince v rozmnožování, existuje úprava ontogenese a phylogenese, v níž přítomný stav směřuje k dalšímu atd. Nelze pochybovat o účelné práci přírody.

Už pojem prvku zahrnuje pojem účelné kombinace; pojem funkce zahrnuje pojem účelné role, kterou vykonává; různé funkce jsou vzájemně uspořádány tak, že se *udržuje, vyvíjí a rozmnožuje* živá bytost; nejedná se při tom jen o statický postup, nýbrž o progresivní. To vše není dílo náhody. Svět a vesmír je tedy souhrn nekonečného smyslu, napsal Novalis. To předpokládá vnitřní důvod, jehož povahu si musí člověk vyjasnit. Věci nejsou vedeny k vlastnímu cíli zevnější správou a mocí, nýbrž samy sebou; je v nich bytostní a povahové určení směru, účelnost splývá s věcmi a s vesmírem. Proto jak části, tak vesmír je proniknut duchovostí, myšlenkou, imanentní účelností. Náhoda je vyloučena společnou prací všeho a zapadá do výkladu jako iracionální prvek. Imanentní účelnost, není-li ponechána iracionální náhodě, nabývá a vyžaduje racionální stránku; není to pouhý povzdech, který se může ztratit ze zkoumání. Neztrácí se, neboť svět existuje; svět je zázrak, v němž náhoda má své místo vymezené inteligentně, stejně jako

pravděpodobnost a jistota. Je to velké dílo ducha, prozatím jako nesoucí známky tvořivého ducha, neboť je jako imanentní myšlenka.

Řád ducha zanechal své znamení ve světě jako odraz řádu v chaosu a jednoty v mohutnosti. Je to odraz Boží a jeho velikosti, pro který člověk může jít stále hlouběji a dál ve zkoumání rozmanitosti až k branám nebe.

Věda minulého století vyrazovala z vědeckých pojmů pojem Boha. Zákony přírodní měly nahradit Boha. Jejich zbytek zůstává i dnes. Hledáme však hloubky věcí. Je možné, že naše vyjádření přírodních zákonů nejsou decisivní, jsou jen prostředkem myšlenkového hledání a jsou užitečné k činnosti. Avšak i tak jsme bezpečni o jejich inteligentní přirozené stránce, je patrná rozumná stránka a struktura věcí, mají v sobě imanentní duchový prvek, mají aktivní účelnost, jsou adaptovány k dosažení svého cíle („symphonie d'adaptation“). Skutečnost se skládá z postupných plánů, kde spolupůsobí racionální stránka s iracionální. Dohromady je z toho celek eminentně rozumný, a tento fakt je velmi důležitý. Lze spatřit, že přírodní celek je zřízen. Příroda směřuje k lepšímu, praví Aristoteles. Náhoda nevysvětluje ani význačné celky věcí, tím méně progresivní postup. „Zuby pilky, praví Aristoteles, vysvětlují, že dřevo bylo uřezáno, avšak nevysvětlují formu lůžka. Kolik je jiných forem, na př. živých bytostí? Je třeba velké zaujatosti, aby ne-

bylo jasné, že existuje Bůh, nejvyšší Správce vesmíru.

Je třeba Správce vesmíru? Stačí snad náhoda s nekonečným časem, v němž byly možné všechny kombinace, až se objevila definitivnější v této dnešní podobě?

Tento výklad je celý nesprávný. Předpokládá se možnost, že nekonečnost časová může dát nejisté kombinaci (mezi tolika možnými) jistou existenci vzniku a trvání. Je to sofisma. Nekonečnost časová by znamenala nekonečnost náhod a není myslitelná stálá jistota jedné kombinace. Sertillange zdůrazňuje ještě celou řadu sofismat, která jsou obsažena v daném předpokladě.

Zákon podle sv. Tomáše je diktát rozumu. Je to řečeno o zákonech sociálních, avšak přírodní zákon i když není bezprostřední diktát, je produkt myšlenky, znamená v přírodě imanentní myšlenku, která vyjadřuje poměr k duchu, probouzí ducha a duch v ní nachází sebe.

Zákony, jak je vyjadřuje věda, jsou formulky pro dění přírodní, nejsou to však příčiny dění; vyjadřují stálé vztahy mezi jevy, avšak nevysvětlují je. Jev je vysvětlen jen z příčiny, nikoliv jen z předchozích podmínek, za kterých se děje, neboť i předchozí podmínky potřebují vysvětlení. Věda se drží jen vztahů mezi fakty, které předpokládají fakta; proto nijak nevysvětluje poslední problém, zda existuje nebo neexistuje Původce. (Pokračování.) Dr. M. Habán O. P.

Pojem metafysiky u Aristotela.

Závěr druhého období vývoje.

Druhé období vývoje metafysiky u Aristotela nestojí mimo počáteční usměrnění jeho filosofického myšlení. Přesto však, že je těsný vztah s prvním obdobím vývojovým, je právě druhé období vývoje ve znamení hlubokých změn, které v mnoha případech znamenají naprostou negaci předchozího postavení a často znamenají úplně nové usměrnění metafysického myšlení Aristotelova. Nejvíce vyniká v celém období myšlenka theologická, takže dala ráz i jméno celému období. Ukázali jsme již ve stati o spisu *O filo-*

sofii, že problém theologický tvoří jeho hlavní zájem. Je pravda, že v tomto spisku není ta otázka ještě jasně řešena ani dobře vyhraněna; theologická otázka zde totiž probíhá jakoby zakryta otázkou kosmologickou. V první knize tohoto spisku Aristoteles dosud pevně drží *dogma* platonské a nelze tam dosti přesně určití nějaké hlubší změny v myšlení. Druhá kniha je spíše rázu historického, a proto také z ní nijak zvlášť nevyniká původní myšlenka autorova. Nicméně, právě tato kniha znamená změnu velikou – v metodě. Ve starších dialozích Aristotelových se již objevují výpisy filosofických domněnek

o věcech, o nichž je řeč, jako již dříve u Platona, ale jsou to přece jen ojedinělé případy, a to ještě velmi nedostatečné, příliš schematické. Teprve zde, ve druhé knize spisu *O filosofii*, vidíme pokus o obsáhlejší a vědecký seznam domněnek o původu a smyslu světa a lidského života. Ve starším aristotelském dialogu (stejně i v platonském), středem celé spekulace byl člověk v *Eudemovi* duše, v *Protreptikovi* člověk učený. Zde, v dialogu *O filosofii*, je postoj již více objektivistický, hledí se spíše na věci mimo člověka a na jejich místo v řadě Vesmíru. Zdá se, že nelze dost oceniti význam této skutečnosti na oko tak jednoduché. Zdá se nám, že tohle znamená velký převrat v metodě vědecké práce. Dověršení toho vidíme v novějších knihách *Metafysik*, na vrcholu vývoje Aristotelova, kde aporetika zabírá celé knihy, na př. třetí, třináctou, čtrnáctou, neurčujeme-li blíže ty, v nichž diskuse zaujímá aspoň velkou část textu. To vše jsou ovšem jenom vnější znaky vnitřního vývoje aristotelského systému. Znaků přímých o vnitřním vývoji ve spise *O filosofii* dosud mnoho není, ale některé se přece dají určit, aspoň zahrnuté v těch nepřímých. Tak jsme již naznačili v rozboru řečeného spisu, že dějiny filosofie tam obsažené jsou vlastně zároveň dějiny náboženské v širším slova smyslu.

To nás vede nepřímou k hlavní myšlence a k hlavnímu předmětu spisu *O filosofii*, totiž k aristotelské theologii, k jejím pramenům. Zvláště pak kritika jednotlivých domněnek ukazuje jasně, jaký byl autorův záměr a zájem; všímá si totiž právě theologické stránky domněnek. Je to dost dobře vidět v našem rozboru v prvních částech o tomto druhém období. Nejvíce pak vyniká ten theologický zájem v kritice astrální theologie platonské ve třetí knize spisu *O filosofii*. Tam také jsme již upozornili na značné vlivy současného Východu.

Zvláště ještě poznamenáváme k té jednotě otázky kosmologické a theologické ve spise *O filosofii*, že se shoduje s myšlenkou platonskou jenom povrchně, takřka materiálně; formálně však je třeba dobře rozlišovati oba filosofy. Aristotelova domněnka v tomto případě je totiž založena bez podkladu theorie o ideách, a to dává theologii docela nový ráz. I když nelze s jistotou tvrditi,

že to pojetí jednotné kosmologicko-theologické myšlenky jest původně *jenom* Aristotelovo, jest jisté, že nevyšlo od Platona přímo. Proto také je dosti divné, že se nezachovaly stopy nějakého rozporu mezi oběma školami v té otázce; byli ovšem vůbec nějaký rozpor navenek, když víme, že doba ostřejších kritik s aristotelské strany jest teprve po naprostém odloučení obou škol, v době, kdy vznikaly novější knihy *Metafysik*.

V rozboru řešení theologické otázky ve spise *O filosofii* jsme zjistili, že nejvyšší skutečnost jest duchová, a to Rozum. O tom není pochyby, potvrzují to vnější i vnitřní kriteria, jichž jsme užili. Co se týká „božství“ Vesmíru, naznačili jsme též, jak se ten pojem přibližuje spíše k nejasnému, ale přece jen znatelnému pojmu *díla Božího*. Hlavně potvrzuje toto řešení nauka o „božství“ *éteru* (ve smyslu aristotelském), v níž, jak jsme uvedli, Aristoteles uzavírá na „božství“ ze vznešenosti a dokonalosti pohybu *éteru*, ač osobní *božství* podle Aristotela, zvláště ve XII. knize *Metafysik*, nemůže býti než *nehýbné*.

Střed theologického řešení otázky spisu *O filosofii* tvoří dva důkazy o existenci osobního božství. Nejsilnější je první důkaz, ze stupňů dokonalosti ve Vesmíru.

Naň navazuje celý další vývoj theologického myšlení Aristotelova, nejen u autora samého, nýbrž i v celé původní scholastické theologii.

Možno se tázati, v jakém vztahu je tato Aristotelova theologie (ve spise *O filosofii*) ke starší theologii platonské. Zdá se totiž, že se zde mnoho nezměnilo v postupu důkazu existence prvního Intelktu, Dobra, Dokonalosti, nejvyššího Bytí. Neboť i Platon uzavíral z dokonalostí, sdílených ve vesmíru na nejvyšší dokonalosti všeobecné téhož druhu, jež existují samy o sobě (*per se*). Přesto však jest velký rozdíl v postupu důkazu Platonova a Aristotelova ve spise *O filosofii*. *Aristoteles* totiž postupuje od *podstatných* dokonalostí věcí, jež jsou věcem *vnitřní*, a proto také přivádějí k poznání jich podstaty (obsahu); jsou to proto také dokonalosti *transcendentní*, proto se nerozlišují jen nějakými vnějšími znaky, ale jsou to *účinky bytí samého*. A tyto dokonalosti možno poznati ze zkušenosti, ve smyslovém světě. Poněvadž pak se jedná o podstatný řád, není v něm možný postup do nekonečna, a tedy

na začátku toho řádu musí býti nejvyšší bytí, jež podle slov Aristotelových, „možno nazývati božstvím“. A to je největší výsledek důkazu Aristotela, že totiž na konci se mluví výslovně o *božství*. Na tomto podkladě byla pak vypracována theologie dvanácté knihy Metafysik. Škoda jen, že tato kniha je vlastně jenom neúplná zkratka theologického traktátu, k němuž se již Aristoteles nedostal z jakýchkoliv důvodů. (Byla-li to změna filosofického usměrnění, nebo nějaká vnější změna či ztráta rukopisů, jež měly zde vliv, nemůžeme dnes přesně určit.) Nicméně obraz Aristotelovy myšlenky theologické je ve dvanácté knize Metafysik nejjasnější, aspoň pro to období vývojové, v němž kniha vznikla (i když to nebylo po desáté knize Metafysik). Nauka knihy je jasná, a řekli jsme o ní dosti ve čtvrté sekci¹ této části. Krátce jenom zde shrneme hlavní myšlenky knihy: *Je třeba ustaviti vědu, jíž předmětem jest nejdokonalejší bytí, nejvyšší intelligence, první nehybný hybatel, podstata nejprvnější ze všech. A to bytí se právem může nazývati božstvím*. Důvod nutnosti ustavení té nové vědy jest, že ve skutečnosti ta nehybná a oddělená podstata nemá nic společného s ostatními podstatami neporušitelnými i porušitelnými. Náš závěr pak k tomu jest: Ježto tato nová věda jest ona „hledaná věda“, o níž dříve, a nejvyšší moudrost, je třeba srovnati ji s tradiční metafysikou, a to s její částí zvláštní — přirozenou theologií či theodiceou, jíž vlastním předmětem jest Bůh.

A tak na základě dat rozboru možno uzavřít, že *ve druhém období vývojovém u Aristotela metafysika jest theologie*.

*

Poslední období vývoje metafysiky u Aristotela.

Zbývá na konec zkoumati poslední úsek vývoje aristotelské metafysiky, jak se jeví ve sbírce Metafysik, jmenovitě v novějších knihách této sbírky. Postupujeme stejným způsobem, se stejným kriteriem jako v předchozích částech této práce. Nejprve jest určen pojem metafysiky ve sbírce Metafysik, dále náš názor na otázku o jednotě pojmu metafysiky u Aristotela a konečně závěr celé práce.

¹ Cf. *Filos. revue*, duben 1937, čís. 2; pag. 66—70.

1. *O pojmu metafysiky v Aristotelových knihách Metafysik.*

V této první části je řeč o předmětu knih Metafysik, o jich historii, o nauce těchto knih vzhledem k předmětu metafysiky. Obtíž historické otázky v knihách Metafysik se všeobecně pokládá za nepřekonatelnou. To je také příčina obtíže otázky systematické (o nauce), jak bude brzy patrné. Vzdor těm obtížím, výsledky novější aristotelské kritiky přinášejí jakés takés světlo k řešení obou otázek. A tak, podaří-li se nám zde postavit dobře aspoň otázku, bude to již dosti, předpokládá-li se ovšem skutečnost vývoje u Aristotela, jak to stále opakujeme, neboť bez toho nelze se naší práci než povýšeně usmívati (se strany „neomylných“ a věkovitých predsudků školských).

a) *Předmět sbírky Metafysik.*

V této stati určujeme krátce předmět jednotlivých knih sbírky Metafysik, pokud je to nutné, aby byl podán jednotný obraz posledního období vývoje metafysiky u Aristotela. Postupujeme zatím číselným pořadem knih, bez ohledu na otázku historicko-kritickou. S toho hlediska historicko-kritického je sbírka Metafysik zkoumána teprve v další stati.

Již v první knize Metafysik podává Aristoteles jakýsi hrubý nárys metafysické vědy, a to v první a druhé kapitole knihy. Od třetí pak kapitoly až do konce knihy jsou vyloženy a posouzeny všechny současné domněnky o principech věcí. *Druhá kniha* (α elatton) jest krátký traktát o filosofické metodě, a do sbírky Metafysik rozhodně nepatří.

Třetí kniha je obvyčejně nazývána „knihou problémů“, právě pro svůj předmět. Jest zde totiž krátce předložena v podobě patnácti otázek celá aporetika metafysické vědy.

Ve čtvrté knize se jeví snaha určit vlastní předmět metafysiky, jež se zde nazývá „věda o jsoucnu, pokud jest jsoucno“. Kniha obsahuje celkem čtyři části: o jsoucnu, o jednotě a množství, o totožném a rozdílném, o prvních principech vědeckého důkazu.

Pátá kniha jest vlastně jakýsi vědecký slovník Aristotelův, kde jsou vyloženy hlavní pojmy a termíny, jichž užívá metafysika a filosofie vůbec.

Šestá kniha obsahuje výklad o tom, jakým způsobem jedná o jsoucnu „první filosofie“ — metafysika.

Sedmou knihou Metafysik začíná Aristotelův traktát o podstatě, a to o podstatě smyslové.

Osmá kniha je pokračování knihy předcházející a jedná o principech smyslové podstaty, totiž o hmotě a tvaru (ὕλη, μορφή).

Devátá kniha, těsně spojená s oběma předcházejícími, jest vlastně jen aplikace nauky těch dvou knih na metafysiku a vysvětluje princip možnosti a uskutečnění (δύναμις, ἐνέργεια).

Celá kniha desátá je věnována nauce o jednotě.

Předmět jedenácté knihy Metafysik jest těžko určit. Částečně totiž je zde obsaženo to, co bylo řečeno v knihách třetí, čtvrté, šesté Metafysik a ve Fysikách; částečně pak je nezávislá na oněch, totiž kap. 8—12.

O dvanácté knize bylo již dosti řečeno v předchozí části této práce.

Trináctá a čtrnáctá kniha, jež patří dohromady, jsou celé věnovány výkladu a kritice teorie o ideách — číslech a platonské nauce o podstatě.

*

Podle těch, kteří dosud „neomylně“ drží jednotu sbírky Metafysik, kterou také stále slavnostně nazývají „*Metafysikou*“, platí poněkud jiné rozdělení, jak oni říkají, „*systematické*“ vzhledem k předmětu jednotlivých knih. Udáváme zde to rozdělení k vůli zajímavosti, ač necitujeme nikoho, právě proto, že se věc týká i některých našich větších učitelů, k nimž chováme osobně největší vděčnost a úctu.

V první knize „*Metafysiky*“ jest určena látka metafysické vědy; totiž materiálním předmětem metafysiky jsou *všecky věci, pokud závisí na nejvyšších příčinách*.

S druhou knihou jest obtíž, zda totiž jest Aristotelova či nikoliv; zvláště pak jest obtíž s naukou této knihy. Možno ji však pokládati za *traktát o metodě metafysiky*. (Sic!)

Doplňek první knihy a začátek čtvrté knihy obsahují *formální předmět* metafysiky.

V první a druhé knize „*Metafysiky*“ se též nachází *formální předmět* „*quo*“, totiž hledisko, s něhož metafysika studuje svůj předmět. — Upo-

zorňujeme však zde na to, že nikdo z těch „*systematiků*“ neurčuje blíže, kde by se v těch řečených knihách ta označená nauka nacházela.

V šesté pak kapitole třetí knihy „*Metafysiky*“ prý Aristoteles jedná *o třech stupních abstrakce*; o tom pak v šesté knize *ex professo*. — Přiznáváme se, že jsme marně hledali na prvním citovaném místě (6. kap. 3. knihy *Metaphys.*) nauku o třech stupních abstrakce. Třetí kniha obsahuje jenom a jenom výklad problémů metafysické vědy, a to bez jakéhokoliv řešení. O druhém citovaném místě se zmíníme později ve článku o nauce „*Metafysiky*“; zatím jenom resolutně *popíráme*, že se na druhém citovaném místě vykládají *tři stupně abstrakce* — našel-li by tam vůbec i ten nejzarytější „*systematik*“ jen ten jediný „*stupeň*“, který tam, jak se zdá, jest — a dále *popíráme*, že je o abstrakci řeč *ex professo* na onom místě. Věc bude jasná později.

Od páté knihy (inclusive) až do knihy desáté vykládá prý Aristoteles svou *ontologii*. Tuto část rozdělují na pět jiných částí.

V první části (pátá kniha „*Metafysiky*“) se jedná o všeobecných a prvních pojmech, jichž užívají vědy, a jež metafysik studuje ve vztahu k jsoucnu.

Ve druhé části (šestá kniha „*Metafysiky*“) je podán předmět metafysiky, totiž *jsoucno ne myšlené*, nýbrž skutečné, a to *nakolik jest jsoucnem* a pokud se odlišuje od předmětu *fysiky* a *matematiky*.

Ve třetí části (kniha sedmá a osmá) je řeč o podstatách smyslových, o jsoucnu, pokud se dělí na podstatu a případek (*accidens*), o hmotě a tvaru vzhledem k jsoucnu, což právě patří metafysice.

Ve čtvrté části (kniha devátá) zkoumá Aristoteles jsoucno podle rozdělení na možnost a uskutečnění (δύναμις, ἐνέργεια).

Pátá část (kniha desátá) obsahuje traktát o jednotě a totožnosti, což jsou první vlastnosti jsoucna.

Kniha jedenáctá „*Metafysiky*“ jest prý jakési *prolegomenon* vědy *o podstatách oddělených od smyslového světa*.

Po ontologii následuje přirozená *theologie* čili *metafysika speciální*, jež jedná o *vlastním předmětu* metafysiky.

Ta se pak rozděluje na *tři části*. V první části (dvanáctá kniha „Metafysiky“) se jedná o *poznání Boha*, ve druhé (táž kniha) o Bohu jako *nejvyšším rozumu*, ve třetí (třináctá kniha „Metafysiky“) o Bohu *podle vlastní (totiž Aristotelovy) domněnky*, a konečně o *oddělených podstatách* podle domněnek jiných filosofů (ve čtrnácté a poslední knize „Metafysiky“).

Hodnota celého tohoto z velké části velmi fantastického rozboru předmětu knih „Metafysiky“ se objeví později poněkud jasněji, ačkoliv již nyní jednoduchý pohled na celý ten rozbor ukazuje jeho nemožnost, zvláště v některých bodech druhé polovice. Není to také nic divného, neboť celý rozbor je dělán s pouhého hlediska systematického, bez nejmenšího ohledu na otázku vzniku a historie jednotlivých knih a často i bez nejmenšího ohledu na text sbírky, což jest nejneodpusitelnější.

b) Historie Metafysik.

V této stati podáváme krátce stav historicko-kritické otázky vzhledem k jednotlivým knihám sbírky Metafysik. Postupuje se opět pořadem knih, jak jsou nyní ve sbírce, ale se snahou určití aspoň zhruba původní místo textů, což ovšem jest v mnoha případech velmi těžké a v mnoha i nemožné. Význam této stati jest hlavně v tom, že se snaží podati v jednotné synthesi všechna pozitivní data o Metafysikách, k nimž dosud historická kritika došla.

Starší spisovatelé se starali velmi málo o historii Metafysik. Důvod jest v tom, že jim spíše záleželo na jednotě Aristotelovy nauky a na systematickém zpracování jí. To platí všeobecně o dílech a o po-aristotelských redakcích děl Aristotelových a zvláště to platí o Metafysikách. Jinak by se nedala vysvětliti zdánlivá jednota Metafysik a tak často opakovaná snaha o ustavení jednoty skutečné.

Historickou otázku sbírky Metafysik připravovalo více autorů, hlavně německých, již v minulém století. Jmenujeme zde jenom ty přední: Brandis,² Kopp, Stahr, Glaser, Biese, Michelet, Trendelenburg, Titze, Brummerstädt, Krische. Posudky o pracích těchto autorů shrnul H. Bo-

nitz.³ Bonitz sám připravil nejlepší základy nové aristotelské kritiky historické, a to právě ve svém vydání Metafysik.⁴ Po něm následuje velký rozvoj, vyjádřený krátce známými jmény: W. Christ,⁵ E. Zeller, G. Schram, P. Natorp,⁶ Zehle, Fleisch, D. Apelt, H. Jackson, Alb. Goedeckemeyer, W. A. Heide, V. Rose, Lasson a k tomu jednotlivé disertace (monografie) jiných autorů.⁷ Kromě jmenovaných německých autorů pracovali na historii Metafysik ještě další: Ravaisson,⁸ J. Barthélemy, St. Hilaire, Sentroul, R. Shute, W. Ross, P. Shorey, J. Wilson, J. Watson, P. Eusebiotti, M. de Gubernatis. Kritiku mnoha z těchto autorů podává W. Jaeger.⁹ W. Jaeger začíná nejnovější periodu historické kritiky aristotelské dílem právě citovaným, k němuž se druží i novější dílo,¹⁰ kde autorova práce vyvrcholila.

Všichni ti jmenovaní autoři vynaložili mnoho práce na stanovení schemat Aristotelových Metafysik podle pořadu vzniku jednotlivých úseků. Výsledky v mnoha případech neodpovídají námaze, přesto však se došlo aspoň k nějakým datům, na nichž se také zakládá aspoň částečná shoda v dispozici jednotlivých knih nebo i částí knih Metafysik. Dokonalé shody není, a zdá se, že ani není možná prozatím ani nutná. Podáváme zde jenom ta nejnutnější data, v nichž jest větší souhlas autorů, abychom lépe a jistěji založili otázku systematickou sbírky Metafysik a tak postupovali od známějšího k méně známému a neznámému. Vlastní závěry, odlišné od ostatních aristotelských kritiků děláme jen zřídka, a to jen v případech, kde jsme přesvědčeni o naprosté jistotě. (Pokračování.)

H. M. Podolák O. P.

³ H. Bonitz, *Observationes criticae in Arist. lib. Metaph.* Berolini 1842.

⁴ Idem, *Metaphysica Aristotelis*. Bonn 1848—49.

⁵ W. Christ, *Studia in Arist. lib. Metaphysicos collata* Berlin 1853.

⁶ P. Natorp, *Thema und Disposition d. Arist. Metaphysik*; 1888.

⁷ Cf. Ueberweg-Praechter, *Grundriss d. Philos.-Gesch. d. Altertums*; ed. 1920, p. 123.

⁸ Ravaisson, *Essai sur la Metaphysique d'Aristote*. Tom. I. 1837.

⁹ W. W. Jaeger, *Entstehungsgeschichte d. Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, 1912. Cf. zvláště p. 2—13; 63—88.

¹⁰ Idem, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923.

² Brandis, *Ueber die Ordnung und den Zusammenhang d. Metaph. d. Aristoteles*. Berlin, Akad. 1834.

Sociální otázka a světový názor.¹

1. Úvodní poznámky.

Na první pohled by se snad zdálo, že mezi moderní sociální otázkou a jejím řešením a světovým názorem, k jakému se jednotliví lidé hlásí, není vůbec vnitřní spojitosti.

Moderní sociální otázka je totiž ponejvíce *problém hospodářský*. Její vznik a vývoj je těsně spjat se stavem, vývojem a ideami moderního kapitalistického hospodářství. Je tedy i její řešení závislé hlavně na technickém a hospodářském stavu moderního podnikatelství. To všechno však jsou věci, které nemají - aspoň ne bezprostřední - těsnější vztah k příslušnosti jedinců k tomu onomu světovému názoru.

To potvrzuje i skutečnost, že velkokapitalisté, kteří rozhodují a vládou v nynějším hospodářském životě, vůbec se nesdružují a neorganizují podle hlediska světového názoru. Naopak, v té věci je kapitál úplně lhostejný, bezbarvý, stejně jako obyčejně nedbá rozdílů národnostních; spíše je celou svou povahou mezinárodní. Ba lze téměř říci, že se zdá, ať se hlásí podnik nebo hospodářská společnost k tomu či k onomu světovému názoru, neurovnává sociální neshody nijak jinak než jiní. Je tedy - aspoň na první pohled - přirozené myslet, že je v moderních společenských problémech a v jejich řešení bez významu, jak se lidé co do světového názoru různí nebo jaký světový názor mezi lidmi převládá.

Nicméně však by to byl mylný názor. Nesmíme totiž přehlížet, že nynější sociální otázka není nikterak pouze otázka hospodářská. Pravda, je její hospodářská stránka velmi důležitá, o tom není pochyby, ba v jistém smyslu nejdůležitější a nejpálčivější. To však nikterak neznamená, že by dnešní sociální otázka nezahrnovala veškerý život společnosti a její obecný řád. Naopak, právě v naší době, *ježto celý lidský život* nabývá den co den více rázu veřejného, společenského, *ježto se neustále více zespolečenšťuje, kolektivisuje*, týká se i moderní sociální otázka více než kdy dříve *celé společnosti, veškerého společenského života a řádu*.

¹ Přednáška ve Filos. sdružení 25. dubna 1936.

To platí předně o území jednotlivých států, avšak i pro celý kulturní svět vůbec. Vzpomeňme jen na hlavní problémy, které jsou jakoby jádro moderní sociální otázky, především na otázku *organizace zespolečenštění hospodářství a jeho včlenění v celkové zřízení státu, zakládajícím se důsledně na principu samosprávy*, a uvidíme jasně, že dnešní sociální otázka se opravdu vztahuje na všechny složky lidského soužití, že zasahuje opravdu do všech stránek společenského života vůbec. A právě proto je nutně a těsně spjata se světovým názorem, jakého se lidé drží a podle kterého se dělí v rozličné směry a proudy.

Tento vztah je zvláště zřejmý a důležitý z dvojího důvodu:

1. světový názor má velký vliv *na celkový názor na společnost a její zřízení*;

2. má velký, ba snad rozhodný význam pro to, jak se jednotliví lidé *stavějí v praktickém životě k sociálním požadavkům, jak plní v tom smyslu své sociální povinnosti*.

Ovšem, je nemožné mluvit zde jednotlivě o nejrozmanitějších proudech a systémech světových názorů a ukazovat u každého zvlášť, jaký má sociální význam. Nemělo by to významu ani užítu. Jde nám především o význam a praktickou důležitost rozdílu mezi *náboženským, křesťanským* světovým názorem - a pojetím *bezvěreckým, bezbožeckým*. Vedle těchto zásadních, tedy především teoretických rozdílů ve světovém názoru má - jak uvidíme - velký, ba největší sociální význam rozdíl mezi *idealistickou a materialistickou životní filosofií a praktickým usměrněním života, z ní plynoucím*.

Upozorňuji ještě, že rozdíly mezi idealistickým a materialistickým pojetím života, které zde zdůrazňuji, nesmíme chápati tak, jako by idealista, idealisticky smýšlející byl ten, kdo přezírá materiální stránku života a nezáleží mu na tom, v jakých hmotných poměrech žije, kdežto materialistické smýšlení by měl ten, kdo se zabývá hlavně hmotnými podmínkami lidského života a snaží se je co možná zlepšiti. Nikoliv, rozdíl je zcela jinde - totiž *v pojetí života a jeho smyslu vůbec*.

Kdo vyjadřuje hlavní smysl života heslem: Užívat, co nejvíc užít! ten je praktický životní materialista, třebas je snad lenoch a nijak se nepřičiňuje, aby si svůj život hmotně dobře zařídil a zajistil - kdežto ten, kdo vidí pravý smysl života v ideovém a mravním rozvoji vlastním i bližních, je idealista, i když se poctivě a svědomitě snaží, aby se domohl sám i jiní lidé lepší a uspokojivější hmotné životní úrovně. Zkrátka, idealistické a materialistické pojetí života, o němž zde mluvíme, není totožné s idealistickým a materialistickým světovým názorem v běžném smyslu; jde nám o *praktické chápání života, o praktické životní stanovisko a o jednání z něho plynoucího*.

Po těchto úvodních poznámkách přejdeme především ke kapitole o vlivu světového názoru na naše pojetí společnosti a jejího zřízení vůbec.

2. Vliv světového názoru na pojetí společnosti a společenského řádu.

Nejdůležitější pro celkový názor na společnost a její zřízení je, jak chápeme *základní poměr jedince ke společnosti a naopak*. Jak známo, je v té věci možný trojí názor: *individualistický, kolektivistický a universalistický*.

Individualismus vidí původ a zdroj všeho společenského života v jedinci. Společnost je mu jakýsi „souhrn jedinců, jejich vůle, jejich sil a jejich práce, tedy nic svébytného, co by mohlo působit samo o sobě a mělo vlastní práva. Tedy společnost má bytí a právo poroučet a donucovat jenom od jedinců, ze kterých a pro které jest.“²

Individualismus domyšlený a provedený do důsledků vede k jakémusi *ideálnímu anarchismu*, kde jedinci žijí sice stále pospolu, avšak každý zcela volně a nezávisle na jiných, zvláště na společnosti: té jako by vlastně vůbec nebylo. Arci, je takový naprosto anarchický společenský řád v praxi nemožný. Proto se individualismus prakticky uplatňuje ponejvíce jakožto *liberalismus*, a to ve všech oborech společenského žití, hlavně však jako *hospodářský a politický liberalismus*.³

Kolektivismus vychází ve svých názorech jen

od společnosti. Společnost má za primární útvar, za základ, jako je jedinec v individualismu. „Společnost je nositelka všech duchovních i hmotných hodnot lidstva; jí děkuje jedinec za celé své bytí, vznik a za vše, co má. Nikoliv jedinec, nýbrž společnost myslí, soudí, mluví, pracuje. V myšlení a cítění množství, kolektiva se jedinec odráží a láme jako světlo v hranolu. Zkrátka, „jedinec je jenom ze společnosti a tedy je výhradně pro ni.“⁴

Logicky, důsledně provedeno, vede toto pojetí k *naprostému komunismu*, nejen co do soukromého vlastnictví, jež zásadně zavrhuje, nýbrž i stran výběru práce a potřeb, jež odmítá stejně rozhodně. Důsledně domyšlený komunismus zavrhuje nutně též rodinu. Neboť dokud trvá rodina, dokud žijí děti se svými rodiči, pod jejich ochranou a dozorem, dotud se uchovává základní, mateřská buňka, z níž vyrůstá dnešní individualistický společenský řád. Kdyby komunismus uznával a trpěl rodinu a rodinný život, popíral by sám sebe.

Ovšem rovněž čirý komunismus, aspoň ve větším rozsahu, je vskutku nemožný. Prakticky vede kolektivistické smýšlení k mírnějšímu kolektivismu, jenž se vyznačuje diktovaným a tedy ve velké míře *autoritativním zřízením* veškerého politického a zvláště hospodářského života ve společnosti, ve státě. Příklad toho vidíme především v *bolševismu* a ve značném stupni i ve *fašistickém* a v německém *národně socialistickém* režimu.

Třetí, obecný neboli *universalistický* názor na společnost uznává jedinci *individualitu*, rovněž však přisuzuje i důležitějším obecným společenským jednotkám, jako rodině, národu, státu, církvi, jistou *svébytnost* a tím i jistý smysl a účel ve společnosti. Zkrátka, tento sociální směr počítá se skutečností, jež se nedá popřít, že jednotlivé společenské útvary jsou víc než pouhý souhrn, součet veškerých svých členů - že sahají i nazpět, leckdy daleko nazpět do minulosti i vpřed do budoucnosti. Národ na příklad nezahrnuje jenom příslušníky žijící právě nyní, nýbrž patří k němu, tvoří jej i jeho pokolení minulé i budoucí.

Jedině tento názor umožňuje vskutku orga-

² Schwer, Katholische Gesellschaftslehre 1928, str. 116.

³ Sr. Gosar, Za nov družabni red I, 103/104.

⁴ Schwer, cit. dílo 117.

⁵ Sr. Gosar, Za nov družabni red I, 106—108.

nické, obecně platné pojetí společnosti a jejího zřízení, umožňuje organický, obecný řád rozmanitých individuálních a sociálních cílů, požadavků a potřeb. Nadto ukazuje tento směr jasně, že sociální význam jednotlivých společenských útvarů je mnohem vyšší, je vysoko vyvýšen nad potřeby a požadavky *jedinců*, ba i nad cíli a potřebami všech jejich *nynějších* členů.

Zkrátka, jedině tento názor odhaluje pravou sociologickou strukturu lidské společnosti, ježto dává jedinci, co je jeho, avšak rovněž uznává i společnost a jednotlivým útvarům v ní, co jim po právu náleží podle jejich sociální funkce. Jinými slovy: tento názor *spojuje v sobě, co je správného v individualismu i v kolektivismu, ale zcela vlastním, osobitým způsobem, takže se od obou v celku podstatně liší.*

*

Nejdůležitější pro celkový názor na společnost a společenský život je tedy, jak se díváme na *základní poměr mezi jedincem a společností*. Právě v této věci však má velký, ba přímo rozhodující význam *světový názor*, k jakému se hlásíme.

Díváme-li se na společnost a společenský život s hlediska nenáboženského světového názoru - ať už *materialistického* nebo *idealistického*, je samo sebou možné, že se přidržíme kteréhokoli z uvedených tří sociálních směrů: individualismu, kolektivismu nebo universalismu. Nevěrecký, atheistický světový názor sám o sobě nás nijak nenutí ani nám nebrání rozhodnout se prakticky pro první, druhý nebo třetí směr. Alespoň pokud zůstaneme v okruhu praktického života - ten nenutí vždy a všude k naprosté důslednosti - není stran toho vůbec obtíž.

Dokazuje to i dosavadní vývoj. Je totiž fakt, že u *nonmaterialistických, liberálně smýšlejících* lidí převládalo do nejnovější doby liberální, tedy v jádře individualistické smýšlení, kdežto zase stoupenci tak zv. *historického materialismu* se klonili ke kolektivismu, ba dokonce leckdy se hlásili zcela zjevně ke komunismu. Tak se dělil směr nevěreckého nebo - vyjádřeme se mírněji - svobodomyšlného světového názoru ve dva sociologicky protichůdné tábory: *individualistický* = *liberalismus* a *marxistický* = *kolektivismus*.

Třetí, universalistický směr se vlastně nemohl až do nejnovější doby pro nedostatečnou sociologickou propracovanost řádně rozvinout a uplatnit.

Právě uvedené praktické rozdělení příslušníků svobodomyšlného světového názoru ve dvě protichůdné sociální skupiny způsobily především *rozdílné sociální, zvláště hospodářské zájmy*. Jiné, hlubší příčiny, plynoucí ze samého světového názoru, nebylo. Nejlépe se to projevilo v novější době: pod tlakem svízelných sociálních poměrů se mládež tohoto světového názoru všude rozhodně přiklonila *ke komunismu* nebo *k výstřednímu nacionalismu a fašismu*, což je všechno v podstatě *kolektivismus*.

Je to zcela přirozené. Dnes je totiž den ze dne patrnější, jak se takřka všecken náš život kolektivisuje, jak z něho se stává víc a více veřejná, společenská funkce. Úměrně s tím se jeví stále naléhavěji potřeba *intenzivněji kolektivně uspořádat* veškeré naše soužití. Je však úplně přirozené, že lidé, kteří nevidí podle svého světového názoru v člověkově *osobnosti* nic tak vznešeného a posvátného, že by se nesměla obětovat a poslat - souhlasí s názory a směry, které hledí s železnou bezohledností zavést jistý společenský řád, aťsi třeba *za cenu nejzákladnějších osobních práv a svobod*. Blaho kolektiva, na př. národa nebo státu, je podle jejich pojetí vše, a jeho cíle jsou nesmírně vyšší než jakékoliv cíle a zájmy jednotlivých lidí.

V takových neobyčejně těžkých sociálních poměrech, v jakých dnes žijeme, uchrání se kolektivistických výstředností, jaké jsou bolševictví a rozličné fašistické režimy naší doby, jenom generace, která je stran zásadního pojetí lidské *duše a osobnosti* tak hluboko *přesvědčena o její velikosti a hodnotě, že by ji neobětovala za ni žádné kolektivní blaho*.

Tu víru ve velikost a význam lidské osobnosti nám však dá jedině *náboženský, a to křesťanský světový názor*. Jenom ten se totiž naprosto nedá sloučit s kolektivistickým pojetím společnosti a sociálního života. *Kolektivismus, zvláště kolektivismus důsledný, který jedince úplně utápí ve společnosti a znemožňuje mu projev jakkoliv osobnost, a náboženský, křesťanský světový názor, jemuž je člověk skutečná osobnost, bytost*

s nesmrtelnou duší to jsou protivy naprosto nesmiřitelné a neslučitelné.

Značně bližší a příbuznější náboženskému, křesťanskému názoru je individualistické pojetí společnosti a sociálního života. Na první pohled je vidět, že jediná individualistická sociologie se vskutku dá uvést ve shodu s náboženským, křesťanským pojetím člověka a jeho životního cíle. Solidaristická křesťanskosociální nauka sice silně zdůrazňovala sociální ráz člověka a jeho života ve společnosti; avšak východisko, z něhož budovala své pojetí společnosti, bylo přece více individuum než společnost. To se jeví na př. v běžném solidaristickém výměru: společnost je „trvalé spojení lidí, usilujících společnými silami o společný cíl“.⁶ (Ušeničnick, Cathrein, Pesch.) Přes to, že tento názor prohlašuje společnost za celek, připisuje jí zvláštní práva a povinnosti, přece mu není zase společnost vším. Naopak, pozorujeme-li tento názor ze středu mezi výstředním individualismem a výstředním kolektivismem, vidíme, jak praví Kaibach, že se „*blíží více individualismu*“.

Teprve v nejnovější době dospěla křesťanská sociologie zároveň s vývojem a prohloubením nauky o *svébytnosti* jednotlivých společenských jednotek a útvarů, na př. rodiny, národa, státu atd. opravdu k obecnému, nebo jak také říkáme, *universalistickému pojetí lidské společnosti a jejího poměru k jedincům*.⁷ Nejen to - ukázalo se, že *jedině toto pojetí vyhovuje dokonale pravému křesťanskému učení o jednotlivci a společnosti*.⁸

Na základě všeho toho smíme tedy oprávněně říci, že příslušnost lidí k tomu onomu světovému názoru působí rozhodně na jejich sociální orientaci: buď se jeho vlivem *uvarují zhoubných sociálních výstředností - nebo naopak, právě vlivem svého názoru jim podlehnou a přidrží se jich*.

*

Tím, co jsme dosud řekli, je však vyčerpána jen jedna stránka otázky o významu světového názoru na zásadní pojetí společnosti a jejího zřízení. Vedle toho má rozdílnost světového názoru

u lidí velký, ba rozhodující vliv na *hierarchický řád rozličných osobních a společenských cílů, práv a povinností*, což je *základ a podstatná podmínka* každého správného společenského zřízení.

Je totiž zřejmé: ať vládne ve společnosti ten či onen sociální systém nebo směr, od výstředního liberalismu až k čirému kolektivismu - v každém případě je lidská společnost útvar značně složitý a umělý. Jednak jsou lidé, z kterých se skládá, velmi nestejní, rozdílní a mají cíle a potřeby značně různorodé. Mimo to je lidská společnost složena z velkého množství přerozmanitých více méně přirozených jednotek i umělých, organizovaných sdružení, a každé z nich má zvláštní sociální funkci. Je tedy jistě nesmírně důležité, *jaký řád vládne mezi cíli, právy a povinnostmi jednotlivých lidí a nejrozmanitějších společenských útvarů*. Jinými slovy: Jde o to, *aby každý jedinec a každá společenská jednotka měla příslušnou míru sociální moci a vlivu*.

To je velmi důležité, chceme-li, aby v celé společnosti nastal řád (= pořádek) opravdu *obecný*. Takový řád je totiž možný jenom tehdy, jakmile každý jedinec a každá společenská jednotka tak upraví svoje cíle a snahy, osobuje si tolik práv a uvolí se převzít tolik povinností, aby dosáhli všichni vespolek - nebo, přesněji - aby společnost jakožto celek dosáhla nejvyššího stupně blahobytu.

A nyní se nám nutně naskytne otázka, jaké zájmy a jaký prospěch jsou *důležitější* nad jiné, neboli všeobecněji, *kterým cílům třeba dát se sociálního hlediska přednost*. Odpověď na ni však zase závisí především na stanovisku *světového názoru*, jaké zaujímáme a s jakého hledíme na společenský život a jeho problémy.

Díváme-li se na tu otázku s hlediska *areligiozního*, ať už materialistického nebo idealistického, končí se nám veškerý lidský život zde na zemi; *uznáme* tedy nezbytně *prvenství* *těm osobním a tím více sociálním úkolům a cílům, které směřují k největšímu zpříjemnění našeho života na zemi, ke zvýšení pohodlí a blahobytu*. Péče o *hmotný blahobyť* pak zaujme první místo, kdežto snaha o statky a hodnoty duchovní a mravní má smysl jen potud, pokud je kdo považuje za potřebné k tomu, aby nám usnadnily a zpříjemnily život na zemi. Proto zaujímá podle tohoto pojetí v po-

⁶ Das Gemeinwohl und seine Bedeutung 1928, str. 18.

⁷ Sr. Gosar cit. d. 252 d.

⁸ Tamtéž 121.

řadí rozličných společenských útvarů první a nejvyšší místo *národ, stát, jakožto nejvyšší a nejdokonalejší organizace na světě*. Jemu se musí vše podřídit, jeho cílům a úkolům musí všechno ostatní sloužit. „Vše pro stát, nic proti němu a nic mimo něj,“ hlásá *Mussolini*.

Krátce lze říci: areligiosní, ať už materialistický či idealistický světový názor vede, zvláště za nynějších, beztoho již značně zkolektivisovaných sociálních poměrů zcela přirozeně, takřka nezbytně k myšlence „*totálního*“ státu, *zmocňujícího se veškerého života jak soukromého, tak veřejného*. Také Církev je s toho hlediska potřebná a prospěšná, jenom pokud budí a pěstuje v masách lidu smysl pro hodnoty a dobra, která lidi duchovně i mravně povznášejí a tak z nich vytvářejí dobré, svědomité a oddané členy národa a občany státu. Nějakého jiného, vlastního důvodu existence Církev podle toho pojetí vůbec nemá. Je to jen pomocné zřízení k užítku jiných, podle tohoto názoru důležitějších společenských celků, totiž národa a státu.⁹

Zcela jinak je, díváme-li se na problém sociálního zřízení s opačného hlediska, totiž *křesťanského, katolického*. Věřícímu křesťanu je celý život jen cesta a příprava k tomu, aby dosáhl mimozemského životního cíle, vidí tedy nutně hlavní účel společnosti zcela jinak, než lidé, kteří s posmrtným životem vůbec nepočítají, nemyslí naň. Podle smýšlení pravého křesťana má veškerý společenský život po každé stránce vyhovovat posmrtnému cíli každého jedince a celého lidského pokolení a jím se musí především řídit.

Toto pojetí společnosti, důsledně zaměřené k věčnosti, rozvinul systematicky nejlépe, jak známo, svatý *Augustin* v znamenitém díle „*De civitate Dei*“. *Augustin* vidí nejvyšší a nejhlubší smysl celého společenského zřízení a veškeré moci duchovní i světské v službě Bohu. Proto *Augustin* ani nepovažuje za potřebné oddělovat vládu světskou od duchovní; naopak, vzhledem k jejich společnému úkolu je spojuje v jeden celek. Podle *Augustina* křesťanský stát nikterak není mimo Církev jako útvar samostatný, úplně od ní odloučený, nýbrž pro svůj vznešený cíl je všecek vkořeněn, jakoby vklíněn do Církve (nikoliv podřízen!) a s ní stojí a padá.

⁹ Sr. Gosar cit. dílo II, 197.

Ovšem, tato představa o království Božím, spojujícím v sobě všechnu duchovní i světskou moc na zemi, je příliš ideální. Skutečný život se vyvíjel, jak víme, docela jinak, až docházelo i k urputným zápasům mezi papeži, císaři a králi o prvenství jejich moci. Někteří se pokoušeli skutečnou svrchovanost papežů nad světskými vladaři zdůvodnit i teoreticky (teorie o dvou mečích, o slunci a měsíci); ovšem, tyto teorie zřejmě přestřelující a příliš pozemsky zabarvené časem pozbyly vlivu a platnosti. Avšak *základní idea o prvenství posmrtných cílů lidstva, z níž vlastně ty teorie vycházely, zůstala živá dodnes*. Proto vidíme, že Církev i v nejnovější době znovu a znovu prohlašuje, že *cíle, pro které je zřízena, jsou vyšší, než všechny jiné, pozemské cíle, tedy i vyšší, než cíle a úkoly moderního státu*.¹⁰

V poslední době se dostalo té myšlence zvláště zřejmého výrazu ustanovením zvláštního *svátku „Krista Krále“*. „Kéž úcta svrchované vlády Boží připomene lidem, že Církev . . . musí po svém zásadním právu, kterého se nemůže zříci, chtít naprostou svobodu a nezávislost na světské moci a že ve vykonávání svého božského poslání učiti, řídit i všechny, kdo přísluší ke království Kristovu, vésti k věčné spáse, nesmí býti závislá na libovůli jiných.“¹¹

Vidíme tedy, že pro správný sociální řád má podstatný význam, jaké zaujmeme filosofické stanovisko. *Bezbarvého společenského řádu bez určitého světového názoru není a není vůbec myslitelný*. Jako k podstatě každého obecného společenského zřízení patří, aby v cílech, právech a povinnostech, jaké mají jedinci a společenské útvary, platil určitý řád, právě tak je nutné, aby ten řád byl vybudován s toho nebo onoho *filosofického hlediska*. A proto je jakýkoliv obecný společenský řád *správný a dobrý jenom s hlediska jediného světového názoru - podle všech ostatních je nutně špatný a neuspokojivý*.¹²

To ovšem neznamená, že by nemohli míti stoupenci rozdílných světových názorů v tom či onom *konkretním* sociálním problému stejné názory, cíle a požadavky. Za příklad uvedu jen společný,

¹⁰ Sr. Gosar cit. d. II, 195 d.

¹¹ Encyklika Pia XI. Quas primas ze dne 11. prosince 1925.

¹² Sr. Gosar cit. d. II, 198.

jednotný postup dělnických odborových organizací, různých se světovým názorem, když jde o otázky, týkající se mzdy nebo pracovních podmínek. Avšak obecně *zásadní pojetí celkového problému společenského řádu se nutně podle světových názorů podstatně různí*. V tom je úplná shoda smýšlení a snah naprosto nemožná a každý pokus dosáhnout jí zcela marný.

3. *Vliv světového názoru v praktickém společenském životě a práci.*

Dosud jsme zkoumali, jaký význam má příslušnost lidí k světovému názoru pro jejich základní, řekli bychom zásadní smýšlení o společnosti a o jejím uspořádání. Nyní si všimneme, jak světový názor působí *na praktické jednání* lidí ve společenském životě, zvláště na jejich snahu a úsilí *o spravedlivější společenský řád*.

Při tom arci neběží tak o teoretickou vyhraněnost světového názoru u lidí, jako o jejich *praktické životní názory*, o jejich *praktickou životní filosofii*, o to, zda se dívají na život a jeho účel *jenom s hlediska časného, pozemského*, či zda mu přisuzují ještě *jiný, vyšší smysl*. Teoretický světový názor sám o sobě má s tohoto hlediska jen tolik významu, pokud člověk *orientovaný* podle svého světového názoru zcela *pozemsky* je mnohem náchylnější *pojímát život materialisticky a podle toho jednat*, než ten, kdo si je doopravdy vědom, že *všechna jeho práce i utrpení zde na zemi má jiný, vyšší smysl*.

Nelze ani jinak. Končí-li se náš osud skutečně zde na zemi, pak ovšem není pochyby, že opravdu rozumně a moudře si počíná jen ten, kdo hledí co nejusilovněji - třeba i bezohledně - upotřebit všech svých sil a použít všech způsobů, jaké má po ruce, aby si život co možná usnadnil a zpříjemnil. Ani by se nedalo od rozumného člověka nic jiného čekat - tím méně lze vyžadovat, aby z jakýchkoliv důvodů jednal jinak. Tu může platit jen jediná zásada, jen jediná cesta: starej se každý o svůj vlastní život, aby sis jej po všech stránkách co nejvíce ulehčil. Na nic jiného netřeba myslet, na nic jiného netřeba mít ohled.

Přirozený následek takového pojetí života by ovšem byl, že v celé společnosti, ve veškerém společenském životě by vládla a rozhodovala jediná síla. Nebylo by spravedlnosti, tím méně lásky,

která dává bližnímu, co potřebuje, i tehdy, když se nemůže dovolávat spravedlnosti. Smysl života by byl výhradně užívat, silnější by si bezohledně podrobili slabší, aby sloužili jejich choutkám po nejrozmanitějších požitcích.

Zcela v jiné tvářnosti se však jeví veškeré sociální problémy, pozorujeme-li je s opačného hlediska - s hlediska náboženského, křesťanského. S něho nabývá celý život, jeho radosti i trudy nového, vyššího smyslu. Mít ohled na bližního, na jeho práva, ba i na jeho touhy a zájmy je zde možné a rozumné, ba dokonce se to činí radostně a ochotně. Místo touhy neomezeně a nezřízeně užívat se rodí touha získávat si zásluhy pro posmrtný život. I nebýt ničeho jiného, již sám strach před konečným sčítáním a před věčným osudem zdržuje lidi, aby se příliš neprohřešovali na bližním. Člověk, který věří v Boha a ve věčnost, chápe, co je oběť, ví, co znamená trpěti, zapírat se, odřekne si to a ono, dává almužnu a odpouští křivdy, chápe, co jest a k čemu je milosrdenství. Vše to jsou velmi důležití sociální činitelé, kteří nemají a nemohou mítí vůbec smyslu, pojmáme-li život jenom časně, hmotně.

*

To, co jsme právě zjistili, platí především vzhledem *k soukromému*, individuálnímu poměru mezi jednotlivými lidmi. Ještě větší význam však je v rozdílu mezi beznáboženským, nevěreckým a náboženským, zvláště křesťanským světovým názorem a mezi praktickým pojetím života z nich plynoucím, když jde o širší *veřejné sociální úkoly a povinnosti*, kterým se v dnešním společenském životě a v boji o nový sociální řád nemůžeme beze škody vyhýbat a odezírat od nich.

Je tomu tak v každém případě, ať se rozhodneme pro jakýkoliv z dnešních systémů - od individualistického, liberalistického až po nejdůslednější systém kolektivistický. U každého vidíme, že *závisí nejvíce na lidech samých, na jejich rozumové a ještě více mravní vyspělosti*, na tom, zda jsou schopni chápat společenské úkoly opravdu sociálně a podle toho je svědomitě a obětavě plnit.

Zvláště to platí, když si uvědomíme, že jakýkoliv jakžtakž všestranně vyhovující řád dnešní společnosti je možný, jediné je-li organický, *všeobecný, přihlíží-li ke všem*. Takový sociální řád musí

totiž býti budován na *principu samosprávy*, to znamená jedinci i jednotlivé společenské útvary, jako obce, kraje, třídy a jednotlivé stavy si mají všechny své záležitosti řídit a spravovat sami. Nezbytný důsledek toho však je, že takový společenský řád je velmi *složitý a spleťtý*.

Pomysleme jen na organizační a správní problémy takového důsledně samosprávně budovaného organického zřízení všech složek společenského života - složky kulturní, hospodářské, stavovské i politické ve státě nebo i v menších společenstvech. Nadto je třeba upozorniti, že moderní život je po všech stránkách silně zespolečněn, zkolektivisován, takže značná část důležitých, nammnoze nejdůležitějších úkolů, které zasahují hluboko do individuálního, soukromého života každého jedince, závisí na kolektivním, společném řešení.

Vzpomeňme jen, že dnes žije asi polovice lidí v Evropě z mezd a platů, to znamená, že jsou celou svou existencí závislí na tom, kde a za jakých podmínek dostanou práci a výdělek. To však záleží velmi na tom, jaký platí ve společnosti řád, jak je organisováno hospodářství a zvláště zda je sdostatek zajištěno, aby kapitalističtí zaměstnavatelé dělníky a zaměstnance nevykořisťovali a nebohatli na jejich účet.

Z toho všeho plyne, že dnes opravdu již *naprosto nestačí*, abychom byli k bližnímu spravedliví a poctiví, milosrdní a blahovolní; stejně je *málo* plnit jen svědomitě a přesně obvyklé stavovské povinnosti a *nestarat se o ostatní společenský život a jeho problémy*.

Zajisté toto vše je velmi důležité a nezbytné. Bez dobrých, odborně vzdělaných, svědomitých a poctivých zemědělců, živnostníků, podnikatelů, dělníků, učitelů, úředníků atd. by bylo jistě marne očekávat, že nastane ve společnosti blahobyť a spokojenost.

Avšak to vše je přece jen málo, nesmírně málo. Ve skutečnosti potřebujeme dnes mnohem víc: potřebujeme množství schopných a obětavých lidí, kteří by si vedle svých stavovských povinností byli jasně vědomi i širších sociálních úkolů a chopili se jich vážně a opravdu s nadšením. Hlavně *inteligence* má v dnešní společnosti ve všech oborech a ve všech společenských útvarech - počínajíc od nejmenších a nejnepatrnějších až do

největších a nejdůležitějších - těžké a odpovědné sociální úkoly a povinnosti, avšak bude je řádně plnit, jenom bude-li hluboko proniknuta pravým *sociálním idealismem*.

Lze tedy říci: Dnes nepotřebujeme ničeho tak jako lidí, kteří by s *velkým idealismem a obětavostí zasvětili své nejlepší síly a schopnosti naléhavým, důležitým sociálním úkolům*. Nejdůležitější a nejtěžší problém naší doby je, najít *dosti lidí odborně i morálně schopných, kteří by v organickém řádu převzali rozmanité sociální funkce a plnili je svědomitě a vzorně*.

*

Právě s tohoto hlediska je však zase nanejvýš důležité, jaký světový a životní názor mezi lidmi vládne: zda hledí na život jenom jako na dobu končící smrtí, či zda mu přisuzují vyšší, úplnější smysl. Nelze totiž popřít, že takového *sociálního idealismu*, jak jsme o něm právě mluvili, jsou spíše schopni lidé, kteří jsou zcela proniknuti hlubokou a nezvratnou věrou ve vyšší a konec konců ve věčný smysl života.

Kdo podle svého světového názoru chápe život výhradně pozemsky a tedy materialisticky, stěží se kdy povznese k pravému, nesobecky sociálnímu idealismu, sotva se kdy bez nucení odhodlá věnovat své nejlepší síly společným potřebám a cílům. Spíše je nanejvýš pravděpodobné, že právě v nejtěžších a nejrozhodnějších chvílích jeho světový názor strhne, aby dbal napřed sebe a svého prospěchu.

Namítne ovšem leckdo, že ve skutečnosti to není pravda: vždyť kolik lidí neuznává Boha nad sebou a nevěří v posmrtný život - a přesto jsou to dobří členové lidské společnosti! Je mnoho takových vynikajících lidí, kteří ve jménu lidstva, pokroku a mravnosti usilují vytrvale a obětavě o zlepšení sociálních poměrů, aby stavům a třídám nejvíce utiskovaným pomohli k životu důstojnému člověka. A naopak - kolik je lidí, kteří se hlásí mezi věřící, a životem se zhola neliší od průměrných nevěrců, stejně vykořisťují a pranic nedbají zákonů božských ani lidských, které to zapovídají.

A což když bychom poukázali, jak nadšeně a obětavě jdou na celém světě stoupenci kolektivismu do boje za své sociální názory a obětují za

ně i život - a přece jsou podle svého světového názoru orientováni výhradně pozemsky a nezřídka jsou přímo nepřátelští náboženskému smýšlení. Dokonce prý bychom ve všech jiných sociálních směrech marně hledali *tolik opravdu nadšených a nezištných sociálních pracovníků*, jako v tomto táboru, podle světového názoru *materialistickém*. V čem je tedy rozdíl mezi jedním a druhým světovým názorem, který by měl pro společenský život praktický význam?

Především nesmíme soudit podle vnější, formální příslušnosti k tomu nebo onomu světovému názoru. Bud' me si vědomi faktu, že *mezi vnější příslušenství* k světovému názoru a *opravdovým smýšlením* člověka bývá nezřídka *velký rozpor*. Kolik je na příklad lidí, kteří navenek platí a snad se i sami mají za nevěrce, avšak vskutku nejsou praví ateisté, nýbrž hluboce věří. Jejich nevěra záleží v tom, že nenáleží k žádné víře a církvi. Boha ve skutečnosti uznávají, jenže jej nejmenují Bohem, nýbrž mluví o pravdě, kráse, mravnosti a pod. Zevně jsou to nevěrci, v nitru jsou však Bohu velmi blízko.

Stejně je tomu u lidí, kteří vyznávají tu nebo onu víru, avšak přesto žijí jako nevěrci. Pro jejich život neznamena pouhé uznávání Boha a víra v posmrtný život nic nebo velmi málo. *Jako nevěra bývá leckdy jen domnělá, tak bývá namnoze i příslušnost k té oné církvi životní sebeklam ať už nemluvíme přímo o lži a pokrytectví, ať ani to není nikterak vzácné.*

Avšak i nehledíc na tato fakta, nelze popírat, že leckdy právě lidé usměrnění podle svého světového názoru zcela pozemsky usilují nejnadšeněji a nejhouževnatěji o uskutečnění nějakých sociálních idejí a nezřídka se jim zcela obětují a žijí jen jim. Chápeme to. Za prvé, časné cíle prá-

vě pro svou bezprostřednost zaujmou snáze většinu lidí než cíle duchové, posmrtné. A za druhé, nezapomínejme, že žít duchovým cílům a ideálům vyžaduje velkou energii a čas. Tím jsou jaksi ve výhodě lidé, kteří nevyčerpají síly na těchto věcech: mohou se úplněji oddat svým sociálním úkolům, a pokud jsou v jádře idealisticky založeni, dovedou se jich dobře zhostit.

Přes to přese všechno však zůstává neotřesena pravda, že hluboké náboženské přesvědčení, ježto povznáší člověkův pohled nad všední pozemské slasti a strasti, je nejmocnější, ba vskutku jediná síla, která je s to udržet lidi i v nejnepříznivějších okolnostech na pravé cestě, po které musíme jít všichni, chceme-li, aby byl život všem snesitelný, abychom žili všichni tak, jak je člověk důstojný. Tedy i když odezíráme od správnosti nebo nesprávnosti křesťanského životního názoru, nemůžeme neuznat, že jeho hodnoty a jeho ideály mají mnohem hlubší základ než u kteréhokoliv jiného názoru. *Nepomíjející smysl nejdůležitějších životních hodnot a ideálů, kotvících v hlubokém náboženském přesvědčení, v neochvějné víře ve věčnou, naprostou platnost jeho zákonů práva a spravedlnosti nutká člověka zcela jinak, aby se jimi řídil i v praktickém životě, a je-li třeba, obětoval se za ně - než ho může pohnouti pouhá víra v sociální nutnost a prospěšnost pravdy a spravedlnosti, tedy pouhý časný sociální nebo národní idealismus.* Z toho plyne, že jenom *idealistické pojetí života, jakému nás učí víra, je s to povznést lidstvo na takový stupeň sociálního uvědomení a opravdového sociálního idealismu, jakého dnes nutně potřebujeme, chceme-li, aby v moderní společnosti zavládl obecně platný a co možná všestranně uspokojující řád.*

Dr. A. Gosar, Přel. P. K., O. P.

Psychologie nebo theologie manželství?

Filosof, dva theologové a lékař nervových chorob hledají v době obecně uznané manželské krise hlubší smysl manželství. Julius Ebbinghaus ve zkoumání Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe (v Blätter für deutsche Philosophie 1936, Heft 1-3), Matthias Laros v prvním dílu Moderne

Ehefragen, Franz Zimmermann v Metaphysik der Geschlechter, Hans von Hattingberg v lékařském rozboru über die Liebe. Je to vlastně - ať vědomé nebo nevědomé - úsilí najít vnitřní vztah trojího účelu manželství, jak jej stanoví Augustin: proles, fides, sacramentum - potomstvo, věrnost,

svátost. *Účel sloužit - plodit děti, osobní účel - vzájemná podpora, božský účel - podíl v tajemném spojení vtěleného Boha s Církví.* Pro tento trojí účel vidí Augustin v manželství pozitivní „dobro“, nikoliv pouhý „lék proti žádostivosti“ (remedium concupiscentiae): „Zajisté není zřízeno manželství k vůli zlu nezdrženlivosti, neboť v tom, že se nezdrželí spojí, není vlastně nic dobrého. Naopak - nikoliv pro špatnost nezdrženlivosti je manželství dobro, nýbrž protože jest manželství, je nezdrženlivost špatná: neboť nikterak nemůže pocházet z hříchu to, co dobrého má manželství a čím je dobré. A to je trojí dobro: věrnost, dítě, svátost.“ (De Gen. ad lit. IX 7, 12.)

Tomuto trojímu účelu manželství stanoví Tomáš Akvinský vnitřní řád:

a) účel sloužit - plodit a vychovávat děti je sice účel *hlavní* (pro fine principali), avšak náleží manželství člověka, pokud je živý tvor;

b) účel osobní - životní společenství - je sice účel *druhotný*, avšak náleží lidskému manželství, pokud člověk je *člověk*;

c) účel božský - symbol Krista a Církve v tajemném spojení je sice jen přídavek (ulterius), ježto náleží manželství člověka jakožto *věřícího*; avšak teprve z něho plyne nerozlučné a jednotné manželství. „Neboť jako Kristus je jeden, tak je i Církev jedna,“ kdežto „mnohost žen (polygamie) ani zcela neruší *první* účel manželství, ani mu značně nevadí,“ a „*druhotný účel sice zcela neruší, avšak značně jej ztěžuje.*“ (S. Th. Suppl. q. 65 a. 1. corp.)

Julius Ebbinghaus je jaksi řízen touto skutečnou křesťanskou tradicí, když ve svých zkoumáních chce naprosto odůvodnit nerozlučitelnost a jednotu manželství, jakožto jedinou jeho formu. Avšak už od začátku vše u něho směřuje k tomu, aby tuto skutečnou křesťanskou tradici vykládal ve smyslu prospěchářského, osvícenského racionalismu: nejen soustavně vylučuje božský účel manželství (jenž je podle Tomáše teprve vlastně základ nerozlučitelného manželství a jeho jednoty), nýbrž jej i v nejhlubších základech skutečně zamítá (účast rodičů v božském zázraku tvoření); osobní účel - životní společenství - nejdříve vykládá prospěchářsky, a pak jej právě tak zase vyvrací. A tak zůstává manželství jen účel sloužit, o němž Tomáš sám praví, že náleží manželství

člověka, pokud je živočich (tedy v jedné čáře s bytostmi nižšími než člověk); a proto sám onen účel může poskytnout velmi málo důvodů pro nerozlučitelnost a jednotu manželství. A k tomu ještě tento účel není pro Ebbinghause ušlechtilý, nýbrž je to obyčejný prospěchářský účel, jemuž se jen vysmívá.

Tak stanoví osobní účel manželství v nové formě, a to podle výkladu Kantovy definice manželství, a pokládá jej za jediný pravdivý důvod nutnosti manželství.“ - Kant definuje sklon k manželství jako „sklon, který směřuje... přímo k druhým lidem jako k předmětům svého požitku“. Tak tkví podle Ebbinghause v manželství „právo na osobu samu“; „v něm mám věčný právní nárok na osobu samu, podle něhož je ona na mně závislá jako věc, jež mi náleží a již mohu rádně používat“, „podle právní struktury úplně totožné věcné právo... vzhledem k osobám“, „věcné osobní právo“, „právo na osobu, v němž jsou pohlceny opačné její právní nároky“, „úplné vlastnictví podle onoho práva, jímž je mu naprosto ona osoba podrobena a nemůže pravoplatně právo zrušit. Poněvadž manželství je toto právo, je odůvodněná jak jeho nerozlučitelnost, tak jeho forma, to jest manželství jednoho muže s jednou ženou, neboť jinak by bylo zrušeno úplné právo na osobu. Protože v manželství je toto právo *vzájemné*, ježto si manželé vzájemně patří, „obnovuje se v manželství osobnost, jež zanikla, patříc jedné straně“. Manželské společenství musí nutně trvat po celý život..., neboť toto společenství jako úplné spojení osob stráví úplně jejich právo rozhodovat o sobě samých. A právě tak je „nutné nerozlučitelné a jednotné manželství, protože ono a jen ono je podmínkou, že se dá sloučit manželské oddání s právem člověka, to jest s právem člověka na čestnost“.

Ve světle křesťanské tradice je zřejmo, co se zde stalo. Účel manželství *sloužit*, podle něhož jsou manželé skutečný nástroj života, byl přetvořen ve vnitřní formu účelu osobního: manželé pro svou osobu a svou osobou si skutečně úplně navzájem patří. Pravý účel manželství *sloužit* je vzájemná svoboda, a společná služba „Vyššímu třetímu“, kdežto zde je to úplná služba sobě navzájem. Božský účel manželství jako vnitřní forma manželství je dosažen v ryze náboženském

vztahu „najít se, když se sebe vzdáme“ a „růsti, když zanikáme“, kdežto v tomto pojetí stal se účel imanentním náboženským „k obnovené osobnosti, jež zanikla“. Pravý božský účel manželství pro bezprostřední vztah osoby k Bohu je základ a důvod vzájemné služby lásky (v manželství) ve svatém obětování svaté svobody (účast v oddání Boha Církvi); kdežto nové pojetí vyžaduje absolutní oddání sebe samého jež lze učiniti jedině absolutnímu Bohu absolutnu vzájemného manželského práva. Tím však osobní účel manželství znamená skutečné vzájemné vlastnické právo, a to nábožensky absolutní. Vzájemné manželské právo na osobu jako na „předmět požitku“ má tedy v manželství nejen světsky osobní ráz, nýbrž ráz posvátně osobní.

Mathias Laros a Franz Zimmermann zdůrazňují stejně jako Ebbinghaus osobní účel manželství: podle Ebbinghause manželské společenství má základ v objektivním právu, podle Larose a Zimmermanna však v psychologickém doplnění muže a ženy. Podle Larose a Zimmermanna kotví tato psychologie ve zvláštním božském účelu manželství, kdežto Ebbinghaus ztotožňuje osobní účel manželství s jeho božským účelem. Laros i Zimmermann se opírají o známé teorie o rozdílné psychologii mužů a žen. Podle *Larose* se manželství rozvíjí jako „vzájemné doplnění, takže i muž pro plný rozvoj své lidské přirozenosti potřebuje ženy; ovšem s tím rozdílem, že muž pro své založení a schopnosti k práci je samostatnější než žena, jež je stvořena především k službě osobnosti, určena, aby se vdala a stala se matkou“. „Jednotící pouto je ústřední osobní vztah k této a jediné osobě pro její osobnost, a to tak úplně, že jakýkoli jiný stejný nebo podobný vztah je žárlivě vyloučen, a z celé duše, že nic vlastního si už neponechává jenom pro sebe.“ Je to „polarita vysokého sjednocení obou pólů“ v „přirozeném napětí mezi „eros a sexus“ za osobního duchového vedení“. Tato polarita má svůj božský účel v tom, že se v ní jeví a snoubí dvě vlastnosti Boží, totiž „nekonečná Boží moc při stvoření a jeho nepochopitelná láska v díle vykoupení“. „muž je obraz síly při stvoření, žena pak obraz lásky v díle vykoupení, především vykoupení muže, který teprve v její oddanosti z lásky dospívá k svému plnému mužství“.

Zimmermann však hledí objektivněji vystihnouti osobní účel manželství: vzájemné doplnění muže a ženy vyrovnáním sklonu (u muže) k abstraktnímu, všeobecnému, určitému a vyhraněnému, a mezi sklonem (u ženy) ke konkrétnímu, jednotlivému a plynoucímu, vznikajícímu chápe jen jako prostředek, společenství pak jako cíl, a to společenství v dynamickém smyslu jako proudění bytí. Tento osobní účel plyne z božského smyslu: muž (jakožto dříve stvořený) znázorňuje analogicky vztah Syna k Otci ve vnitřním životě Božím, žena však (již Bůh stvořil z muže) se dává jako v intimním životě Božím Duch svatý, vycházející z Otce i Syna. Proto také žena ani v přirozeném ani v nadpřirozeném řádu nemá bezprostřední styk s Bohem, nýbrž jde k Bohu prostřednictvím mužovým, a rovněž tak Bůh k ženě prostřednictvím mužovým; žena vychází z muže, muž prochází ženou, prostřednictvím ženy se rozvíjí - i když tyto rozdíly se netýkají osobní dokonalosti, nýbrž jen vztahu k celku. Tak také na onom světě se žena zúčastní blaženého patření prostřednictvím mužovým, i po vzkříšení těl trvá manželské spojení ne sice jako pozemský pohlavní úkon, avšak jako manželská jednota v proměnění zduchovělých těl (podle Berdjajeva).

Pravá křesťanská tradice vytýká omyly i těmto teoriím. Podle *Larose* ženě přísluší býti „láskou vykupující, především vykupující muže, který teprve v její láskyplné oddanosti dosahuje svého plného mužství“. Podle *Zimmermanna* „jde žena k Bohu prostřednictvím mužovým, stejně i Bůh mužem k ženě“, „muž pak prochází ženou“. Oba názory snižují osobní účel manželství pro ženu: manželka je pro muže jen „prostředek“. Mimo to oba názory náboženské skutečnosti vnitřně sexualisují: podle Larose žena představuje náboženskou „lásku vykupující“ (její úkol totiž je především vykoupit muže k jeho vlastnímu mužství); - a ještě více u Zimmermanna (žena je v náboženském poměru jedině prostřednictvím mužovým). A proto má zde zanedbání účelu manželství „sloužit“ ještě osudnější následky než u Ebbinghause: vždyť právě to nejintimnější v osobě - její náboženský život - slouží cizímu účelu. Chápe-li se, jako u Zimmermanna, pohlavní sklon člověka jako zařízení k ukojení duchové potřeby, odmítá se nakonec to, co je podle Tomá-

še Akvinského vlastní příznak duchového, totiž jeho bezprostřední vztah k Bohu (S. Th. I., q. 57, a. 4 corp.).

Hans von Hattingberg v knize „Über die Liebe“, jež se opírá o bohaté zkušenosti, zásadně zdůrazňuje nutnost vrátit se od zásady „manželství z lásky“ (založeném jedině na osobním smyslu manželství) k hlubšímu pochopení zásady „svátostného manželství“ a „stavu manželského“, a to také a právě s hlediska „šťastného manželství“. Ze statistiky je zřejmé, že dřívější způsob manželství v tomto směru pro velmi velkou většinu lidí je lepší. Mnohá „manželství z lásky“ přinášejí neštěstí a brzdí osobní rozvoj, místo aby jej podporovala. Avšak velmi mnohá manželství, založená ve vlivu rodičů nebo z rozumných důvodů, jsou šťastná. Mohou se rozvinout i v opravdový svazek lásky, zůstávají-li manželé pevně v posvěceném svazku. Manželství, uzavřené jen pro osobní doplnění, dávají zkušenost: „čím více manželům máme poradit, tím častěji vážně nám napadá otázka, zda je dnes vůbec možné manželství u jistých lidí“. Hattingberg konečně tak dalece odmítá dřívější svůj názor o správnosti zásad „manželství z lásky“ a tudíž i „boje za svobodu lásky, který moji vrstevníci s náboženskou přímo horlivostí probíjeli“, že jejich cestu se všech hledisk označuje za cestu k neurose: „silná vášeň je povýšena na lásku samu, nemilujeme-li opravdu druhého, nýbrž lásku a v ní i sebe samé, a to vede k hledání pouhé rozkoše, ukojení smyslnosti, do čertova kruhu honby za požitkem, až k zřejmému d'ábelství sexuálního mechanismu, nejhoršímu projevu d'ábelství. Pravá láska mezi mužem a ženou neznačí ani „přemoci poslední odpor, abychom druhého zcela do sebe přijali“, ani „zcela se v něm rozplynouti, v oddání zaniknouti“, nýbrž tajemství lásky je: musíme v ní zcela všeobecně hledati „vyšší třetí“. Životní základ tohoto „vyššího třetího“ je v úkolu, jež má manželství k dítěti. Teprve v dětech se opravdově životně skuteční vyšší smysl manželství.

A proto v pravém manželství žena nemá sloužit muži jako osobě. Ona i muž slouží posvěcenému zřízení manželství. Proti absolutnu osobního spojení stojí tu zákon „úřadu“: rovnoprávnost v lidském právě tehdy se nejlépe zachová, mají-li

muž i žena v manželství „úřady“ (ve službě vyššímu třetímu), jež střídavě jednomu i druhému dávají první místo: muži přísluší pečovat o vnější záležitosti, ženě o vnitřní. Aby si osobně dobře rozuměli a nekolísali mezi upřílišenou oddaností a chladným odmítáním, platí zákon posvátné vzdálenosti, takže to může být výraz vyššího stupně lásky, nesvoliti druhému, místo naprosto v něm zaniknouti. Nejdeme správně k druhému, nedbáme-li pro něho ani vlastní cti. Bez této posvátné vzdálenosti se zmítá neshoda mezi manžely ve dvou krajnostech. Vyvine se buď ve sváry, při nichž půjde i o moc i o pochopení. Anebo se zvrhne v trvalé napětí duší. I nejmenší příležitost vzbudí nesoulad a vyvolá zpětnou reakci. Proti d'ábelskému vlivu čistě osobního stojí konečně jako zákonitá forma nerozlučné manželství jednoho muže s jednou ženou, které vyhovuje základním požadavkům občanského i svátostného manželství; jenom nerozlučné jednotné manželství nutí i tehdy vytrvat, když neshoda působí osobní nepříjemnosti. A tak rozvádí na konec Hattingberg své heslo: „Proti lásce - ve jménu lásky“ ve větě už vyslovené: nejvyšší duchový účel pravé lásky lze uskutečnit nejlépe v jednotném manželství, jež vyhovuje základním požadavkům i občanského i svátostného manželství.

Tento rozbor nervového lékaře (jenž prozkoumal celou novější psychiatrii) znamená obnovení osobního účelu manželství, které klade na první místo účel manželství *sloužit*: jednotlivce pozná o poměru muže a ženy na konec jen to, co v základu již od počátku chápal. Hattingberg se velmi těsně přibližuje k způsobu, kterým křesťanská tradice odůvodňuje nerozlučitelnost a jednotu manželství teprve vlastně z božského účelu manželství. „Všechny nesnáze ihned zmizí, jakmile se služba obou manželů vyššímu třetímu zároveň stane službou Bohu.“ Hattingberg se v zásadě drží C. G. Junga, podle něhož náboženský konflikt dovede znepokojit člověka více a hlouběji než všechny protiklady, o nichž mluví Freud a Adler. Každá neurosa a zvrácenost v lásce je tedy vnitřně i odpad od Boha, poněvadž hledá v lásce rozkoš pro rozkoš, i „na konec také hledá ní Boha špatnou cestou, ježto všem zvrácenostem je společná hluboká, nenasytná touha po „vyšší“ lásce“.

Pravá láska totiž značí „být cele otevřen pro div života“, a je to způsob, který protiklady naší přirozenosti podivuhodně sjednocuje, pravá láska má bezprostředně „cosi náboženského“. „Milovat člověka znamená: vidět jej tak, jak ho Bůh chce mít.“ „Stav plnosti, v němž jsme schopni přijímat odevšad to nejlepší a zároveň své nejlepší rozdávat, to se jmenuje v náboženství: stav milosti! Protože však tak tomu je u pravé lásky, lze říci, že milovat znamená být ve stavu milosti.“ Proto je základní požadavek svátostného manželství naznačen jednotou, v níž je ohlas věčnosti, a „katolická Církev dává této myšlence nejčistší vyjádření, prohlašující manželství za svátost. Ve svátostném manželství žije jako vyšší třetí Duch Boží, jemuž slouží stejně muž i žena“.

Hattingberg jistě nechápe spojitost stavu milosti s „pravou láskou“ ve smyslu, jaký mají konečné důsledky názorů Larosových a Zimmermannových, že totiž účast v božském životě je spjata se spojením muže a ženy. Vždyť zdůrazňuje jistou skutečnost, že lidé, kteří pohlavní pud úplně potlačují (řeholníci a řeholnice), mohou žít duševně zdrávi. Hluběji ještě chápe „protiklady“ v člověku tak, že „pohlavní protiklad“ jako úhlopříčka protíná v člověku původní rozpor, v němž se lidstvo zmítá mezi pudem k nezávislému bytí nebo k svobodě... a mezi touhou ukrýt se ve spojení s Bohem. Jeho pojetí pravé lásky jako stavu milosti tak přímo směřuje k vlastní teologii manželství: v původním stavu v ráji by se plozením sdělovala i milost, účast v Boží přirozenosti. Zcela zblízka se též dotýká nutného doplňku teologie, když s hlediska zvrácenosti v lásce na konec (třebaže se jinde jinak vyjadřuje) prohlašuje: „vznik hříchu... nenašel jiného výkladu než dogmatem o dědičném hříchu. Neboť neblahé zmítání pohlavního sklonu mezi orientací k Bohu a k d'áblu lze jen tak vyložit, že se při plození už nesdílí milost účasti v Boží přirozenosti, nýbrž právě dědičný hřích, to jest vpravdě d'ábelské sahání po Bohu, zpupnost být jako Bůh. A tak na konec, třebaže nevědomky, naznačuje i článek spojující theologické pojmy manželství před pádem a po pádu prarodičů: „manželství musí být svátostné, aby v něm žil jako „vyšší třetí“ Duch Boží, jemuž i muž i žena stejně slouží, ježto jen tak je posvěce-

ný manželský svazek přímo nadřazen všem osobním přáním a pudům a tudíž i lásce. Neboť darováním sebe Boží lásce v Duchu svatém pomíjí naprostý rozpor mezi povahou manželství před pádem a manželstvím po pádu prarodičů - je tu manželství založené na díle vykoupení.

Avšak jen potud se přibližuje poslední psychologismus křesťanské teologii manželství. Neboť Hattingberg pojímá stav milosti pravé lásky jako stav plnosti: každý z manželů je tu osvobozen od protikladů vlastního nitra, jestliže ho pronikne a promění „vyšší třetí“ lásky. To však je, křesťansky řečeno, náboženská psychologie zakoušení milosti, ne theologie bytí milosti. Proto pak Hattingberg upadá psychologizováním dědičného hříchu a vykoupením v dialektiku mezi „první samozřejmostí“, „vznikem sebevědomí“ a „druhou samozřejmostí“. A tak směšuje objektivní svátostné manželství s manželstvím subjektivní blaženosti. Posledním slovem pak přece zůstává subjektivní „štěstí“ - s trapně neúprosným důsledkem, jež poctivě přiznává: „čím více lidem máme radit, tím častěji se nám vážně vynořuje otázka: je trvalé manželství mezi dvěma lidmi dnes vůbec ještě možné?“

Tu odpovídá jedině plný a nezměněný smysl názoru *Tomáše Akvinského*: teprve s hlediska svátosti lze nezvratně dokázat nerozlučitelné a jednotné manželství, to je s hlediska poslední konkrétního božského smyslu manželství, kdy manželství je symbol Krista a Církve (S. Th. III, Suppl. q. 65, a. 1 corp.). Neboť jednota Krista a Církve není prosté sebesdělení lásky, Boha - nýbrž je to sdělení lásky v tajemství vykoupení a tudíž v tajemství kříže, a proto i ve znamení slabosti, potupy, zlořečenství, vyobcování, pohoršení a bláznovství kříže (I. Kor. 1, 18-30; Gal. 3, 13; Žid. 13, 12-13). Je-li svátost manželství podstatně a příznačně ve „znamení Krista a Církve“, pak je mu právě znak „slabosti, potupy, zlořečenství, vyobcování, pohoršení a bláznovství kříže podstatným a příznačným znamením - a v tomto znamení odpovídá theologický smysl manželství po vykoupení na děsivý rozpor mezi povahou manželství prarodičů před pádem a jejich manželstvím po pádu do dědičného hříchu. Manželství je místo, v němž podstatně a příznačně je vztyčen a odhalen celý kříž: je totiž jen jedno sjednocení

Krista a Církve - z lásky být s Kristem ukřižován“ (Gal. 2, 19-20; Žid. 13, 12-13). Na tomto tajemství kříže, jež je podstatné a příznačné tajemství manželství (a to každého manželství, neboť jest jen jediný nadpřirozený řád vykoupení v kříži) se tříští poslední nápor psychologie manželství: nápor „rozumnosti, slušnosti a lidskosti všech důvodů přirozené lásky. Neboť v tajemství kříže je moudrost jenom v „bláznovství“ a slušnost jenom v potupě a požehnání jen ve zlořečení a „uvnitř“ jenom v „mimo“.

Pojímá-li se tedy manželství jenom jako pošetilost a potupa a kletba a bezúčelné „mimo“ pro muže i ženu, nejen tím nepozbývá svého smyslu, nýbrž ho právě tehdy nabývá: *kříž žiti* (k němuž je už předem označeno) ne pro nějaké paradoxní subjektivní hrdinství, nýbrž pro objektivní službu v objektivním díle vykoupení. Tak také křesťanský řeholní stav jako „křesťanský“ není zřízen pro „nebe na zemi“, nýbrž proto, aby objímal tajemství kříže jako zvolené povolání (složením řeholních slibů): proto také sv. Ignác z Loyoly z toho poznával, že jeho řád kvete, že je pronásledován, třebaže právě to lidé chápou jako pohromu, a proto se tomu vši mocí vyhýbají. Je-li však manželství na rozdíl od řeholního stavu svátost, a to charakteristicky (vzhledem k jiným svátostem) „obraz Krista a Církve“, pak je manželství na rozdíl od řeholního stavu svátostně postaveno do plného a nezměnitelného tajemství kříže. Neboť v dědičném hříchu první muž a první žena se odvážili chtít „být jako Bůh“, tedy v nejvyšší výši, odpovídá Bůh v tajemství Krista a Církve nejnižším „ponížením“, „zmařiv sebe samého“ a dobrovolně „přijal způsob služebníka, a tak dárce lásky - sebe samého, že až „položil život svůj za nás (Fil. 2, 6-8; I. Jan 3, 16); - a proto také nésti *znamení Krista a Církve* (a to je smysl manželství) má znamenati úkol, jenž dává účast v tomto Božím jednání, aby jen tak měli manželé účast v lásce - Bohu. Všechny obtíže manželství nejen nesvědčí proti manželství, nýbrž i daleko více dokazují konkrétní božský účel manželství. Odstranění těchto obtíží, i kdyby bylo co nejúplnější, nemůže mít poslední svůj smysl v „ideálním řešení“, nýbrž ve „vyplnění na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, které je Církev (Kol. 1, 24). Tak je stav

kříže vlastní znamení stavu milosti v manželství, a proto stav „prázdná, nicoty, zmaření“ (Fil. 2, 7) kříže je jeho specifický vlastní stav plnosti.

A proto konečná známka zdraví nebo neurosy v manželství je upřímnost ke kříži nebo prolhané idealisování. Pouze theologie kříže je „rocher de bronze“, nerozborná skála nerozlučitelného, jednotného manželství, „v němž nejlépe lze uskutečnit nejvyšší (duchový) smysl pravé lásky“ (Hattingberg).

A tak manželství zvláštním způsobem potvrzuje Tomášovu zásadu: milost sice předpokládá přirozenost a ji neruší; teprve však milost dává přirozenosti poslední zdokonalení jako její skutečná poslední forma - ve skutečně jediném nadpřirozeném řádu vykoupení. Neboť teprve tajemství kříže - pravá to milost Nového zákona (Augustin, Ep. 140), nezvratně dokazuje i přirozený „nejvyšší (duchový) smysl pravé lásky“: nerozlučné jednotné manželství. A tak klasifikace trojího účelu manželství - jak ji podává sv. Tomáš - má svůj důvod teprve vlastně v manželství jako svátosti. Ježto svátost dává manželům účast ve „službě a poslušnosti ve způsobě služebníka“ - jak Božská Velebnost sama ji vykonala - je nezvratně dokázána přednost „účelu manželství *sloužit*“ (proles) před jeho osobním účelem (fides). Ježto nesmírná Božská Velebnost svou slávu a povýšenost nade vším zjevuje a působí tím, že Syn Boží přijal v potupném ponížení úkol služebníka (Fil. 2, 7-11), je *mohutněti, povznášeti se* právě *pokorně poníženou službou* základní zákon pro všechno „osobní“, a právě pro osobní v manželství, které stojí v tajemství kříže: kdo bude chtít život svůj zachovat, ztratí jej, a kdo jej ztratí, na živě zachová jej (Luk. 17, 33); kdo nalezne život svůj, ztratí jej, a kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej (Mat. 10, 39); kdo miluje život svůj, ztratí jej, a kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej (Jan 12, 25).

Proto manželství je zřízení, v němž se rozhodně uplatňuje základní zákon tohoto dění: Zemři, a budeš živ! Manželství tudíž není místo, kde se může rozum jednotlivých osob vymknouti zákonům přírody, nýbrž místo, kde smí uskutečnit neúprosnou službu přírodě. A proto v naprosté poslušnosti způsobu, kterým příroda, nehledíc na

blaho a bol života rodičů i dětí, spěje k svému cíli, plodnosti druhů (třebas si někdy vyžaduje i oběti matčina života pro dítě a všelikou péči a starostlivost o blaho dětí a obětování dítěte pro účel druhů, to je v boji života, až k prolití krve). Toto hrdinství, plynoucí ze samé povahy manželství, získává v kříži svou poslední dokonalost jako předpoklad tajemství kříže. A tak v tomto sebeobětování a nenávisti osobního se získává, nalézá a nachází oblibu pravá, vlastní velikost osobního: jako sláva *oběti*, odlesk slávy oběti Božské Veleb-

nosti. A právě tak je to jediný vlastní stav milosti - lásky: „z toho jsme poznali lásku (Boží), že on položil život za nás; také my máme za bratry život položit“ (I. Jan 3, 16); a „milujeme-li se vespolek, Bůh v nás zůstává a láska k němu je v nás dokonalá (I. Jan 4, 12), poněvadž Bůh je láska (I. Jan 4, 16).

Tak lze odvoditi logiku duše (psychologii) manželství z logiky jeho božského smyslu (theologie): „kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej“ (Mat. 10, 39).

P. Erich Przywara S. J. (přel. fr. R. P. O. P.)

Varia.

Projevy asketismu.

Člověk má v sobě snahu a touhu po vnitřní vyrovnanosti. Život lidský má svou zvláštnost, již si člověk uvědomuje jako tajemství *těla a ducha*. Krása lidská je krása těla, oživeného duchem. Bez ducha je vše mrtvé (i umění vytváří živá díla jen z lidského ducha, pokud je oživuje duchem).

Pro nerozdílné spojení těla a ducha člověk tíhne k vnitřní vyrovnanosti a touží po vnitřní souměrnosti života. Bez vnitřního souladu nelze nazvat život šťastný a radostný.

Touha po vnitřním souladu žene lidi k různým prostředkům, někdy i strohým, aby ho dosáhli. Strohost života jako prostředek k dosažení harmonie života se nazývá asketismus. V ní duch dává projevům těla zvláštní výraz oduševnělosti, nadšení a ušlechtilosti. Každá doba podle svého rázu, jak si řeší poměr ducha a těla, tak také pěstuje nebo zavrhuje asketismus. Středověk, prodechnutý ideou života náboženského, kvetl náboženským asketismem. Je mnoho úkazů asketismu hlavně v nové době a není to vždy z náboženských důvodů.

Nová doba a život jde svým způsobem, je v něm spíše směr k opaku než k asketismu; přece však ani tato doba se neubránila touze po asketismu; tajemství životní vede i moderní lidstvo k novým úkazům asketismu. Nová doba označila starší druh mnišského a náboženského asketismu za chorobný a překonaný a vypěstovala si mysticismus kultu těla nebo rasy, k uctívání národa a státu. Proto se starý asketismus podceňuje a pohrdá se jím.

Pierre Janet píše o dřívějším druhu úchylného odříkání: Proč se asketa zdržuje radosti a rozkoše, i dovolené? Poněvadž je neschopen se radovat a ji prožívat. Zavrhuje ji, vzdává se toho a

potlačuje to, k čemu mu nestačí síly, je vyčerpán. Takový úkaz asketismu, projevuje-li se kde, je, velevázení, velmi nezdravý a ubohý. Takoví lidé jsou hotovi se životem, jsou to zříceniny; snaha po vyrovnaní je vede k odříkání, oddávají se asketismu, avšak takový druh asketismu nemá nic společného s *náboženským asketismem*. Nejsou schopni pravého asketismu, neboť asketismus náboženský záleží v plné síle ducha, schopného a toužícího po plné vnitřní nezávislosti na tom, na čem nemá býti závislý, touží po úplné svobodě, v níž je člověk schopen *plné vnitřní pravdy a veliké, skutečné lásky k Bohu a bližnímu*. Asketismus pozvedá a posiluje zdravé síly ducha a podporuje je, aby vzešel v duši celý duchovný život. Způsob asketismu, jak jej líčí Janet, není asketismus náboženský, nýbrž opravdu chorobný projev. Asketismus není slabost nebo strach ze záliby nebo sympatie k pesimismu, nýbrž naopak: je to pěstění duševní energie, aby mohla býti použita způsobem vyšším, aby uvedla člověka do čistě duchovních radostí a do duchovního života a činnosti. Asketismus není ničení těla, nýbrž ovládnutí sebe a svých projevů, aby byly dokonale řízeny a použity (na příklad vášně) nejlepším způsobem k životnímu zaměstnání a činnosti. Asketa používá touhy, radosti, naděje i lásky, avšak zřízeným způsobem ve vykonávání svého povolání a na cestě k poslednímu cíli: k Bohu.

Jiný druh asketismu, který lze označiti jako chorobný, je naprostý *zápor a popření života*. Společenský život dává výhody a podporuje člověka; avšak je složitý a vyžaduje přizpůsobení prostředí a okolnostem; klade stále nové úkoly a odpovědnosti, ukládá závazky.

Pro člověka duševně slabého je tedy společenský život stálým pramenem konfliktů a marných úzkostí a dráždí ho k vyčerpávající reakci. Proto

takoví neurotici se utíkají do samoty; je to manie; v této skrytosti se zmenšují úzkosti, chorobné stavy a nejistoty, neboť prostředí asketické samoty si utvoří život ne-li příjemný, tedy aspoň bez bolesti a utrpení a bez odpovědnosti. Někdy vzniká u některých zásada: „Vše, nebo nic.“ Nemocný si vyvolí „nic“; je to snadnější zřici se všeho, než používat něčeho až do určitého stupně, když už se člověk něčemu oddal. Slabý a nemocný člověk není schopen ovládnutí a proto raději popře vše. Jiní však se zmohou alespoň na závist; to, co sami nemohou, závidí jiným, nejsou schopni vlastního úsilí.

Jsou však i jiné typy, u nichž je zlo ještě hlubší. Jsou to neurotici, nespokojení a bručiví lenoši. Všechny věci se u nich znehodnocují, nebo spíše přehodnocují; proto nic se jim nezdá hodné zájmu, ani zevnější svět, ani jejich zaměstnání, ani bližní, ani oni sami. Udivuje a ohromuje je jen myšlenka, že by se mohl někdo z něčeho radovat a těšit. Vše je pro ně šedé. Nejsou to jen typy melancholiků; jsou indiferentní, bez zájmu, nemají tužeb ani radosti, vzpomínka na přátele zmizela z jejich duše, nezajímá je zdraví ani bohatství, rovněž na smrt pohlížejí bez zájmu. Ke všemu jsou apatičtí. Odnímají životu hodnotu. Naděje nemá smyslu, budoucnost je černá a nechápají, že může být někdo šťastný. Nic není pro ně potřebné, beze všeho se lze obejít. Někteří dospívají až tak daleko, že si odpírají i nutný pokrm (sitiofobie) a někdy mají myšlenky na sebevraždu. Některý z těchto nemocných si uchovává náboženské city; nejsou všichni asketové to, hoto druhu náboženskými askety. Takový člověk rád mluví o zkaženosti světa a vynáší život samoty; nebo nazývá zapírání vůle to, co je nedostatek vlastní vůle. Tato diagnosa je přesná, týká-li se opravdu nemocných lidí. Je patrné, že duševní nemoc je pudí k zápornému stanovisku k životu. Avšak není to náboženský asketismus v tom pojetí, jak je dává křesťanství. Křesťanství vychovává k radosti a životu. Duch a život je pravidlo křesťanství. Asketismus náboženský je jen prostředek, jehož se používá k vypěstění duchovních sil a duchovní velikosti člověka. Pravý asketa je plný radosti, ovšem duševní, je plný lásky a naděje k Bohu; životní důslednost, jsme-li stvořeni od Boha a pro Boha, jest u něho naprostá. Jde především k Bohu. Při tom nezanedbává své odpovědnosti, svých povinností, naopak, tyto mu vzrůstají do nezměrných rozměrů. Nepečuje jen o sebe, nebo jen o úzký kruh rodinný, nýbrž o všechny lidi, o celou společnost lidskou. Při tom přirozené a nutné požadavky organismu nejsou zanedbávány, nýbrž uvedeny na zadostučinění nutnosti. Asketa nemá zbytečných problémů, kte-

ré tíží lidi bez sebeovládání. Asketismus je nesprávný a chorobný, pěstuje-li a podporuje-li strach a zbabělost. Náboženství Kristovo podporuje odvahu a velkorysost, podporuje dobré úsilí a snahy. Člověk, který nemá vlastní vůle a jen proto se podřizuje poslušnosti, aby se vzdal vlastního chtění, odpovědnosti a rozhodování, není pravý asketa. Nečinnost, lenost, mrzoutství odporuje rovněž *zdravému asketismu*, neboť ve zdravém asketismu je plnost energie a zdravé vůle, chtějící především to, *co je lepší a nejlepší v životě lidském*. Podřízení vlastní vůle se děje jen proto, aby vůle nabyla sebeovládání a aby tím více chtěla nejvyšší dobro. — Asketismus konečně vede k mravní výsosti a ušlechtilosti a přivádí k nejlepší činnosti. Chorobný člověk je chudý uvnitř na život, kdežto asketa oplývá duchovním životem. Jeho osobnost vzrůstá, karakternost a energie je zjevná v každém sebemenším projevu. Asketismus nezbavuje člověka povinnosti studia, práce a rozhodování, naopak doplňuje ji a činí ho schopným práce a dobrého rozhodnutí. Vše, co odvádí člověka od jeho přirozené a nadpřirozené velikosti, od duševních vlastností a schopností, nebo popírá život v nejlepší významu a stupni, lze označit za nezdravé zjevy. Asketa nesmí být fanatik, který jde víc za citem než za rozumností. Fanatismus je slepost a posedlost nerozumného člověka, který se bije za nějakou věc nebo ideu, k níž je stržen spíše citem než rozumným přesvědčením. Asketa nesmí být *fanatik*, neboť i to je nezdravý úkaz lidského života. Náboženský asketa musí mít rozumné poznání životního cíle a rozumných prostředků k němu a pak jde ovšem důsledně; chápe-li se vhodných prostředků, činí to proto, aby vyvážl ze své prostřednosti a ubohosti duchovní, aby se věnoval vyššímu způsobu života, aby nabyl harmonického vnitřního vyrovnání. Taková důslednost je neochvějná a pevná, avšak ne hloupě fanatická. I asketismus a mysticismus nové doby, to jest kult rasy nebo národa, postupu výroby, kult těla a síly nebo tělesného pohybu, na kterém se staví nový životní názor a vyžaduje na člověku velké sebezapření a obětování sebe, je rovněž nezdravý úkaz. Asketický, to jest strohý a tvrdý způsob života v tomto novém pojetí slouží iracionálnímu, to jest životu, v němž duch je podřízen hmotě a nižším projevům. Avšak nevede svět a státy k pokoji kulturního a duchového života, nýbrž do zmatku a rozbouření, do válečného napětí. Je to nezdravý a démonický asketismus, a proto přechodný. Nic společného nemá s ním asketismus křesťanský, jímž si člověk dobývá věčné hodnoty a duchovost a snaží se nabýt vyrovnanosti a souladu duše a těla a pracuje o klid a harmonii i ve společnosti.

Z historie španělské teologie. Peña a Carranza. Jak došlo k procesu Carranzovu.

Aby bylo do pře Carranzovy vrženo ještě více světla, je potřeba vylíčit jeho dřívější život, a tu je nám výbornou pomůckou studie P. Heredia o vynikajícím theologu salamanském P. Juanu de la Peña O. P., který studoval a pak působil v dominikánské koleji sv. Řehoře ve Valladolidu v letech 1540—1559. Jeho studia připadají do doby, kdy mocný a ohnivý duch Carranzův naplňoval tento ústav. Věhlas jeho učenosti i vůně jeho ctností působily jak na řádové bratry, tak na vzdělané kruhy Valladolidu, toho času královské residence španělské.

P. Peña, zprvu člen řádu benediktinského, byv přiváben dominikánským heslem „contemplata aliis tradere“, zaměnil řeholi a našel v Carranzovi vzor apoštola svého věku, muže hojné modlitby i usilovného studia, vzorného mnicha i horlitele pro spásu duší. Carranza byl jeho učitelem, vůdcem, v něhož měl důvěru. V podobném poměru byl ke Carranzovi před lety sám Ludvík z Granady. Bylo-li nutno ukázat v dějinách dominikánského řádu věku XVI. učitele duchovnosti (spirituality), za jehož vlivu se vzdělali španělští mystikové, byl to Carranza.

P. Peña náležel k jeho oblíbeným žákům vedle Sotomayora a j., kteří byli nejen vynikajícími scholastickými theology, ale pěstovali i mystiku. Když Carranza, provázeje Filipa II. do Flander, musil opustiti Španělsko, dovedl Peña nahraditi druhým učitele. Sám Carranza v dopisech z Anglie, kam Filip zajel za manželkou Marií Katolickou, vyslovil nad tím poměrem radost. V srpnu r. 1558 se vrátil Carranza do Španělska, byv jmenován arcibiskupem toledským. Kolej sv. Řehoře považovala za vlastní vyznamenání, že její člen byl povýšen na první místo ve španělské církvi. P. Peña byl mu vyslán vstříc až do Burgosu, aby mu blahopřál. Tehdy spolu dlouze rozmlouvali o koleji valladolidské, o náboženské situaci ve Španělsku, o pokusech luteránů proniknout do země a snad také o možném zapletení arcibiskupově do soudů nových bludařů, uvězněných od dřívějšího roku ve Valladolidu. Dva z nich byli jeho žáci a zamýšleli bojovat v řadách duchovního proudu, jím vzbuzeného v koleji valladolidské. Byl to případ velmi choulostivý, třeba se zdálo, že protiluterská kampaň Carranzova v Anglii chrání nového arcibiskupa přede vším podezřením, přece přísnost, jakou zaváděl nový inkvizitor Valdes v postupu inkvisičním, musela vzbuzovat obavy těch, kdož z jakéhokoliv důvodu udržovali spojení s novotáři.

Ve Valladolidu přišel Carranza do styku s vla-

dařkou Juanou, s Valdesem a jinými osobnostmi, byl přítomen i v Státní radě, kde se jednalo o luterském nebezpečí ve Španělsku a o způsobu, jak mu čeliti. Vysoká hodnost, s jakou přicházel, neuchránila ho před nedůvěrou, zvl. Valdesovou. Jak na královském dvoře, tak v Yuste u smrtelného lůžka Karla V. byly sledovány jeho kroky a dáván pozor na jeho slova. Carranza sám nepozoroval nebezpečí mu hrozící, ale byv na ně upozorněn vstupoval do Toleda s duší plnou předtuch budoucího utrpení.

Tam začal rozvíjeti apoštolskou horlivost, bdě nad kněžskými mravy, rozdíleje důchody arcibiskupství chudíně a káže se zápalem věřícím. Zatím se utvrzovalo podezření o jeho stycích se zatčenými luterány a vyslovovány veřejně pochybnosti o jeho pravověrnosti.

On sám byl ještě pln důvěry a jist svou nevinnou, spoléhaje na svědectví svých přátel mezi theology valladolidskými a salamanskými, jakož i oddanými biskupy, dobrými odborníky theologickými. Požádal je tudíž, aby vyjádřili své mínění o jeho katechismu, a to už v době, kdy inkvizitor sám začal jednat.

P. Antonín, rektor koleje svatořehořské, a Juan de la Peña, rádcové inkvisice ve Valladolidu, splnili tento úkol zcela uspokojivě. Jejich posudek podepsal také Pedro de Soto, těšící se velké vážnosti v celé provincii řádové.

Posudek zní: Prohlédnuvše Katechismus arcibiskupa toledského, shledali jsme: Za prvé, z přečtené celé knihy je zřejma výtečnost a poctivá horlivost jejího autora, takže — třeba nebyl nikdy brán zřetel na osobu, že samé knihy každý porozumí, kdo ji čte bez zaujetí, že autor je velmi dobrý a vzdělaný katolík.

Za druhé je známo velmi dokonale z knihy, že její autor s rozmyslem potírá a ničí luterské bludy, které povstaly v jiných i v tomto království a dodnes byly za bludy Církvi prohlášeny, a po každé se obrací proti jednomu každému z nich, kdykoli mu projednáváná látka poskytne příležitost o nich mluvit, takže to někteří uvádějí za důvod, aby kniha ve Španělsku v lidovém jazyce nebyla rozšiřována mezi lidem. — Za třetí je zřejmo ze samé souvislosti a postupu knihy, že všechny výroky a slova, které mu vytýkají a které mohou nějak dávat špatný smysl, byly autorem řečeny v katolickém a pravdivém smyslu. A to pozná každý, kdo jej čte upřímně a bez zaujetí, takže žádná věta nebo výrok neučí zúmýslu ani nepřesvědčuje ve smyslu protivném víře a náboženství křesťanskému. I není tak velká škoda, které jest se obávati z knihy rozšířené mezi katolíky, jako prospěch, který může působiti proti bludařům a bludům těchto časů.

Za čtvrté chyby a nedostatky, které se našly v řečené knize, jsou takového způsobu a rázu, že

se vyskytují v knihách katolických učitelů, svatých i nesvatých. A tak ti, kteří viděli svrchu uvedenou knihu ve Flandřích a na jejichž návrh J. M. královská dala dovolení k tisku, nebrali na ně zřetel. Br. Antonín de Santo Domingo — Br. Juan de la Peña.

Viděl jsem a četl celou knihu a všechno, co bylo o ní poznamenáno, i mně se zdá velmi dobré to, co tito otcové praví. A protože je to moje mínění, podpisuji svým jménem. Br. Pedro de Soto.

Zatím Valdés pokračoval v rozvíjení svého inkvisičního plánu, aby dobře podložil žalobu proti Carranzovi. V říjnu 1558 svěřil Melchoru Canovi posouzení Katechismu. Ten dobře postihuje význam svěřené záležitosti, dovolával se spolupráce Dominga de Soto. Ale dobrý Soto odmítal spolupráci s osobním nepřitelem Carranzovým a zpravil samého Carranza o tom, co se chystá. Carranza se pak obrátil sám obsírným dopisem na Valdesa, v němž vylíčil svůj život a udal důvod, proč napsal svůj katechismus, stěžuje si zároveň na nedůstojný způsob, jak se postupuje proti jeho osobě. Generální inkvizitor odpověděl suše a stručně jako ten, kdo se nechce pouštět do sporů. Arcibiskup nyní uložil rektoru koleje svatořehořské a Juanu de la Peña, aby vyjednali s Valdesem opravu Katechismu. Ti pak poradivše se předem se sv. Františkem Borgiášem a j. ještě, podali inkvisičnímu soudu vysvětlení, jehož obsah je tento:

Odvolávající se na výzvu arcibiskupa toledského, líčí okolnosti, za nichž Katechismus vznikl. Carranza doprovázel Filipa do Flander a Anglie a za pobytu v těch zemích zabýval se věcmi víry a náboženství, i shledal, že tu kolují katechismy v lidové řeči sepsané, plné bludů a špatné nauky luterské. Na naléhání některých osob, týmiž věcmi se obírajících, zvl. kardinála Pola, papežského legáta, složil C. španělský katechismus, domnívaje se, že jed přijatý touto řečí musí býti v stejné řeči potírán. Také myslil, že ho bude možno používat i ve Španělsku, kde byly náboženské poměry mnohem klidnější. Svůj Katechismus dal C. ve Flandřích s dovolením královským vytisknout, když byl schválen osobami, jimž tento úkol byl svěřen. Několik výtisků poslal do Valladolidu a do Salamanky, aby tu byly ještě zkoumány a autor byl upozorněn, co by ještě měl opravit nebo zkrátit, neboť chtěl dílo dát znovu vytisknouti k prospěchu svých diecésanů. Když však se vrátil do Španělska, zvěděl, že by nebylo vhodné vytisknout Katechismus nezměněný, jednak že obsahuje věty, jimž možno dáti špatný smysl, jednak že některé části jsou tuze obsáhlé a lidu nepřístupné. I postaral se, aby zbylé výtisky u knihkupce flanderského byly zadrženy a posbírány i výtisky poslané do Španěl v počtu 25 až 30 kusů. V tom čase se také dověděl, že inkvisice

zkoumá všechny knihy španělské, zvl. ty, které byly vytištěny mimo zemi, aby zabavila díla škodlivá víře a náboženství. Mezi ně počítán i Carranzův Katechismus. Carranza jsa si vědom, že zde jde o zachování neporušenosti víry, je ochoten cokoli podniknouti, jen když to nebude na újmu jeho důstojnosti, i navrhuje: 1. aby výtisky Katechismu rozšířené ve Španělsku byly sebrány; aby se tak stalo, o to chce *sám* pečovat; 2. aby byl znovu vytištěn s nutnými opravami a zkratkami (opravy se provedou podle dobrého zdání mistra br. Dominga de Soto); za třetí, že se postará, aby nemnohé výtisky 1. vydání, které kolují mimo království, byly zneškodněny posudkem a vytčením všech míst, které dávají podnět k špatnému výkladu; za čtvrté nechť ustanou rozepře, protože mohou býti na škodu zamýšlenému účelu. Podepsaní nakonec připomínají, že podávají tyto návrhy jménem p. arcibiskupa, který se zavázal, že je provede. Br. Antonio de Santo Domingo, rektor, dodává: „Tento rukopis je věrný a pravdivý a já br. Antonín de Santo Domingo svědčím před Bohem a Ježíšem Kristem, naším Pánem, že jsem vždy v panu arcibiskupovi toledském znal ducha pohotového a rozhodnutého konati všechno, co bez viny a ctnostně vzhledem ke knize a ostatním věcem (učiniti může), co pánové od soudu inkvisičního budou na něm žádati, nejen jako katolík, nýbrž jako nejponížejší z nich, podrobuje své mínění jiným; a to, co neudělal nebo nežádal, se stalo proto, že ho neupozornili na to a že nechápal, že jiná věc sluší službě našemu Pánu, o čem mnozí mohou podati svědectví. A protože je to pravda, potvrdil jsem to svým jménem. — Br. Antonín de Santo Domingo, rektor.

Tato dobrovolná a upřímná nabídka muže přímého byla by musila působiti příznivým dojmem na Valdesa a pohnouti jej k tomu, aby věc přátelsky a poctivě urovnal, jak toho žádala křesťanská láska a obezřelost. Ale ve Valdesovi zvítězilo záští proti soupeři. Záležitost s Katechismem byla mu vítaným podnětem k pomstě. Mimo to si vzal ještě za záminku styky s uvězněnými kacíři valladolidskými. Vysvětlení mužů shora uvedených se mu hodilo k tomu, aby do věci zapletl všechny příznivce Carranzovy.

Žalobce inkvisičního soudu obvinil Antonína de Santo Domingo a Peňu, že „na urážku Boží, proti katolické víře a velmi těžkou škodu a neváznost inkvisičního tribunálu přijali a podporovali jisté bludaře luterské, zatajujíce a skrývajíce jak jejich osoby, tak i bludy a kacířství, které o nich věděli, starajíce se o to, aby nebylo hlášeno a udáno u tohoto sv. oficia, co vědí a viděli i slyšeli říkati tyto osoby proti naší svaté víře katolické a náboženství křesťanskému...“ Obviňuje zvl. tyto dva duchovní otce, že skrývali a podporovali

br. Dominga de Rojas vědouce, že je kacír, aby se vzdálil ze země; přiměli jisté vzdělané řeholníky, jimž byla svěřena censura Katechismu, aby neřekli a neohlásili svobodně, co soudí o této knize; že si hleděli získat vynikající osobnosti v zemi i za hranicemi, aby překazily sv. oficiu vykonávati jeho záležitosti; že tvrdili, že generální inkvizitor a ostatní členové soudu postupují v této záležitosti se zaujetím, že mezi členy soudu není jednoty mínění o této věci.

Potvrditi to měli sv. František Borgiaš, Cano, Soto, Cuevas, kteří v celku nic neřekli, co by mohlo vážně kompromitovati ony mnichy. Bylo ovšem zjevno, že katechismus považují za dobrý a že chtějí zbaviti jeho autora špatné pověsti, kterou by mu přinesl nepříznivý posudek.

Valdesův hněv se neutišil, ale nemaje dostatečného důvodu, aby je obžaloval, přísně aspoň pokáral jak rektora Antonína, tak Peňu. Co se týče ostatních, kteří se rovněž zastali obviněných proti svatému oficiu, byli též pokáráni, aby byli zastrašeni. Z toho je patrné, že Valdés užíval tohoto prostředku, aby se nikdo neopovážil překážeti mu v dosažení vytčeného cíle.

Také se Valdés uchýlil od normy zachovávané svatým oficiem, totiž že vylučovalo jako posuzovatele osoby, které byly s obviněnými v přátelském nebo nepřátelském poměru, neboť toho vyžadovala nestrannost inkvisičního soudu. Byly na příklad známy rozmršky mezi Carranzou a M. Cano, které se datují z jejich společného působení v koleji svatořehořské ve Valladolidu, kde rozdělili dokonce žáky na carranzisty a canisty. A přece Valdés svěřil Canovi censuru Katechismu Carranzova, takže tu byl zřejmý úmysl jeho využití rivality obou mužů k vlastním cílům — ke kompromitování Carranzy. Pověst o tom se šířila a zároveň nedůvěra v nestrannost inkvisice, která měla rozhodovati o osudu Katechismu. Valdés si toho byl vědom, že by Carranza mohl činiti námitky proti takovému svědectví, proto dal posouditi ještě Katechismus Peňou, který byl bezvýhradným obdivovatelem Carranzovým. Tak chtěl potíratí výtku strannosti. Bylo toho nutně potřebí, vždyť došlo k uším Carranzovým, jak se Cano o něm vyjadřuje, klada jej jako kacíře na roveň Luthrovi. Carranza si také na to stěžoval a žádal, aby byla Canovi uložena příslušná reserva. Je tedy podle všeho toho oprávněná domněnka, že censura Peňova byla obrátným manévrem, aby nebylo námitek proti censuře Canově. Ale věc měla ještě jiný háček. Z obavy, aby příznivý posudek Peňův nevyvážil odmítavou censuru Canovu, měl posouditi Peňa z Katechismu jen 14 vět, vytržených ze souvislosti, ale nebylo mu oznámeno, odkud jsou vzaty, neměl věděti, že jsou z díla Carranzova. (Věty vybral Soto.)

Než Peňa pochopil, oč jde, a uvědomil si dosah

své intervence. A proto si předsevzal, přesto, že inkvizitoři jeho posudku přikládali jen podružný význam, použití příležitosti a pozvednutí mocný hlas na obranu nevinny obviněného. Na počátku své censury cituje dvě místa ze sv. Augustina, „aby se vidělo, co smýšlel o ní (t. o víře) onen tak slavný světec a co se odvážil říkati a kázati v době, kdy bylo podobné bludařství dnešnímu, že lidem stačí pouhá víra, aby došli spásy, abychom nad tím tolik nežasli, a neobviňovali jako podezřelé osoby a slova, která praví něco na její chválu.

(Aby bylo zřejmo, kam míří tato narážka, uveďme tu první ze 14 vět censurovaných. 1. Hlavní prostředek našeho ospravedlnění je víra, třeba k němu přispívají ještě jiné věci. 2. Vezme-li na svou obranu štít víry, budeme bezpečni před svými nepřáteli, světem, d'áblem a tělem. 3. Není možné, aby křesťan, opíraje se o víru, neztratil strach z d'ábla a svých hříchů, protože Kristus přemohl naše nepřátele, abychom neměli nižádný strach. 4. Víra nemůže býti nečinná, zbytečná = ociosa. Když Peňa uvedl citáty z řeči sv. Augustina De verbis Apostoli a z pojednání 49. o sv. Janu, dodává: „Neříkám toto, protože myslím, že jest dobré mluvit v těchto časech s takovým nadsazováním, nýbrž aby se poznalo, jakou cenu přikládali světci víře a protože víra je počátkem všeho našeho dobra mezi činy, které se dějí s naší strany, jaké jí přisuzovali výborné vlastnosti, které přísluší formálně ostatním ctnostem...“ Za druhé to pravím, aby - narazíme-li na nějaké takové upřílišování u katolických mužů, nás to hned nepohoršovalo a neuvádělo v podezření nejen mysliti, že byl neopatrný, že by tento prostředek byl špatný, nýbrž není-li kacířem. Za třetí, abychom chápali, když i slova tak silná a upřílišená mají nebo mohou míti křesťanský smysl, že mnohem snáze jej budou míti jiná slova, která jich v tom daleko nedosahují.

Vzhledem k 2. větě praví: Tato, zdá se, nemá nic špatného, leda pro ty, kteří v těchto časech považují víru za jakéhosi strašáka. Je v tom úskok d'áblův tupiti ji, abychom se domnívali, že málo platí, a aby nás tak rychle usoužil, abychom se nedovedli a neodvážili chrániti ji jako štítem ze strachu, abychom se nezdáli nebo nebyli luterány. Kéž nedopustí Bůh, aby toho na nás dosáhl.

„Čtvrtá věta může míti různé smysly, dobré i špatné. Není-li zřejmo ze souvislosti, že ji autor pojal ve špatném smyslu - a to zřejmo není - jest ji bráti v dobrém smyslu. A abychom pochopili smysl, v němž ji pojal dodává, obviňuje ještě jednou posuzovatele ze strany protivné - vizme, zda ten, kdo ji vybral, ji cituje věrně, neboť vytržení vět ze souvislosti činí, že se zdají bludné, a nejsou...“

Totéž by mohli učiniti s Písmem svatým a dát

posoudit svaté věty, které by víc než čtyři theologové, obzvláště z těch, kteří se hrozí víry, posoudili jako luterské. Ten, který ji (tu větu) vyřkl, snad mluvil pro zachovávání příkázání, když mluvil o člancích (víry?) a řekl, že víra sama bez lásky, která je mrtva, ani nemůže konat skutky záslužné a cenné, s láskou že však může a že křesťan s třemi ctnostmi, věrou, nadějí a láskou, s pomocí Ducha svatého, když pracuje s Ním, pracuje pro věčnou spásu a o tom, co je nutné pro ni. A praví, že člověk, který je poučen věrou, již je křesťan a věrný: tudíž povinen znáti zákony Boží, neboť víra nemůže a nesmí býti neúčinná. Proto je nutno, aby člověk vzal za zrcadlo duše Boží zákon. Mluví-li takto, kdo by se pohoršoval a nechápal křesťanský smysl těchto slov?“

12. věta: „Nejprospěšnější věc, která je v křesťanství a v níž nejvíce musíme důvěřovati, abychom přemohli své nepřátele, a utíkatí se k ní jako k jistému léku - je modlitba. A kdo o ní mluví, ví dobře ze zkušenosti, jak je snadná a jak prospěšná. Carranza tvrdil, že modlitba je jistý a universální prostředek k dosažení jakékoli ctnosti a k přemožení vši neřesti.“

Tato věta dává podnět k rozvinutí typického tématu, jehož zneužívali protivníci - jsou to „los alumbrados“ (sekta osvícených), kteří přikládali modlitbě větší význam, než jí přísluší. Přesto je modlitba tak nutná a tolik doporučována Písmem svatým, světci a všemi dobrými lidmi, že se po ospravedlnění nedoporučuje žádná věc více. A proto, co se praví na prospěch modlitby, neobsahuje zřejmého bludu a dá se dobře vyložit a na prospěch věci, jejíž účel je dokázán. Blud, který vznikl o modlitbě, byl, jak se zdá, u málokterých lidí, a ne věc, která by se mnoho rozšířila, a proto se málo bojím bludu od tohoto extrému. Mnohem více se obávám opaku, od pokusu mírniti lidi (v horlivosti) a odvracet je od modlitby...

Jak rozdílně zde hodnotí P. Peňa problém alumbradů než Cano! Peňa nevidí přímé nebezpečí v těch, kdož se oddávají modlitbě nebo učí naukám i praktikám duchovního života, byť i se zdálo, že jsou podobny bludařským. Větší zlo spatřuje v opačné tendenci těch, kdož s koukolem vytrhávají pšenici, to jest odvádějí duše od vnitřního života. Peňa ovšem (jako jeho učitel Carranza) nebyl dostatečně informován o tom, co je sekta alumbradů, jakož i o nesprávných myšlenkách, které se přimísily k jistým směrům mystickým. Dnes, když byla rozbořem dokázána zřejmá příbuznost alumbradů s erasmisty a luterány, musíme přiznati, že jak učitel, tak jeho žák soudili v této věci poněkud dobromyslně a že jejich postup se nezakládal na souhlase s poznatky theologickými, nýbrž na neomezené důvěře v toto duchovní hnutí, aniž se starali o to, aby je očistili, jak se slušelo. Poněvadž si sami osvojili nevědom-

ky jisté jeho prvky a byli tak nakloněni přijímati vše, co se jim pod rouškou zbožnosti nabízelo, nemohli objeviti jed, který se nenápadně dostal do tohoto duchovního hnutí.

Melchor Cano byl pravý opak jejich, bystrý pozorovatel, který měl příležitost viděti zblízka rozvoj hnutí alumbradů a erasmistů v Pastraně a v Aleale a postupoval podle kriteria zcela opačného, ne snad z odporu a umíněnosti, nýbrž z upřímného přesvědčení. Dokonce upozorňoval bratrsky Carranzu na nebezpečí (dokud se úplně nerozešli), že símě alumbradů není ještě udušeno. Ačkoli sám nebyl v zásadě proti každému hnutí duchovnímu, žádal více kázně, lepší oceňování theologických nauk, které jsou protiváhou libovolnosti a upřílišenosti tohoto druhu mystiky (de la vida afectiva). Odtud si vysvětlíme, že jeho censura Carranzova Katechismu je plna nárazek na alumbrady a podobné sekty.

Než vraťme se k Peňovi, který končí svou censuru tímto shrnujícím úsudkem o Carranzovi: „Pravím, že pro tyto věty, byť i tu vytržené ze souvislosti, neodvážil bych se podezřívati jejich autora. Když jsem o nich uvažoval v souvislosti, nejen mi nezůstává žádné podezření, nýbrž naopak vzhledem k celku se ukáže, že ten, kdo je vyslovil, je osoba zcela katolická a upřímná v životě i víře křesťanské i ve spojení se svatou Církví římskokatolickou.“

Věrnost k učiteli, duchovnímu otcí a příteli se neumenšila ze strachu, že rozhněvá inkvisici. Je pravda, že se Carranza nevyhnul ve svém Katechismu jistým upřílišenostem, zvláště když mluví o víře, zpovědi a odpouštění hříchů, ale to už byl jeho zvláštní způsob. Jeho poctivost a příkladný život byly zárukou, že jeho slova mají dobrý smysl, jeho horlivost ho strhovala k tomu, aby vyjadřoval se vším upřílišením skutečnost křesťanských tajemství, jako ten, kdo tuze dobře zná účinky milosti. Tak ho chápal Peňa, který mohl lépe než kdo jiný postihnouti úmysly učitelovy. Ani dítka Valdesova neotrásla jeho myslí, a třeba věděl, že se připravuje o klid, vyjádřil směle to, co myslil o Katechismu.

Ale na jeho censuru nebyl brán zřetel, ba nečekalo se ani, až ji odevzdá. Dne 8. dubna 1559 po odevzdání censury Canovy formuloval žalobce inkvisičního soudu obvinění Carranzovo, odůvodňuje je „mnohými bludy, které byly shledány a označeny v knize, kterou napsal s titulem „Katechismus křesťanské nauky“. Zprvu se dokonce pomýšlelo na to, nevtělovat ji (t. censuru Peňovu) do procesu, když byl Peňa o ni požádán, nebylo ani zmínky o Carranzovi - dostal k posudku pouhé věty bez udání autora - ale censor odhalil roušku a překazil původní záměr inkvisitorův. Za to bylo nařízeno, aby byla prohlédnuta za jeho nepřítomnosti jeho cela v dominikánském klášte-

ře valladolidském, zda by se tu nenašly nějaké spisy, proti sv. oficiu namířené. Pátrání bylo bezvýsledné, dopisy tu nalezené, na př. sv. Františka Borgiaše, neobsahovaly nic podezřelého.

Dne 22. srpna 1559 byl Carranza zatčen. To pomátlo jeho přátele, kteří, třebaž nemohli schvalovati málo důstojné pohnutky jednání některých členů inkvisice, přece jen zapochybovali, zdali se v Carranzovi nějak nezklamali. Nejvíce byl překvapen P. Peña. Rozpomněl se, že se s ním licenciát G. Lopez radil, má-li udat jistého kazatele, který v kázání řekl, že není jisto, mají-li hříšníci víru. Jméno kazatele neuvedl, ale Peña se domnívá, že myslil Carranzu. Také oznamuje, co ví o schůzce Carranzově s d. Carlosem de Seso a Pedrem de Cazalla. To učinil, aby odvrátil od sebe podezření, že zatajuje kacíře. O Katechismu Carranzově opakoval, že jsou v něm věci, které by měly býti opraveny, ale že věty mu vytýkané mohou míti dobrý smysl, jak i jiní učení mužové soudí. Carranzu prý považuje za dobrého katolíka, poněvadž nic neviděl nebo neslyšel, co by svědčilo o opaku. Ale vzhledem k tomu, že byl arcibiskup zatčen a že sv. officium mělo k tomu závažné důvody a že Katechismus je zakázán, podrobuje všechny své výroky, učiněné na obranu knihy, sv. oficiu, a jestliže něco řekl proti tomu, co svaté officium rozhodlo nebo rozhodne, odvolává a nebude tomu odporovati. Taktéž je hotov to učiniti s větami, jež měl posouditi jinak, než za dobré uzná sv. officium. Ostatně se řídil všeobecnou zásadou theologů a právníků *quod dubia sunt in meliorem partem interpretanda*. Tak to doporučují i Pravidla řádová. A byl-li někdy dotázán, má-li býti někdo udán sv. oficiu, odpovídal, že to není povinnost, leda by šlo o bludaře. Zde však jednal s dobrým úmyslem a podle svého svědomí a nechtěl žádnou pravdu zatajovat.

Když toto upřímné přiznání bylo prozkoumáno, byl Peña zavolán před tribunál, který naň naléhal otázkami a činil mu výtku, že neučinil v oněch věcech udání. Ale Peña se dostatečně ospravedlnil. Přesto inkvisiční soud pozbyl k němu důvěry a stačil jen malý ještě poklesek a byl by jej dal uvězniti.

Počátkem následujícího října se konalo ve Valladolidu autodafe, při němž byli popraveni br. Domingo de Rojas a don Carlos de Seso mezi j. Přítomni byli Pedro de Sotomayor a P. Peña. První z popravených se před smrtí obrátil a vyzpovídal. Ani to neušlo inkvisitorům a žádali o tom svědectví mez jinými i od Peňi. V dalším r. 1560 byl ještě Peña na žádost inkvisičního žalobce při potvrzování svědků proti Carranzovi. Také bylo na něm žádáno vyjádření o čteních Carranzových a o spisku „Poučení pro čtenáře bible“, který Carranza rozdával svým žákům. (Pokrač.)

F. S. Horák.

Lidský skutek s psychologického hlediska.

Lidská činnost jest velmi vzácný dar, kterým jsme účastni Boží činnosti, která je tak plná, že nikdy nepřestává, takže již Pythagoras o Bohu řekl: *Theos aei geometrei*... A scholastická filosofie o něm praví, že *Deus est actus purus*, že je čirý kon, že je plná skutečnost. A této své plnosti, která záleží nejen v plnosti statické skutečnosti, nýbrž také v plnosti dynamické, totiž v plnosti života, učinil nás lidi Bůh účastny tím, že nám dal rozum a vůli a ostatní schopnosti, že nám dal životný prvek, duši, která má působiti, která má vésti celý život, která má řídití veškerou lidskou činnost.

To dal Bůh všem bez výjimky. Máme jednati, působiti, konati, život zaplnit lidskými skutky. A nad to pak člověka povolal, aby tyto skutky za jedno měly nadpřirozený, věčný cíl a smysl, a za druhé, aby vedle těchto lidských přirozených skutků člověk naplnil svůj život skutky novými, nadpřirozenými, kterými má účast v intimním, vnitřním životě Božím. Ale protože milost neničí lidskou přirozenost, nýbrž ji doplňuje, naplňuje ji, proto tato činnost vyšší musí býti na dobrém základě přirozeném. Jestliže tedy chceme řádně konati skutky nadpřirozeného života, musíme dobře znáti život přirozený a jeho povahu. Je to zajímavé, že lidé vědívali nejméně o věcech nejběžnějších. Kdo se na příklad zamyslí nad věcí, které je plný od rána do večera, to jest nad lidským skutkem! Kdo se zamyslí, jak povstává lidský skutek, jak probíhá v člověku, jaké má vlastnosti!

Je to otázka dosti teoretická, ale je dobře tyto věci dobře znáti, abychom mohli řídití svůj mravní život klidně, cílevědomě, rozumně a zase bez obavy. Základní vlastnost lidského skutku jest okolnost, že lidský skutek jest čin záměrný, že totiž cokoliv člověk koná, koná vždycky z nějakého důvodu. I v činech zdánlivě beze smyslu je aspoň uspokojení jakési hravosti, východisko z rozpaků a pod.

My se lišíme ve svém životě a ve svých úkonech od nižších tvorů tím, že jsme pány svého skutku. Jsme pány svých skutků rozumem a vůlí, čili, jak říkáme zkráceně, uvědomělou vůlí anebo svobodnou vůlí. Abychom jednali jako lidé, musíme jednati s rozvahou, s úvahou, aspoň s minimem rozumového zásahu. Jinak nejednáme jako lidé, nýbrž dáváme se unášeti živočišnou žádostivostí, jinak jsou to sice skutky člověkovy, ale nejsou to skutky lidské.

Člověk může jednati s rozvahou, uspořádati si svůj skutek, hlavně pak si uvědomiti, proč to či ono podniká anebo chce podnikati.

Lidský skutek je živěn krásnou skutečností, že totiž cokoliv člověk koná, koná všechno na konec pro poslední, pro nejvyšší cíl. Zvířata sice také jednají k poslednímu cíli, ale nevědí o něm, neřídí sama své činy k němu, nýbrž zákony vloženými do sebe, pudem a ostatními - jsou řízena vyšším činitelem a pořadatelem k tomuto cíli. Člověk však ve všem svém jednání jest veden vlastním obsahem své vůle, totiž dobrem. Člověk nemůže chtít nic jiného než dobro, a i když chce zlé, chce je jako dobro, protože je pokládá za dobro buď o sobě anebo pro sebe. Toto dobro, toto dosažení dobra, a pak spočinutí v dobru neboli ve štěstí a v blaženosti, jest poslední cíl každého skutku a veškeré lidské činnosti. Člověk se zrodil pro štěstí, byla mu dána schopnost, která by mohla toto štěstí poznávat, a pak vlastnost, vůle, která toto dobro a štěstí může chtít a pak vychutnávat. Cokoliv člověk koná, koná pro to, aby byl blažen, ale ne aby byl blažen jakýmkoliv způsobem, nýbrž aby byl blažen dokonale, aby byl dokonale nasycen.

Z takové prosté, všední zkušenosti můžeme vybrati krásný důkaz o jsoucnosti Boží, kde pak spolu dokazuje i hřích i všechny omyly, kterými člověk hledá štěstí; když je hledá v tom, kde není, že není šťasten, že hledá dále, že hledá bez umdlení, že přelétává z jednoho neuspokojujícího na druhé, od jedné radosti ke druhé, od jedné rozkoše k další. Nic menšího než Bůh nemůže naplniti lidskou bytost a její tužbu po štěstí, po dobru, které jest pákou veškeré lidské činnosti.

Tak nám nemohou stačiti věci pod námi, nestačí ani sama naše vnitřní náplň, to jest, neuspokojí dokonale ani věda, protože ten, kdo se jí odevzdá, stále hledá, stále je neukojen, stále je neuspokojen. Do smrti největší vědec nenajde dokonalého vyřešení všech svých otázek a všech záhad. To pak je znamení, když přece toužíme po štěstí svou celou vnitřní bytostí, že ani v tomto hledání a požívání pravdy přízemní není vlastní smysl člověka a jeho činnosti. Lidská činnost se neukojí, dokud se nevyvrcholí v tom, nad co člověk již nemůže ničeho vyššího hledati a nalézati, totiž v plném poznání intimního Božího bytí. Proto nese každý lidský skutek ve své psychologické struktuře tuto indikaci neukojenosti a proto pudí vždycky dále, protože všechno stvořené a omezené poukazuje jenom na nejvyšší hodnotu a nejvyšší blaženost z jejího dosažení...

Člověk nejasně, neurčitě cítí tuto vlastnost lidského činu, že totiž každý dychtí instinktivně po dobru o sobě. Toto dobro je smysl a cíl lidského činu, celého lidského skutku.

Protože člověk takto dychtí po dobru, proto je dokonale lidský onen skutek, jehož činitel je pánem, jehož cíl poznává a určuje tento skutek k němu.

I do nás je vloženo více pudů, které jsou především ve službě lidského druhu. Protože ale člověk jest uvědomělý člen tohoto druhu, proto musí uměti zvládnout i tyto pudy, protože má tomuto druhu sloužiti jako dokonalý člověk, tedy vědomě, dobrovolně s rozumem a s vůlí. Čím uvědoměleji řídí člověk tyto pudy, tím větší službu koná druhu, pro který byly vloženy do lidské bytosti.

Podle stupně uvědomělosti lidského skutku lze mluvit o stupni lidskosti skutku. Lidský rod byl totiž stvořen jako rod tvorů svobodné vůle, jehož činy mají býti dobrovolné, protože lidstvo bylo stvořeno k obrazu Boha, jenž jest svoboda sama. Tak je třeba snažiti se o svobodu ve svých skutcích, abychom uchránili tuto důležitou vlastnost jednání lidských bytostí. A když máme býti dítkami Božími, a to svobodnými dítkami Božími, když se Bůh obrací k našemu rozumu a říká: Poznej mne, a vůli: Miluj mne, to říká celému lidstvu, jest důležité, abychom pro celé lidstvo se vychovávali v této svobodě dítek Božích ve svém jednání. Dobrovolný pak, svobodný lidský čin je ten, jehož je člověk pánem a jehož cíl aspoň jaksi poznává, cíl, a jeho smysl také.

Rozdělil bych tuto svobodnou vůli lidskou, která jest základem lidského důstojného jednání, na svobodnou vůli základní, totiž chtít anebo nechtít jednati, a pak na svobodnou vůli blíže určenou, totiž když naše vůle chce anebo nechce to či ono. V onom základním rozhodnutí chtít anebo nechtít bez udání nějakého předmětu nemůže býti člověk nijak znásilněn, protože to se vykoná v našem lidském nitru. Toto je velmi důležité, abychom si pak uvědomili, zda jsme nebo nejsme odpovědní za jisté skutky, kdy přestává odpovědnost, čím se umenšuje anebo zase zvyšuje.

Tedy nejprve vnitřní úkon nám nemůže nikdo vnutiti. Tato skutečnost jest útěchyplná, co se týče tak zvaných pokušení, že totiž nemůže náš nepřítel znásilniti naši vůli a náš rozum, abychom chtěli anebo nechtěli proti své vůli a proti svému poznání. A když se do duše vtírají v obrazivost představy, které jsme nechtěli, protože tu nebyl vykonán úkon vůle, není nám taková obrazivost imputována. To není prostě náš čin. Jen Bůh sám může přímo působiti v lidské duši, jen on může působiti, abychom chtěli anebo nechtěli, ale zase se to neděje nějakým znásilňováním, protože on, který působí celou naši vůli, který dává bytí každému jejímu hnutí, může také působiti, aby chtěla nebo aby nechtěla to či ono, a přece zůstane člověk svobodný, protože Bůh jest tak mocný, že může člověka ovlivňovati podle vlastního zřízení člověkovy, takže člověka vede, aby chtěl anebo nechtěl, a při tom jej vede tak, aby

chtěl sám, svobodně. Když dal Bůh svobodu do člověka, tedy ji neznásilňuje, nýbrž podle ní člověk vede, protože by ji jinak nedal do člověka, kdyby ji nedovedl ve svém působení na člověka udržeti. Násilí se může uplatnit ve výběru předmětu naší vůle. Lidská svoboda vůle jest mařena násilím, silným strachem, vášní, která odnímá lidský úsudek. Rovněž nevědomost působí na omezení svobody lidského skutku, protože bychom leccos nečinili, kdybychom nebyli poutáni různými nevědomostmi.

Nutný předpoklad k lidskému skutku řízenému vůlí jest poznání. Máme-li chtít nějakou věc, musíme ji znáti; nemůžeme milovati, co neznáme. Řekl jsem, že naše vůle je otevřena veškerému dobru; protože však je dobrých věcí mnoho, musíme je znáti, abychom si mohli učiniti úsudek, kde je pravé dobro, které dobro je pro nás, které je právě vhodné, a abychom mohli učiniti a zařídití potřebné kroky k dosažení pravého cíle. Ale i vůle zase pudí rozum, aby jí sloužil a aby jí vyhledával věci, mezi nimiž by si mohla vybrati.

Všechny věci, které rozum může vůli podati, aby ji podnítil k jednání, nenasycují a nenaplnují lidskou vůli tak, aby se pro ně musila nutně rozhodnouti, aby neměla svobody. Vždycky v tom podávaném může najíti nějakou nepříjemnou, nevhodnou stránku, pro kterou se může odvrátiti od dobra nabízeného, anebo může poručiti rozumu, aby prostě nemyslel na to, co nabízí, a vůle jest zase svobodná. Jen jedno dobro nás přitahuje bez možnosti odvrátu. To jest dobro naprosté, až je poznáme tváří v tvář. Tehdy nás jeho bohatství a plnost tak nasytí, že mu neodoláme. Protože v tom dobru nebude nic, co by se nelíbilo, co by se protivilo, proto se duše celou svou bytností, celou prudkostí své skutečnosti vrhne na to, co jest plně tím dobrem, které jest její vlastní předmět.

Tady vrcholí lidská činnost, totiž v blaženém spočinutí v tom dobru, jehož jsme činem, skutkem, jednáním nabyli. Ale, protože jsme stvořeni pro naprosté dobro, proto dokonalé spočinutí, dokonalá blaženost nastane až tehdy, až budeme plně míti toto nejvyšší dobro. Jinak nás ustavičně každý skutek zase pudí dále, každé chvilkové spočinutí v radosti nás po vychutnání této radosti žene zase dále, za jinou zase plně neuspokojící... až tehdy, kdy spočineme v takovém dobru, které nás nebude puditi dále, pak teprve nastane dokonalá blaženost... Ale dříve, než dosáhne člověk spočinutí v dobru, musí ho dosáhnouti. Proto vůle hledá prostředky, kterými by dosáhla svého cíle. Tak nemůže býti opravdový lidský skutek, který se děje bez rozmyslu, protože je třeba uvážiti, kde je dobro, které hledáme, a jakými prostředky ho můžeme dosáhnouti, zda ony prostředky jsou opravdu úměrné krásnému

cíli. Rozum vyhledává ony prostředky a podle jeho úsudku, někdy také proti němu se pak vůle rozhoduje pro vyvolení určitých vhodných prostředků. Rozum pak dává souhlas, aby se užilo na cestě za blažeností tohoto prostředku, a vůle se rozhodne, že tak učiní. Pak následují ještě dva úkony: rozum poručí vůli, aby toto učinila, že toto je právě nejvhodnější a nejlepší, načež vůle uvádí v činnost sobě podřízené lidské schopnosti, aby jimi toho cíle dosáhla.

Tento pochod jde ovšem obvykle velmi rychle, ale někdy se odehrává hodně dlouho. To jsou ony tak zvané vnitřní boje, kdy jest člověk nerozhodný, kdy neví, jak dosáhnouti cíle, pro co se rozhodnouti, jak uplatnit a ve skutek uvést své rozhodnutí.

Tu poznáváme svou ubohost a slabost. Čím vyšší dobro, čím vznešenější je cíl, tím je tento boj tvrdší, těžší, a tím více nás naplňuje obavami. Tento strach zakoušíme před důležitými rozhodnutími, kdy jde o mnoho, o rozhodnutí, které bude míti dalekosáhlé a dlouho trvající následky.

Pro křesťana to znamená ovšem, aby nezůstal u svých sil, aby si vzpomněl, že je sice ze sebe slab, ale že ho chce posilovati Bůh svými milostmi a dary, že ho chce osvěcovati, že ho chce posilovati, aby našel pravou cestu, dobrý prostředek a aby byl dostatečně silný rozhodnouti se pro nejlepší.

Ani duchovní život se nemůže řídit jinými zásadami, chceme-li, aby náš duchovní život byl opravdu dokonalý a byl důstojný člověka, aby to nebylo malicherné hraní, aby to nebylo něco, co by odpuzovalo normální a zdravé lidi. Nemůžeme jinak jednat ani v duchovním životě a musíme dobře ovládati svůj život již s tohoto hlediska průběhu lidského skutku, abychom zdravě a správně prováděli úkony duchovního života po stránce lidské, po té stránce, která je dokonale v našich rukou, a tak otevřeli cestu pro další Boží působení, jež neruší přirozenost, nýbrž ji doplňuje, ale doplňuje ji jedině tam, kde člověk neruší sám o sobě Boží předpoklady, totiž přirozené psychologické základy lidské činnosti.

P. dr. Braitto.

Psychologická svoboda u sv. Tomáše a u Henri Bergsona.¹

Každému je známo, že tomismus a bergsonism se liší jak svým obsahem, tak i metodami. Podstatný rozdíl, jehož dosah je nesmírný, vyplývá z analýsy rozumu, z přesného určení hodnoty pojmů jako výrazu našeho vnitřního života

¹ Tento posudek P. Sertillange o bergsonském pojmu svobodného činu je zajímavý doklad životnosti tomismu a ukazuje, jak nutně práce poctivých vědců dospívá, cílí k mohutnostem myšlenkového dědictví svatého To-

a reality věcí. V otázce o svobodném soudu je takový rozdíl zásadní. Pro tomisty je svobodný soud výsledkem „uvážené vůle“. Je-li však rozvažování pouhá hra s pojmy, je-li pojem jen kusý pohled na proud vědomí pro jazykovou nutnost, pro hmotné jevy a život společenský - tak to tvrdí these bergsonovská - pak se zdá, že jsme odsouzeni k determinismu. Jak pojem vyjadřující pouze řád hmotný a jeho článkování, tak *to nové*, což přináší svoboda, a *tvoreni*, jež je základ svobodného konu, se podobají pouhé spoušti, přeměně minulosti nebo rozřešení rovnice, skladu minulého s minulým, stejného se stejným.²

Naproti tomu s hlediska tomismu se zdá bergsonism zakrytý determinismem, v tom totiž, že popřením universálních pojmů odsuzuje se k empirismu, v němž svobodný soud mizí a je redukován na spontaneitu povahy výlučně biologické.

Podle mého názoru je tento spor více formální než skutečný.

Každá strana se drží příliš své ideologie, svých kategorií. Tyto jistě mají svůj význam, mají však také svou relativitu, se kterou nutno počítat. To však se, podle mého zdání - neděje v dostatečné míře. Pravda při tom trpí v prohloubení a rozšíření svého panství, neboť nedbání toho působí, že shoda myslitelů se znesnadňuje.

Uznávám, že nenacházím v bergsonovských kritikách pojmu v tom významu, který jsem získal při studiu Aristotela a jeho znamenitého žáka Akvinského, přes to neuznávám nauku Bergsonovu v kritice, jak ji činí někteří tomisté.

Ani nechci zde podati všeobecnou studii. Ta by nás mohla zavést příliš daleko. Chci se pouze pokusit o vyložení nauky, v níž by se svobodná vůle jak podle tomismu, tak bergsonismu mohla srovnati bez ohledu na jejich technickou systematicku a jejich protivné metody.

Bergson považuje svobodu vůle za bezprostřední projev vědomí a proto - a priori - před důvody, které z ní chtějí učiniti pouhé zdání. To je, myslím, podstatné.

I kdyby autor dále rozvíjel své these, jako sporné o vnitřním postupu při svobodném jednání, zůstává toto faktum, a každý dobře chápe jeho smysl.

Pravda, Spencer, Stuart Mill a mnozí jiní, ryzí deterministé, brání se tvrzení, že chtějí zničit odpovědnost. Zachraňují ji jak mohou, třebaže před tím již podryli její základy.

Henri Bergson je dalek takových nesrovnalostí. Bez ustání popírá determinism, který tkví v tom,

máše. P. Sertillange i proti mnohým jiným tomistům pochopil Bergsona v pojetí svobodného činu nejsprávněji. Bergson zase se svého stanoviska empirického metafysika se dopracoval k překonání determinismu. Proto uveřejňujeme celou kritiku P. Sertillange i odpověď Bergsonovu.

² Cf. *Evolution créatrice* p. 293.

že směšuje dva protivné pojmy principu kauzality, a to pojem formy matematické, která platí vědecky pro vnější svět, a pojem formy vitální, nebo lépe, vědomé.

Objektivní fakt umístěn a zmechanisován abstrakcí vědeckou, vítězí nad subjektivním a vnučuje svou nutnost i proti vnitřní zřejmosti. To však je převrácení řádu, neboť subjekt je si mnohem více vědom toho, co se v něm děje, než negace, které mu činíme teoriemi vždy spornými.

Ostatně náleží subjektu objekt spíše ovládati než být podroben objektu a učiniti jej členem své svobodné činnosti.

V tom záleží i civilisace. Zničme vědomí, které je subjektivní, učiníme-li je objektivní a vydáme-li je nutným vztahům abstraktních konstrukcí.

Determinism již předem odstraňuje jakoukoliv osobní činnost životní. (*Essai* p. 131.) Mluvíme o nejúčinnější pohnutce, která převažuje, jako by myslící subjekt byl jen bezvládná váha a jeho vhléd pouhým divákem. Podrží-li si však člověk svou činnost jasnou, pak důvody činu pro svou účinnost jsou jejím výrazem a tedy čin je svobodný.

V *Essayích* byla vytyčena tato definice, která je považována za libovolnou: „Shodneme-li se na názvu, že svobodný je každý čin plynoucí ze mne, a to jenom ze mne, pak úkon, který má známku osobnosti, je opravdu svobodný, neboť naše já bude se dovolávati svého otcovství k němu.“

To však je podle našich názorů spontaneita a ne svoboda. Již Ravaisson - jak jsem se dověděl nedávno z pramenů zcela jistých - obával se tohoto výkladu, ale nepokládal jej za spravedlivý. Je zde svoboda, poněvadž „já“, o něž se jedná, je „já“ totální, nikoliv „já“ abstrahované z vlastního stavu volbou. Spontánnost „já“ takto vědomého a projevujícího se cele ve svém konu je svobodná, podle předpokladu, že nic nemůže působit na subjekt bez jeho vědomí, ani „já“ včerejší neb „já“ předcházející minuty.

„Nesmí se říkat: Úkon je připraven a proto vykonán, nýbrž, připravuji jej a je vykonáván, poněvadž to chci.“

Text takto výslovný nepřipouští žádnou pochybnost. Pojem svobody zahrnuje tedy v sobě podle Bergsona *tvoreni* úkonem něčeho, co neexistovalo v předpokladech.

Nevolíme úkon, poněvadž vidíme, že zasluhuje přednost; naopak považujeme jej za přednostní, poněvadž jsme jej vyvolili. V tomto smyslu je pravdivé tvrzení, že je to volba sama, která tvoří důvod volby a tedy ovládá rozvažování, a ne že úvaha ovládá volbu.

K jasnosti této věci přispěje připomenouti známý výrok Roannezův doplněný pozorováním Pascalovým.

„Důvody mi napadají potom“, praví Roannez; „nejprve však věc vzbudí ve mně zálibu nebo odpor, aniž znám důvod; a přece je to jen pro ten důvod, který objevím teprve později.“

Pascal odpovídá: „Myslím, že nějaká věc nepůsobila na mne pro ty důvody, které zjistíme potom, nýbrž že najdeme ty důvody, poněvadž věc na nás působila.“

Pascal zde hájí práva „srdce“, ve vlastním mu smyslu slova v jeho „Myšlenkách“, ale má to cenu i pro výklad bergsonský svobodné vůle.

Nacházíme důvody pro jednání, poněvadž napřed chceme jednat. Jsou to důvody pro toto jednání, poněvadž zprvu chci takto jednat. „Napřed“ nemá zde význam trvání, nýbrž závislosti, takže nejde o popření předchozí úvahy, nýbrž o určení a kvalifikování příčinnosti.

Pakli se někdo ptá: proč chceme takto jednat? jednoduchá odpověď: poněvadž tak chceme.

Je to jediný důvod, který můžeme konečně dáti. Ostatní, předcházející, nejsou determinující a nemohou tedy vysvětliti úkon. Ostatně ani ony nejsou určeny: jako celá minulost naší duše a celý její přítomný stav, v němž úvaha jen vyzdvihuje několik prvků, aby si utvořila schema, které by jí samé vysvětlilo vlastní chování.

Z toho plyne, že logicky rozvažování jako vysvětlení činu motivy následuje po činu, i když jej dějově předchází. Chtění samo a ne jeho motivy provází čin a vysvětluje jej. Formule Aristotelova je zcela jasná: „Volba je intelligence chtějící nebo promyšlené chtění, jehož příčinou je člověk (Etica Nicom VI, 1139 b, 4-5).“

Tento jediný princip, člověk, nedává důvod pro rozčleňování schopností, ještě méně pro rozčlenění pojmů. Proto, i když nesouhlasíme s bergsonismem v otázce o pojmu a schopnosti, zde se můžeme k němu připojit.

Jak praví Cajetan: (Jsou *někdy* okolnosti, kdy) je nutno rozlišovati schopnost, a jindy (kdy) to není třeba.

Je třeba litovati, že Bergson odmítá přijmouti analysu, že nemluví o pojmu universálním nebo jednotlivém, o dobru povšechně a o dobru konkrétním, o posledním cíli, o nutném předmětu a o předmětu nebo touze nahodilé.

Zda však z toho, že Bergson vše, co se vztahuje k filosofii jsoucna a racionální metafysice, odmítá ve jménu své pozitivní metody, plyne, že svobodná vůle je z čiré spontánnosti? Je jasné, že ne.

Ani pro tomistu důvody jednání, třebaš nejbezpřestřednější, je neurčují, ani je napřed nepředvídají. Před činem nevím, zda vyvolím to či ono.

To či ono nemá pro přítomnost objektivní determinace; budoucí věci nahodilé neobsahují pravdu, jak prohlašuje Aristoteles. Žádné zkoumání svých vnitřních stavů, zvyklostí, vlivů, kte-

ré na mne působí, ani obsah uvažování pojmového nemůže mi poskytnouti jistotu budoucí události nebo ji zaručit cizí intuicí. Pouze Vidící a Tvořící vše nad časem jasně vidí. Učiním ne to, co chci, nýbrž co budu chtít v samém činu, v němž to budu chtít; ne to, co mohu určit již nyní, nýbrž co určím při výkonu, co určím v jeho čase, za který nemohu dosadit přítomnou chvíli: Nemám vládu nad časem; naopak, patřím času. Nejsem svobodný pro budoucnost, ačkoliv budu v budoucnosti svobodný. Jsem vždy svobodný pro tu dobu, v níž jsem nebo v níž uvažuji, ale nejsem svobodný pro ten čas, v němž ještě nejsem, stejně jako nejsem svobodný vzhledem k času, ve kterém již nejsem.

Mezi dvěma posledními hypothesami je však velký rozdíl; neboť čas má směr a je nevratný; a právě toto vytváří naši odpovědnost. Mé včerejší jednání nebyl cíl, nýbrž začátek; byl princip, z něhož teprve nyní přicházejí důsledky.

Tyto dva případy se podobají v tom, že nejsem přímým pánem, jako svobodná bytost, ani budoucnosti ani minulosti. Nemohu již nyní rozhodovati o budoucnosti, i kdyby to bylo o mé, ani v tom, co závisí na mém rozhodnutí. Neboť tato budoucnost není jen pouhé rozvinutí, jehož látkou bych mohl již od nynějška disponovat; je to tvoření, tvoření v čase, tvoření vlastního „já“. Mohl bych dnes býti totéž „já“, jež budu zítra? A mohl bych býti svobodný dříve, než jsem „já“?

Stejně dobře pro tomistu soud, který vnitřně patří k svobodnému úkonu, *judicium electionis* sv. Tomáše, *oretikos nous* Aristotelův nemůže se nazývati vlastní příčinou svobodného konu, pokud je to čin. Je proň pouze imanentní podmínkou. Důkaz toho je, že i úsudek závisí na dobrovolné volbě. Soudíme takto, poněvadž tak chceme, a můžeme soudit jinak, chceme-li jinak soudit. Chtěli bychom klásti základ svobodné vůle do toho, co je „*circulus vitiosus*“.

Vyhne se této obtíži tím, že řekneme: Ve scholastice vůle má úlohu příčiny účinné a úsudek úlohu příčiny formální; neboť dvě příčiny různých řádů mohou si býti navzájem příčinami: „*causae ad invicem sunt causae*“. Tato zásada je dokonale pravdivá; avšak „úlohy“, o kterých tu mluvíme, nejsou příčinností ve vlastním slova smyslu, neboť subjekt je jeden a rozčlenění analytické nás nesmí zavést na nepravou stopu. Vpravdě se tu zříkáme jakéhokoliv vysvětlení příčinného, stejně v řádu formy, jako účinnosti. Princip příčinnosti účinné zde neplatí, neboť tu jsme u „já“, chápaného v jeho jednotě nerozbitné, kde nic už se „neuplatňuje“ a z něhož může vycházeti, s hlediska chtění, pojatého abstraktně, jen pouhá spontánnost. Ani princip dostatečného důvodu se zde neuplatňuje, neboť i dostatečný důvod, pojímáme-li jej abstraktně, závisí

na vůli. Tyto dva principy přispívají jen, aby vysvětlily čin analyticky, ať je to už s hlediska mechanismu psychologického, nebo vzhledem k jeho pohnutkám. Pravdivé vysvětlení je ve splynutí světla - činnosti, v neprozkoumané a neprobádatelné hloubce samotného „já“ vlastní osoby.

To je podle mého názoru totéž, negativně i pozitivně, co Henri Bergson vlastními vždy metodami sledoval. Odstraňuje ze svobodného rozhodování zasahování principu o dostatečném důvodu ve smyslu leibnitzovském, racionalistickém a pseudo-spiritualistickém. Stejně vylučuje princip příčinnosti, pojatý sensualisticky a materialisticky, nakažený determinismem mechanickým. Mezi oběma stojí jeho i tomistické pojetí, třebas získané různými cestami z proudu všeobecných rozdílných filosofii, které však hájí stejně, podle mého zdání, původní svobodnou vůli, která je základem mravního řádu a vůbec všeho řádu praktického, člověku vlastního.

Když Bergson prohlašuje, že při úvaze o svých úkonech objevíme často, že „jsme se rozhodli bez důvodu, snad dokonce proti všem důvodům“, tím nechce vyloučiti důvod z úkonů, o nichž mluvíme, a které by pak nebyly ani úkony lidské. Jde mu o to, aby z nich vyloučil důvody racionalistů, abstraktně determinovatelné, nebo - jak praví autor - „tangible“.

„Tato nepřítomnost důvodů,“ připojuje, „je tím nápadnější, čím jsme více svobodní.“ Úkon, jehož motivy by bylo možno úplně určití a který by neobsahoval nepopsatelné tajemství „já“, nebyl by, přesně vzato, úkon svobodný.

V tomto případě právě lze říci, že se obracíme tehdy k „já“ rozumnému v jeho nejhlubší podstatě, kde jsou kořeny schopností a kde se již nerozlišují, nýbrž kde jsou syntetisovány a unikají každému pojmovému vyjádření. Ovšem, tento pojem podstaty a schopností je bergsonismu neznám, a to působí nejasnost.

Špatně sledujeme, ozbrojeni svými výrazy myslitele analytujícího, konkrétní „já“ tak, jak je může poskytnouti zkušenost. Ale tato rozdílnost, třebas zásadní v systematisaci, mizí při aplikaci na čin a jeho lidský výklad.

Víme tedy, že jsme svobodni nejen přede vším násilím (*libertas a coactione*), ale také před nutností ve smyslu deterministů (*libertas a necessitate*). Nutnost, která zůstává a kterou tomista uznává, je nutnost úkonu, jsou-li dány všechny podmínky, spolu s naším „já“ a vlastním rozhodnutím, které jediné má platnost absolutní a sděluje ji všemu ostatnímu.

Tato poslední podmínka však je nedefinovaná a nedefinovatelná. Je to, mohu-li tak říci, podmínka podmínek, *ultima ratio*, která není ani determinant deterministů, ani dostatečný důvod ra-

tionalistů, ale dobrovolné rozhodnutí: *sit pro ratione voluntas*.

Tak vidíme, že nechápali věc komentátoři Bergsonovi, kteří tvrdili, že jeho svobodné rozhodování je nakonec jen zvláštní tvar determinismu. Nelze přijmouti takový výklad. Bergsonův smysl je přijatelný a s jistých hledisk je osvětlující.

Svobodné rozhodování je jistý druh determinismu, neboť vychází z nutnosti a o ni se opírá, neboť naše první chtění jsou nám dána samou přírodou. Úplně determinovaný čin je tehdy, rozhodne-li se vůle; pak nutně následuje úkon.

Bylo by marné chtít utéci sám sobě. Pravda je, že jediné člověk, „svěřený svému vlastnímu rozhodnutí“, je povolán, aby se sám určil. Jsem-li odpověden za sebe, tedy jedná-li podle sebe, jsem stále svoboděn. „Je pravda,“ píše Bergson, „že naše činnost závisí na našem bytí; nutno však připojiti, že do určité míry jsme to, co činíme, a že se sami tvoříme ustavičně (*L'Evolution* n. 7). Jsme-li jednou takto utvořeni, nutně následuje úkon a nic tu není, co by mohlo překvapiti. Ontologicky: činnost plyne z bytosti, jakmile tato je determinována, a bytí svobodné je svobodné potud, pokud je rozumné, je určeno jako takové rozumem, tím, co nazýváme „forma intelligibilis“. Svátý Tomáš tvrdí vždy a bez omrzení, že vůle jde za rozumem (*voluntas sequitur intellectum*).

I zde je determinismus. Ale tento vznešený determinismus ontologický nijak neubližuje svobodě, stejně jako nečiní zbytečnou transcendentální činnost Stvořitele, když v naší činnosti spolupůsobí.

Nutnost svobodného úkonu takto chápána je forma použitá svobodnou vůlí při výkonu, aby se shodla se zákony jsoucna. Podobně fysická nutnost je forma použitá tvůrčí svobodou, aby se přizpůsobila povaze jsoucna v pohybu „*entis mobilis*“; stejně je tomu konečně se samou tvůrčí svobodou, která znamená formu v poměru k věcem stvořeným, přijatou od vnitřní činnosti Boží, v níž je vše nutné.

Všecky tyto souvztažné výrazy: nutný, náhodný, svobodný, osudový jsou jen tvary jsoucna a proto i vyšší zákony jsoucna se v nich nutně nacházejí.

Můžeme nyní konstatovati, že souhlas nauky bergsonské a tomistické nesmí býti rušen tím, že první je „antiintelektualistická“, druhá intelektuální.

Předně: tyto názvy jsou oprávněny jen velmi zhruba, ve zvláštním smyslu, který by měl býti zpřesněn.

Pokud jde o svobodné rozhodování, tyto dva názvy nestaví proti sobě sv. Tomáše a Bergsona. Řešení sv. Tomáše je intelektualistické, pokud

činí vůli závislou na úvaze: *Voluntas movet se a consilio*. V jiném smyslu však je antiintelektualistická. Úvaha zůstává neurčena, dokud nezasáhne sama vůle.

Když píše Bergson: „Úkon svobodný je nepřiměřitelný ideí a jeho rozumnost musí se definovat právě z této nepřiměřitelnosti.“ (*L'Évolution* p. 98), je to jakoby ryzí nauka sv. Tomáše. Svobodný úkon má „rozumnost“; svobodné rozhodování není slepé. Ale svobodný čin je nepřiměřitelný ideí, poněvadž žádná idea se nevyrovná extensivně obsažnosti našeho bytí. Tak spatřujeme u Bergsona, ovšem v této negativní formě, ekvivalent nepoměru universálního dobra a konkrétního; tento nepoměr je pro nás základem svobodného rozhodování. Proto se tvrdí neprávem, že svoboda bergsonská je z citu nebo vůle a že zneuznává právo rozumu.

Bergson sám protestuje proti takovému pojetí. V dopise Léonu Brunschwigovi: „Kladu svobodu proti nutnosti, ne jako cit nebo vůli proti rozumu, ale jako intuici k analýze, jako skutečnou jednotu žitou a chápanou z vnitra proti mnohosti stanovisk, jež můžeme bez ní zaujmouti, jako bezprostřední chápané vědomí proti zprostředkovanému a více či méně symbolickému.“ (*Bulletin de la Société fr.* 1903 p. 103). To je nade vše jasné!

Takový antiintelektualismus se staví proti pouhým abstrakcím, pojmům bez obsahu intuitivního, bez bytostného podkladu, v ničem však nebrojí proti opravdovému tomismu. Svobodný úkon, součást živého a konkrétního, nemůže být určen abstraktním motivem a úsudkem nezávislého rozumu.

Úsudek musí být prosáknut vůlí a sdělen vnitřnímu dynamismu. Sv. Tomáš to vyjadřuje výraznou formou: *judicium electionis* - úsudek volící, který musí být v imperativu; to znamená místo: toto mám vykonat, vyjadřuje: učin to!

To je důvod, abychom vyznačili ještě jednou synthesesu světlo-činnost za rozluštění otázky svobodného rozhodování.

Empirická povaha metafysiky bergsonské, třebaže nedostačuje nám, kteří se držíme rozumových výsledků z řecké filosofie, přece aspoň pro problémy, které nám nejvíce leží na srdci, je nesmírně cenná.

Všude, kde se shoduje s tomismem, je schopna ovlivnit ty, kteří si cení jen metody pozitivistické.

Bergson poslal P. Sertillangeovi tento dopis:

Drahý spolubratře, 19. ledna 1937.

omluvte mne, že jsem vám neodpověděl dříve. Přece jsem přečetl váš článek ihned s nevšedním zájmem. Zprvu jsem byl velmi zaražen výkladem, kterého jste použil v teorii svobody u sv. Tomáše.

Nezastavil jste se na názvosloví, které by mohlo oklamat a které vpravdě uvádí v omyl ty, kteří nemají jako vy intimní znalost tomismu, nýbrž šel jste přímo k poznání, které sv. Tomáš načerpal ze svobody ve svém vědomí a které potom ověřil v rozumu.

Odrážíte jako psycholog a metafysik námitky uváděné proti mé thésí a které pramenily z nepochopení (které, jak pravíte, mi předpověděl Ravaisson).

Když jste tedy sblížil mé názory se sv. Tomášem, ba dokonce jste je jimi podepřel, došel jste pojetí svobody, které považuji za pravdu samu, a které si předkládáte ve svém jazyce, abyste osvětlil předmět. Zejména narážím na vaše dokazování faktu, že „příčina účinná“ a „důvod dostatečný“ jsou principy, které se zde „uplatňují“ jen retrospektivně.

Zkrátka, byl bych ochoten podepsati váš výklad od začátku až do konce, kdyby neobsahoval jednu řádku - jedinou - tu poslední, kterou bych rád nechal stranou.

Ach, ani v nejmenším se necítím geniem; vím velmi dobře, do kolika slepých uliček jsem se dostal, na kolik nepřekonatelných překážek jsem narazil za svých výzkumů. Kéž bych aspoň byl po těch svých 55 let nepřetržité práce svědomitý badatel.

Dovolte mi, důstojný Otče a drahý spolubratře, přiřknouti vaši shovívavost sympatii, která je, jak víte, vzájemná. Dovolte, abych připojil k díkům za vaši překrásnou studii obnovený výraz mých nejhlubších a nejoddanějších citů.

Henri Bergson.
(Přel. B. Š. O. P.)

Metoda přírodovědeckého bádání.

(Rozhovor moderního fysika a logika s Aristotelem.)

Fysik ... Konfrontace názorů stylisovaných před více než dvěma tisíci lety s názory sotva několik let starými skrývá v sobě nebezpečí, že stejně znějící slova budou výrazem dvou více nebo méně odlišných pojmů v ústech každého z nás.¹ Jest tedy především třeba, abychom se dohodli, co pod každým pojmem, kterého se dotkneme, rozumíme a co nikoliv. Tak hned pojem vědy potřebuje vzájemného osvětlení. Předkládám proto první a základní otázku: Co jest věda?

*Aristoteles*² ... Vědění a porozumění vyskytu-

¹ Odstavce uvedené jménem *Aristotelovým* jsou doslovné citáty *Aristotelovy* fysiky bez jakýchkoli přídavků a vysvětlivek.

² *Aristotelova* Fysika o osmi knihách je zde citována v českém překladě podle řecko-německého vydání: *Aristoteles' Acht Bücher Physik*. Griechisch und deutsch von Carl Prantl, Leipzig 1854. V této studii jde o 1. kapitulu I. knihy podle Bekk. ed. min.

je se u všech úvah, které pracují s principy nebo příčinami nebo prvky a vzniká právě z poznání těchto principů nebo příčin nebo prvků. Neboť tehdy věříme, že něčemu rozumíme, známe-li první příčiny, první principy a základní prvky.

Fysik ... Kdyby byl tuto definici slyšel na př. *Newton*, byl by zajisté plně souhlasil. Ale dnešní vývojové stadium fyziky mi brání přijmouti takové pojetí vědy. Mám totiž obavy, že tato definice upírá moderní přírodovědě při vši její exaktnosti její vědecký charakter. Heisenberg a s ním většina dnešních fyziků jsou přesvědčeni, že exaktní věda příčiny a principy na př. z fyziky zásadně eliminovala. To by tedy znamenalo, že fyzika vymýtila vědění a porozumění, to jest podle definice vědeckou svoji povahu z oboru svého bádání, čili že vymýtila sebe samu.

Logik ... Z metodického stanoviska neznámá arciť apriorní definice vědy téměř nic. Než vědecký pracovník přistupuje ke své práci, má o ní pouze docela přibližnou představu a teprve ovoce jeho práce umožní jasnou definici toho, co jeho vědecký obor je s to zvládnouti a co nikoli, a totéž platí o vědě vůbec. Vždyť by to nemělo ani smyslu vázati se na takovou apriorní definici vědy, neboť jednoho dne bychom mohli zjistiti, že jsme si pro svoji vědu vytkli cíl naprosto nedosažitelný. Tak by se mohla objeviti některá otázka, třeba po příčinách jevů, jako problém klamný, kdyby bádání empirické dokázalo neexistenci toho, co zmíněná apriorní definice označila jako příčinu.

S logického stanoviska jest ovšem třeba pokládati deduktivní soustavu vědeckou, vycházející z principů a dospívající až k základním prvkům, za logický ideál vědecké struktury. To ukazuje názorně moderní matematika. Připomínám pouze fundamentální práce *Hilbertovy*, jeho spolupracovníků a žáků.³ Celá matematika jest tu postupně vybudována z několika základních axiomů přísně deduktivně-formální cestou. Kdyby tedy existoval jeden nebo více principů, na kterých by mohla býti fyzika vybudována, kdyby existovaly příčiny, které by umožnily jednotlivé dedukce, a kdybychom touto cestou mohli dospěti až k jednotlivým zjevům, jakožto základním prvkům, pak by vyslovená definice vědy byla přijatelná i ve fyzice. Stojí proto za pokus zjistiti nosnost metody v *Aristotelově* definici skryté, při čemž věda ještě získá kritickým hodnocením jedné z metod, které jsou pro ni aspoň myslitelné.

Fysik ... Z fyzikálního stanoviska můžeme své počínání charakterisovati takto: Provedeme po-

dle vývodů *Aristotelových* myšlenkový pokus deduktivní výstavby fyziky. Na konec našich rozhovorů, z nichž dnes uvádíme pouze první, uvidíme, zda *Aristotelovo* deduktivní pojetí fyziky je proveditelné a tím plodné či není.

Logik ... Abychom se úplně přizpůsobili *Aristotelovu* způsobu myšlení, je třeba přenechati *Aristotelovi* i volbu postupu a my se omezíme na docela všeobecnou otázku: Čím má náš myšlenkový experiment začít?

Aristoteles ... Podle naší definice je zřejmé, že i u přírodní vědy jest se nám nejprve pokusiti o stanovení principů.

Logik ... Jest princip po stránce metodické tak snadno přístupný, že jeho stanovení lze klásti na začátek všech našich úvah?

Aristoteles ... Přirozená cesta zde vede od toho, co pro nás je přístupnější a jasnější, k tomu, co se strany přírody je jasnější a přístupnější.

Fysik ... Zdá se mi, že toto rozlišení zavádí dvě poznávací podstaty: člověka a přírodu. Lze vůbec nějak odůvodniti jiné stanovisko pro poznání než stanovisko lidské?

Logik ... Mně se zase metodicky toto rozlišení jeví velmi vhodným. Na počátku badatelské práce je to pro nás jednodušší, co o přírodě víme, co však přírodu jen velmi nedokonale vystihuje. Pojmy na tomto stupni poznání získané můžeme nazvati pojmy počátečními. Zdlouhavá systematická práce vede nás pak ke konečnému stavu, který nám byl původně neznám, a k pojmům, které nejvhodněji nazveme pojmy základními. Základní pojmy jsou přírodě dokonaleji přizpůsobeny a mají poměrně jednoduchou vnitřní strukturu. Ale právě v tomto konečném stavu je třeba velkého umění, abychom počáteční pojmy, které se jevíly tak jednoduchými a přístupnými, sestrojili v plné jejich bohatosti z jednoduchých pojmů základních. Platí tedy o pojmech jednoduchých pro nás, že se stanou později těžce dostupnými, a o pojmech jednoduchých pro přírodu, že jsou pro nás z počátku těžce dostupné. Tím je *Aristotelovo* rozlišení metodicky dobře zdůvodněno. Doklad přímo klasický a velmi poučný pro složitou strukturu zdánlivě nejjednodušších pojmů počátečních je konstituční soustava, kterou nám *R. Carnap* podal ve svém díle: *Der logische Aufbau der Welt*.⁴

Fysik ... Pohlížíme-li takto na *Aristotelovo* rozlišení, pak ovšem i fyzika může ze svého oboru uvést zkušenosti potvrzující vyslovený názor. Uvažujme jen pojem stolu, abychom se drželi *Eddingtonova* známého příkladu.⁵ Stůl jest za-

³ *D. Hilbert und W. Ackermann: Grundzüge der theoretischen Logik*, Berlin 1928. — *D. Hilbert und P. Bernays: Grundlagen der Mathematik*, Berlin 1934. — *D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie*, 6 Aufl., Berlin 1923.

⁴ *Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt*. Leipzig 1929.

⁵ *A. S. Eddington: Das Weltbild der Physik*. Německý překlad anglického originálu. 1928.

jisté pro každého z nás daná skutečnost bezprostřední, a to velmi běžná. Co známe lépe než stůl denního života? Jakmile se však vynasnažíme proniknouti do jeho vnitřní výstavby, pak dospějeme po dlouhé a soustavné práci k molekulám, atomům, elektronům, positronům, neutronům a snad ještě k jiným základním prvkům. V takovém okamžiku se takřka dotýkáme toho, co je v přírodě nejjednoduššího: nejjemnějších stavebních kaménků a zákonů je ovládajících. Avšak odtud provést syntetickou cestou výstavbu běžného nám stolu, jest více než nesnadné a dodnes není to práce dokončená. Tak už jen odvození různých koeficientů mechanických nějakou integrační cestou z vlastností atomárních většinou ještě chybí atp. Rozlišujeme tedy i my ve fyzice mezi tím, co je jednodušší pro nás a co je jednodušší samo o sobě. A jsme přesvědčeni, že naše zevrubné vědomosti jsou v konečném stavu bádání věrnějším výrazem přírody než zdánlivě jednoduché pojmy počáteční.

Aristoteles . . . Vskutku není to totéž, co je jasnější nám a co je jasnější samo o sobě. Proto jest nám postupovati od toho, co je od přírody méně zřetelné, nám však více zřetelné, k tomu, co jest od přírody jasnější a přístupnější. Nám však jest především jasné a zřetelné, co už jest více výsledek nějaké synthese, a teprve pozdějším rozkladem vystupují zřetelně základní prvky a principy.

Fysik . . . Zde bych se mohl ještě jednou vrátiti ke svému příkladu se stolem. Syntetická výstavba ze všech atomů a molekul, ovládaná určitými zákony dávajícími vznik docela určitým vlastnostem, vytváří známý a zřetelný stůl. Teprve postupně pronikáme k jeho částem, k silám v něm působícím a k zákonům jej ovládajícím.

Aristoteles . . . Právě proto jest nám postupovati od všeobecného k jednotlivinám, neboť celek jest pro smyslové vnímání zřetelnější, všeobecné pak jest celek, neboť všeobecné obsahuje mnohé jako své části.

Fysik . . . Tak jasně stylisovaná metodická zásada: od všeobecného k jednotlivinám není pouze přijatelná se stanoviska logického; je dokonce hluboce zdůvodněna ve struktuře přírody hmotné. Tvrdím, že nelze přírodovědci ani jinak postupovati než od všeobecného k jednotlivinám. Proč? Poněvadž struktura smyslového ústrojí člověka a určitá skupina věcí kolem člověka jsou ve vzájemném poměru docela zvláště vhodném pro vnímání toho, co na věci je všeobecné, co je celek, a nikoli toho, co je část, co je jednotlivina. Uvažme jen opět prostý případ stolu. Kdyby lidské oko mělo schopnost vnímání jednotlivé atomy nebo aspoň molekuly, viděli bychom hejno prudce se chvějících a částečně i poskakujících tělísek. Vířivý jejich rej by se podobal hej-

nu much poletujících v létě vytrvale nad naší hlavou. Nejprve by naše pozornost byla upoutána otázkou, jakého druhu je ta která molekula, ten který atom, zjišťovali bychom, jaká jest jejich vzájemná vazba, jaké jsou podmínky poměrně stabilního pohybového stavu, který vnímáme, a z toho ze všeho bychom museli usuzovati na mechanické vlastnosti tohoto neklidného hejna a ty jsou pro nás velmi důležité. Vždyť musíme vědět, zda chvějící a poletující hejno unese na svých zádech můj psací stroj, moji knihu a můj papír. To není tak samozřejmé, jak by se na první pohled zdálo. Vždyť psací stroj je také takové hejno poletujících tělísek, kniha je podobně vytvořena tolika vrstvami třesoucích se molekul, kolik má stránek, a právě tak je to s papírem. A nás by pak musela zajímati otázka, zda hejno, které nazýváme stůl, je schopné unést na svých zádech hejno stroje, knihy a papíru. Je to podobně jako bychom se ptali, zda na roj včel lze položit hejno much. Odpověď bychom si mohli dáti teprve v okamžiku, kdy to zkusíme, anebo poučením dřívějšími zkušenostmi v tom okamžiku, kdy se podle všech před chvílí vypočtených příznaků přesvědčíme, že jde o hejno týchž vlastností jako v případech dřívějších. Nedovedeme si toto zjišťování vůbec představit, neboť každé pro sebe by trvalo při nejmenším několik let a kdo ví, co by zatím z našeho neklidného hejna zbylo. Na štěstí naše oko nemá schopnosti, které jsme mu na chvíli připisovali. Oko nevnímá ani atom, ani molekulu, ani tělíška jiná, pokud mají podobné nepatrné rozměry. Ani hejno příliš poletujících a nepravidelně se přemísťujících molekul, jaké tvoří vzduch a jiné plyny, oko nevnímá. Teprve hejno dostatečně husté, dostatečně velké, dostatečně stabilní struktury, ovládané určitými vzájemnými silami podle obecných zákonů dává to, co oko vidí a co nazýváme třeba stolem nebo strojem, knihou, papírem, stromem. Oko tedy vidí bezprostředně výsledek syntetické výstavby, rozum vnímá nejobecnější pojem o věci jako celku - a máme počátek *aristotelského* postupu vycházejícího od všeobecně pojatého celku. Struktura sítnice vyžaduje totiž určitého mezního zorného úhlu, pod kterým předmět vidíme, pod touto mezí nám předmět ze zorného pole vymizí. A mezní tento zorní úhel je právě tak velký, že všechny molekulové svazky rukama hmatatelné, třeba i jen v podobě prášku, jsou právě ještě viditelné, pokud ovšem tvoří skupenství pevné nebo kapalné. Jelikož však člověk právě nejvíce si váží v přírodě hmoty stabilní, tedy právě pevné a kapalné, aby ji přizpůsobil svým potřebám, a to nejen v praktickém životě, nýbrž i ve vědách experimentálních, lze říci, že existuje podivuhodná shoda mezi schopností oka a potřebou člověka: co potřebuje rozeznati, zpracovati a trvale ucho-

vati, to také oko jeho bezprostředně vidí jako všeobecninu a celek. Vtírá se zde přímo myšlenka, že tento integrační princip smyslového vnímání, jak vzhledem k právě rozvedeným myšlenkám lze Aristotelovu thesei nazvat, přímo člověka schopným činí, ovládati přírodu svým nedokonalým rozumem rychlým poznáním věci nové a rychlým vybavením původního poznatku. Jsme již u hranic finální struktury, která dosud ve fyzice nemá domovského práva. Ale měla-li byti nějak zabezpečena vláda člověka nad hmotným světem, lépe není představitelná žádná harmonie mezi smyslovým orgánem a potřebami jeho nositele.

Logik... Platnost *Aristotelovy* metodického principu integračního lze zjistiti též mimo okruh smyslového vnímání. Tak na př. již před chvílí jmenovaná *Carnapova* konstituční teorie ukazuje nesmírnou složitost pojmů, kterých s lehkým srdcem užíváme, čímž pro první orientaci se spokojíme.⁶ Také v disciplínách matematických jsme dnes svědky systematických prací logických, ukazujících, že nejběžnější pojmy, zdánlivě každému dítěti přístupné, jsou ve skutečnosti důmyslné, umělé stavby. Konečně celý vývoj moderní logiky jest jediné velkolepé domyšlení *Aristotelovy* these, že počáteční naše pojmy jsou všeobecné celky, od kterých jest nám postupovati k jednotlivinám. Souvislost mezi všeobecnými celky a mezi jednotlivinami studuje právě moderní logika. Matematika to právě byla, která si první uvědomila, že svých všeobecných pojmů nedůsledně užívá. Aby matematika mohla domyslet, musela stvořiti logiku teoretickou. Lze vsutku na teore-

⁶ I. c.

tickou logiku pohlížeti jako na vědeckou disciplinu, zkoumající myšlenkovou strukturu *Aristotelovy* metodické klenby, vedoucí od všeobecného celku snadno nám přístupného ke skrytým jednotlivinám a k jejich úloze v celku.

Aristoteles... Je přirozené, že i v poměru slov k pojmům slovy vyjádřeným nalézáme do určité míry podobné okolnosti. Neboť slova označují celek, a to způsobem neurčitým, jako na př. slovo kruh, určování pojmu rozkládá pak slovo až na jednotliviny. Vždyť děti také nazývají nejprve každého muže tátou a každou ženu mámou a teprve později rozlišují oboje bezpečně.

Fysik... Pod dojmem dosavadního našeho rozhovoru přiznávám, že začínám tušiti, kterak můžeme cestou naznačenou Aristotelem dospěti k mnohým novým pohledům na staré problémy, musíme si jen zabezpečiti důsledné provádění metodické zásady: Od všeobecných celků k jednotlivinám.

Logik... K tomu je pouze třeba logických rozborů všech pojmů, o kterých budeme jednati, přičemž nám plnou měrou poslouží moderní teoretická logika. Použití teoretické logiky nebude ostatně nikterak nahodilé. Naopak jsme viděli, že teoretická logika vznikla právě jako soustavné formální propracování *Aristotelovy* metodické these, a nemůže tudíž pro rozbor *Aristotelových* názorů o přírodě býti použito vhodnějšího formálního nástroje než ten, který se zrodil z myšlenky, postavené Aristotelem do ohniska dnešního rozhovoru a tím na počátek úvah o přírodě: *od všeobecného celku k jednotlivinám. Tot' metoda bádání přírodovědeckého.*

RNDr. Artur Pavelka.

Kritika.

Česká filosofie.

V řadě spisů duchovědných jako 4. svazek vyšla

„*Československá filosofie*“, nástin vývoje podle disciplin od dr. Josefa Krále, prof. Karlovy university v Praze 1937; vydal Melantrich.

Kniha prof. Krále obsahuje dosti podrobný a dokonalý přehled české filosofie podle jednotlivých částí filosofie. (Na členění filosofie má vliv názor školy, kterou prof. Král reprezentuje.) Přehled je skutečně rozsáhlý a předpokládá podrobné znalosti často i méně významných prací a článků. Sleduje i české překlady filosofických prací. S této stránky je kniha prof. Krále opravdu vyhovující příručkou a přehledem české filo-

sofie. Kniha má mnoho přesných a kladných udání pro porozumění české filosofii. Podivuhodně proto se vyjímá ve vědecké knize Králově jeden úkaz. Počíná u charakteristiky Tomáše ze Štítného, jak ji zná prof. Král, provází celé dějinné posuzování a končí poslední dobou, že vše, co bylo a je vykonáno od katolíků, má ráz méněcennosti. Ovšem, méněcennost je měřena měrou zvláštní, při níž prof. Král projevuje nedosti hluboké prozkoumání nauky, o níž píše. Větší důkladnost poznatků jeví u jiných autorů, o nichž kritické poznámky ustupují z mysli prof. Krále, projevil-li některý filosof nebo myslitel odboj proti Církvi.

Je to patrné na kritice Tomáše ze Štítného a Petra Chelčického. Je jisté, že úroveň Tomáše ze Štítného vědecky daleko předčí Chelčického, o

němž sám prof. Král cituje, že „nebyl mistr sedmera umění, ale jistě byl plnitel osmera blahoslavenství i všech božských příkázání i byl jest také pravý doktor český...“. „Není u něho úsilí jako u Štítného, proniknouti orthodoxní názory rozumem,“ atd., přece však celková charakteristika Štítného dopadá u prof. Krále mnohem hůře než u Chelčického. Štítný prý byl nedůsledný, jako důvod tohoto tvrzení uvádí prof. Král, že nebyl nadobro odvrácený od tohoto světa, nestavil pro každého asketický ideál (na příklad světské radosti nejsou již v sobě zlé, nýbrž mají sloužit vždy k dobrému, zvířecí a tělové žádosti mají býti podrobeny duchovním). Tyto důvody jsou vzaty z povrchní znalosti scholastického systému ethického, neboť Štítný tu neříká nic, co není známo scholastické ethice. Stejným způsobem je filosoficky u prof. Krále přehodnocen Hus, o němž opakuje známou frázi: „Hus zastával právo rozumu na samostatnost, autonomnost a právo na svobodu myšlení a vlastního přesvědčení s opravdovostí, důsledností a mravní silou proti nejvyšší tehdy autoritě světové způsobem jedinečným, výjimečným, jímž se řadí k největším postavám historie.“ Snad jediná věc, pro kterou by mohl prof. Král zařadit Husa do filosofického dění českého, by byla věc: „Vedle pravdy, obsažené v Písmě, uznává Hus pravdu rozumovou a pravdu zkušenostní (poznanou smysly).“ Tato věta je však čistě aristotelsko-tomistická, takže nepřináší nic nového do filosofického světa. Obhajování bludů theologických z Wiklefa nedělá Husa jedinečným a výjimečným filosofem. V těchto posudcích prof. Král ukazuje to, co bylo řečeno, že nejsou dost objektivní.

Totéž stanovisko projevuje i k novější době filosofického proudu. Nedovede rozlišovat dvojí pramen a řád poznání, to jest přirozeného, v němž je lidský rozum absolutní rozhodčí o poznání pravdy, v němž scholastikové zdůrazňují naprostou autonomii a rozumovou svobodu, a řád nadpřirozený, který není na úkor přirozeného, nýbrž je to výsostné doplnění pravdy, světla a života. Proto také prof. Král nerozlišuje díla theologická a filosofická. Mimo to ani okolnosti, které se účastní spolupráce ve scholastice, nesmějí býti jiného druhu než duchovní a proto lehce světi prof. Král na duchovního a katechetu i dra Kříže, který je jinak profesorem klasických jazyků v Brně, rovněž Špaldák není prof. náboženství, nýbrž profesorem latiny a němčiny v Olomouci a j. Tento kaz na vědecké knize prof. Krále pochází z jeho poměru k náboženským problémům, je proto subjektivní a vadí jinak v přemnohých stránkách důkladnému materiálu, zpracovanému v knihu „Československá filosofie“. Bylo by možné vytknout ještě jiný nepoměr, na příklad pojem synthetického postupu, jak jej prof. Král

chápe, ale tam je patrné jeho stanovisko pozitivistické.

Druhá velká kniha v řadě spisů duchovědných, jako svazek 5., vyšla

„*Logika*“ od dr. Jos. Tvrdého, profesora v Bratislavě; vydal Melantrich v Praze.

Velká přednost profesora Tvrdého je, že se pracoval různými definicemi k správnému pojmu logiky; je to věda o obecných formách vědomě odůvodněného myšlení, to jest myšlení vedoucího vědomě k pravdě. Je tedy logika věda formální, nikoliv však ve smyslu jednostranné výstřednosti, neboť forma myšlení je závislá na látce.

Při této správné charakteristice logiky nebylo třeba vyjadřovat odpor proti středověké scholastice a její formální logice, která prý nevedla k vědecké práci. Cituje při tom T. G. Masaryka, který chápe logiku jakožto vědu „o pravidlech, kterými se duch náš při vědecké práci spravuje“. Je to laciná exkurse proti scholastice, neboť věta T. G. Masaryka je věta ze svatého Tomáše a scholastiky; mimo to pojem vědy, to jest vědění, není omezen jen na jednu nebo druhou odbornou vědu, nýbrž na všechny druhy vědění. Pak zahrnuje do sebe celý život lidský, který má býti veden věděním.

Profesor Tvrdý zaujímá velmi dobré stanovisko k tak zvanému „emočnímu myšlení“. Scholastická nauka, je-li logika umění nebo věda, není zase uvedena v plném znění. Scholastika zdůrazňuje logiku jako vědu, ale při tom lze tuto vědu nazvat i umění, poněvadž nezůstává v oboru čistých úvah (není spekulativní), nýbrž vede k praxi, řídí úkony myšlenkové ve vědách. Proto, co vyjádřil dr. Sekanina o povrchní znalosti scholastiky v psychologii, platí i v jiných oborech.

Ze školy Brentanovy nabývá prof. Tvrdý rozhodného stanoviska o poměru logiky k ostatním vědám, zvláště k psychologii. Rozlišuje mezi předmětem správného myšlení, to jest obsahem myšlenky a jejími důvody, a mezi úkonem myšlení, to jest psychologickými stavy, kterými si onen obsah uvědomujeme. (Není ovšem pravda, že to nejprve přesně vyjádřila škola Brentanova; nedostatek znalosti scholastiky působí nesprávné závěry. Takové rozlišení scholastika dávno znala a Brentano vyškolen scholastikou je převzal.)

Exkurse proti metafysice, které prof. Tvrdý při tom přebírá z Eatona, na příklad že spekulace o esencích, subsistencích, ideách, které logický problém zatemňují a překážejí metafysickými předsudky vědeckému postupu, svědčí o povrchním poznání metafysiky a jejího poměru k logice. Logika se nemusí obírat věcmi, které patří do metafysiky, avšak jako věda o správném po-

stupu k vědě nesmí zavrhnout nejvyšší stupeň vědění, to jest metafysiku v pravém významu (jak ji určuje filosofie aristotelsko-tomistická). Prof. Tvrdý si všímá i nejnovějších spojitostí, kterých nabyla logika i k nejnovějším vědám, na příklad k jazykovědě a k matematice.

V dějinném pozorování logiky prof. Tvrdý charakterizuje aristotelskou logiku jako nejskvělejší a nejvlivnější logický systém; jinak však poznání Aristotelovo u prof. Tvrdeho neprozrazuje vlastní studium pramenů, nýbrž jen pojednání z druhé ruky. Vlastní studium by nedovolilo nikdy výroky, jimiž se zaostruje proti „nánosu, který znešvaril Aristotelovu logiku ve středověku“. Tyto výroky, jakož i jednotlivé a krátké určení o Aristotelových pojmech prof. Tvrdeho znamenají velký nedostatek a vyslovené zaujetí proti době, která přinesla myšlenkovému životu lidskému nejvíce.

V další stati svého díla prof. Tvrdý pojednává o racionální indukci, to jest indukce, která dochází k jistým poznatkům. Touto indukci jsou získány všechny axiomy a evidence, na nich je závislá i dedukce. Taková indukce je charakterisována jako hypotéza, racionalisace (dedukce) a verifikace. Napřed si stanovíme hypotézu, pak dedukujeme z ní všechny racionální deduktivní závěry, tvoří-li racionální systém, a pak tyto závěry verifikujeme ve skutečnosti.

Kdyby prof. Tvrdý znal scholastiku, věděl by, že v této charakteristice se navrácí nová doba ke scholastice a k principům Aristotelovým. Vlastní zpracování soustavné logiky je v knize profesora Tvrdeho obohaceno v některých částech o moderní rozvedení a moderní „nános“ ne vždy jasný a správný, zato však jest ochuzen o mnohou hloubkou stat' opovržené scholastiky. Metoda, které při tom používá, to jest vyvíjet téma práce, o němž jedná, stálými doklady, co kdo řekl v moderní době o téže věci, není nejvhodnější. Zatěžuje příliš vlastní a soustavný postup. Tytéž nedostatky i přednosti lze pozorovat v celém díle logiky, na příklad ve výkladu logických zásad. Je téměř nepochopitelné, jak naivně a bez kritičnosti připsuje prof. Tvrdý jednu nebo druhou zásadu novější době a upírá ji buď starověku nebo středověku, ovšem neprávem (na příklad zásadu dostatečného důvodu nebo zásadu totožnosti). Logika prof. Tvrdeho by se uvarovala mnohé slabé stránky a naivního nedostatku, kdyby nepostupovala nekriticky polemicky.

Logickému systému scholastickému, jak jej propracoval na příklad kardinál Mercier nebo Maritain, nedal naprosto nic nového, nanejvýš několik bezprávných poznámek, že tu neb onu věc v logice odhalila novější nebo moderní doba, což však ve skutečnosti patří ke scholastice. Těchto chyb je v knize prof. Tvrdeho více. K udaným

místům nahoře lze připočísti ještě na příklad str. 133 o axiomech jako nedokazatelných, dále str. 139 o metodách, kde charakteristika středověku je velmi ubohá, str. 142 o synthese atd. Nelze se spolehnout na vědeckost knihy prof. Tvrdeho.

Phdr. Jan Vaněk, Studie o dětském myšlení, 1936; nákl. Vydav. odb. Ústř. spolku jednot učit. v zemi Moravskoslezské v Brně.

Studie dr. Vaňka je souhrn poznatků, které v poslední době navrstvila psychologie o dětském životě psychickém. Autor si nestaví předpoklady, dle nichž by stavěl poznatky do vymezených kolejí, přece však se nedostává svou charakteristikou myšlení příliš daleko do duchového světa. Tato otázka je však vedlejší ve studii, která má objasnit duševní svět dítěte. Souhrn poznatků významných myslitelů psychologických (Bühler, Stern, Neumann, Piaget, Koffka a j.) dává spíše přehled, co bylo na tomto poli získáno, než vlastní originální práci nového objasnění nebo vyřešení duševních problémů. Na mnohých místech setrvává autor i na nepřesnostech a nesprávnostech některých pojmů, prostě tak, jak je našel u jiných myslitelů.

Gotthard Günther und Helmut Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins, 1937, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.

Dva autoři jedné knihy chtějí doplnit Heglovu metafysickou logiku metafysickou etikou. Vedle transcendentálního oboru myšlení uvedení autoři předpokládají existenci transcendentálního oboru, který se nedá vysvětlit myšlením, a proto přichází pro ně v úvahu transcendentálně metafysická teorie čisté vůle.

Jak naznačuje už úvod knihy, běží o odvážný pokus dostavět Heglovu logiku a uplatnit transcendentní systém na celý lidský život. S tohoto hlediska pohlížejí autoři nejdříve kriticky na křesťanskou metafysiku. Jak snadno se jim rozpadává v jejich slovech stavba aristotelsko-scholastická i s Tomášem Akvinským! Křesťanská filosofie podle nich a též řecká se pokoušela jen o to, aby dala ontologický výklad čistému pojmu a absolutnu. Náboženské smýšlení bylo rozbito úplně v Kantově odhalení, že pojmy Boha, svobody, duše jsou jen regulativní struktura klasické filosofie, poněvadž jsou to jen postuláty. Tato věc se zdá autorům dogmaticky pevná, že ji nelze odstranit a nelze jíti nazpět.

Postava lidská byla transcendentální dialektikou zbavena dřívější božskosti. Autoři této knihy přicházejí k německému závěru: Bud' se vědomí sebe vzdá sebe a pak je přivedeno k Bohu, anebo

se pozvedne a padá náboženský problém. Vědomí „já“ odhaluje existenci Boží, totožnou s metafysickým problémem vlastní vůle. Německá filosofie odhaluje bytí Boží v člověku a používá k tomu obnovené filosofie Heglovy a vlivu Kantova. K tomu autoři citují věty Eckehartovy: „Nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum.“ Filosofie totalismu německého se podobá podivně filosofii dialektického materialismu ve svých základech a jsou při tom tak rozdílné! Z toho plynou německé důsledky tvořivosti vůle. Žádné náboženství, tak jak existuje dnes, nevyplní požadavek, neboť každé náboženské vyjádření je jednostranné a snaží se vyjádřit realisaci absolutního vědomí. Ani křesťanství, přesto, že platí za nejlepší formu, nestačí, neboť nevyjadřuje dokonale absolutní vědomí. „Skutečné vědomí není ještě předmětem vlastního vědomí. Metafysická skutečnost náboženské bytosti lidské je v křesťanství vyjadřována představami a ve formě předmětnosti, to jest Bůh Starého a Nového zákona je ještě příliš hluboce onticky myšlen.

Doba, která vřela proti tomuto hypostatickému pojetí, začala idealismem, Fichte, Hegel, Schelling, romantická doba, zvláště Novalis, Baader atd. Do této obnovené romantiky a mysticismu náboženského pojetí zapřádají autoři knihy i vyjádření Písma svatého, na příklad svatého Pavla, jimž ovšem podkládají svůj smysl, a tajemství křesťanská, v nichž si vykládají hlavně smysl, že Bůh se stal člověkem a člověk bohem. Rovněž jiná náboženství, na příklad buddhismus, židovské atd. slouží Němcům za základnu nového idealistického mysticismu.

Idealismus Heglův se považuje za nepřekonaný a nepřekonatelný systém. Ani Schelling nesmí býti vykládán za překonatele klasického idealismu, spíše jej rozšiřuje do nových rozměrů. V Schellingovi začíná transcendentální teorie vůle, proto jeho filosofie je spíše snaha osvobodit se od logického idealismu jako totální filosofie a doplňuje tak systém Heglův a nauku o vůli.

Jak je patrné, Německo ve své filosofii dává dodatečný důvod své politické praxi. Heglův systém, doplněný voluntarismem, slouží tedy i německému systému totalitnímu za filosofický podklad, stejně jako si osvojil Hegla dialektický materialismus. Poslední dobou Rusko překládá a rozšiřuje ideje německé proti náboženství.

Neosobní ráz Heglovy filosofie slouží dobře za podklad německé praxe. Tato přehnaná snaha po lidském božství a absolutnu neodstraňuje nic z lidské ubohosti, avšak ani nic z lidské osobní odpovědnosti za svůj vlastní život. Pojmy Boha, duše a svobody jsou nerozlučně spojeny s lidskou přirozeností a její inteligencí. Pokud se nepodaří odstraniti lidskou přirozenost s přirozenými silami a vlohami, potud se nepodaří ani idealistic-

kému mysticismu nahradit pravdy, k nimž má člověk přirozený a rozumný poměr. Podstata křesťanství není dotčena extrémním mysticismem německým, neboť německý mysticismus jako dílo lidské mate a bouří lid, zbavuje člověka vnitřního světla a staví jej do války vůle k moci, kdežto křesťanství svým božským původem a vnitřní silou bude si podmaňovat dál lidské duše.

N. O. Lossky, Creative activity, Evolution and Ideal Being., Rozprav Vědecké společnosti badatelské při ruské svobodné universitě v Praze čís. 30, str. 23.

Tvůrčí činnost, projevující se v prostoru a čase, jest od počátku provázena ideou celého díla. Tato idea je mnohdy pouhé abstraktní schema, jež vyžaduje konkretisace. Při její realisaci je třeba dbáti mnoha složek, podřízených vyšší ideí. Zkoumá se jejich vhodnost pro celé dílo. Idea celku ovšem není jen v tvůrčí osnově člověka, je u všech organismů, ač jiným způsobem a v mezích určených ze zevnějšku.

V časovém a prostorovém uskutečňování této idey se ukáže určitá nadřazenost individuálního nad obecným. Obecné je jednotlivým vymezováno a určováno. Děje se to podle zákonů a pravidel. Pojem zákona a pravidla autor přesněji vymezuje.

Dr. Phil. Amadeo Silva Tarouca, Totale Philosophie und Wirklichkeit, Herder-Verlag, Freiburg im Br., 1937.

Totální filosofie autorova znamená filosofii, která vysvětluje celou bytost lidskou a její síly, a dává smysl celému lidskému jednání. Totalita je prožívaná jednota. Má-li se stát filosofie totální, nesmí býti jen teoretickou vědou nebo soukromou záležitostí bez odpovědnosti, nýbrž věcí celého lidstva. Dnešní doba se shání po totalitě. Filosofie je věda a životní moudrost, lze ji charakterisovat jako lidské poznání celé skutečnosti, pokud má svůj hlavní smysl. Proti předchozí knize o totalitní obnově Heglova a Schellingova systému, o snaze po idealistické totalitě, přítomná kniha je učebnice filosofické totality strážlivější a tím i objektivnější. Podle ní tedy totální filosofie je věda, která zaujímá celou skutečnost, celého člověka a všechny jeho schopnosti uvádí v jednotu a ústí do živé činnosti mravní.

Taková filosofie dává předně lidskému duchu možnost jednoduchého názoru na svět, to jest plný smysl a ethický životní program.

Podmínkou k nalezení totální filosofie je nehledat pravdu a nezkoumat ji z nefilosofických pohnutek. Totální filosofie je jen tam, kde člověk touží jen po poznání skutečnosti světa, vlastního bytí a skutečnosti životního úkolu. Skuteč-

nost je možno žítí tehdy, tvoří-li rozum, přirozenost a lidská mravnost nerozdílnou jednotu.

Skutečnost, má-li býti vyjádřena tak, jak je, musí býti vyjádřena podle svého bytostního rázu a znamená pak skutečnost stvořenou a jednotnou ve svém podstatném podřízení Bohu.

Kniha dra Silvy Taroucy je přímý lék proti německému totalismu, o němž jedná předchozí studie. Propracování témat, jak si je autor položil v úvodu, jde přímo přes Kantovu dialektiku, která znamená dialektiku „relativního a absolutního odloučení“ přes Heglovu dialektiku „relativní a absolutní jednoty“, přes dialektiku Nikolaie Hartmanna, kterou charakterisuje autor jako dialektiku „relativní jednoty a absolutního odloučení“ a přichází k svatému Tomáši, u něhož je dialektika relativního odloučení a absolutní jednoty. Tak se projevuje v historickém vývoji totální filosofie. Nejkrásnější stat' knihy je budování totální filosofie.

Knihy velkých omylů připravují knihy velkých myšlenek a pravdy. Kniha Silvy-Taroucy je přímo vyvolána poměry německé skutečnosti a snah po totalismu. Autorovi se podařilo postavit a propagovat pravou totální filosofii a dotýká se všech problémů, jak jsou postaveny v předchozí studii: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins.

Curt Weinschenk, Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen, Leipzig, O. R. Reisland 1936.

Autor poukazuje v úvodě, jak v německém myšlenkovém světě problém poznání je dnes neoblíben. Fenomenologie, existenční filosofie, Vídeňská škola a jiné směry zaujaly úplně půdu zkoumání. Proto pojednání o teorii poznání vyžaduje téměř jakési omluvy, jako nevinný problém. V dějinách myšlení lidského však neoblíbenost tohoto problému se vyskytla již vícekrát, až byl problém poznání zase Descartem postaven na přední místo filosofie, pak Kant a jeho škola, neokantisté a j. Nová doba ovšem pohlíží jinak na týž problém než stará doba, neboť historie myšlení snesla mnoho nového materiálu (na př. idealistickými směry). Jiné filosofické problémy ustupovaly v moderní filosofii tomuto hlavnímu problému, kdežto dnes je tomu naopak. Autor charakterisuje dnešní dobu jako návrat k naivnímu čili empirickému realismu. Zvláštní pozornost věnuje autor „Vídeňské škole“ logistické, jejíž hlavní representant je Carnap; dále E. v. Hartmannovi a jeho zvláštnostem v problému poznání, jak svým pojmem „Seitenschau“ vnímání empirickým způsobem se snaží překonat naivní realismus. Poukazuje zároveň na to, jak „Vídeňská

škola“ přišla na to mnohé filosofické problémy označit za zdánlivé a omezila obor filosofického poznání na formálně-logické procesy, z čehož však se nedovídáme nic z intimnější stránky světa.

Jako reakce proti „Vídeňské škole“ se vyvíjí fenomenologie. I v ní vidí autor naivní realismus, jak fenomenologie se vyvíjí u Husserla a Heideggera, neboť klade jim za vinu, že svou existenciální filosofií myslí že dospěli k absolutním věcem. Kantovi se podařilo odstranit tento dogmatismus, kdežto fenomenologie jej zase dosazuje.

Jiný filosofický směr dneška je směr prožívání, zážitku, který byl zpracován Diltheyem. Dle něho poznáváme bezprostředně některé součásti skutečnosti, a proto i v tomto směru je patrný, podle autora, návrat k naivnímu realismu.

Hlavní chybu všech novějších směrů vyjadřuje autor tím, že připouští smyslové vnímání jako bezprostřední poznání skutečnosti. Autor si jasně udává směr svého postupu v díle o poznání. Možnost poznání nemůže být kladena za úkol vědy, neboť to žádná věda nedokáže. Poznání se děje, je to čin; věda jako kritické zkoumání o poznání může jen hodnotit poznání, neboť toto hodnocení se vyžaduje různými podněty.

Autorovo dílo je výhodné tím, že do každého oddílu své práce dává historický vhled, z čehož je patrné, že vzájemné spory v nauce o poznání netýkaly se vždy téhož bodu. Při tom si však postavil předpoklady, proti kterým nemůže jednat, a tak omezil svou práci už jen na určitý směr. Je tu patrný nevědecký dogmatismus, který vadí při pracném a snaživě vědeckém postupu řešení důležitých problémů, které autor chce řešit. Předpoklady jsou důležitou základnou, na níž se staví vše ostatní. Jsou-li mylné, důsledky jsou nezměnitelně škodlivé pravdě. Co vše pak řadí autor do naivního realismu, vychází-li ze stanovených předpokladů! Do naivnosti realismu řadí vše, co předpokládá, že vnímáme a poznáváme samu skutečnost. Proto realisté vyřazují ze svého filosofického slovníku pojem „představy vnímání“.

V důkazech, kterými poukazuje na nedostatek kritického poznání, plynoucí z naivního realismu, nepodává autor nic nového, co není známo a vysvětleno v psychologii, takže základ jeho teorie není pevný. Autor obnovuje prodiskutované problémy a nijak není patrné, že podává nový, originální způsob řešení. Rovněž metodický postup řešení není dost přesný. Systematisace vědecká musí vycházet z jistých bodů. Začíná-li se ale tak, že není jistého předpokladu, že se nerozlišuje ani dost málo vnímání smyslové od poznání intelektuálního, bez něhož nelze vědecky zpracovat vnímání, pak i nejpoctivější pokus o vědeckou kriteologii musí selhat. Autor rozvádí v plné míře problémy, které už byly rozvedeny,

o bezprostředním nebo zprostředkovaném vnímání věcí. Konečné řešení problémů se shoduje vždy s předpokladem, který si autor učinil o nativním realismu. Ve skutečnosti problém poměru mezi psychickým a fyzickým světem dozrává dnes ve vědeckém světě mnohem jasněji a přesněji a jde mnohem dál ve svých výsledcích k vědeckoduchovnímu světu, než kam sahá snaha autorova. Je podivuhodné, kolik věcí psychického života autor musí popřít jako nepoznatelných, aby vyšel se svými předpoklady.

Jeanne Hersch, L'illusion Philosophique, Libraire Felix Alcan, Paris 1936.

Autor knihy si staví za úkol dokázat, že filosofický systém nebude nikdy systém vědecký. Je to prostě nemožné, neboť pouhá možnost takového systému by znamenala konec filosofie. Filosofie má v sobě ilusi. Čím více je filosofie dogmatická, tím je jasnější nepoměr mezi pravdou, kterou chce odhalit, a mezi tím, co obsahuje (na příklad systém Heglův).

Naopak, negativní část knihy chce dokázat, že filosofie nejen se nepřibližuje k vědeckému ideálu, nýbrž postupně zasahuje destruktivně do svých problémů a znemožňuje i jejich pouhou existenci. A to dělá filosofie, podle autora, nikoliv omylem, nýbrž svou povahou.

Tento destruktivní postup filosofie ukazuje v mythologii řecké, u Platona, v ontologickém důkazu sv. Anselma, v pochybování Descartově, v Kantovi, v Nietzschevi a Kierkegaardovi a konečně ve filosofii Karla Jasperse.

Již z této volby, která má podle autora postačit na důkaz toho, co chce dokázat, je patrné, že autor volil správně a že se mu snadno podaří dokázat destruktivní živel filosofických systémů uvedených autorů. O jiných filosofech se zmiňuje jen kratičce, že dogmaticky věřili ve své problémy i řešení.

Autor se snaží doložit své předpoklady o filosofii; v této snaze však prozrazuje nedostatky pochopení povahy filosofie a jejího předmětu. Pro něho vědecké úrovně dosahuje logika a psychologie, kdežto ostatní části filosofie jsou neurčité, ovšem neurčité v pojetí autorově. Připisuje totiž filosofii problémy, které prý v novější době přešly do odborných věd, na příklad sluneční soustava atd. Mnohé jiné problémy, které dnes patří ještě filosofii, přejdou časem do odborných věd. Tím autor dochází k závěru: filosofický problém definitivně přestává, rozřeší-li jej věda jasně. Filosofie navrhuje problémy, které věda řeší. Není to nic neznámého, co autor přináší, náš český pozitivismus má totéž.

Zásadní postoj k těmto větám pozitivistického smýšlení je ten, že autor si neujasnil vlastní před-

mět ani pojem ani metodu filosofie, stejně jako mate pojmy, mluví-li o theologii a náboženství, o poměru filosofie k theologii atd. Tento základní nedostatek odhaluje i nedostatek logického třídění věd; každá věda má svůj stupeň duchovosti a tedy poznatelnosti vlastního předmětu. (Již Aristoteles stanovil tři stupně.) Podle klasického třídění věd filosofie přírodních věd patří do druhého stupně duchovosti, kdežto odborné zkušenostní vědy do prvního. Filosofie přírodních věd má tedy tutéž exaktnost jako matematika. Nejvyšší stupeň duchovosti a poznatelnosti předmětu má metafysika, ovšem v pojetí aristotelsko-tomistickém (nikoli v neurčitěm pojetí filosofických nedouků).

Stupeň duchovosti vyžaduje i vlastní metody a vyšší stupeň nadání pro pochopení věcí. Tyto principy odhalují nedostatky, které se projevují v přítomné knize. Jinak autor pro své these volil filosofy, kteří filosofii skutečně uvedli v omyl, tím však netrpí filosofie jako věda.

Fr. dr. J. M. Bocheński O. P., Elementa Logicae Graecae, A. L. C. J. 1937, Roma.

Kniha si nečiní veliké nároky. V úvodě praví autor, že chtěl soustředit texty Aristotelovy a jiných řeckých autorů k objasnění logických problémů, které souvisí s tomismem a připravují na chápání textů svatého Tomáše. Mimo to zasvěcuje do terminologie řecké pro pochopení textů logických. Těmto dvěma účelům kniha P. Bocheňského dobře vyhovuje. Je pracována jednak podle nejlepších vzorů, které se dříve snažily o něco podobného, jednak je doplněna samostatnou zkušeností ze studia logiky.

Plotins Schriften, přel. od Rich. Hardra, svazek V., Die Schriften 46-54 der chronol. Reihenfolge, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1937.

Po třetím svazku přeloženého díla Plotinova následuje V. svazek; IV. je v tisku, jak sděluje nakladatelství. Autor sám doznává, že odložil překlad 4. svazku na konec, neboť obsahuje nejtěžší Plotinův spis o Kategoriích. Velký podnik naklad. F. Meixnera se odvážil, jako už mnohdykrát předtím, vydávat díla nesmírně historické důležitosti pro studium filosofie. (Na příklad jiný důležitý podnik byly spisy Eckhartovy, spisy Mikuláše Kusanského atd.) Plotin své rozmanité spisy sám neuspořádal a ponejvíce ani nevydal. Teprve dlouho po jeho smrti ujal se jeho spisů Porfyrius, který se snažil seřadit díla Plotinova podle obsahu; proto je rozdělil na tři svazky. Avšak je těžko odhadnout sílu tvořícího filosofa Plotina prostým seřazením spisů, neboť některé spisy nelze jen tak lehce přiřadit k jiným.

Autor tohoto vydání postřehl nedostatek dřívějšího rozdělení, a proro řadí díla podle chronologických dat, jak je zaznamenává týž Porfyrius.

Obsahuje tedy 5. svazek spis o blaženosti, o prozřetelnosti, o poznávajících bytostech a o posmrtném životě, o erotu, odkud přichází zlo, zda

působí hvězdy na lidi, co je život a člověk, o nejvyšším dobru. Plotin jednal o problémech, které nejsou méně aktuální ani v nové době. Lidský duch je stále týž, to jest žízňivý po pravdě. Řešení Plotinovo předčí v mnohých věcech moderní pokusy.

Poznámky.

Tvořivý život. Dr. Patočka (Česká mysl, O dvojím pojetí smyslu filosofie, čís. 3.-4., XXXII, 1936) píše o dvojím základním druhu vlivů filosofie, a vlastně každé doktriny, na život. První působení nazývá *apercepčním*. Záleží v tom, že filosofie dodává určitá *apercepční* schemata, určité pojmy a koncepce, pod kterými si pak představujeme skutečnost nás obklopující. Dále dodává schemata určitých ontologických vztahů. Tak proniká filosofie do širších vrstev a do praxe.

Druhý druh působení je *magický*. Záleží v tom, že určitá životní tendence, která se hledí prosadit, používá filosofických názorů jako své opory a hledá v nich případně kritérium svého úspěchu nebo neúspěchu. Filosofie se tu stává často nechtěným podložením tendencí, které jsou jí původně docela cizí.

Tyto tendence jsou různého druhu: náboženské, politické, osobní. Velkým příkladem náboženské tendence je přijetí aristotelismu katolickou Církví, poněvadž poskytuje vhodnou ontologickou základnu k „racionálnímu“ dokazování určitých nauk theologických, vyhovuje katolické představě statického světového a společenského řádu.

Přesto, že se snaží dr. Patočka proniknout aristotelským pojetím „autocentrické“ filosofie, to jest filosofie, která má sama v sobě hodnotu, jako poznání pravdy, a že i rozdělení filosofie na teoretickou a prak-

tickou u Aristotela neodnímá váhy autocentrickému pojetí, přece jen pohled na filosofii aristotelsko-tomistickou je příliš jen s hlediska historického a chybí mu samostatnost a kontemplativní proniknutí. Důkaz tohoto tvrzení jsou právě různá vyjádření dr. Patočky, na příklad o prvním druhu vlivu filosofie *apercepčním*, že filosofie dodává schemata, pojmy a koncepce. Z tohoto vyjádření je patrné neporozumění životnosti filosofických pojmů a ontologických vztahů. Dr. Patočkovi uniká celá životnost filosofie jako vědy, jak je nejen v pojetí, nýbrž i v praxi zdůrazňována u Aristotela a především u sv. Tomáše. „Scientia est qualitas mentis facilliter et delectabiliter operans.“ Filosofické pojmy nejsou tedy neživá schemata, nýbrž, jsou-li zvláště propracovány až do nejvyššího stupně jasnosti a přesnosti, dávají světlo a život. Právě pro tento život ducha a světlo je schopen intelekt uvažující také direktivní činnosti v praktickém řádě, v umění a v mravním životě. Projevuje duševní jas a šíří jej do celého života a do lidské činnosti. Sapientia fit extensive practica. Toto jádro aristotelského a tomistického systému dodává pak každé nové konklusi duchový život pravdy a radosti z ní.

Rovněž použití přirozeného řádu na theologii nelze nazvat vlivem magickým, který vyhovuje katolické představě statického řádu. Předně „katolická

představa“ není jiná než je vědecké pojetí řádu vesmíru i společnosti. Filosofické pojetí není statické, nýbrž naopak velmi životní a spolu dynamické, chceli-li použít těchto výrazů. Spojení filosofie s theologií předně neruší filosofii v jejím vlastním oboru a za druhé dokazuje jednotu života pravdy a lásky. Aristotelsko-tomistické pojetí není jen historický artikl, nýbrž stále živá pravda, neboť i dnes platí, že aktivita lidského intelektu přinášející světlo a pravdu oblažuje, že aktivita vůle v lásce je vázána na poznání, že životní řád vnitřní a mravní je ovoce vedení intelektu v lidské činnosti, že Bůh je nejvyšší a nejdokonalejší předmět našich úvah, že kontemplativní život vyplňuje dokonale možnost aktivity ducha atd. Toto pojetí nemá na sobě nic statického ani „sedícího“, jak myslí dr. Patočka, je to aktivita v nejvyšším stupni a proto oblažuje. Blaženost záleží v aktivitě ducha, i když tato aktivita se nepodobá tělesnému pohybu, nýbrž spíše klidu. V tomto smyslu jsou brány texty sv. Tomáše. Pojetí dr. Patočky unikl celý život, pravda a světlo skryté v aristotelismu a tomismu. To, co žije, nelze nikdy posuzovat jen s hlediska historického; to je omyl v pojetí dr. Patočky.

Demokratické náboženství. Dr. R. Konečný, známý svými kritikami o náboženské filosofii, vyjádřil několik vět o náboženství podobně jako dr.

Lad. Kempný a O. Audy na sjezdu VPS v Brně; dostáváme z toho obraz demokratického náboženství:

Definovat náboženství dr. R. Konečný nechce. O to se už pokoušelo mnoho jiných s více méně pochybným úspěchem. Náboženství je nutno žítí. To ovšem neznamena žítí v ceremoniích, dogmatických formách kterékoliv církve. V debatě zasáhl někdo poukazem, že jsme vyrostli v nedemokratickém náboženství.

D. L. Kempný referoval o náboženství tak, že uvedl různé teorie racionalistické a antiracionalistické a novější teorie. Důvod k tomuto dělení nepodává. Připouští, že v náboženském úkonu funguje celá lidská osobnost a je v něm prvek jak intelektuální, tak afektivně konativní; víru definuje jako svéráznou psychologickou funkci, ovlivněnou vůlí či afekty, kterou přijímáme a uznáváme pravdivost nějakého faktu bez dostatečných adekvátních nebo objektivních důvodů. Začne-li člověk věřit, je otevřena brána náboženskému životu, ale též i pověrá. Člověk stojící mimo církev může prožívat intenzivní, ale prostý citový vztah k Bohu. Katolík opravdový a poctivý může prožívat, byť i ne tak intenzivně, ale zato nesmírně bohatěji celou stupnici citových zážitků. O. Audy dovršil poměr k náboženství: Život pod zorným úhlem věčnosti byl by možný jen v království nebeském, nikoli v republikách tohoto světa, kdyby lidé a národy neproměnili ve skutečnost zákon lásky k bližnímu. V tom je podstatný rozdíl ducha náboženského a socialistického, že nejde o spravedlnost Boží, ale o spravedlnost lidskou. Tedy od náboženství k ethice, od idealismu náboženského k idealismu mravnímu, od kultury náboženské ke kultuře lidu a socialismu. To je smysl konkrétní otázky české.

Nevím, zda tyto protiklady v určování náboženství a poměru k němu zavinili referenti v časopise VPS nebo řečníci sami, ale v každém případě vane z toho zmatek. Poměr pedagoga k náboženství se tím nevyjasnil.

Hlavní však nedostatky jsou v základních pojmech pokrokových referentů o víře, náboženství a poměru náboženství k ethice a spravedlnosti. Dotýkají se velkých problémů, avšak řešení jim uniká. Sahají na něco, co neovládají, co nikdy nepromyslili, co zůstalo v jejich duševním majetku ve velmi primitivní formě.

Tato primitivní forma pojmu víry, náboženství a církve nepostaví pedagogické práci pevný základ, zatím co pedagogie v každodenní praxi ho potřebuje. Doznívají tu, zvláště u O. Audy zvuky minulého století, kdy se věřilo, že původ ethických sil je sociální, že tedy k tomu není třeba božského zjevení. Avšak tímto redukováním mravnosti na sociální původ ztrácí mravnost svou působivou sílu a dostává se do hrubé relativnosti. Avšak ani odůvodnění, které přinášelo minulé pozitivistické století, nevystihuje podstatu mravnosti ani nedovede vzbudit o ni zájem. Zatím ale člověk nejen má o ni zájem, nýbrž prožívá závaznost. Nevyplněná závaznost působí, že člověk ztrácí klid. „Služba lidstvu místo Bohu,“ praví Foerster, „je nanejvýše nebezpečný nedostatek znalosti života a klam.“ Člověka lze milovat jen pro Boha a rovněž zachovat spravedlnost. Bez Boha není základu pro obětování a sebezapírání, poněvadž i nejmenší přemáhání se vztahuje na něco vyššího. Tam, kde referenti sjezdu VPS mluví o náboženství, jsou velké trhliny nejistoty slov a určování náboženských hodnot a vzájemných protikladů. Víra by byla nerozumná, kdyby neměla dostatečného objektivního a adekvátního důvodu, proč mohu

věřit pravdám, které se mi podávají ze svědectví. Ani víra není zbavena rozumných podmínek, za kterých člověk, rozumný tvor, může věřit, t. j. dát souhlas intelektu s pohnutím své vůle. Vztah k Bohu nelze postavit jen na intenzivní cit, když je náboženství funkce celé osobnosti. Celá osobnost lidská funguje především svým intelektem, pak vůlí, pak teprve citem. Tyto funkce musí být uvedeny do životního řádu, v němž nejvyšší místo má vedoucí intelekt ve víře posílený světlem Božím. Filosofie víry není tak nejistá ani spleťtá, avšak ani ne tak naivní a nerozumná, jakou by ji udělali mnozí myslitelé.

Mythické náboženství církve? „Věda a život“ přináší v každém čísle úvodní článek plný filosofických úvah. Ovšem málokterý bez sofismat a nedostatků. Č. 9. r. III. přináší čl. Mil. Trapla: Věda a mythus, kde mluví o Masarykovi a jeho boji proti mythu v oblasti náboženské. Mythus pro Masaryka je předchůdce a zároveň náhražka vědy a vědeckého myšlení na nižším stupni lidské vzdělanosti, jakási primitivní filosofie. Masaryk posuzuje i náboženství podle toho, zda v něm převládají složky mythické či názory s duchem vědeckým slučitelné. S tohoto hlediska nemohla mu vyhovět pozitivní, historicky daná vyznání církví. Ve svých náboženských úvahách a polemikách Masaryk nemilosrdně ukazoval na mythické složky křesťanství, prohlašoval teologii, bojující proti vědecké filosofii, přímo za orgán mythu v době moderní. Mythickým je mu každé náboženství, založené na zjevení. Masaryk touží po novém, nezjeveném náboženství, slučitelném s moderním vědeckým světovým názorem.

Mnohé časopisy v ČSR pod záminkou vědy však obnovují a bojují za mythus, který si po-

stavili lidé. Je z toho patrné, že boj protináboženský se odívá do staronových plášťů. Zatím co vědecké články, až na některé výjimky, nepřinášejí nic nového a nestavějí budovu vědy (čestnou výjimku činí zvláště prof. Weigner, který uveřejňuje pozitivou cestou vědeckou a nezařaditelnou výsledky své práce), zato filosofie, která tam nepatří, to žalostně odnáší.

Kolik sofismat otiskly úvodníky čas. „Věda a život“ za tři roky trvání! Stejným sofismatem je i článek o boji proti mythu v náboženství. Masarykova zásada a definice mythu je správná, avšak velký omyl a bezpráví učinil pozitivismus i Masaryk křesťanství, že se nikdy nezabýval základy křesťanství a jeho zdůvodněním, nýbrž apriorně mu přiřkl známku mythu. Křesťanství se nikdy nestavělo proti vědecké filosofii, nýbrž proti nevědeckým předsudkům té neb oné doby, kteréžto předsudky později padly jako nevědecké. Křesťanství je pravda a život. Kdo nechce hlouběji prozkoumat základy pravdy, rozumnosti, světla, velikosti a aristokracie ducha, k níž přivádí, není oprávněn soudit o mythu v křesťanství. Positivismus se vyznačoval svou vědeckou nepoctivostí pro svou jednostrannost. Masarykovy soudy o mythu křesťanství jsou odrazem téže jednostrannosti (i když ne úmyslné).

Mythus jednostranné a nepoctivé vědy, který nepřipouští duchově-vědecké zkoumání lidského života a metafysiku jako vědu,ologii jako vědu atd., je mnohem větším nepřítelem svobodného ducha vědeckého než křesťanství. Vyšší vědění, které znamená až moudrost a které dovede organisovat a používat i poznatků nižšího řádu duchovosti, jako je theologie, není v rozporu s vědeckým duchem.

Řešení poměru mezi vědou, filosofii a theologií lze stanovit

jen podle stupňů duchovosti věd a metod. Nechce-li kdo pochopit tento logický základ třídění věd, dopustí se vždy znova neodpustitelných sofismat přebíhání z jednoho řádu do druhého. Tím se vyznačuje oficiální česká věda i filosofie.

Puškin, pěvec svobody, napsal Fr. Tábořský (k stému výročí smrti A. S. Puškina vydala Česká akademie věd a umění v Praze 1937).

Že se autor zahleděl v této studii na Puškina hlavně s této stránky, nebylo asi bez vlivu nových ruských prací o něm, které pochopitelně tento rys zdůrazňují. Ale je zásluhou autorovou, že přece jen toto téma svobody a volnosti z celkové tvorby Puškinovy úplně nevytrhává, že skrze ně leckde se dotkne i jiných strun básnickova díla než tehdy ovšem (a dlouho potom) časové otázky ruské, z které se stávalo v literatuře politikum a která jako každé politikum napějí lehko (a to nejen u duchů prostředních) frázovitostí.

I na tomto díle je vidět, že kdybychom vyňali z díla Puškinova jenom tuto stránku, lehko bychom dospěli ke školsky nudné řadě vybraných, chronologicky seřazených a komentovaných dokumentů — básní, dopisů, epigramů — zaměřených na toto jediné téma. Taková metoda se totiž přímo nabízí jako nejpohodlnější, máme-li si všimnout jen jedné stránky činnosti básnickovy. Nevyhnul se jí ani Tábořský. Obraz básnickova života a jeho nitra nám roste z pečlivě vybraných básnických a listinných dokumentů, spojovaných tu obšírnější, tu stručnější komentátorskou výplní. Jenže tato řada dokumentů není nudná a je komentována tak, že vždy za ní vidíme celkový básnický postoj Puškina, který — byť i vášnivě se bil a zpíval za svobodu a osvícení svého lidu — nedá se deklarovat jen na tendenčního básníka nebo satyrika v tomto

smyslu, ani ne za průkopníka dnešního sovětského řádu. Neboť, co se týče prvního, na to odpovídá nepřímo známé čtyřverší:

„Jen vůle Boží dbát je povinností musy,
nebát se urážek a slávy nežádat,
být k chvále lhostejna i ke klevetám luzy
a s hlupákem se nehádat.“

A co se týče druhého, Puškinův pojem svobody nesplývá s pojmem svobody revoltující ulice ani s pojmem svobody v dnešním Rusku. Jeho svoboda je svoboda ve spravedlivém řádu, ovládaném věčným Zákonem a jenom jím - neznásilňovaná ani tyranií samovládců ani davu:

„A běda, běda plemenům,
kde Lidu nebo Vladařům
lze zákonem vládnout podle chuti.“

Puškin i v době nejbouřlivějšího mládí (a vlastně celý jeho život byl bouřlivý a měnlivý, a poněvadž vždy nenáviděl vášnivě, co čpělo konvenčností a nevyzařovalo pravdou, není divu, že další zkušenost mnoho jeho lásek i nenávistí korigovala) — má vždy „smysl pro veliké mravní síly, které vedou národy z hlubokého pádu k vítězstvím.“

Překlad básnických ukázek je celkem dobrý, jen někde je málo ohebný („sluch zdráždily nám tužbový“...; „jiskra nová, plameňová...“ atd.) anebo potažený patinou starobylosti lexikální i slohové, ne vždy funkčně oprávněné, svědčící víc o zařazení překladatele do starší vývojové fáze básnického jazyka než o zaměření slovesného projevu mladého a na svou dobu jazykově moderního básníka Puškina.

Celkem je práce Tábořského zdařilý pokus o vystižení — s této víc populární stránky — významu básníka, jenž „čest

Ruska miloval“ a na něhož každé Rusko bude vděčně vzpomínat.
Dr. Fr. Kopecný.

Encyklika *Pia XI. Divini Redemptoris*, O bezbožeckém komunismu, přel. dr. B. Vašek, Lidové knihkupectví a nakl., Olomouc.

Pius XI. ve svých encyklikách sociálních nejen zasahuje do nesprávnosti dnešních proudů, nýbrž i staví pozitivním způsobem nový, obnovený řád sociální. Jeho zásady, které pronáší, mají dalekosáhlé důsledky nejen v poměru křesťana ke komunismu, nýbrž i v poměru ke kapitalismu, jak řešit socialisaci výrobních prostředků a dělníků, jak řešit vlastnictví, jak nestačí almužny tam, kde dělník má svá lidská práva, jak je třeba organisovat podnikatele i dělníky, aby se přibližovalo konkrétní řešení poměrů. Socialisace, která je patrná ze zásad *Pia XI.*, znamená jiné postavení ve společnosti pro dělníky, znamená jejich rodinné mzdy, možnost vlastního majetku a vyplnění jiných požadavků lidských. K tomu nestačí jen přechíst encykliku, nýbrž je třeba tuhé práce a boje o organizaci ne zdánlivou a křičící, nýbrž takovou, která zajistí každému stavu lidská a osobní práva. Záchrana dnešního světa nezáleží v třídním boji a teroru, ani v autokratickém zneužívání státní moci, nýbrž v tom, aby sociální spravedlnost a křesťanská láska pronikla hospodářský a společenský řád. Křesťanskou lásku a spravedlnost zdůrazňuje encyklika nejen povšechně, nýbrž praví dále: Když vidíme na jedné straně množství nuzných, kteří jsou opravdu postiženi nejvyšší bídou, a to bez své viny, a na druhé straně vedle nich tolik lidí, kteří marnotratnicky si dopřávají všech požitků a rozhazují ohromné obnosy na věci zcela neužitečné, pak musíme s bolestí uznati, že ani všichni řádně nezachovávají spravedl-

nost, ani nechápou, co žádá přikázání lásky. Proto je naše přání, aby stále více slovem i písmem bylo objasňováno toto Boží přikázání, drahocenný to odznak, jež zanechal Kristus svým pravým učedníkům, aby se jím lišili od ostatních. Láska musí naplnit, podle encykliky, i spravedlnost. Láska, která zbavuje dělníka spravedlivé mzdy, není láska, nýbrž jen bezcenné jméno. Ani není v pořádku, aby dělník přijímal jako almužnu to, co mu patří z důvodu spravedlnosti; ani se nesmí nikdo pokoušet o to, aby se drobnými almužnami vymkl povinností, které ukládá spravedlnost.

Papežská encyklika tu řeší jasně problém nadbytku a luxu na jedné straně a chudoby na druhé straně. Žítí v nadbytku a přepychu je nespravedlivé, neboť křesťanská láska není vyplněna, umírá-li bližní hladem.

Konkluse, které plynou z papežské encykliky, jsou dalekosáhlé a sahají do svědomí hluboko všem křesťanům, chtějí-li býti křesťany.

Purkyňovy oslavy v Libochovicích. Letos vzpomínáme na geniálního přírodopytce, fyziologa a lékaře světového jména, J. E. Purkyně. Na měsíc září jsou chystány mezinárodní slavnosti v Praze a Libochovici, Purkyňovo rodiště, se připojují k těmto oslavám již teď, neboť byla tam otevřena výstava památek na J. E. Purkyni.

V libochovické výstavě jsou soustředěny některé osobní památky na slavného lékaře a hlavně doklady Purkyňovy proslulosti v jeho pozdním věku, vedle původních spisů a literatury o něm. Program výstavy je zamýšlen tak, aby si návštěvník vytvořil ucelený dojem o životě a významu Purkyňově. Nejkrásnější a nejdojímavější jsou předměty, které ukazují, jaké lásce a úctě se těšil Purkyně v celém vzdělaném tehdejší svě-

tě. Lze spatřiti celou řadu diplomů, uznání a řádů, které byly Purkyňovi uděleny učenými společnostmi, akademiemi, vysokými školami a mocnáři z nejrozličnějších evropských států a pozoruhodný stříbrný pohár pražské university.

Výstava ukáže velmi názorně rozdíl mezi proslulostí Purkyňovou v minulém století a mezi dnešním smutným stavem, kdy Purkyně znamená začasť jen slavné jméno bez obsahu. Z té příčiny lze velmi upřímně doporučiti návštěvu této výstavy. Poznáme tu všichni, kolik vědce jsme Purkyňovi dlužni, a nelze ani dosti tuto okolnost s hlediska vychovatelského pochváliti.

Městská rada a výbor pro Purkyňovy oslavy v Libochovicích také doufají, že učitelstvo všech stupňů a oborů ocení výchovnou i poučnou stránku návštěvy na této výstavě a že bude v mezích možnosti řídit směr letošních školních výletů tak, aby do nich bylo rodiště Purkyňovo zahrnuto.

Samy Libochovice s blízkým Hazmburkem, kterým se tu počíná České Středohoří, jsou ostatně vděčné výletní místo a letovisko. Vlastní Purkyňovo rodné místo je krásný renesanční zámek herbersteinský, k němuž přiléhá veliký a vzácně upravený park na břehu Ohře. Přední část parku s bohatými skleníky a exotickou květenou a s velkou voliérou je řešena jako francouzský park, zbytek jest obora s množstvím dendrologických zvláštností. Městský park s krásnými starými stromy doplňuje klidný obraz Libochovic.

Návštěvu Libochovic jest konečně možno spojit s exkursí do místních skláren, které vyrábějí a exportují dobré ozdobné sklo do ciziny. Parky, skleníky, voliéry i sklárna budou ochotně otevřeny školním i jiným výletům po předchozím ohlášení.

V celku lze v jediném dni

shlédnout i Purkyňovu výstavu, Libochovice a vystoupiti na hrad Hazmburk. Doporučuje se, aby při delších výletech byla cesta prodloužena do Českého Středoohoří, které svými krajinými půvaby patří k nejspanilejším místům v Čechách.

Výbor pro Purkyňovy oslavy zřídil pro potřebu organizace školních výletů a zájezdů zvláštní sekci a její vedoucí, učitel Karel Vyskočil, ochotně odpoví na dotazy, opatřené zpětným portem, na všechny podrobnosti, týkající se návštěvy, stravování a ubytování v Libochovicích. Výbor má k dispozici individuální i hromadné ubytování i velkých výprav při cenách, které jím budou kontrolovány a nepřestoupí svou výší běžné poměry.

Studie k problému publikácie všeobecných právnych predpisov, napísal dr. Ervin Hexner, súkr. docent, Bratislava 1936.

I. Teoretická časť má tyto kapitoly:

Zjav: Právo, Konštitucia právnej normy v zovňajšom svete, O publikácii, Čo je generálny predpis, K typologii čl. generálnych právnych noriem.

II. Pozitívoprávna časť.

III. Právnepolitická časť.

Zvláště zajímavý v této práci doc. Hexnera je úvod, v němž zdůrazňuje význam své publikace. Filosofická stať o právu nese na sobě nedostatky právně-filosofické přesnosti, ačkoliv autor zná mnoho moderní literatury. Jasnost filosofická pojmů však nepochází ze škol a prací moderní filosofie.

Obnova mladé generace před mravní a hospodářskou krizí.

Nelze postupovat stále jen negativním způsobem v řešení dnešního života a jeho krise. Je třeba budovat. Je jisté, že se deré na povrch dokonalejší vědomí a touha po svobodě ducha, a to působí neklid a revoluci. Re-

voluce vzniká vědomím porušeného řádu.

Dědictví, které dostala dnešní mládež z dřívější doby, je především *duševní zoufalství*. Proto nabývá dnešní doba revoluční masky a revolučního sebevědomí a touží po osvobození a vykoupení. Proto se odevzdává *mládeži* mesiánské poslání. Mládež je neutrální pás mezi dvěma generacemi; v ní nejsou ještě bludy a omyly vžity; proto, mají-li býti nesprávnosti potřeby, vždy se vůdcové obracejí na mládež. Je to správný úkaz. Mládí je nositel *plánu života*; má vystavět nový život a budovat na novém plánu. Život je výstavba *duchovně hmotná*.

Politický život dospěl v mnohých státech do úzkých; hledají se prameny obnovy, mládí má býti mostem přechodu. Politický život se stává jedinou základem života a chce dát mládeži smysl života a cíl práce. Proto vznikla různá mentalita v různých státech podle *politických směrů*. Mládež se ocitá uprostřed chaosu názorů, volání a hesel. Je jisté, že mnoho z těchto hesel je lživých; taková hesla nepostavila mladým lidem základ jistoty a radosti pro život. Mládí je celé pro radost ze života. Život lidský mladých se ocitá v naprostém relativismu hodnot a především ve velkém zmatku. Kdo staví dnes velké osobnosti lidské, pevné charaktery, lidi spolehlivé, spravedlnost atd.?

První podmínka pokroku a svobody, to jest nadvlády ducha je vnitřní. Kdo zajistí především klid vnitřní a radost mladé duši? Za druhé: jak pracovat politicky o zabezpečení práv lidských a obnově sociální?

Mladý člověk má schopnosti, energii a vůli k životu, avšak život je třeba *stavět*. Život spokojený nespadne člověku jako něco hotového. Je třeba bojovat a budovat vlastní osobnost. Kdo nahradí za jakéhokoliv režimu vnitřní strukturu a život ducha?

Je třeba sebevýchovy a práce o svém zdokonalování, aby měl člověk dobrý základ v sobě. Dnešní společnosti scházejí především velké vlastnosti ducha, láska, pravda, dobrota, spravedlnost, pochopení situace a práv lidských. Chybí základ často lidskosti, t. j. vzdělání v pravdě, zásadovost a pevnost charakteru, schopnost velké lásky ducha, lidé jsou přeplnění egoismem, takže vyskytnou-li se i snaha po určitém provedení ideálu, nenajde odezvy, zapadne do rozbouraných vln neklidných duší. Nebo trvá jen v době mládí, později vyprchá.

Základ dobré obnovy hospodářské je v člověku samém. Člověk *musí dovést žít i svůj vlastní, osobní život*, aby mohl něco znamenat ve společnosti. Z osobního pramene vychází buď schopnost velkých lidí nebo ubohost egoismu, bezohlednosti a hrubosti jiných lidí. Velké bezpráví se děje na širokých vrstvách lidu i mládeže, není-li mládež vedena k pramenům *světla, vzdělání a výchovy srdce i charakteru*. Společnost nemůže počítat s lidmi, kteří nemají vlastní a správný názor na život, na vzdělání, na společnost a vlast a j., poněvadž takoví lidé jsou nejsnadnější kořisti různých hesel a polopravdivých zásad a vždy bojují za druhého. Mladý člověk ve své důvěřivosti se musí učit správné kritice a zaujímat své stanovisko k životu a dění mimo nás, ke společnosti atd.

Ucelená a pevná osobnost jednotlivce dává možnost pracovat a provádět obnovu, je zároveň pramenem kvalit. Obnova se týká *vlastního života i společnosti*.

Obnova života i společnosti závisí na pravé svobodě, jak v jednotlivci, tak ve společnosti.

Život se projevuje *svobodou*. Proto zápasí jednotlivci i národy o svobodu. Touha mládí po celé svobodě je nesmírná. Mladý člověk nese těžce jakékoliv

otroctví a poddanost, zvláště nespravedlivou, a jeho bludu a slabosti tíží mladou bytost víc než jiné. Revoluční situace není nic jiného, než otřes lidské bytosti a otázka o sobě samém a o životě, neboť člověk cítí v sobě podmínky a možnost nové tvořivosti a lepšího stavu, než jaký je dnes. Revolučnost značí nové ovládnutí jak hmotných, tak duchových podmínek existence lidské, aby se vytvořila z nich nová forma, nový řád. Proto každé revoluční hnutí bojuje o nový řád, v němž se má uplatnit celá svoboda.

Duch lidský bojuje vždy o svou svobodu a prodírá se navenek a hledá nové formy uplatnění. Při tom však se zapomíná, že odpovědnost za celou svobodu lidského ducha nelze nechat jen společnosti, že každý je povinen budovat svou vnitřní svobodu ducha. Svoboda neznamená nevázanost a bezohlednost na svého bližního, takže každý silnější jednatel se může rozpínat na úkor jiného, bez ohledu, zda ničí svého bližního. To je liberalistický pojem svobody, který zplodil kapitalismus s jeho zhoubnými následky - chudobou pracujících tříd. (I dnes je ještě v plné platnosti.) To je liberalisticko-kapitalistická svoboda silnějšího jedince. Tragika slabšího člena společnosti je odmítána ironií a pohrdáním nižšími vrstvami. V této svobodě se uznává jen hmotný svět. Je patrné, že životní řád je v něm porušen, a to velmi těžce, a jednotlivé vrstvy dělnické nesou znak této svobody, t. j. chudobu jako důsledek takového pojetí svobody. Svobody je zneužito jako neodpovědnosti a bezohlednosti vůči druhým.

Taková svoboda souvisí až s nihilismem a nedbá na rodinu, na vlast, ani stát. Popírá vlastně ducha a každý životní řád a kázeň. Každá neukázněná revolučnost žije z podobného pojmu svobody, bez ohledu na

vinu, na odpovědnost a povinnost.

Vědomí odpovědnosti a povinnosti jsou božské vlastnosti v člověku, jimiž se stává život ve společnosti životem *bratří* a přátel, kteří si pomáhají, kteří pracují navzájem správně.

Správný pojem svobody, který pomáhá obnově života i společnosti, vyžaduje hluboké vědomí odpovědnosti a povinnosti k Bohu, k bližnímu, k rodině, k vlasti a státu. Bez vykonané povinnosti člověk se cítí vinen a ztrácí klid svědomí.

a) Bez povinnosti k Bohu člověk ztrácí orientaci životní, ztrácí pojem hodnot a nemá přesného pojmu odpovědnosti a povinnosti. (Dopis studenta: Byl jsem nucen srovnat svůj světový názor s mnohými smutnými úkazy naší doby, t. j. se skepsí a nihilismem. Přece však čím dále tím více v sobě upevňuji názor, že křesťanství je náboženství radosti, síly a životního optimismu. Kdybych nebyl křesťanem, byl bych už dávno skeptikem a nihilistou. Vyšší pojem života a jeho smysl je ve věčnosti a v Bohu. Lidstvo se po něm stále pachtí, avšak neche ho nalézt v křesťanství.) Bůh není nepřitelem svobody a rozvoje života, On je Původce všeho, proto jen poukazuje na správné cesty života a svobody, aby člověk došel cíle, klidu, radosti a štěstí, aby se zbavil viny.

b) *Povinnost k bližnímu v rodině, k vlasti a státu.*

Je jasná povinnost, kterou se váže mladý člověk, hledá-li lásku jiné osoby. Bez odpovědnosti za duši druhého stává se i to nejkrásnější z pozemského života, t. j. láska hrubou a egoisticky smyslnou. Kdežto v lásce dvou hluboké a stálé, plné odpovědnosti za duše se skrývá metafysické tajemství *nového života* dětí a nových radostí a povinností rodinných.

Povinnost k vlasti a státu není méně důležitá ani méně krás-

ná. Vlast je domov, z něhož pochází první láska a péče rodičů, výchova, jazyk, stát zabezpečuje život a pomáhá k vzájemnosti, podporuje vzdělání a rozvoj ducha, zabezpečuje rodiny atd. Úkoly státu jsou nesmírné. Proto i povinnost naše ke státu je svatá, oddanost a práce pro stát. Demokratická ústava politická zaručuje dobře svobodu a práva, neboť v ní pracují občané sami za sebe. Jen neodpovědnost a snad nepoctivost jednotlivých činitelů působí rozvrat a nepořádek a nespravedlnost. Obnova života a společnosti se nestane liberalistickým pojmem svobody, t. j. nevázaného rozpětí silnějšího jednotlivce, nýbrž pojmem svobody posvěceným křesťanstvím a odpovědností za povinnost.

Jiný pojem svobody, který neobnoví ani život ani společnost, je pojem svobody jako vnitřní nekázně a nevázanosti, který znamená živelnou rozpoutanost vnitřní se všemi vášněmi a pudy; je to svoboda zvířete bez ducha a jeho zákonitosti. Duch podle tohoto pojetí by byl ničitel a zrádce života. A zatím duch lidský je nešťastný bez charakterní ukázněnosti a bez dokonalého ovládnutí sebe. Bez zákonitosti člověk je hrubý a divoký, až zvířecí. Svoboda je tedy zákonitost a řád životní, jinak je to spíše otroctví. Pojmy osobní svobody nemohou být nahrazeny pojmem budoucí svobody rozvoje techniky a výroby, kdy mechanická produkce má dát novou základnu blahobytu. Je to obnova ideí kapitalistických a nebere se při tom zřetel na vnitřní povahu člověka. Duch je tam podřízen hmotě a mechanismu a mimo to není tam dost ohledu na duchovou stránku života, na osobní zdokonalení jednotlivců, kteří mohou pak poctivě a spravedlivě produkovat a používat techniky k blahobytu. Jen dokonalé osobnosti lidské dovedou pak

spravovat i nové řády společenské. Velikost a jiné vlastnosti, které jsou k tomu potřebné, se rodí uvnitř v duši jednotlivce. Proto je třeba předělat stálou výchovou jednotlivce a sebevýchovou sebe. Dynamická revoluce hmoty nestačí, je třeba revoluce ducha, který přinese nové formy života osobního i sociálního.

Philosophie und Geschichte, 61: Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, 1936, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Autor srovnává tyto dva revolucionáře ve filosofii a ukazuje, že četba Rousseaua způsobila u mladého Kanta revoluci, proto některé spisy Kantovy jsou přímo od něho ovlivněny. Autor dokazuje, jak na př. „rousseauovská metoda“ v nauce o ctnostech byla převzata od Kanta. Toto odhalení historického vlivu na Kanta dává porozumění mnohým kantovským naukám o postulátech praktického rozumu. Historické studium přispívá všeobecně k lepšímu poznání vlastní filosofie, neboť odhaluje důležité vztahy.

Rád v duši dítěte. Velký poznatek moderní psychologie a pedagogiky o duši dítěte (viz na příklad dott. M. Montessori, *L'enfant*, přelož. od Bernard, Desclée de Brouver) je zjištění, že dítě už velmi záhy ve svém mladém životě je citlivé a vnímavé na pořádek. Zdá se to neuvěřitelné, neboť dospělí jsou přesvědčeni, že děti jsou svou přirozeností nepořádné. Dítě rozhodně nechápe řád mezi tolika věcmi v otcovském domě malými a velkými, který si dělá v nich dospělý člověk. Některé věci překážejí dítěti velmi záhy v jeho dětském duševním světě. Dítě to projevuje záhy svými vrtochy. Montessori dokazuje několika případy, jak porušený řád, na který si dítě uvyklo, působí skuteč-

ně rušivě na dítě. Dítě má od mládí silný instinkt pro řád zevnější i vnitřní. V prvních letech vnímání se projevuje bouřlivě, v dalších letech nabývá klidnější formy. V této době dítě samo klidně aktivně pracuje a napravuje porušený řád. Malé děti si všimnou nejdříve, že něco není na svém místě, a to i v malých drobnostech, které unikají dospělým. Vidí-li nepořádek, je to pro dítě podnět k činnosti. Řád a pořádek je jedna z nejdůležitějších složek, které jsou nutné k tomu, aby vznikla radost. Menší děti spontánně odnášejí věci na své místo. Řád věcí znamená poznat, kam každá věc patří, kde ji možno najít. Dítě potřebuje záhy ve svém životě *orientaci* ve svém prostředí, a to ve všech podrobnostech. Projevuje se tím duše, dítě se pohybuje mezi vším klidně a radostně. Život potřebuje klidu a radosti, z něhož vstává záliba. Proto i hry dětí mají tuto charakteristiku, i když nejsou logicky spojeny, přece dítě se těší z toho, že věci položilo na své místo. Celý zájem dítěte je soustředěn k tomu, aby byla věc na svém místě, a z toho plyne celá jeho radost. Příroda vložila tedy citlivost do duše dítěte na pořádek, aby nabývala smyslu vztahů mezi věcmi. Tento poměr vzájemný přetvořuje prostředí v jeden celek, neboť jednotlivé části jsou vespolek na sebe vázány. V takovém poznání celku lze se orientovat a dosáhnout svého cíle. Bez této orientace chybí základ pro život vztahů. Podobalo by se to člověku, který má nábytek bez domu, proto jej nemůže sjednotit. Shromažďování zevnějších obrazů a představ by nepomohlo nic, kdyby nebylo mezi nimi organizace. Totéž platí pro celý lidský život; je třeba znát vzájemné vztahy věcí. Již dítěti je vložen přírodou tento dar orientovat se a řídit se, hledat své cesty životem. Proto učitelská práce musí podporovat v dítěti

tyto snahy a sklony, nejdříve prostým způsobem, pak složitějším. Pozdější inteligence lidská má své základy v dětské práci orientační.

W. Feldman, Současná literatura polská, vydal Jan Laichter v Praze 1936, stran 320, cena Kč 40.

Feldmanova studie je základní dílo pro studium polské literatury od roku 1863. Pronikavý a nezaujatý postřeh Feldmanův zachytil vrcholné období polského písemnictví jedinečným způsobem. Osvětlil polský romantismus, vrchol, k němuž vše předchozí směřuje. Je tu snesen obsáhlý materiál, dnešnímu badateli nepřístupný, k němuž se autor dostal jako spolupracovník členů Mladé Polsky. Feldman znal i nezapadléjší stati a použil jich.

Jeho soud se časem vyvíjel, je však vždy přísně objektivní. Cení především mravní základ díla.

Horákův překlad je podle VIII. polského vydání, v němž krakovský profesor Ko'aczkowski doplnil dobu po smrti autorově (1919) až do roku 1930. V českém vydání je tento doplněk vynechán. Jména, která zasluhují zmínky, uvádí prof. Horák v doslovu.

První vydání vyšlo r. 1902. Další vydání Feldman rozšiřoval, později se však rozhodl k některým restrikcím, hlavně vynecháním podrobnějších životopisných dat. Tím dosáhl značné soustředěnosti, v níž je velká přednost díla.

Regis Jolivet: Le Problème du mal d'après Saint Augustin. Ed. Beauchesne, Paris. Str. 172, cena 12 Frs.

Profesor Jolivet, známý také svými články ve *Filosof. revui*, vydává tímto spisem velmi cenné filosofické pojednání. Problém zla, který trýzní lidstvo od dávných dob, byl do doby Augustinovy řešen s neúspěchem a stál v cestě jako nepřekonatelná překážka správnému nazírání na svět a události. Teprve Augustinovo geniálně hluboké a přesné odhalení podstaty dobra a poznání zla na tomto podkladě přineslo vyřešení všech spekulativních potíží. Jolivetova práce vedle doktriny ukazuje i Augustinův vliv na ostatní filosofii.

Bůh a svět.

Vývoj.

Co je třeba říci o vývoji, pozorujeme-li zákon všech zákonů? Nechci o něm říci nic pochybeného ani špatného. Jeho předpoklad ve vědě dal základ pro velké pokroky; má v ní postavení hypotézy - jest nástrojem a pomůckou další práce. Ale i jinak musí se s ním počítati jako s fak-

Připusťme vývoj s tou podmínkou, že mu ponecháme jeho pravý charakter. Čím vyniká v našich očích, je to, že lépe ukazuje jednotu světa, jednotu v prostoru, jednotu v čase, a tím poukazuje blíže k Bohu *jedinému*. Přibližuje hmotu duchu, poněvadž ji jistým způsobem oživuje, dává jí nevyčerpatelnou plodnost a tím vším ukazuje její závislost na Bohu-*Duchu*. Zahhrnuje v sobě postupný rozvoj imanentní záměrnosti, která více symbolisuje vztah k Bohu *pravému*.

Na poli atheistického nemá vývoj takovýto obsah. Nastupuje tu po Bohu, od něhož se odděluje, když mu byl napřed poděkoval za prokázanou službu. Pohled'me, co znamená a jakou má závažnost takový předpoklad.

Atheistický evolucionismus má dvě formy. Někteří chápou vývoj jako výsledek slepého pobízení, dospívající ke skutečnému světu díky náhodným kombinacím, trvalým a pevným, stále šťastnějším, jež vyrůstají na oněch prvních, díky dědičnosti, přirozenému výběru, vlivu prostředí atd. Účelnost se vůbec nepřipouští.

Druzí vidí ve vytvoření světa jistou energii přirozeně inteligentní a tedy i účelnou; ta je však na počátku neuvědomělá, postupně za vývoje se probouzí a k plnému uvědomení přichází až u člo-

Vyzkoušíme obě tyto these, a abychom vrhli do řešení více světla, srovnáváme je s vývojovou teorií neatheistickou, ani deterministickou v lepším smyslu, ale připouštějící účelnost takového rázu, jakou lze připsati nejvyšší Příčině. Chci se zmíniti o tvůrčím vývoji (*evolution creatrice*) M. H. Bergsona.

Vývojový materialismus.

Darwin řekl Romanesovi, že, když pozoruje svět jako celek, zdá se mu samozřejmé a jasné, že svět

vznikal řízením jediné inteligence. Když však se obrátí k jednotlivostem, rozplývá se první obraz a lze spatřiti jen sporné prvky, právě svým sporným postavením se seřazující. Je nutno uznati tento duševní stav. Kdo věří v Prozřetelnost, organizující vnější věci, a jakoby rukama je seřazující, kdo si představuje plány napřed v čase známé a prováděné tím, co staří nazývali přirozenost tvořící (*natura naturans*) proti (*natura naturata*) přírodě tvořené, ti mají dosti důvodů zamysleti se nad Darwinovým pozorováním. Není potřebí Jupitera pro vržení blesku, poznává-li se elektrina. Není zapotřebí ani utíkat se k partikulárnímu, bezprostřednímu a vždy neobyčejnému zásahu přesahné (transcendentní) příčiny, aby se vysvětlil vesmír, řízený úplně vývojovým zákonem. Bylo-li někdy dokázáno - sami jsme toho velmi vzdáleni, ale chci ponechat protivníkovi všechny výhody - bylo-li dokázáno, že *všechny* bytosti, jež jsou předmětem našeho poznání zkušenostního, vznikaly jedny z druhých během nekonečných věků, a to filiací či jinými poznávanými způsoby, co se tím vším získá? Tohle všechno je rozhodující ve vědě experimentální, ale naprosto nic to neznamena při řešení našeho problému, když víme „jak“ ve všem, ale v ničem nevíme „proč“, když *jev* nemá pro nás tajností, ale zato *příčina* je nám nejhlubším tajemstvím.

Nestačí říci nám: Původně tam byla mlhovina, pak vylučování, potom život, po něm myšlení, pak sdružování, a ukazovati ty pochody. Neodmítáme věřiti to našim mluvkám. Ať objevují, my budeme souhlasit, neboť to nám vůbec nevadí. Ale poznáme, že takto věci skutečně jen popisujeme, že si představujeme a předpokládáme bez nejmenšího vysvětlení to, co nám přítomná otázka předkládá jako nevyřešené.

Odkud se tu bere mlhovina? Odkud jsou tajemné zákony, které řídí vznik vylučovaných podstat? Odkud a komu nutno přičísti ty pochody, o kterých se zdlouha mluví, aby se odůvodnila existence nových forem? Jak se jen pochopí kosmické prostředí, ve kterém září tolik krásných věcí? Všechno se jen předpokládá, vyjma řád vývoje pozorovaný výhradně formálně. V na-

šem problému však není řeči o formě, nýbrž o příčině.

Odvolávají se na naši elementární zkušenost, aby samozřejmě vysvětlili zkušenost totální. Jako by ukazující nám v dalekohledu kousek po kousku vykládali: Vidíte? Ta malá část vznikla z toho středního kusu, ten střední je od toho velkého. Jak tedy by bylo zapotřebí konstruktéra? Máme kolem sebe bytosti a jevy velmi složité. Oni je rozkládají na prvky nebo podobné části, na hmotu a její zákony, a v duchu se pak vše rozdělí podle trvání, vzdálenosti, kvality, množství, vztahu a vítězně se vyvodí: Všechno je jasné. Nač ještě zapotřebí Boha? A tu se já zeptám těchto rozumářů, o co se zachycuje jejich vědění, proč se tak drží partikulárních metod, nebo nevidí, že pracují s ustavičnými předpoklady? Vysvětlují obchod s drůbeží předpokladem, že jsou kurníky. Kurníky předpokládají slepičáře. Slepíčářství je vysvětleno existencí slepic. Slepice je vysvětlena vejcem. A vejce pochází od slepice a slepice z vejce, vejce z dřívější slepice a ta slepice atd. atd. Pak přijdou ještě nějaké látky předchozí. Nu, a až dojdou nekonečnou řadou k jedinému prvku, jež nelze již uvést na nějaký jiný, neuvidí, že je třeba zodpovědět nejen ten první, ale i všechny ostatní?

Ano, i všechny ostatní. Neboť vývojový vývin podle deterministických metod našich autorů předpokládá všeobecný řád již ve svém počátku, jako řád živých orgánů jest obsažen již v zárodku, jako vyřešení algebraického úkolu je dáno prvotní rovnicí. A co je ve skutečnosti jiného to řešení algebry, než dokázati postupným srovnáváním to, co bylo již obsaženo v prvotní formuli? V čem záleží evolucionistické vysvětlení? Přesně pouze ve vysvětlení ve smyslu etymologickém, totiž v rozvedení toho, co již je obsaženo na začátku. To je postup přísného determinismu. Že konečný výsledek je již potenciálně obsažen v počátečním bytí, to na věci nic nemění. Neboť co je potenciální pro přírodu, je pro ducha aktuální, spojuje-li pásmo nutnosti tyto dva extrémy. Avšak vůbec se nepokročilo v otázce příčiny. Pouze byla převedena na jednodušší formuli. Ví se lépe „co je svět“, ale nedospělo se ještě k jeho vysvětlení „proč“.

Řekne se snad, že není nějaký stav počáteční,

že vysvětlující zpětný postup je bez ohraničení, že před oním stavem mlhovinným byl stav složený a podobný našemu a zvolna upadající - jako se to myslí o našem světě, že přijde jednou den jeho rozpadu - že se to stále opakuje, podle toho, co jako „věčné navracení“ tak dlouho znepokojuje lidstvo? Opět to na věci nic nemění. Hra není jasnější, zamíchají-li se karty.

Řekl jsem již, že nevidím žádnou inkonvenienici v našem problému, tvrdí-li se, že svět trvá od věčnosti. Ať se rozvíjí cyklicky nebo lineárně. Pořád ještě je co vysvětlovati. Mluvíte-li o věčnosti, vždy ji kvalifikujete jejím trváním. Ale kvalifikace není výklad. Přináší nový námět hodný řešení. Je-li svět věčný, pak jeho příčina, jeho věčný důvod, je věčný též. To je vše. A když dodáte, že svět se rozvíjel systolou a diastolou, v jednom období soustředěný, v druhém rozvíjející se proto, aby se v dalším zase soustředil, vidím jen, že vyluzujete tóny, ale nevysvětlujete nástroj ani hudbu.

Není v tom nějaký výsledek obraznosti? Svět je veliký a duch, který se v něm rozletí, upadne snadno do poblouzení. „Věčné mlčení těchto nekonečných prostor mne děsí,“ psal Pascal. Nevzala myslitelům jejich hrůza všechnu chladnokrevnost? Jak se jednou dostane do věčnosti, jejich duch tuhne, zastaví se u problémů a oni si namlouvají, že je vyřešili. Opravdu však, co jsou nám platny rozměry světové - ať prostorové nebo časové? Pro náš relativismus je čas čtvrtá dimenze a dimenze docela zřejmě nemá příčinný charakter. Říci, že vesmír má paprsek sta miliard světelných let, není jeho vysvětlením. Není více vysvětlen, řekne-li se o něm, že je nekonečný rozměry, ani - což je analogicky totéž - že je nekonečný trváním.

Udělat z vývoje příčinu ve vlastním smyslu, jak tomu podléhají mnozí duchové, to je čistá mytologie. Rozvíjení nedává příčinu, ukazuje jen na příčinu díla. Tím se ale experimentální věda neznepokojuje. Nastiňuje běh dějů, studuje dráhy a taje dálek. To je vše, co potřebuje pro své dílo a pro všechny ten užitek, který z něho vytěží. Ale stačí říci: „Tak to je?“ Duch se ptá: „Proč?“ Odmítnout odpověď je zříci se myšlení, jehož všechna možnost není uzavřena do názvu „Věda“.

Z toho plyne, že uchýliti se k vývoji, znamená dotknouti se problému Boha. Ve formě deterministické nelze nic dokázat, poněvadž vše se předpokládá. Vizme, zda jiná forma vývoje, ne deterministická, ne mechanická, nepřivede nás blíže k cíli. Věřím, že nás přivede tím spíše, že mnohem více než jinde uvádí příčiny účelové. Přicházím k Bergsonovu „tvůrčímu vývoji“.

Tvůrčí vývoj (L., „Evolution créatrice“.)

Bergsonův vývoj by mohl býti velmi špatně chápán. Pod záminkou jména tvůrčí, mohlo by se v něm vidět jako v předcházejícím případě něco, co následuje po Bohu, ačkoliv ve skutečnosti vyjadřuje prostě jistý řád jevů, vedoucích k pojmu příčiny.

Tvůrčí vývoj, v metafysickém významu slova, není vývoj, který *tvorí*, nýbrž vývoj, *v němž je tvoření*, jako protiklad prostému rozvoji s vyloučením prvotní dané hodnoty, jež obsahově již má vše, co bude následovati, jako odlišení od rovnice, která se rozvede. Je to pouze ve smyslu jevů, v řeči vědy, že Bergsonův vývoj je nazýván vývojem, který *tvorí*, jako se mluví o umělci, že *tvorí*, když ze svého východiska proniká k novým nálezům. Úkol Stvořitele zůstává rezervován. Neodhání se dárce při popisu projevů daru.

Myšlenka M. Bergsona je ta, že analýsa faktů ve vývoji, je-li dobře vedena, nepřipouští čistě deterministický výklad. Nelze říci: ta věc se tak děje, protože se musela tak státi, když byla obsažena v komplexu příčin. Je tu něco nového. Příroda hledá. Tvoří. Nespokojuje se pouhým rozprostíráním svých pokladů. Přítomnost je bohatá celou minulostí, ale je také jejím vrcholem. Vzpomíná si a odhaluje. Budoucnost není uzavřená, jako byla pro předchozí stabilní plán. Budoucnost jest otevřena každému rozvoji jako řada čísel, jež nemá hranici pro svůj růst, jako nálezy genia, jež mohou stále dále.

Je to matematická fikce mysliti, že svět lze vyvodit ze světů minulých, seřazených v souvislou řadu. Tohle „šílenství souvislosti“, o kterém se vyjádřil Hermite, že se vyskytuje u samotných matematiků, je ještě méně na místě v jevech přírodních - domýšlí Bergson. Příroda není mechanismus, to je život, a charakter života je, že hledá své cesty ve smyslu možného, pravděpodobného,

ale nikdy nutného. Nutnost v přírodě je pro našeho autora jev odvozený, funkční mechanisace, zběhlost (habitude), a to ovšem není nutnost v absolutním smyslu. Příroda je ve svém základě svoboda, protože je život. Není v ní determinismu, leda tehdy, když spí, když ztrácí sílu svého rozmachu a obrací se sama k sobě. Poddává se mechanismu zákonů, jako řečník, který žvaní, jakmile jej opustí inspirace. To je vše jen metafora? Ta je jen na povrchu. Nic tu nebrání uvažovati vědecky o samé přírodě. Úkol these je vybaviti výklad skutečnosti z předsudků moderních myslí, které příliš podlehly dojmům z úspěšných analytických rozborů, hlavně v matematické fysice. Život v tom, co má specifického, není analýsa, nýbrž synthesisa, a celá příroda ukazuje týž konstruktivní pohyb ve stavění i bourání.

Analýsa života a pohybu přivodí jejich pád. Co dostaneme pod jménem prvků a hmoty, jsou skutečné zbytky, popel. Zde zcela jistě nesmíme začít vysvětlovat. Život smrti nevysvětlíme. Hmota předchází - nepochybně - každý jev. Je to ona, kterou vidíme, jak se řadí a organizuje pomalou asimilací. Ale již samo slovo asimilace ukazuje na jinou věc, a to na to, že pohyb celku je opačný k pohybu, jež poznal vývojový determinismus. Život není ustaven, on sám staví. Jeho příčina není ve složení prvků, v hromadění atomů s počátku netečných, později v rozmachu orientovaných do formy psychické. Život a myšlenka jsou prvotní jevy, nikoliv atomy.

Dá se již nahlédnouti na obrat, způsobený touto filosofií. Dá se již sblížit s jiným idealismem - s idealismem tomistickým, pro který je rovněž ve věcech první nikoli látka, nýbrž forma, to jest idea. Co je první v živoucím tvorů, je duše, nikoliv prvky, a všeobecně, co je první ve složení přirozené i umělé, to není část, nýbrž celek, neboť jen ten má ráz *formy, ideje*, která stojí v základě všech věcí. Nelze popřít, že tyto spekulace byly jakási reakce na scientismus posledních let a jeho falešné metody.

Bergsonova idea se tedy liší od tomismu, pokud je vývojová. Ale kdyby šlo jen o tento rozdíl, nebyl by tak hluboký, aby se mohlo mluvit o zásadním rozporu. Neboť vyloučil-li svatý Tomáš evolucionismus, to jen proto, že v jevech poznávaných v jeho době, nebylo k němu důvodu. Příro-

da, praví, má prostředky přizpůsobené a zpracované ke každému dílu. Nedělá-li něco, je to pravděpodobně jen proto, že nemá k tomu prostředky ani moc. Proto nevidíme, že by se tvary měnily. - To není odsouzení pro budoucnost. Nic není jednoduššího nad vývojový tomismus. Hlavní these lze velmi snadno uzpůsobiti jeho smyslu. Tím jen získají, obětující všechna chtěná vnadidla šíří a obsažnosti, které tímto spojením nabudou.

M. Bergson se odchyluje v jiné věci. Pojem tvořivého vývoje je v tom, že příroda postupuje ve svém tvoření ne rozvíjením prvotního daru bohatého celou budoucností, nýbrž silou jistého obecného rozmachu (élan), který je základem všech věcí, postupným tápáním, úspěchy, pohromami, nárazy, opravami, jako lidští vynálezci a civilizace na postupu. „Idea, která spěje k uskutečnění, spěje k bytí,“ řekl Rénan. Zde již není abstraktní idea, zde je život, první skutečnost.

Známka takového postupu je vryta všude, míní Bergson, zvláště v análech zoologie a paleontologie, kde se den ze dne více poznává. Celek živoucích forem ukazuje s jistotou zřejmostí na vzestupnou řadu rozvitou do vějíře - na způsob ohně nebo vodotrysku s padajícími jiskrami či kapkami. V této řadě září účelnost, ale ta nemá charakter normativní, jak jí zpravidla připisují četní stoupenci. Nejde zde o plány již napřed známé, jež příroda v jistém smyslu napodobuje, používajíc všech prostředků, jež poskytuje prostředí. Fakta vnukají něco zcela jiného. Kdyby existovaly předem známé plány vydané přírodě, aby je prováděla, nebylo by lze bezpochyby spatřit to střídavé tvoření a zmatky, postupování a borcení, ty mezery, formy cizí a komplikované, často zruďné, působící dojmem práce sice podivuhodné, ale pochybené, dojmem pokusů více méně šťastných či trvalých, podobně jako při zkoušení málo dokonalé zoologické nebo paleontologické řady.

Loeb mohl říci: „Disharmonie a pochybné náčrtky jsou pravidlem v přírodě. Systémy harmonicky seskupené jsou výjimkou.“ Celé skupiny živoucích forem kytovců a chudozubých jsou podle Guyénota „kolekce zruď“. Mnohé z nich jsou jen na hranicích života sotva schopné samy se živit, a leckdy nedojdou ani tam bez pomoci sousedících členů.

Popsané jevy vytvářejí v individuu podivuhod-

né změny, když hledá, odhazuje, napravuje, znovu se chápá věci a postupuje se svým dílem. Celý proces se obnovuje v historii lidstva, kde civilizace se rodí a zmírají po mnohém tápání, hledají vlastní cestu mezi mnoha možnostmi, ale s plným životním úsilím, které se v ničem nezdá vyplývat z determinismu.

Jeden fyziolog řekl, když mluvil o lidském oku, kdyby mu jeho optik dodal tak nedokonalý nástroj, že by jej na místě vrátil. Paradoxní! Ale snad to vyjadřuje nějakou pravdu, když upozorňuje na život, jenž svým postupováním je mnohem dokonalejší, moudřejší a jistější než naše věda a přece zároveň hledá a tápe při tvoření, zatím co věda s jistotou dává tvořit podle poznávaných předpokladů.

Není plánů v žádném jevu. Příroda se projevuje jako životná moc věčně tápající a hledající. Ale je zřejmé, že takový postup vyžaduje základnu rozumovou, rozum, projevovaný i samotným řádem tohoto postupu, jeho sklony, jeho důsledky a obsažnou šíří, kterou odhaluje. Ten poslední bod je hlavní u Bergsona, neboť v očích tohoto myslitele má celek první místo.

Není důvodů ke kritice tohoto pojetí. Lze se domnívati, že vývoj světa má jiný ráz, nejedná-li se v každém okamžiku jen o rozvíjení možností, jež jsou obsaženy již v jádře, nýbrž produkuje-li bez přestání nové věci a tvoří nové rámce pro druhy a bytosti dosud neexistující.

Proč by příroda měla stále znovu začínati a ne obnovovati? Neprojevila se mnohem mocnější a bohatší věčným ohledáváním a obnovováním svých plánů? Je přece velmi pěkná myšlenka, že postupování k formě postřehnuté Aristotelem se neuspokojí řízením cyklického pochodu, vedoucího týmiž cestami, ale zabírá celou nesmírnost věků až do nepostřehnutelných dálek v budoucnosti. Spánek hmoty není beze snů, již při svém počátku je oživena celou svojí budoucností, do které se postupně rozvine puze vnitřním tlakem. Tento tlak je u hmoty jakýsi druh touhy, kterou čas věčně a postupně vyslýchá. To je modlitba přírody, její plodné vzdechy podle slov Apoštolových: „Celé stvoření vzdychá a trpí bolestmi rození.“

Na obloze směřuje rozptýlená hmota k tomu, aby se sama stala sluncem. Každá mlhovinná spi-

rála je jakýsi zárodek světa, schoulený v klíně rodičích prostor, jako člověk v lůně své matky. Na zemi spěje nerost k vegetující existenci, květina dává cit do svých vláken, stahuje je a orientuje k životu uvědomělému. Každá živoucí forma směřuje k tomu, aby se stala podobna formě dokonalejší, jednotnější. V tom je trvale vyjádřena formule stálého postupu.

Závěr důkazu z řádu světa.

Ať se tedy jakkoli vysvětluje příroda a popisuje její práce, duch se tam projevuje zřejmou účelností, kterou sám determinismus na prvním místě předpokládá. Účinek determinovaný *ante eventum* již je cílem. Dále, determinismus přírody není jakýkoliv. Je to určení k opakování podle zákonů, které odpovídají duchu, poněvadž duch je váže. Je tu nový stupeň řádu, *ordo inter, po-ordo ad*. To již není determinismus, ale determinismy, pravidelné důsledky, které se kupí před naším zrakem a ustavičně nám připomínají tu dávku ducha, uzavřenou v přírodě. Tyto důsledky jeho bytí působí na nás trojím způsobem: jako celek v jednotě měřené duchem, jako forma, kterou duch poznává, jako vlastnosti, které vypočítává a které dávají možnost uhádnouti důsledky do budoucnosti. Je zde nový pohled na řád, vyšší než oba předchozí, a z nich vlastně vycházející.

Konečně je zde postupné stoupání bytí, růst, rozvíjení forem stále více orientovaných k duchu, později k rozvoji ducha. Účelnost sama si tedy není jenom vědoma toho, co vytváří, nýbrž sama si to určuje. Člověk nejedná jenom *podle* svých cílů, ale též *pro* své cíle, a přeje-li si toho, pro cíle stále vyšší a vyšší.

Všimněme si ještě finality lidské, která - na to se nesmí zapomínat - jest úzce vázána na účelnost

celé přírody. Nepoznáme snad na první pohled, že nejlepší důkaz vlády účelů, vlády rozumového řádu ve světě jsme my sami? Naše vědění předpokládá tento řád, ježto o něm uvažuje, a naše umění ho využívá. Náš rozum již svojí existencí jej předpokládá, neboť rozum není nic jiného, než jemný smysl pro vztahy, řád, harmonii mezi prvky. Nevychází-li rozum z toho prostředí, ve kterém se pohybuje jeho práce? Vychází z něho a odkrývá tak přírodu, svoji matku. Pohybuje se v ní s důvěrou. Věří v řád, který mu odpovídá a který tvoří pevný základ jeho práci. Ta se mu daří, protože se pohybuje v řadě analogicky předvídaném. Z přírody mluví rozumová struktura; rozum ji proniká, a jako dostatečné svoje vysvětlení uvádí Ducha. „Všechno musí býti podřízeno jednomu a témuž duchu,“ říkal Newton. A současná věda, třeba se v mnohých věcech odchyluje od Newtona, neodchyluje se od ducha. Ba spíše se k němu blíží. Slavný Jeans píše: „Dnes se všeobecně souhlasí - a ve fysice je ten souhlas téměř jednomyslný - že běh poznání se žene směrem, který není vůbec mechanický. Vesmír se podobá spíše veliké myšlence než ohromnému mechanismu. Duch se již nejeví jako případkový přílepek v království hmoty, nýbrž začínáme tušit, že v něm brzy musíme pozdravit stvořitele a ředitele království hmoty.“ (Sir James Jeans: *Le mysterieux univers*, Hermann et Cie, ed. 1931.)

Zbývá již jen dovědět se, je-li tento duch imanentní nebo přesažný (transcendentní), uvědomělý nebo nevědomý. V každém případě, zdali uvědomení sebe předchází jevy jako jejich příčina, nebo přichází až na konci jako jejich výsledek? U těchto thesů nebudeme se již zdržovati, ježto se týkají více Boží přirozenosti než Boží existence.

P. Sertillanges O. P. (přel. K. Trnka).

Pojem metafysiky u Aristotela.

V předcházejícím oddílu článku o historii sbírky *Metafysik*, jsme již krátce naznačili vnější stránku vývoje (kritiku), a zbývá nám tedy jen vnitřní stránka knihy samé.

První kapitoly knihy *A* vztahují se ještě k ja-

kési platonské metafysice, jak jsme již poznamenali. Kritika filosofů, jež začíná třetí kapitolou, je novějšího data. Totéž platí, podle našeho skromného soudu, o *A2*, 982 a 21-b10, neboť se zde opakuji skoro doslova věty ze začátku knihy,

jsou jenom rozvinutější a je připojena finální příčina, o níž nemohlo býti řeči před sbírkou Fysik. Zdá se tedy, že jen nějaký starý a malý náčrt metafysiky byl základem pozdějšího zpracování knihy *A*. K tomu náhledu se kloní E. v. Ivánka,¹ podle něhož *A* 8-9 jest přidáno, a také W. Jaeger,² který myslí dokonce, že *A* 10 předpokládá knihu *B*.

S knihou α není obtíží. Již staří ji připisovali Pasiklovi ze Rhodu.³ I kdyby však byla od Aristotela, nepatří do Metafysik, nýbrž do Fysik.⁴

Ke knize *A* pojí se přímo i kniha *B*. Jasně je zde položeno patnáct otázek „hledané“ teoretické vědy. Zkoumání těch patnácti otázek je cílem celé spekulace. Jako totiž ten, jenž nezná vázání nějakého pouta či uzlu, nemůže je rozvázat, tak ani spekulativní otázka se nedá řešit bez poznání obtíže a její příčiny.⁵ Zdá se, že systematické rozložení otázek v knize *B* má velký význam i při vlastním naukovém řešení těch patnácti problémů. To ještě uvidíme později.

O vztahu čtvrté knihy ke třetí není také pochybností. Navazují na sebe hlavně naukově, neboť první a druhá kapitola čtvrté knihy podává řešení prvních čtyř otázek třetí knihy, i pořad otázek je dobře zachován. Kniha třetí je dokonce doslovně citována.⁶ Lze určit i vztah čtvrté knihy ke knize první.⁷ Z toho všeho tedy vychází bezprostřední spojitost knih *A*, *B*, Γ Metafysik. Po Brandisovi⁸ všichni moderní kritikové tvrdí tu spojitost řečených knih.⁹

¹ E. von Ivánka, *Die Polemik gegen Platon im Aufbau der Arist. Metaph.* (Scholastik 1934); cf. str. 525—527.

² W. Jaeger, *Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Arist.*; cf. str. 14—21.

³ Kodex *E* (Bekker) poznamenává: τοῦ τὸ βιβλίον οἱ πλείους φασὶν εἶναι Πασικλέους τοῦ Ῥοδίου, ὃς ἦν ἀκροατῆς Ἀριστοτέλους υἱὸς δὲ Βοηθῶ τοῦ Εὐδδήμου ἀδελφοῦ. Ἀλεξανδρὸς δὲ ὁ Ἀφροδισιεύς φησὶν εἶναι αὐτὸ Ἀριστοτέλους.

⁴ Alex. Aphrod., *In Metaph.*, str. 137, 20 sq. — Hayduck (*Comment. Graeca*). — Cf. diskusi o domněnkách Alexandra a Asklepie, kterou vedli: Bonitz, Brandis a Lasson; W. Jaeger, *op. cit.*, str. 114—118.

⁵ Cf. *Metaphys.* B 1, 995 a 30 — b 1 et sq.

⁶ Cf. *Metaphys.* Γ 2, 1004 a 32.

⁷ Cf. *Metaphys.* Γ 1, 1003 a 28 sq.

⁸ Brandis, *Denkschrift der Berliner Akademie*, 1834; str. 63—87.

⁹ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*; str. 91. — Aristoteles; str. 174. Také: H. von Arnim, G. Söhngen, A. Mansion etc.

O páté knize Metafysik bylo jisto již v minulém století, že vznikla mimo sbírku Metafysik; tak již Titze, Glaser, Brandis etc. Otázku páté knihy zdokonalil pak Bonitz a definitivně uzavřel W. Jaeger.¹⁰ Podle osobní domněnky W. Jaegerovy, knihu Δ Metafysik vložil do sbírky Andronikos ze Rhodu. Domněnka je dosti oprávněná, neboť ještě v seznamu Aristotelových děl u Diogena Laërtia kniha Δ nachází se dosud oddělena od Metafysik.¹¹ Kdyby nebylo těchto vnějších důkazů pro oddělení knihy Δ , bylo by je ještě možno dokázati pouhými důkazy systematickými, neboť kniha *E* pokračuje v řešení prvních čtyř otázek třetí knihy, navazujíc na řešení knihy čtvrté. Je z toho patrné, jak nevhodně bylo voleno místo páté knihy ve sbírce, když čtvrtá a šestá patří těsně k sobě. První kapitola knihy *E* (šesté) řeší třetí problém knihy *B* (třetí). V dalších kapitolách se pozvolna určuje předmět metafysiky a vyřazují se řešení, jež nepatří do metafysiky, ale tím se budeme zabývat až v dalším článku o nauce sbírky. Kniha *E* (šestá) tvoří s knihami *A*, *B*, Γ (první, třetí, čtvrtá) souvislý celek, či metafysický traktát, kde se rozvíjí dialekticky i systematicky pojem „první filosofie“, zvláště vzhledem k předmětu této vědy. Proto někteří, jako W. Jaeger,¹² W. Ross,¹³ A. Carlini¹⁴ atd. považují ten celek za úvod k vlastní a poslední metafysice Aristotelově. Vhodnost toho názoru se objeví lépe v dalším článku o nauce Metafysik.

Následují tři knihy *Z*, *H*, Θ , jež patří dohromady jak historicky, tak systematicky. Brandis, Bonitz a Schwegler již dotvrdili spojitost těch knih a také pevně dokázali. Snažili se pak spojit ten celek s knihou *E*; podle nich tedy, knihy od *A* až do Θ (inclusive) by tvořily pevný celek, s výjimkou ovšem knihy α (druhé) a Δ (páté), a celá ta řada knih (skoro polovina celé sbírky) by byla úvodem k vlastní Aristotelově metafysice. Je to domněnka již na první pohled trochu divoká. Vskutku také W. Jaeger již v první své kritické práci z roku 1912 domněnku tu zamítá a spojuje

¹⁰ W. Jaeger, *op. cit.*; str. 118—122.

¹¹ Diog. Laërt. V, 23; v seznamu no 36, V. Rose.

¹² W. Jaeger, *op. cit.*

¹³ W. D. Ross, *Aristotle*, London 1930; cf. chap. VI.

¹⁴ A. Carlini, *Aristotile-Metafisica*, Bari 1934; cf. úvodní disertaci.

knihu *Z* (sedmou), *H* (osmou) a *Θ* (devátou) v jediný celek, v tak zvané „knihy o podstatě“ („Substanzbücher“), odděliv je předtím radikálně od knihy *E* (šesté).¹⁵ Systematickou či naukovou jednotu „knih o podstatě“ vysvětlil až dosud nejlépe svatý Tomáš Akvinský ve svém komentáři k Aristotelově *Metafysice*.¹⁶ Dnes všichni kritikové uznávají tu jednotu historickou i systematickou.

Kniha *I* (desátá) patří naukově k vlastnímu traktátu metafysickému a obsahuje řešení jedenáctého problému třetí knihy. Avšak historická otázka této desáté knihy je těžká. Někteří myslí, že je třeba zařadit ji po knize *E* (šesté), jiní však to odmítají. Ať je to jakkoliv, nezáleží nám tolik na historickém zařazení jednotlivých knih sbírky *Metafysik*, když již máme základní a objektivní pochybnost, zda vůbec Aristoteles došel k myšlence nějakého souvislého metafysického traktátu či nikoliv. A tak v historické otázce této desáté knihy sbírky *Metafysik*, jakož i knihy *K* (jedenácté), *M* (třinácté) a *N* (čtrnácté) zbývají jenom domněnky.

S knihou *K* (jedenáctou) je ještě větší potíž než s knihou *I* (desátou). Brandis¹⁷ tvrdí, že celek *K* 1-8 jest schematem pro celek knih *B* (třetí), *Γ* (čtvrté) a *E* (šesté).¹⁸ W. Christ¹⁹ vylučuje *K* 1-8 z gramatických důvodů. Jej následují: Spengel, Zeller, Eucken a C. Piat. P. Natorp²⁰ dokonce nachází v tom úseku knihy nauku „nearistotelickou“ a „spíše platonskou“. Podle W. Jaegera²¹ *K* 1-8 jest zlomek nějakého metafysického traktátu, který souhlasí (všeobecně) s knihou třetí, čtvrtou a šestou sbírky *Metafysik*. Jaeger jmenuje ten úsek proto: „Die große Dublette *K* 1-8.“ Část *K* 1-8 pochází z doby, kdy ještě nebyly hotovy knihy *M* a *N* a byla napsána před

¹⁵ V novější knize *Aristoteles* W. Jaeger připouští knihu *E* (šestou) jako přechod ke knihám *Z H Θ*.

¹⁶ Cf. zvláště *num.* 1681, 1768 a 1769 vyd. *Cathalà*, Taurini 1926.

¹⁷ Brandis, *Über die aristotelische Metaphysik*. Abh. Berl. Akad. 1834.

¹⁸ Cf. H. Bonitz, *Comment. in Arist. Metaphysica*. Praefatio. Bonn 1848—9.

¹⁹ W. Christ, *Kritische Beiträge zur Metaphysik des Arist.* Ber. Münch. Akad. 1885.

²⁰ P. Natorp, *Über Aristoteles' Metaphysik. K 1—8*, 1065 a 26. Arch. f. Gesch. d. Phil. I. Bd.

²¹ W. Jaeger, *op. cit.*; str. 63—89.

druhým zpracováním *E4*.²² Další kapitoly knihy *K*, až do konce knihy, jsou výpisky ze sbírky *Fysik*. H. von Arnim nad to dokázal, že kniha *K* (jedenáctá) sbírky *Metafysik* patří časově před celek knih třetí, čtvrté a šesté. Starší kritikové pochybovali o aristotelickém původu knihy *K*, ale dnes již nejsou obtíže, i když se jedná jenom o domněnku.²³ Tak se došlo k podobnému skoro řešení, jaké již dávno podal sv. Tomáš Akvinský ve svém komentáři ke knize *K*, kde čteme: „primo sub quodam compendio recolligit ea quae dicta sunt tam in hoc libro (Metaph.), quam in libro *Physicorum*,“... a jmenuje dále výslovně knihy třetí, čtvrtou a šestou, jako že obsahují nauku části *K* 1-8.²⁴

O dvanácté knize jsme se již zmínili dříve jak s hlediska historického, tak naukového v předcházející kapitole naší práce.

Knihy *M* (třináctá) a *N* (čtrnáctá) nemají žádného vztahu ke knihám předcházejícím. To již bylo pozorováno ve starověku, a v mnohých rukopisech nacházíme knihy *MN* před knihou jedenáctou a dvanáctou. Tím však není odstraněna obtíž. V knize *M* (třinácté) totiž nalézáme řešení některých otázek třetí knihy a některá řešení nadto jsou ještě neúplně naznačena. Jaeger se domnívá, že nelze postavit knihu *M* za knihu *E* (šestou), a kniha *N* (čtrnáctá) prý také vznikla dříve než kniha *M* (třináctá). H. von Arnim naproti tomu se snažil dokázat spojitost knihy *N* s dvanáctou knihou sbírky (theologii), a to historicky i systematicky.²⁵ On také myslí, že knihu *K* (jedenáctou) třeba položit za knihu dvanáctou a čtrnáctou. Doba skladby knih dvanácté, čtrnácté a jedenácté by tak připadla do posledního období Speusippova v Akademii, nedlouho před začátkem Aristotelovy činnosti v Athénách, totiž kolem r. 340—335 před Kr.²⁶ Z toho by následovalo, že kniha *N* *Metafysicky* patří do druhého období vývoje metafysiky u Aristotela a kniha

²² Cf. W. Jaeger, *op. cit.*; str. 21—28.

²³ Cf. H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Arist.* Wien 1931; str. 73—76.

²⁴ Cf. S. Thomae *Comment. in Metaph. Arist.*; vyd. *Cathalà*, Taurini 1926; *Synopsis* I. XI.

²⁵ H. von Arnim, *op. cit.*; str. 75 sq.

²⁶ Cf. *Tabelle über die Sukzession der Scholarchen in Athen.* — *Grundriss* (Ueberweg-Praechter).

M do období třetího (posledního). To je ovšem jen přibližné určení, které ještě zůstává v řádu domněnky.

To postačí o historii Metafysik, abychom měli aspoň přibližný pojem vývoje této sbírky, což jest nejvýše důležité jako předpoklad otázky nauky ve sbírce Metafysik. Neboť jenom se zřetelem na skutečný postup vývoje aristotelského myšlení možno utvořit si dokonalý obraz o nauce Metafysiky a o významu jednotlivých fasí této nauky, jinak celý výklad Aristotela visí ve vzduchu, a nelze pak mluvit leda o „Aristotelovi“ té které školy, jako je to na př. i v otázce tomismu. To je tedy náš postup, že systematické řešení otázky o pojmu metafysiky u Aristotela děláme úplně závislé, i když jenom na venek, na historii sbírky Metafysik, pokud je nám známa nebo aspoň pokud se dá tušit.

c) Nauka sbírky Metafysik.

Na podkladě historického rozboru sbírky Metafysik všimněme si nyní sbírky s hlediska systematického či naukového.

V knize *A* (prvé) postupuje Aristoteles od všeobecné touhy člověka po vědění a ze stupňů poznání, aby dokázal hodnotu či význam nějaké spekulativní vědy, kterou jmenuje „moudrostí“ (σοφία). Nauka, ba často i slova připomínají velikou blízkost, zvláště první a druhá kapitola,²⁷ s naukou „Protreptika“. Všeobecnost vědy odvozuje Aristoteles z procesu poznání: „Umění (τέχνη úhrnně jako ἐπιστήμη = věda) se rodí, když z mnoha poznatků zkušenosti tvoří se jeden všeobecný soubor podobných prvků.“²⁸ Avšak všeobecnost vědy se předpokládá již ze zdravého rozumu; proto Aristoteles podává i jiný, filosofický důvod, který je spíše vědeckým rozvedením onoho důvodu všeobecného, že totiž věda je poznání příčin. Závěr první kapitoly knihy *A* je zřejmě novějšího data, neboť se zde již naznačuje odlišení umění²⁹ (τέχνη) od vědy (ἐπιστήμη), jako je nacházíme v Ethikách. O řečené „moudrosti“ se pak tvrdí, že se zabývá prvními příčinami a principy věcí. Ve druhé ka-

pitole knihy *A* jeví se ještě více vliv „Protreptika“. Kromě toho, co bylo řečeno v první kapitole, mluví se zde o všeobecné „moudrosti“ jako o nejtěžší, nejpresnější a nejjistější. Ta přesnost či „exaktnost“ hledané spekulativní vědy pozůstává v tom, že věda ta vychází z menšího počtu zásad, jistota pak z toho, že ty zásady jsou nejprvnější, nejzákladnější. „Moudrost“ ta, jež se vyhledává pro vědění samo, je nazvána Aristotelem „paní a pořadatelkou“ všech ostatních věd.³⁰ Věda ta obírá se proto předmětem nejvědecktější (μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη), důvod toho jest sama touha po vědění, jež právě nemůže býti ukojena jinak než nejvyšším poznáním. Aristoteles praví doslova: Ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' ἑαυτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, a z předchozího bezprostředně uzavírá: μάλιστα δ' ἐπιστήτα τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τάλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων.³¹

Další část kapitoly připomíná opět „Protreptika“ a spis *O filosofii*, jakož i celou druhou (theologickou) periodu vývoje metafysiky. Na „Protreptika“ upomíná zvláště popis původního stadia vývoje filosofie: mythus, obdiv nebeských těles, pověsti tajemného rázu. Z toho, že ti, kdož se oddávali spekulaci, vzdalovali se vnější činnosti, uzavírá Aristoteles, že hledaná věda je též s v o b d n á a „nadlidská“, totiž povznesená nad všední lidské zájmy, „neboť lidská přirozenost jest mnohonásobně otrokyní“, což jí brání ve výstupu. Podle svědectví Simonidova tu vědu má jenom Bůh, člověku je nepřístupná. Nicméně, podle Aristotela, člověk může mít podíl na té nejvyšší vznešené vědě. Ježto prve Aristoteles řekl, že ta věda se zabývá prvními příčinami a principy věcí, věnuje nyní celou zbývající část knihy výpočtu příčin,³² který pochází ze sbírky „Fysik“, a hlavně vysvětlení rozličných současných domněnek filosofů o principech. Význam toho oddílu knihy je spíše historický, a my se jím nebudeme obírat. Možná o tom čísti u Ivánky.³³

³⁰ Cf. *Metaph. A* 2, 982 a 15 sqq.

³¹ *Metaph. A* 2, 982 b 1.

³² Cf. *Metaph. A* 3, 983 a 24 — b 1.

³³ E. v. Ivánka, *Die Polemik g. Platon im Aufbau d. arist. Metaphysik* (Scholastik 1934; str. 520—542).

²⁷ Cf. Bkk pag. 980 sq.

²⁸ Cf. *Metaph. A* 1, 981 a 1—10.

²⁹ Ne v našem technickém smyslu slova „umění“, ale v původním smyslu „um“, „umět“.

Na základě historického rozboru sbírky *Metafysik* je nyní na řadě nauka úseku *K 1-8*, o němž jsme řekli, že je to jakési zhuštění celé aristotelické metafysiky. Rozvíjí se zde velmi stručným způsobem problematika metafysiky, všechny její nejdůležitější prvky. Ta velká, snad až přílišná stručnost svedla některé (na př. P. Natorp) ke tvrzení, jako by nauka toho úseku *K 1-8* byla nedostatečně jasná a nad to, že se zde nachází platonský filosofický postoj. Pokud se týká historie, W. Jaeger³⁴ vyvrátil to tvrzení, co se týká nauky, najdeme brzy odpověď.

Že řešení problémů nejsou seřazena podle pořadí otázek, není vůbec obtíží pro otázku nauky, ať si příliš historičtí odborníci tvrdí cokoli. Najdeme to v případě knihy *B* (třetí) opět, a dá se to docela dobře vysvětliti, uváží-li se, že jednotlivé knihy sbírky *Metafysik* byly původně jenom nevázanou sbírkou poznámek ke školním lekcím a ne nějakým dobře připraveným a přesně vypracovaným traktátem, který je na cestě do tiskárny.

První otázku, o j e d n o t ě m e t a f y s i k y, řeší Aristoteles analogií jsoucna: „Filosofova věda tedy jest o j s o u c n u p o k u d j e s t všeobecně a ne jen částečně; jsoucna však jsou různé způsoby a ne každé bytí j e s t týmž způsobem bytí. - Zdá se tedy, že něco je „b y t í m“ způsobem, jakým něco je „z d r a v ý m“ nebo „l é č i v ý m“, totiž vzhledem k něčemu jednomu: *zdraví* v živočichu, lékařské *vědě*. Jednotu vědy o jsoucnu ukazuje dále Aristoteles příkladem geometrie, kde spojení či jednocení předmětu se děje matematickou abstrakcí. Aristoteles však zde nemluví o jiné „abstrakci“ než o jejím druhém stupni.³⁵

Z předcházející nauky a ze srovnání s přírodní filosofií a dialektikou uzavírá pak Aristoteles, že do spekulace filosofa patří i akcidenty či případy věcí a prvky bytí nakolik jsou bytím.³⁶ A tím odpovídá na druhou část první otázky v první kapitole. Nejeví se jasně důvod, proč Aristoteles i logické principy vědeckého důkazu zahrnuje zde do předmětu metafysiky.³⁷

Jiná důležitá část pojmu metafysiky u Aristotela se nachází v sedmé kapitole knihy *K*:³⁸ Existuje-li nějaká oddělená a nehybná podstata, pak jest něčím božským a prvním a nejpřednějším principem. A ježto je nějaká věda o bytí nakolik je bytím, a oddělitelným, bude se ta věda týkati i oné podstaty. Metafysiku pak zde jmenuje „Theologií“. Ta bude největší v oboru spekulativních věd, protože jest „o nejvznešenější ze všech bytostí“.

V další části knihy³⁹ jeví se též vliv sbírky *Fysik*, zvláště třetí knihy, kde je řeč o pohybu. Naší otázky se však věc netýká, a proto opomíjíme.

Hledáme určení předmětu metafysiky v dalších knihách, totiž *BIEM*, jež jsou již novějšího data. Sem patří i novější zpracování, nebo spíše novější doplňky knihy *A*, o nichž jsme se zmínili již dříve.

Kniha *B* rozvíjí bohatě celou problematiku⁴⁰ metafysiky, a to nejpůvodnějším aristotelským způsobem, který měl tak veliký vliv na vývoj scholastiky v dobách jejího rozkvětu a vrcholu v raném středověku. My zde podáváme jenom krátké schema všech patnácti problémů knihy *B*, abychom měli alespoň nástin původní metafysické problematiky aristotelické. Označujeme jednotlivé otázky pořadem číslu, aby se snáze rozlišily:

1. Zda jedna či více věd má se zabývati všemi druhy příčin. (*Metaph. B 2*, 996 a 19 sq.)
2. Zda principy vědeckého důkazu patří k vědě o podstatě. (*Ibid. B 2*, 996 b 26 sq.)
3. Zda jest o všech podstatách jediná věda. (*Ibid. B 2*, 997 a 15 sq.)
4. Zda tato věda se obírá jenom podstatou nebo i jejími případy. (*Ibid. B 2*, 997 a 26 sq.)
5. Zda jenom smyslové podstaty mají se nazývati příčinami nebo mimo ně ještě jiné (oddělené). (*Ibid. B 2*, 997 a 35 sq.)
6. Zda principy podstaty jsou spíše druhy než prvky. (*Ibid. B 3*, 998 a 20 sq.)
7. Zda nejvyšší druhy jsou více principy nežli nejnižší. (*Ibid. B 3*, 998 b 4 sq.)

³⁴ W. Jaeger, *op. cit.*; str. 63—86.

³⁵ Srov. místa v arist. slovníku: E. Heitz, *Index* (vyd. Firmin-Didot), Paris 1873; tit. „*Mathematica*“.

³⁶ Cf. *Metaph. K 3*, 1061 a 29 — b 11.

³⁷ *Ibid. K 4*, 1061 b 18—33.

³⁸ *Metaph. K 7*, 1064 a 28 — b 5.

³⁹ *Metaph. K* od 9. kap. až do konce knihy.

⁴⁰ O významu „aporetiky“ (rozboru otázek) u Aristotela cf. Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1925; str. 35—39.

8. Zda existují nějaké věci jako všeobecné oddělené od smyslových. (*Ibid.* B 4, 999 a 25 sq.)

9. Zda jest jediná podstata všech věcí a tytéž principy nebo různé. (*Ibid.* B 4, 999 b 20 sq.)

10. Zda jsou tytéž nebo různé principy věcí porušitelných a neporušitelných. (*Ibid.* B 4, 1000 a 7 sq.)

11. Zda jednota a bytí jsou podstatou a principem věcí. (*Ibid.* B 4, 1001 a 4 sq.)

12. Zda čísla a tělesa, plochy a body jsou podstatami a principy. (*Ibid.* B 5, 1001 b 27 sq.)

13. Zda kromě matematických hodnot a smyslových věcí jsou nějaké oddělené druhy věcí. (*Ibid.* B 6, 1002 b 11 sq.)

14. Zda principy jsou potenciální (v možnosti) nebo nějakým jiným způsobem. (*Ibid.* B 6, 1002 b 32 sq.)

15. Zda principy jsou všeobecné nebo nějaké jednotlivé věci. (*Ibid.* B 6, 1003 a 6 sq.)

To je systematický rozbor celého stavu otázky aristotelské metafysiky. Bude nám sloužit dále pro orientaci v řadě řešení a podávání nauky.⁴¹

Dále jest na řadě nauka knihy *Γ* (čtvrté): „Jest nějaká věda, která se zabývá bytím, nako-lik jest bytím, a tím co je s ním podstatně spoje-no.“⁴² Ta má v úmyslu zabývat se *vším* bytím („všeobecně“ - *καθόλου*), nako-lik jest bytím; ne tak vědy partikulární. Z *A1* sbírky *Metafysik* máme již, že poznání vědecké je poznáním pří-činy, a že „moudrost“ se obírá *prvními* příčina-mi a principy. Aristoteles to navazuje na vědu o bytí a uzavírá: *διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν-τας, πρώτας αἰτίας ληπτέον*.⁴³ Jednota vědy je na-značena stejným způsobem jako v knize *K*. Jsouc-no je mnohonásobné, ale má jednotné jméno vzhledem k nějaké jednotné přirozenosti a ne stejnoznačně se říká o něčem, že *jest*. Z toho vše-ho pak uzavírá, že všechny bytosti právě s hle-diska bytí patří k jedné vědě, i když podle jiných znaků by mohly patřit k jiným vědám. Nejvlast-něji však k té vědě patří bytost *první*, jestli je to podstata, tedy ona bude hlavním předmětem vě-dy o bytí. Pak ovšem filosof musí hledat i princi-

py a příčiny *podstat*.⁴⁴ Z toho pak, že bytí a jed-nota jeho jsou zvrátané, dokazuje se dále, že k té vědě o bytí patří i studium jednoty bytí.⁴⁵ Ježto pak jedna a táž věda se zabývá opaky, a jednotě je opačná mnohost, patří i ta do filosofických úvah.⁴⁶

Zajímavé je dále, že podle Aristotela zde, patří do filosofického studia také matematické axiomy a první principy vědeckého důkazu, protože jsou společné všemu, co existuje, a všichni jich použí-vají, právě proto, že se vztahují všeobecně na každé bytí. Neboť, když se někdo, kromě filosofa, zabývá studiem nějakého druhu bytí, musí těch principů použití, jenom pokud toho vyžaduje jeho partikulární věda a ne všeobecně.⁴⁷

Ve zbývajících částech čtvrté knihy Aristoteles hájí hodnotu prvního principu vědeckého důkazu, to-tiž principu kontradikce (protikladu). Je to pro sebe nauková otázka, ale nedotýká se podstatně pojmu metafysiky, a proto ji zde nerozebíráme.

Jestliže jsme přijali domněnku Jaegerovu o místě knihy *M*, je třeba všimnouti si nyní její nauky. Podle poznámky první kapitoly, o „nějaké nehybné a věčné podstatě“, čekali bychom v kni-ze nějakou theologickou nauku. A ta domněnka by se posílila všemi následujícími otázkami kni-hy (o prvních oddělených principech). Nicméně, druhou kapitolou počínajíc, nenajdeme až do konce knihy leč jakýsi *polemický* traktát proti principům jiných filosofů. Zvláště se útočí proti teorii o ideích, a ještě více proti teorii o číslech a číslech ideálních. Plato ani platonikové nejsou však výslovně jmenováni. Aristoteles také již ne-mluví v první osobě plurálu, když mluví o těch, kteří drží nauku o ideích. Výtky o ideálních čís-lech se týkají pythagorovců, kteří jsou výslovně jmenováni. A tak celá kniha *M* sbírky *Metafysik* má jenom význam historický. Přes to však na konci poslední kapitoly knihy máme několik nau-kových poznámek, jež stojí za zmínku: Každá věda musí býti *všeobecnou*. Proto jest nutné, aby i principy bytostí byly všeobecné a ne oddělené podstaty. - Očividně je to přechod ke klasické aristotelské noetice. - Je-li tedy nutné, aby prin-

⁴¹ Syrianos pojal celou tu řadu otázek ve smyslu neo-platonském. Cf. *Syriani, Comment. in metaph. B Γ et MN*. Vyd. Kroll. Berolini 1902.

⁴² *Metaph. Γ* 1, 1003 a 20 sq.

⁴³ *Metaph. Γ* 1, 1003 a 31.

⁴⁴ *Ibid. Γ* 2, 1003 a 32 — b 20.

⁴⁵ *Metaph. Γ* 2, 1003 b 24 sq.

⁴⁶ *Ibid.* 1004 a 10 sq.

⁴⁷ *Ibid. Γ* 3, 1005 a 20 — b 9.

cipy byly všeobecné, je též nutné, aby to, co je z principů, bylo všeobecné, jako ve vědeckých důkazech. Tím se však nepopírá skutečná existence bytostí, ale ukazuje se tím jenom, že věda je všeobecná s jistého hlediska a s jiného hlediska, že všeobecná není; jest všeobecná, pokud jest poznáním, ale její předměty, totiž věci, pokud existují, všeobecné nejsou. Jistě toto rozlišení vedlo ke klasickému scholastickému dělení ma-

teriálního a formálního předmětu vědy, které je tak důležité pro scholastickou noetiku.

Tentokrát nauka nás přivedla k přibližnému historickému postavení knihy *M* ve sbírce *Metafysik*, až dosud tomu bylo obráceně, historie nám ukazovala cestu k nauce. Patří tedy kniha *M* (třináctá) *Metafysiky* do stadia přechodu od „theologického“ pojmu metafysiky k pojmu „ontologickému.“ (Pokračování.) *Fr. H.-M. Podolák O. P.*

Dnešní německá filosofie dějin.

V přednášce o dnešní německé filosofii dějin nemíním podávat přehled novější literatury. Obor filosofie dějin, jak ji chápeme v běžném širokém smyslu, je příliš rozsáhlý a pestrý, abychom takto o ní v krátké chvíli nabyli uceleného a výstižného obrazu. Místo takového přehledu, který by leda zatěžoval množstvím jmen a protichůdných mínění a nijak by neuspokojil, chci zde sledovat pouze vývoj základní tendence, která je charakteristická pro výklad dějin v dnešní německé filosofii. Soudobé proudy jsou sice tak různorodé, že se stěží dají uvést na společného jmenovatele; je tu však společný rys, vtištěný smýšlením doby, který dává výkladu dějin jednotný ráz - ať výslovně či nepřímě, vědomě nebo nevědomky.

Pro dějiny německého ducha posledních 150 let je příznačný zjev, který bych nazval výrazem *rozvoj dějinného sebevědomí*. Veškeré dnešní výklady dějin jsou nesený vyvinutým dějinným sebevědomím. Nikoliv ovšem tak, že by se všichni snažili pozorovat dějiny a pěstovat filosofii dějin se zřetelným pokračováním v tradici, v níž se dějinné sebevědomí tvořilo. Spíše se dějinné sebevědomí, vedoucí, jak se zdá, k historismu nebo k historickému relativismu, považuje namnoze za věc, kterou je nutno překonat buď biologickým světovým názorem nebo tím, že se proti jeho relativitě postaví nová absolutnost v podobě nějakého mythu. Ale právě tím dokazuje dějinné sebevědomí svou existenci, že se v něm cítí veličina, se kterou je nutno bojovat. Objevuje se tedy jako daná skutečnost, ač by to leckdo rád popřel. Abychom tedy získali ucelený obraz současné německé fi-

losofie dějin, pátrejme po tomto společném rázu, po této živné půdě a nikoliv po rozmanitých rostlinách, které na ní vypučely a jejichž původ již bývá leckdy těžko zjišťovat. Takto zavedeme do vši mnohotvárnosti těch proudů jednotu. Ve všem, co lze počítati k dnešní německé filosofii dějin, jeví se jisté společné základní rysy, které se dají vysvětliti jen tím, že dějinné sebevědomí dalo výkladům dějin již předem určitý směr, který je ostře odlišuje od toho, co se nazývalo filosofie dějin v dřívějších dobách.

Které jsou to ty základní rysy, jež jsou v nejrozmanitějších obměnách společné všem dnešním německým směrům ve filosofii dějin, nebo alespoň pocházejí z téže společné duchové orientace?

To se ukáže, postavíme-li je v protiklad s tím, co se dříve pokládalo za filosofii dějin. Byla to především otázka po cíli dějin lidstva, po smyslu tohoto dění, to jest po tom, zda je řídí náhoda a slepá libovůle, či zda v nich lze nalézt nějaký plán, nějaký teleologický princip. Teprve křesťanství přivedlo na tuto myšlenku, že dějiny lidstva jsou dění směřující k cíli. Řekové tuto myšlenku neznali. Pokud si vůbec všímali historie lidstva v celku, jevila se jim spíše jako pohyb v uzavřeném kruhu, jakožto věčný návrat téhož, a nikoliv jako přímočarý pohyb vpřed, k cíli. Tuto myšlenku přímočarosti dějin lidstva a dějin vesmíru umožnilo teprve křesťanské zjevení, událost, která pronikla do dějin a dala se v nich časově umístit. Teprve od té doby bylo lze považovati světové dění za přímočaré, dělicí se v dobu před Kristem a po Kristu. Celé pozemské dějiny

lidstva probíhající zde na světě jsou tedy jen chvílka v nesmírném nadsvětovém dění, která trvá od prvního pádu až k poslednímu soudu, ke „konci časů“. Tak vzniká pojetí světových dějin jako přímočarého dění zaměřeného k cíli, jak je po prvé podrobněji pojal Augustin, a tím se stal otcem veškeré evropské filosofie dějin.

Tato otázka po cíli historického dění vtiskovala v pozdější době ráz filosofické reflexi o dějinách i tehdy, když se stále víc a více odchylovala od křesťanského pojetí, když se, jak dnes říkáváme, základní pojmy křesťanské metafysiky a anthropologie sekularisovaly. Racionalistická a osvícenská pojetí dějin byly vesměs takové sekularisované přetvoření křesťanského eschatologického pojmání dějin.

Přetvoření: neboť podle nich již nesměřují dějiny k transcendentnímu poslednímu cíli, nýbrž cíle dějinného vývoje lze prý dosáhnout a uskutečnit jej ve světě samém. Člověk by tedy již nebyl zařazen do transcendentního dění; samy jeho vnitřní síly rozumu, základní morální zákon vůle, která je schopna vlastními silami rozumu ovládnouti vášně - síly tohoto „lumen naturale“ jsou s to, dovésti dějiny lidstva ke konečnému cíli: dosáhnouti vlády rozumu nad světem. Dějinné dění se jeví podle tohoto pojetí jakožto *pokrok*: pokrok rozumu a rozumového utváření světa. Při tom se rozum považoval za autonomní, za schopný sám ze sebe a nikoliv teprve zjevením získati si evidence, na nichž by založil správné jednání a vládu lidského ducha nad světem. Z této základny, myšlenky pokroku vyšel v německé filosofii ještě i Kant, ačkoliv po jiné stránce můžeme říci, že osvícenskou filosofii překonal. I podle něho směřuje historie k jakémusi „cíli“ k uskutečnění autonomie praktického rozumu.

V přetvořené podobě nalézáme toto *teleologické pojetí dějin* rovněž u Hegla - v myšlence: v dějinách se rozvíjí absolutní duch, duch si uvědomuje sebe. Jednotlivá údobí chápe Hegel jako stupně tohoto sebeodhalování absolutního ducha. Hegel poslední v německé filosofii dějin podal velkorysý teleologický výklad dějin. On ukončuje v sekularisované podobě tradici v dějinách filosofie, která sahá - jak jsme řekli - až k Augustinovi. Podstatný rys této tradice je *teleologické pojetí dějin*, pojetí dějin jakožto *dění zaměřené-*

ho ke konečnému cíli a spějícího k němu. Myšlenka pokroku ve smyslu dnes nám běžném je jen jedna z obměn teleologické filosofie dějin. Působila tak, že se leckdy až podnes rozumívá filosofii dějin hlavně otázka o cíli dějin, o jejich smyslu.

Avšak zabývali jsme se tímto typem teleologické filosofie dějin, který v průběhu německé filosofie až do Hegla převládá, jen proto, abychom ho užili za kontrast, od kterého by se tím jasněji odrážely hlavní rysy *dnešní* německé filosofie dějin. Jevy charakteristické pro dnešní německou filosofii dějin vyrůstají z jiné půdy, z jiného prostředí - jeho vznik budeme nyní sledovat.

Již na sklonku 18. století se zdvíhá odpor k teleologickému chápání dějin. Objevují se příznaky nového. A není to snad jen věc pouhé teorie; toto nové pojetí je *výraz nového chápání života*, které jakožto *dějinné sebevědomí* mělo velmi pronikavý vliv na myšlení celého 19. a počínajícího 20. století a způsobilo změnu v lidském chápání sebe. Teleologické pojetí dějin vidí smysl dějin v jejich konečném cíli, v pohybu k jeho uskutečnění. Tím se stávají jednotlivá údobí dějinného vývoje *průchodisky*, přípravnými stupni na cestě k cíli. Pozorovatel historie se o ně nezajímá pro ně samy, v jejich individuální podobě, nýbrž jen vzhledem k tomu, co asi z nich v příští době vzejde. Právě tak je tomu vlastně v křesťanském eschatologickém výkladu dějin: pozemský život člověka má smysl jen vzhledem k transcendentnímu poslednímu cíli. Podobně je tomu u myšlenky pokroku. Dřívější doby mají smysl jenom jakožto přípravné stupně pro zjednání vlády rozumu nad světem. Všem druhům tohoto teleologického názírání na dějiny - ať už v původní křesťanské eschatologické podobě nebo v jejich sekularisovaných přetvořeníích ve víru v pokrok rozumu - je společné, že *snižují jednotlivá údobí dějinného vývoje* na stupně, na prostředky, na období pouze průchodní.

Proti tomuto pojetí povstává již na sklonku 18. století Herder. Hlásí se u něho nové pojetí podstaty dějin, nové stanovisko člověka k dějinám, a tím nový způsob jeho chápání života, který jest až dodnes základem německé filosofie dějin, základem, který přes zdánlivé vítězství nad historismem a dějinným sebevědomím stále ještě

není opuštěn. Není to tedy pouhý koníček, že se při přehledu dnešní německé filosofie dějin vracíme o 150 let do minulosti a všímáme si věcí, které jsou dnes dávno překonány.

Herder se obrací především proti Kantovi a pak proti osvícenské filosofii dějin, proti myšlence pokroku vůbec: „Žádná věc v celé říši Boží - o tom jsem přesvědčen - není pouhý prostředek; všechno je prostředek a cíl zároveň.“ „Bláhová a dětinská by byla plodící matka, která by myslila, že pravé a jediné určení jejích dětí, totiž štěstí, závisí na tom, co dokáží některé z jejích pozdějších dětí, a od jejich výkonu by očekávala poslední účel svého plození.“ Tedy nic ze zjevů vyskytujících se v dějinách není pouze prostředek, nýbrž všechno je samo v sobě cílem. Nic se nedá měřiti měřítkem vzatým odjinud, zjev nesmíme cenit podle nějakého budoucího ideálního stavu, k němuž by sám byl jenom průchodiskem. „Každý národ má střed své blaženosti v sobě jako každá koule své těžiště.“

Těmito slovy zaujímá člověk nové stanovisko k dějinám, začíná nově hodnotit jednotlivá údobí v jejich individuální tvářnosti; a nutný důsledek - zřiká se jakéhokoli teleologického výkladu, především tedy myšlenky pokroku, jež je přece již sama teleologické pojetí v sekularisované podobě, s jakou se setkal Herder. Tyto myšlenky jsou jakési jádro, z něhož potom vyrostla německá *historická škola*, z jejíchž nejvýznačnějších představitelů je třeba uvést jazykozpytce Jakuba Grimma, právního historika Savignyho a historika L. v. Rankeho. Osmdesát let po Herdrově výroku vyslovuje Ranke svůj odvrát od teleologického pojetí, od myšlenky pokroku takto:

„Kdybychom uznali, že život lidstva se v každém údobí stupňuje, že tedy každé pokolení naprosto předčí pokolení předchozí, tedy poslední by bylo dokonalé po všech stránkách, kdežto předchozí by bylo jen nositelem dalších - byla by to nespravedlnost božství. Taková přímo „zprostředčněná“ generace by neměla sama o sobě a pro sebe významu; znamenala by něco jen potud, že by byla stupeň pro další generaci, a neměla by bezprostřední vztah k božství. Tvrdím však: každá doba je vůči Bohu bezprostřední a její hodnota nezáleží v tom, co z ní vzejde, nýbrž v jejím bytí samém, v jejím vlastním já. Tím nabude po-

zorování historie, a to individuálního života v historii zvláštního původu, ježto se budeme musit dívat na každé období jako na věc hodnotnou samu pro sebe, která opravdu stojí za prozkoumání.“

Jak jsme řekli, základ, z něhož se rozvíjela až dodnes německá filosofie dějin, je *dějinné sebevědomí*. Co jest rozuměti dějinným sebevědomím, je nám již jasné. V Rankových slovech se mu dostalo přímo klasického vyjádření. - Na každé období je nutno hleděti jako na něco s vlastní hodnotou. To znamená, nesmí se měřiti normou přinesenou z vnějšku, jak to činilo třebas mravoučné dějepisectví v době osvícenské, jež posuzovalo a mistrovalo doby podle toho, jakého stupně v nich dosáhla vláda rozumu. Každé období a každý národ, každý osobitý dějinný útvar má svůj životní zákon, má svou normu v sobě, a je třeba, jak Ranke na jiném místě dovozuje, „mravního úsilí“, aby se tento životní zákon nalezl a aby se podle něho hodnotilo jednání a praktické chtění, abychom snad to, co je v té oné době zdravé a choré, neposuzovali měřítkem vzatým z naší vlastní doby, nýbrž abychom ji chápali měřítkem té doby samé, která nese svůj ideál v sobě. Mravní úsilí - to je vlastně tajemství objektivnosti, jíž má dbát dějepisec. A tento požadavek objektivnosti vyplývá nutně ze zásad historické školy. Podle jejího přesvědčení nemáme hned poznání normou rozumu, platných stejným způsobem pro všechny lidi a pro každou dobu, podle nichž bychom posuzovali veškeré dění, nýbrž každé údobí, každý národ má životním zákonem svoji normu. V historickém badání jest nutno hledati ji, zřikati se sám sebe, vžívati se do minulosti, prožívatí spojitost jejích podnětů, zřici se jakéhokoli měřítka a předsudků vzatých z naší doby: je nutná objektivnost.

Znovu je třeba zdůrazniti, když jsme se podrobněji zabývali Rankem, že se tím nijak neuchylujeme od tématu, ač téma zní „německá filosofie dějin v přítomnosti“. Právě Ranke a jeho ideál objektivnosti je dnes v německé teorii dějin veličina, o kterou se nejurputněji bojuje, a právě to dokazuje, jak je časová. Co doopravdy minulo, leží odbyto za námi, o to se nikdy nebojuje. Jak živé jsou ještě dnes rankovské myšlenky, jak se jich stále v nových podobách používá, pro to je

zajímavý doklad nový spis od H. Freyera Pallas Athene. Úkol poznati životní zákon příslušné doby, podle něhož se rozliší, co je zdravé a co choré, co směřuje vpřed, a podle něhož lze posuzovati jednání, připisuje se tu svědomí - přímo parafráze k rankovským výkladům o mravním úsilí.

Rovněž pojem *národa*, jak se dnes udává ve velmi rozsáhlé literatuře - připomínám hlavně spisy M. H. Böhma - odvozuje se z tradice německé historické školy: národ - společenství původu, jazyka a dějinné tradice a se svou jednosměrnou dějinnou osobitostí zdroj norem a hodnocení pro něj směrodatných. Proti tomu většina pojmů národa, založených na teorii rasy, *nevychází* z tohoto základu. Nevidí v národě tolik historicky rostoucí a v historii se měnící individualitu, jako spíše jednotku jednou provždy určenou rasou. Těmito pojmy národa podle teorie rasy byl učiněn pokus, zachrániti se z relativity dějinných hodnot dějinně se vyvíjejících do kladu přirozených, biologických realit. Ale právě v těchto pokusech, přejít od relativity dějinných jevů na nový základ positivity, je vidět, jak ovlivňuje veškeré přemýšlení o člověku smýšlení doby, jaké se vytvořilo rozvojem historického uvědomení. Je vidět, jak se všude, i když leckdy nedostatečnými prostředky, dějí pokusy zdolati problémy, které uložil rozvoj historického sebevědomí - které vlastně není nic jiného než jakýsi životní cit.

To platí i o dnešních dílech uvedeného druhu, která se ovšem dají počítati k filosofii dějin jen ve velmi širokém a volném smyslu. Neboť jejich nejvlastnější zájem se nesoustřeďuje na problémy z filosofie dějin; spíše se jich jen dotýkají nebo se jimi zabývají nepřímou. Zde se však zabýváme filosofií dějin ve vlastním smyslu, filosofickým výkladem, majícím za hlavní téma dějiny a dějinné dění.

Co tedy s problémy, které s sebou přinesl rozvoj dějinného sebevědomí? Naznačil jsem již, že hlavní problém byl ve zjevných důsledcích historického relativismu, a že právě ze snahy vyhnouti se tomuto relativismu hledaly se nejen ve vlastní filosofii, nýbrž i v lidových brožurách stále víc a více absolutní hodnoty, a to buď říše věčných hodnot, nebo prostě mythus. Neboť, jak se zdá, vedou nauky německé historické školy

k historickému relativismu. Historický relativismus je patrně poslední slovo dějinného uvědomení. Má-li každé období, každý národ své měřítko sám v sobě, určuje-li si sám od sebe ve svém vývoji normy, podle kterým se v něm má měřit a žít, platí to přece i o době, ve které žijeme my. Zdá se, že v ní nelze najíti normu, podle které bychom mohli jako podle naprosto nehybné stálíce zaříditi své jednání. Všecko, co máme za správné, hodnotné a dobré, platí jen se všeobecnou výhradou: Nám v naší dnešní době, v našem postavení se to tak zdá, budiž. Zítřka to snad bude jinak, jako bylo jinak včera. Je pak ještě vůbec něco, co dá našemu jednání stálost, v čem by naše vůle našla pevný, naprosto kladný cíl? Má pak vůbec ještě smysl zasahovati činně do života, obětovati se pro cíle, které snad již zítra budou překonány, budou nicotné? Nezbývá pak již jenom tupě pohlížeti na světové dějiny, jak jsou nekonečně relativní, vrhati jen povšechný pohled na dějiny světa a na všechny osobité útvary, které se v nich vynořily, pohlížeti na vše, oč se v nich usilovalo, co bylo shledáno dobrým a krásným, aniž bychom sami o to usilovali, sami hodnotili?

Tyto otázky přišly s rozvojem dějinného sebevědomí. Jsou to důsledky, které se objeví, když se jde až na kořen pojetí, jaké podává badání Ranků a Savignů. Ovšem, oni sami tyto otázky nevyslovili. Oni nebyli filosofové, nýbrž praktikové historických věd. Teprve když byl v celku ukončen vývoj německé historické školy a v jejím rámci vývoj soustavy duchových věd, vystoupil ve W. Diltheyovi filosof, který hleděl dořešiti tyto otázky filosoficky. Říká sám o sobě, když přehlíží své životní dílo: „Nemám řešení záhady života, avšak *poměr k životu*, k jakému jsem dospěl přemýšlením *o důsledcích historického sebevědomí*, ten jsem se snažil sdělit.“ A s Diltheyem, zemřelým právě před 25 lety (1911), přicházíme k dnešní německé filosofii dějin v nejvlastnějším smyslu. Právě on první vytušil podobu filosofie dějin, jak se nutně utváří ze smýšlení zcela závislého na dějinném uvědomení, on první zhruba naznačil úkoly, jaké ji čekají. Od Diltheye dostal podnět *Husserl*, jenž se do té doby zabýval převážně logikou a přírodními vědami, aby se věnoval badání o strukturách vytvářejících dějinnost člověka. A právě tak lze viděti v myšlenkách o filosofii

dějin u *Heideggra* domyšlení zásad Dilttheyových. Vychází tedy i nejnovější německé kompendium filosofie dějin - Filosofie dějin E. Rothackra¹ zcela od Diltheye a pokouší se rozvíjeti, k čemu on dal podněty.

Není zde možno v krátkosti nakresliti celkový obraz Dilttheyovy filosofie. Zmíním se jen o rázu úkolů, které po něm a v důsledku jeho badání nastávají pro filosofii dějin. Ukáží, že při jejich řešení je skutečně problém historického relativismu filosoficky překonán, nebo odhalen v něm problém jen zdánlivý. Lze jej překonati podle Diltheye i bez historické teleologie; vždyť že není vůbec možná, je právě jeden z důsledků zásad historické školy. Není ani třeba historické teleologie se záporným znaménkem, jakou představuje třeba nauka typického zástupce tohoto směru L. Klageho, tedy teleologie, která vidí v dějinách neustálý úpadek lidského bytí, chabnutí původních sil duše a stále větší ztrnulost, vznikající převládáním ducha nad duší. Není ani potřeba vraceti se k prastaré myšlence o kruhovém pohybu veškerého dění, která vlastně převládá u O. *Spenglera*, rovněž ne k biologické přirozenosti jako v četných rasových teoriích. Spíše musí historický světový názor podle Diltheye sám léčiti rány, které zasadil. Musí při vši relativitě historična ukázati nový pevný bod. Jak je to možné?

Všechny dřívější filosofické výklady dějin, zvláště teleologické, vycházejí z předpokladu mlčky učiněného, že je možno nalézti *stanovisko vně dějinného průběhu* a s něho jej přehlédnout. Co to znamená? Uvažujme: jak zjistíme, že ten a ten pohyb směřuje k tomu a tomu cíli? Musíme vyjít z příkladů zcela běžných, neboť jinak se ve filosofii octneme vždycky v nebezpečí, že ve smělych slovech o vývoji dějinného pohybu ztratíme oporu názornosti. Za příklad, jak stanoviti cíl, ke kterému je jistý pohyb zaměřen, poslouží nám tato představa: závodník běžící k cíli. Vidíme dobře před sebou běžce, a v jisté vzdálenosti vidíme cíl, k němuž se pohybuje. Stran směru jeho pohybu můžeme říci, že směřuje k tomuto cíli, a s jistou pravděpodobností můžeme čekat, že ho při trvajícím pohybu dosáhne za takovou a takovou dobu. Obojí, běžce v pohybu i cíl, objek-

tivně vnímáme. Nuže, můžeme podobným způsobem objektivně přehlédnouti průběh dějin, takže bychom byli s to zjistit jeho pohyb k cíli?

S touž otázkou je nutno se obrátit na jiné teorie o dějinách, které třeba jako Spengler v nich vidí opakování typicky stejných úkazů organického dění rovněž typicky pravidelného - zcela obdobně jako vidí přírodopysce u rozmanitých útvarů, dejme tomu rostlin, které má před očima, jak se vracejí typicky stejné zjevy ve vývoji, v růstu, v květu i odumírání. Předměty jeho pozorování jsou mu dány, jsou objektivní. Nuže, lze dějinné dění takto objektivně přehlédnouti jako třeba množství ústrojných dějů při růstu? Dovedeme kdy přehlédnouti historii zvenku, jakoby „očima Božíma“, jak by byl rád Spengler?

Že takové pozorování zvenčí je možné, to je předpoklad každého výkladu dějin jak teleologického, tak i morfologického, který podle pravidelnosti v průběhu pátrá po periodičnosti, po opakování. Tento předpoklad se činil vždycky a tím se přijímal bez odporu a schvaloval jistý řekli bychom naturalismus v pozorování dějin. Nikdy se nenaskytla otázka, jak to, že se o historii vůbec dá takto uvažovat. Jest vlastně vůbec dána v tom smyslu jako nějaké dění ve vnější přírodě? To jsou otázky, jaké si Dilthey dával, a tím se pohled obrací od *pozorování dějinného dění zvenčí ke způsobu, jakým je nám dáno*. Již se prostě nepředpokládá, že dějinné dění je prostě dáno jako nějaký libovolný předmět vnějšího vnímání, nýbrž klade se otázka, jakým právem pokládáme dějiny a dějinné dění za věc nám danou, a zdali se neprotiví smyslu této skutečnosti tázati se po cílech jejího vývoje, po pravidelnostech typicky se opakujících. Právě tato *subjektivní reflexe* je charakteristická stejně pro Diltheye jako pro Husserla i pro Heideggra a dává německé filosofii dějin směr, ve kterém se z důsledků historického relativismu, k jakým rozvinutí dějinného uvědomení zdánlivě vede, stává prázdný strašák. S tohoto hlediska již tomu není tak, že prostě existuje dějinné dění, proces světových dějin a tedy člověk je do něho jaksi zařaden. Člověk nemá místo v dějinách jako v dění probíhajícím v objektivním čase, nýbrž on sám ve své osobité jedinečnosti, v individuální jedinečnosti své společnosti, své doby a smýšlení v ní je on

¹ Handbuch der Philosophie, vyd. Baumler u. Schröter, sv. IV.

sám dějištěm dějin. Teprve v něm pomalu vzniká dějinná skutečnost, minulost pro něho existuje teprve v jeho zážitku, ve kterém se z dokumentů a památek pozná minulost. Minulost historické doby není totiž jako pevná budova, ve které člověk zaujímá určité místo, nebo ze které snad může vyjít a zvenčí přehlédnouti celý řetěz minulostí až po přítomnost. Musíme si docela vážně dáti tuto zdánlivě pošetilou otázku, zda vlastně vůbec existuje něco takového jako minulost, jako množství minulých epoch a jak to lze pozorovat. Nuže, existuje jen *ve vzpomínce* jednotlivce a v nadindividuální vzpomínce přesahující osobní minulost jednotlivce, kterou nazýváme *dějinným podáním*, tradicí. A vzpomínka je vždy vzpomínka z nějaké přítomnosti, z přítomnosti pozorovatele historie. Minulý děj není nějaká souvislá veličina již předem, *sama sebou*, do které by subjekt vstoupil, nýbrž děj, každý jednotlivý děj v čase a každý historický děj se stává souvislým dějem teprve z přítomnosti člověka, uvědomujícího si přítomnost vlastní a své společnosti. Každá vzpomínka se děje v nějaké přítomnosti, a tato přítomnost vzpomínajícího subjektu a společnosti vzpomínajících subjektů je ten pevný bod, pevný základ, na kterém se budují celé světové dějiny, veškerá historická skutečnost.

Jsou to všechno věci na pohled všední a samozřejmé. Avšak nesčetné nevěčné problémy a bláhové otázky ve filosofii pocházejí z toho, že samozřejmosti se právě proto, že jsou zřejmé, přecházejí a neberou se doopravdy. Význam rozvoje německé filosofie dějin v nejnovější době, počínajíc Diltheyem, je v tom, že prastarou metafysickou otázku *τί το ὄν*, co jest bytí, obrátila na dějiny, takže již prostě nepředpokládá: historie je něco takového, jako jiné dění v přírodě, jako pohyb nějaké věci, dějící se nám před očima, nýbrž dává si tuto otázku: když se pozorování dějin má zabývat minulostí, pokud a v jakém smyslu je minulost, historická minulost *bytí*, jakým způsobem je nám subjektivně tak dána, že vůbec může být předmětem úvahy? Tím se nanovo vynořuje odvěký kříž filosofů, problém času, jímž se již Augustin tolik namučil v hlubokých úvahách. Existuje vlastně čas a zvláště čas

dějinného dění, dějinné minulosti, dějinného vývoje? Je to něco v nás či něco, co je dáno nějak mimo nás? Čas jest jen v naší přítomnosti, v přítomnosti lidí, kteří právě pozorují dějiny, rozpomínají se na minulost, pokoušejí se sestavit z úlomků obraz minula. A vzniká *znovu* s každou novou přítomností lidí, jedinců i společností, epoch, které mají své společné subjektivní způsoby prožívání a objevování historické minulosti a při tom si jsou vědomi, že tomu bylo právě tak v každé nám přístupné minulosti. Pohled na minulost, objevování mnohotvárnosti dějinného dění není tedy libovolné, neodůvodněné pozorování z vnějšku, kterému všechno, co je, co se uznávalo za dobré, krásné a pravé, je jen relativní, libovolné, pomíjející. Neboť místo, se kterého přehlížíme celou minulost, není libovolné nebo vybrané namátkou, nýbrž je to naše vlastní přítomnost, přítomnost pozorovatelů dějin, z níž se celá minulost teprve sestavuje. V sobě samých, tak jak je přítomen v našem zážitku, nalézáme život, který má moc oživit veškerou minulost, a tím nacházíme *absolutní stanovisko, které se již nedá relativisovat*. Tento život je spjat s tím, co je dáno, s dějinnou tradicí. A když jej znalost dějin poučí o relativitě, o tom, že hodnoty, pravdy mohou pomínout, klade se tím životu jen požadavek, aby se nedal slepě vésti danými tradicemi, nýbrž aby zkoušel, pokud jsou správné a pokud se jich dá využít pro vlastní dobu, a když není zbytků, přerušit je. Dovoluje tedy poznatek o relativnosti dějin, je-li spojen s pochopením absolutnosti vlastní přítomnosti, životu postavit se odpovědným činem kriticky k vlastní minulosti.

To jsou hlavní společné základní rysy v dnešní německé filosofii dějin. Ještě jednou shrnuji: dějinné dění se již nepozoruje objektivně, zvenčí, jako nějaký děj pozorovatelný odjinud, nehledá se cíl, ke kterému směřuje, nehledají se opakující se morfologické typy a pravidelnosti - nýbrž činí se subjektivní reflexe o způsobu, jakým jsou nám dány dějiny a dějinné dění, jak vznikají v našem zážitku: nikoli *výklad dějin v celku*, nýbrž *ontologie dějinného jsoucna a rozbor struktury* toho, co činí dějinné jsoucno jsoucnem.

Dr. doc. L. Landgrebe (přel. O. Blaise).

Filosofie a vědecké poznání.

Dnešní doba připouští víc než dříve přesnější pojmy o věcech i o poznání samém. Zvláštní pozornost budí vídeňská škola neopositivistů. Jejich kritika zdůrazňuje jednak vlastní hranice přírodovědeckého poznání, jednak i vyhraňuje filosofické poznání; na př. Hahn pojednává o pojmu pravdy pragmatickým způsobem. Tam nemluví jako fysik, nýbrž jako filosof, který kritizuje vědu s hlediska své theorie o poznání skutečnosti. Carnap uznává, že problémy skutečnosti jsou problémy metafysické.¹ Je jasné u těchto novějších autorů, že jsou na stanovisku přírodních věd, s něhož posuzují výsledky věd a nepřekročují hranice svého oboru a svých principů. Nevzniká ještě nový systém, zdůrazňuje se jen kritická metoda, aby se odstranily z našeho poznání nedokázané předsudky a iluze.² Je mnoho důvodů, kterými zdůvodňuje vídeňská škola svůj postup. Touží po ideálu, který znamená stálý a jednoznačný význam slov; tento požadavek pochází z matematického postupu a zapomíná se tu, že taková slova zůstanou jen pro specialisty a omyly budou bujet dál.

Mnohé filosofické systémy nevyjadřují nic přesně, jsou to spíše umělé fikce, myšlenkové reakce, které nepřispívají k věděni; vyznívají jako prázdná slova. (Na př. chceme-li vyjádřit schopnosti duševní slovy, kterých denně používáme, nedostaneme nikdy přesnou definici.) Extrémní výklad se omezuje na př. na vyjádření: Člověk působí a konstatuje jevy. Jaký má vztah tento člověk k hmotné podstatě? Taková otázka je pro něj „*circulus vitiosus*“, neboť chce vysvětlit člověka jako hmotu člověkem, o němž není jasné, co jest.

Z toho je jasné, že vídeňská škola zaujímá své přísné stanovisko k filosofii. Je tím však postižena filosofie, pokud libovolně a nepřesně zachází s pojmy a věcmi, nikoliv však *filosofie* ve své podstatě.

Neoempiristé vídeňští (R. Carnap, M. Schlick

a j.)³ vystupují proti filosofii jako vědě, nebo jí upírají takový vědecký význam, jak jí byl připisován dříve; zvláště spekulativní filosofie má být nahrazena přírodní vědou. Co se dá vědecky zjistit o skutečnosti, patří jen pozitivním vědám a jejich čistě vědeckým metodám. Rok 1638, kdy Galilei vydal své „*Discorsi*“, je rok „spásy“ pro vědecké poznání. Poznání vědecké lze získat jen matematickým zkoumáním přírody; vznikají všeobecné hypotézy, které je nutno ověřit matematicko-exaktním a zkušenostním způsobem. O otázkách světového názoru nelze mluvit vědecky; lze k nim zaujmout iracionální stanovisko.

Tato nová škola provádí důsledně myšlenku dřívějšího pozitivismu, že věda je systém zkušenostních poznatků. Filosofie má už jen jméno, věcně je vyřazena z vědeckého poznání. Filosofovat znamená nanejvýš objasňovat logickou analýsí pojmy a věty poznané vědecky. Poznaték je výraz poznaného skutečného stavu. Logická forma činí poznatky skutečně poznatky a úkol filosofie je tato logičnost vědeckých poznatků. Metafysika a jiné nauky o hodnotách, nebo normativní vědy jsou souhrny vět beze smyslu; proto přestávají i všechny problémy dřívější nauky o poznání.⁴ Tak je filosofie odsouzena k zahynutí. Pojetí filosofie u českých filosofů je rovněž zvláštní. V časopise „Česká mysl“ jsou četné práce o filosofii; jde především o práci Josefa Fischera, „K dnešnímu postavení filosofie“⁵, Vlad. Tardého, „Subjektivnost filosofie“⁶, Jana Patočky, „O dvojím pojetí smyslu filosofie.“⁷ Jos. Fischer nemá úkolu podat definici filosofie, nýbrž jen objasnit pracovní úkoly. Stanovení obsahu a oboru filosofie naráží u něho na obtíž, protože nemá přesného „*genus proximum*“, t. j. nadřazeného širšího pojmu, protože nemůže zařadit filosofii

³ Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1923; Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1925.

⁴ Hans Meyer, *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme*, Bonn 1936.

⁵ Zvláštní otisk z České mysli, Praha 1936.

⁶ Česká mysl, 3—4, 1936.

⁷ Tamtéž.

¹ Viz *Revue de Philosophie*, 1937, 3.

² Viz *La logique de la science et l'école de Vienne*, Libr. Hermann, Paris.

hladce a beze zbytků do vědy. Toto je logická obtíž; horší věc však je ještě proměnnost filosofického obsahu. Proto je těžko vymezit obor filosofie analogicky k jednotlivým vědám. Postupnou specialisací věd, myslí Fischer, zužoval se její obor. Závislost na vědních oborech oslabuje vývoj filosofie; sama filosofie mění pojetí filosofie, které závisí na tom, ze které vědy který filosof vychází.

J. Fischer uznává, že se rozlišují i dnes určité obory filosofické, ale neuznává je jako obory v tom smyslu jako speciální vědy. Uznává logiku a noetiku, metafysiku a etiku. (Historický přehled o pojmu filosofie je u Fischera příliš nedostatečný a proto nepřispívá v ničem k objasnění pojetí filosofie.) Tyto zásady, z nichž vychází Fischer, jsou tak mylné v základech, že vše ostatní, co se snaží budovat o filosofii, je zbytečné, neboť to nemá základnu. Vlastní pojednání o filosofickém poznání a třídění věd objasní více.

Jan Patočka se zmiňuje o Masarykově a Rádlově snaze vlivu filosofie na život. Rádl chce postavit koncepci aktivní filosofie programové, která má svou životní funkci a odpovědnost. Sám pak dospívá k závěru, že otázka smyslu filosofie se dotýká Božství a jeho poměru k člověku. Božství je to, co je základ všeho bytí a zároveň nejvyšší hodnota. (Patočka dokázal, že filosofie byla buď autocentrická, t. j. měla smysl sama v sobě jako u Aristotela a sv. Tomáše, nebo heterocentrická, t. j. že stanovila svůj úkol a cíl mimo sebe (buď je to cíl individuální, nebo sociální). Sociocentrismus mohutní zvláště v moderní době. Patočka sám však doznává, že autocentrické systémy filosofické (na př. aristotelismus) působily na společnost víc než některé jiné sociocentrické. Moderní sociocentrismus filosofický se zdá Patočkoví symptomem toho, že se nám božské jeví víc a více jako něco vnitřního, jako něco příslušného k našemu životu. Vyvrcholením celého tohoto proudu ducha by pak snad byla nauka o autonomním životě, který si staví sám z vlastní suverenity úkoly, stanoví hodnoty a zákony. Tento autonomní život je božství. Je-li autonomní život božský, pak v něm není žádná funkce naprosto nadřazena druhým, pak v něm není nadřazenosti intelektuální činnosti nad druhými, existuje spíše koordinace. Pro Tardyho zase filosofie má pra-

meny své subjektivnosti, na př. v lidské různosti ve způsobech chápání, nebo zaujatosti pro některý způsob nebo proti němu, nebo afekty filosofa a antinomie skutečnosti. Filosofování je zvláštní řešení afektivních situací s pomocí rozumu. Cílem rozumu je pravda, projevem afektu je práni nebo strach. Filosofické řešení vede k přesvědčení, že to, co praví afekt, je pravda.

Je patrné, že filosofie utrpěla podle tohoto pojetí ránu, z níž by ji rádi někteří autoři léčili tím, že jí určují úkoly a smysl. Vlastní její ráz se tím však neozdraví. *Vlastní ráz filosofie však nebyl nikdy zraněn, je nechápán*, jak dosvědčují snahy uvedených autorů. Filosofie však sama jako věda nepotřebuje lékařů, kteří sami jsou nemocni chorobami své doby a nietzscheovskými aspiracemi po božství lidském. Nebyla postižena ve svém jádře jako intelektuální věda, nýbrž jen ve svých nositelích, kteří podléhají afektům a zaujatostem a proto vidí antinomie ve skutečnosti. K větší jasnosti tohoto tvrzení a k objasnění, proč a jak se filosofie může stát filosofií života a mít různé úkoly, proč se může nazvat naukou o principech nebo o světovém a životním názoru, je nutno vyloučit obsah slova věda, filosofie jako vědy, a jaký je rozdíl mezi poznáním přírodních věd a filosofií a jaká je vzájemná závislost.

Fysicko-matematická věda (od Gallileiho až po nejnovější neopositivisty) se postavila jako přírodní věda bez filosofie. Tento vynález (Maritain jej nazývá zázračný, přesto se nemění nic na podstatném řádu věcí a na duchovosti jiných věd)⁸ změnil smýšlení a způsobil v něm obrat; zároveň vzniklo hrozné nedorozumění, které brzdí rozvoj filosofie už po třetí století. Způsobil velké metafysické omyly, poněvadž se věří, že fysicko-matematická věda může nahradit přírodní filosofii. Avšak odhalení moderní doby je nutné zařadit do pevného systému a třídění věd, aby se vědění lidské uvarovalo velkých sofismat, přehmatů a podceňování nebo nedocnění filosofického poznání.

Věda nové doby, která měla nahradit přírodní filosofii, je typ věd středních mezi matematikou a přírodní vědou; fysická skutečnost jí poskytuje materiál, avšak způsob postupu a výkladu je ma-

⁸ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1932.

tematický (scientia materialiter physica, formaliter mathematica).⁹

Takový způsob výkladu skutečnosti si nevšímá principů a příčin fyzických, pokud je lze myšlenkově chápat samy v sobě, avšak může přispět zkoumání čistě fyzickému, které nepřesahuje smyslový řád. Spolupráce přírodní kausalit s matematickým pojetím přírody staví v theoretické fyzice hypotheses (fiktivní skutečnosti kausální), které mají svůj podklad ve skutečnosti (entia rationis cum fundamento in re) a slouží matematické dedukci a tím pomáhají k podrobné práci s příčinami a podmínkami empiricky určenými.¹⁰

Vědění matematicko-fyzické promíchává matematické symboly s věcnými představami. Takové poznání usnadňuje poznání přírodních jevů, nikoliv přírody, která má za svými jevy myšlenkově poznatelné vztahy; ty jsou předmětem přírodní filosofie; na ně nestačí fenomenální věda prvního druhu, neboť jsou pro ni transcendentní. Moderní přírodní věda však si učinila ideálem poznání zkušenostní v materiálu a matematicko deduktivní ve způsobu. Je to ideální poznání *kvantitativní* stránky, nikoli *věcnosti* skutečnosti. Matematicko-fyzickou vědou není vyčerpán celý pojem vědy. Věda svým pojmem obsahuje i vyšší stupně poznání; poznání *příčin skutečnosti*, nikoliv jen jejich jevů; poznání věcnosti, pro kterou má člověk myslící schopnost, intelekt, zahrnuje ovšem i obor přírodních věd.

Zabývá-li se filosofie (v některých svých oborech) stejným materiálem jako věda, je to jen materiál stejný (týž předmět materialiter), na př. tělesa, kdežto vlastní pohled na věci (formale obiectum) je podstatně jiný. Přírodní věda moderní zkoumá jevy a jejich zákony; mluví-li o struktuře hmoty, je to jen potud, jakým způsobem se chovají částice hmoty (vyjadřitelné matematicky v prostoru a čase) podle zákonů. Filosofické poznání jako myšlenkový poměr ke skutečnosti pozoruje věcnost samu, co je hmota a jakou má funkci, pokud ji lze myšlenkově poznat. (Není v tomto myšlenkovém poznání hlavní věc, že je hmota rozložitelná na své částice.) Filosofie dospívá k principům, které jsou chápateľ-

né myšlenkově, nikoliv jen smyslově vnímatelné. Proto obor vědy a obor filosofie se nekryjí. Vysvětlení přírodně-vědecké nemůže nahradit vysvětlení filosofické a naopak. Jenom naivita to směšuje a přichází do rozporu. Schopnost lidského ducha není vyčerpána legálním poznáním matematicko-fyzickým jevů a jejich zákonitosti; nutně vznikají další, vyšší otázky, a vycházejí z vyššího stupně duchovosti a jsou řešitelné zase s téhož vyššího stupně. Myšlenkový řád nelze ztotožňovat jen s prvním stupněm vědeckého poznání.

Maritain nazývá tyto dva různé obory, *vědecký a filosofický*, názvy *empiriologický* (t. j. prostoro-vě-časový) a *ontologický*, t. j. *hlubší, duchovější pohled na skutečnost*. Při tom tento pohled a poznání je formulovatelný axiomaticky v principech a systematicky podle logických zákonů, takže duchové vědy filosofické mají svou přesnost a jistotu ve vyšším duchovém řádu, plní všechny podmínky vědeckého poznání. Toto určení vědeckého oboru a rozdělení na řád empiriologický a ontologický předpokládá pochopiti třídění věd podle stupně duchovosti. Přírodní vědy ve svém oboru empiriologickém mají první stupeň duchovosti (racionalisace čili abstrakce). Pokud pozorují jevy ne jednotlivě, nýbrž v zákonitosti, universalisují je. Universální způsob pozorování je vlastní rozumu a jeho duchovosti. Vyšší stupeň má přírodní filosofie a matematika; střední stupeň mezi přírodními vědami a matematikou má moderní věda matematicko-fyzická, která má nahradit přírodní filosofii. Lidského ducha nelze omezit na tyto nižší stupně universalnosti a abstrakce, ježto se může pozvednout výše. Nejvyšší stupeň je stupeň metafyzický, nejvýše ontologický a intelektuální, při tom však nejskutečnější. Má v sobě nejvyšší stupeň vědeckosti, neboť vědeckost značí *poznání věcnosti skutečnosti*, která má své příčiny; tedy poznání, jaká je věc a proč je taková, poznání příčin věcí nejen účinných (jak je brána kausalita v moderním pojetí), nýbrž i vnitřní účelnosti.

Závislost věd na filosofii a filosofie na vědách je taková, že přírodní vědy dávají podněty duchu, aby hledal hlubší a další důvody bytosti a aktivity, kam vědy dosáhnou jen nedokonale,¹¹ že uka-

⁹ O tomto druhu vědění mluví již sv. Tomáš in Boet. de Trinit. qu. 5., a. 3., ad 6. Viz Maritain v cit. díle.

¹⁰ Maritain tamtéž.

¹¹ Revue de Philos. Malentendus philosophico-scientif. N. 3. 1937.

zuji, že existují tyto hlubší problémy. (Sami vědci operovali po pozitivistickém období XIX. stol. s mnohými těmito problémy a upírali filosofii oprávněnost, avšak způsobem velmi zmateným, neboť jim chyběla možnost filosofická.¹²

Vědy nejsou závislé na filosofii ve svém vnitřním vývoji, nýbrž jen ve svých principech, pokud je filosofie ospravedlňuje. Použití principů není závislé na filosofii. Pohlíží-li však vědec reflexivně na své principy, tím už vstupuje do řádu filosofie. Odtud se nazývá filosofie nauka o principech. Každá věda se stýká s filosofií ve svých počátcích předvědecké zkušenosti a předpokládá ontologický ráz věcí čili věcnost skutečnosti, což vše patří už do zkoumání metafysického. Do tohoto řádu předvědecké zkušenosti patří všechny první a nedokonalé pojmy, na př. pojem příčiny, které se pak vědecky a filosoficky zpřesňují. Když se lidský duch snaží vysvětlit a objasnit to, co je v něm již ve stadiu předvědeckého poznání, snaží se o vědu a filosofii. Tedy jsou objektivní svazky, které spojují filosofii a vědy, neboť filosofie svou metafysikou a ontologií zajišťuje přesnost vědeckých počátků. Filosofie však také řídí poznatky a řadí je do různých stupňů, aby byl vědecký řád, ve kterém se nemůže přebíhat s nižšího stupně na vyšší libovolně. Vše je řízeno zákonitostí vědeckosti. Filosofie má tedy svou supremacii duchovosti nad jinými vědami, má větší universálnost a tedy jen ona sama může být naukou o světovém a životním názoru. Přírodní věda to nedokáže, neboť by přestoupila logičnost a vědeckost svého postupu. Činí-li tak, vždy a nutně bloudí, neboť nestačí na to.

Filosofie je v sobě nezávislá na vědách. Běží o nezávislost *formální*, t. j. v jejím vlastním postupu a zkoumání s vyššího stupně duchovosti, přes to, že je závislá na vědách materiálem. Ve vědecké hierarchii je filosofie (zvláště v metafysice) nejvyšší vrchol poznání, k němuž lze dospět.¹³ Filosofie má své vlastní duchové, *intelektuální* hledisko; je to věda po výtce *intelektuální*. Tento vlastní typ vědění nemůže být nahrazen výsledky věd přírodních, neboť nikdy nedosáhnou takového stupně poznání jako filosofie. To je pravý, pozitivismem neskreslený pojem filosofie

jako samostatné vědy a při tom je ve vzájemně se doplňující závislosti s přírodními vědami.

Obor filosofie se nezúžil ani vyvojem speciálních věd, neboť filosofický způsob poznání je stále tyž: je to vyšší pohled na věci, i když se jeho materiál množí. Pojem filosofie, jak je na př. u Jos. Fischera, je znehodnocen pozitivismem. Vlastní obor filosofie se nemůže měnit, tak jako se nemůže měnit vlastní předmět matematiky nebo fyziky a jiných věd. Neporozumění vlastnímu předmětu filosofie a jejích oborů je známka velkého úpadku filosofování. S hlediska rozdělení věd podle duchovosti je patrné i genus proximum filosofie, je to „cognitio sapiens“ nebo „sapientia“, t. j. má vyšší stupeň duchovosti a hlubší poznání příčin věcí v různých oborech; její specificum je, že je to poznání myšlenkové (intelektuální), lidské, jdoucí mnohem dále za poznání zkušenostní a smyslové. Jednotlivé obory filosofické se scházejí v tomto širokém pojmu filosofie, neboť ať se zkoumá řád psychický nebo ethický nebo estetický nebo sociální, v každém oboru postupuje filosofie svým intelektuálním způsobem, pokud stačí duchové síly lidské.

Z tohoto přísného postupu je vyloučena subjektivnost, a sahá-li do některého systému subjektivnost, není to postup filosofický, nýbrž postup filosofa, který nerozlišuje dosti vlivy, jímž podléhá.

Filosofické poznání jako vědecké může pak sloužit člověku samému, jeho intelektu jako poznání pravdy, a pak z tohoto důvodu lze nazvat filosofii autocentrickou, nebo může svého poznání použít pro jiné projevy života nebo pro společnost a stává se praktickou nebo heterocentrickou nebo sociocentrickou. To však nic nemění na podstatě filosofického poznání. („Sapientia fit extensive practica.“)

Filosofie správná jako duchové hluboké poznání věcí je nejvíce životná a dovede řídit život jak individuální, tak sociální, dává mu program a smysl, je aktivní. Nesmí se však redukovat jen na toto uplatnění v životě. Tím méně přispívá filosofie k Patočkovu blouznivému pantheismu a nadčlovectví. V Patočkově pojetí přestává všechna skutečnost vědeckého postupu a je nahrazena blouzněním o „božství v člověku“. Intelektuální duchové poznání je přirozeně nadřazeno smys-

¹² Maritain tamtéž.

¹³ Hans Meyer, *Das Wesen der Philos.*, Bonn 1936.

lovému vnímání a jiným projevům života, proto je v přirozenosti lidské hierarchická koordinace,

která předpokládá subordinaci. Nic se nemění na věci, zdali ji dr. Patočka uznává nebo nikoliv.

Dr. M. Habán O. P.

Aristotelský rozbor energetického kvanta.

Aristoteles: Některým se zdá, že pouze to je přírodou a podstatou věcí od přírody jsoucích, co je v každé věci jako první obsaženo, co je samo o sobě ještě beztvare; tak jest podstatou židle dřevo a podstatou sochy kov; jako důkaz pro toto tvrzení uvádí Antiphon skutečnost, že židle zahrabaná do země a zalévána tak, aby byly dány všechny podmínky pro rašení nových výhonků, nedá vznik nové židli, nýbrž vyraší čerstvé dřevo. Neboť zařízení podle lidských ustanovení a výrobní činnost jsou pouhými nahodilostmi, kdežto na straně druhé to, co stále trvá, i když je vystaveno různým uvedeným vlivům, je podstatou. A když pak každá z těchto podstat k něčemu jinému tak se chová jako kov a zlato k vodě, kosti a dřevo k zemi a podobně každé z ostatních, pak prý je to druhé vždy přirozenou podstatou prvního. Proto tvrdili jedni, že země jest podstatou toho, co jest, jiní že oheň, jiní že vzduch, jiní že voda, opět jiní, že několik z jmenovaných tvoří podstatu, ještě jiní, že všechno jmenované tvoří podstatu. Co totiž ten který pokládal za podstatu, ať už to byl jeden nebo více prvků, právě to mu tvořilo podstatu celou a všechno ostatní mu pak bylo pouze stavem, chováním a zařízením oněch základních podstat; každá z těchto podstat měla býti věčná, neboť vzájemné přecházení jedné do druhé bylo vyloučeno, všechno pak ostatní mělo vznikat i zanikat nesčetněkrát.

To jest tedy první pojetí, podle kterého příroda jest první látkou, podkladem to všeho toho, co chová počátek pohybu a změny v sobě.

Podle jiného pojetí jest pak příroda nazývána utvářením a pojmovým tvarem; jak totiž bývá nazýváno uměním také to, co jest podle zásad umění a co jest umělecké, tak také jest nazýváno přírodou to, co jest podle zásad přírody a co jest přirozené. Při tom bychom tak snadno o něčem neřekli, že se chová podle zásad umění nebo že jest uměním, když jest pouhou možností na př. židli a když ještě tvar židle nemá. Právě tak by-

chom to neřekli u toho, co vzniká od přírody, neboť co pouhou možností jest masem nebo kostí nemá ani svoji vlastní podstatu, pokud neobdrží pojmový tvar, podle kteréhož určení pak říkáme, co jsou kosti a co maso, ani takového něco od přírody neexistuje.

Jest tedy podle jiného pojetí příroda utvářením a tvarem, ovšem pouze pojmově oddělitelným od toho, co má počátek pohybu v sobě. To co takto tvarem vzniká, není samo o sobě přírodou, zajisté jest to však od přírody, jako na př. člověk. A spíše jest příroda v tomto smyslu přírodou než ve smyslu látky, neboť každá věc bývá spíše pojmenována podle toho, kdy existuje ve svém uskutečnění, než kdy jest pouhou možností.¹

Fysik: Máme-li uvedené dva způsoby pojetí přírody aplikovati na dnešní fysiku, nejsme si zprvu docela jistí, jak si počínati. Dnešní kvantová fysika pojmy tvar a látku vůbec nezná.

Logik: Zbývá tedy jedině otázka, není-li někde v pojmech dnešní fysice vlastních implicate obsažen pojem tvaru nebo látky. Abychom to bezpečně zjistili, je třeba provéstí rozbor nejdůležitějších pojmů kvantové fysiky. Omezení na nejdůležitější fysikální pojmy stačí, neboť pojmy látky a tvaru jsou tak principiální povahy, že jedině v základních pojmech fysikálních mohou se z darem býti nalezeny. Naléztí je jinde, na méně důležitém místě fysiky a nikde jinde, bylo by již samo o sobě svědectvím, že stanovený zde úkol je neproveditelný.

Fysik: Zdála by se nyní nejvhodnější otázka, které základní pojmy kvantová fysika má. Výpočet i rozbor těchto pojmů jest však závislý na interpretaci jednotlivých kvantových teorií. Lze rozeznati celkem tři interpretace.

I. Bud' věříme v nějaký model, t. j. jsme přesvědčeni, že fysikální individuum i nejmenších rozměrů jest dobře představováno určitým modelem, že v podstatných znacích je vskutku mode-

¹ Aristoteles, Fysika, kniha II.

lem dobře representováno a že případné odchylky jsou nepatrné a pokrokem našeho poznání snadno odstranitelné.

II. Nebo věříme aspoň v určité znaky modelu, t. j. v nějaké konstanty, struktury, jako na př. poloměry, tvary drah a p. Tyto znaky nedovedeme anebo nechceme připisovati vyhraněnému modelu, pojem modelu nám slouží pouze k analogickému vyjádření čehosi dosud málo známého, ale jako celek námi pojímaného. Přesného konkrétního vyjádření se zde přímo metodicky zdržujeme.

III. Nebo konečně odmítáme všechny představy, všechny modely důsledně, tedy i pro použití analogické a omezujeme se zásadně na základnu pouhých experimentálních výsledků a účelné početní vztahy z nich odvozené. Jde tedy v tomto případě o důslednou bezobsahovou, ryze formální interpretaci.

Ad I. Je-li oprávněno stanovisko modelové, pak je splněn do krajnosti případ, že fyzikální pojmy obsahují implicitně pojmy tvaru a látky. Látka je pak materiál, ze kterého model je vystaven, tvar pak celá skutečnost uvažovaného individua, přístupného naším smyslům ovšem pouze kategoriemi čili tvary nahodilými na rozdíl od nutného jejich základu, tvaru podstatného. Tvary nahodilé jsou prostorový tvar geometrický, struktura vnitřního složení modelu, uspořádání menších částic v určitém individuu obsažených, energetické jeho stavy a vzájemné jejich relace a všechny fyzikální i chemické vlastnosti z energetické struktury plynoucí.

Ad II. Je-li oprávněno stanovisko modelové analogie, pak je možné, že právě analogicky k představě modelu konstruované pojmy nám umožní zavedení pojmů tvaru a látky. Poněvadž však všechny modelové analogie jsou nutně hypotetické, jest třeba dbáti velké opatrnosti při dedukcích z této base vytvořených. Toto stanovisko uznává pouze skutečnost různých konstant a dějů jako poloměry t. zv. tělísek, poloměry a výstřednosti t. zv. oběžných drah, energetické stavy atomární, rázy elektronů a iontů, absorpce a emise elektronů a fotonů. Avšak vzájemné skloubení těchto konstant a dějů není nutně takové, jak nám to naznačuje model, neboť jsme v tomto případě přesvědčení, že neznáme cosi, kterýsi důležitý článek logického řetězu, který proto nedo-

vedeme jinak vyjádřiti než pouhou analogií s běžnou skutečností. Neznáme tedy v tomto případě tvaru podstatného, ale známe aspoň tvary nahodilé a z nich snad by někdo mohl se pokusiti vysouditi tvar podstatný. Obzvláště proto, že známe též některé souvislosti a vzájemné vztahy nahodilých tvarů podle náznaků modelové analogie. Není-li tedy zde přesných dat upotřebitelných pro tvar podstatný, nemáme pro látku ani nepřímého náznaku.

Ad III. Případ třetí, kde neznáme, než několik fyzikálních veličin bez představ, obrazů a modelů, vypadá nejprázdnější. Po stránce filosofické neposkytuje ani podkladu pro tvar ani pro látku. Známe zde pouze několik čísel jako výsledky měření a dosti. Tato po stránce filosofické na první pohled málo vábivá vyhlídka již mnohého pohnula opustiti aristotelsko-tomistické představy o látce a tvaru, ba tradiční filosofické názory vůbec. Nelze arciť přehlédnouti, že fyzika přece jen podala tuto představ zbavenou základnu v logicky ucelené soustavě Heisenbergově, která jest ovšem výhradně matematicko formální, takže podle názoru samotného jejího tvůrce jen nesnadno nalezneme přechod k myšlenkové nezbytnosti obrazových představ.

Jest nyní otázka, které se stanovisek I.—III. je fyzikálně nejvíce oprávněné. Experimentálně asi případ I. Pro populární výklady asi také případ I. Pro teoretické zpracování volící si různé modelové a představové pomůcky bude pružnější a užitečnější stanovisko II. Pro tvorbu samostatnou, co nejméně na vžitých představách závislou, na př. pro fyzikální teorii od základů novou, jest jedině stanovisko III. přijatelné: uznati jako základnu pouze to, co musím: výsledky měření s kritickým zřetelem k metodě, která k měrným výsledkům vedla. A konečně pro aplikaci tak principiálních pojmů, jakými jsou tvar a látka ve fyzice, nelze použiti jiného stanoviska než toho, které nejspíše vyhovuje tvorbě naprosto nezávislé a nové a tím jest, jak jsme již řekli, pojetí uvedené jako III. Zvolení tohoto pojetí jako východiska pro náš filosofický problém a aplikace znamená tedy, že není, jak jsme již viděli, dán žádný fyzikální pojem odpovídající Aristotelově tvaru, ani Aristotelově látce.

Problematika naše se nyní rýsuje takto: Není

vyloučeno, že ve fyzice lze zavést pojem látky a tvaru ve smyslu Aristotelově a to proto, že fyzika podle Heisenbergova stanoviska, uvedeného u nás jako III., není při vši vyspělosti kvantových teorií vázána na modely, obrazy nebo nějaké pomocné představy. Není-li tedy překážek pro aplikaci našich pojmů na kvantovou fyziku, není ovšem také žádných pomůcek, žádných náznaků, kudy začít s aplikací. Fyzik zde mlčí.

Logik: Nebylo by účelné pro aplikaci jednoho filosofického principu na obor fyziky zvolit filosofa, neboť fyzika by musela přijatý princip domyslet a jeho užitečnost v rámci fyziky ověřit. Filosofovi náleží pouze stylisace principu, v tomto případě látky a tvaru, a tato stylisace už leží před námi podle výroků Aristotelových. Jediný metodický pokyn mohl by snad být užitečný: Princip tvaru a látky jest u Aristotela tak všeobecný, že jeho všeobecnost musí se ukázat také v aplikaci na fyziku. Lze tedy s vyhlídkou na úspěch vycházeti jen z takových fyzikálních pojmů, které mají ve fyzice také všeobecnou platnost. Jedině tehdy bude lze očekávati organické řešení v zajištěném rámci fyziky dnešní a nikoli ničivý převratný námet přetínající všechno spojení s fyzikální prací dosud vykonanou.

Fyzik: Všeobecnou platnost ve fyzice má pojem energie. Zkusme tedy aplikovati princip tvaru a látky na pojem energie. Nejmenším, ale zároveň všude se vyskytujícím individuem jest ve fyzice kvantum energie. Zkusme to tedy s energií a s kvantem energie.

Energie bývá obecně definována jako schopnost konati práci. Nazveme-li takto definovanou energii „energií beztvarou“ na rozdíl od energie nějakým způsobem již se uplatňující, můžeme vysloviti první svoji hypotézu takto: *Energie definovaná jako schopnost konati práci čili energie beztvará jest látkou.* Ptejme se nyní, které okolnosti mluví ve prospěch této hypotézy.

Schopnost konati práci, zahrnuje v sobě zjištění, že práce je pouhou možností, tedy něco dosud neurčitého, neuskutečněného v nějakém pohybu. Látka podle Aristotela jest taktéž něco neuskutečněného, ničím dosud neomezeného, pouhý podklad pro něco, co se teprve uskutečnit má, nebo lépe něco, na čem se něco uskutečnit má. Tak se shodují vlastnosti beztvaré energie a

látky. Může tedy beztvará energie být látkou.

Není časoprostorového oboru, kde bychom si nemohli mysliti děj energetických změn. Není tedy místa, které by bylo charakteristické tím, že představuje energetické vakuum. V celém časoprostorovém kontinuu si můžeme mysliti zdroje energie, ve všech časoprostorových bodech si můžeme představit pohyb energie, přičít se prostě fyzikálním zkušenostem omeziti uskutečněnou energii v časoprostoru v tom smyslu, že by v některém bodě byla zásadně neuskutečnitelná. Ale už k pouhé schopnosti být časoprostorovým bodem chovajícím energii chová se časoprostor naprosto stejnoměrně nebo, což je totéž, indiferentně. Tento znak časoprostorové indiferentnosti je však pouze zvláštním případem časoprostorové indiferentnosti látky, která bez tvaru není vůbec ještě do kategorie časoprostoru zachycena. Opak totiž, na př. nějaké energetické vakuum, tedy místo, kde by zásadně i existence energie beztvaré, t. j. schopnost konati práci ztratila smysl, bylo by zároveň argumentem proti souhlasnému chování látky a energie beztvaré. Takové místo však fyzika nepřipouští. Může tedy beztvará energie být látkou.

Jedinou námitkou v podobných případech, jako bylo uvedené energetické vakuum, by mohla být naděje, že budoucnost by něco podobného mohla přece jen objeviti, že tedy jest to argument podmíněný dnešním nedokonalým stavem našeho fyzikálního poznání. Jde zde především o spekulace astronomického rázu, podle některých úvah Einsteinových o konečnosti naší kosmické soustavy a o případných soustavách jiných. Aniz bychom se pouštěli do rozboru, kterak je třeba zacházeti v těchto prostorech s časoprostorovým kontinuem, které tvořilo podklad naší argumentace, připojíme pouze jednu zásadní poznámku. Je-li jednou hypotéza o identitě beztvaré energie a látky přijata, pak v jejím rámci se pojem energetického vakua v určitém časoprostorovém oboru stává logicky kontradiktorním a proto nepřipustným. Kdož ví, zda by formálně logický rozbor pojmu energie neukázal tutéž logickou neudržitelnost pojmu energetického vakua už v dosavadní fyzice. Odpadá tudíž tato námitka a může tedy beztvará energie být látkou.

Zákon o zachování energie poskytuje další

argument pro vhodnost naší hypotézy. Tento zákon praví, že při změně jednoho druhu energie v jiný, zůstává celkové množství energie zachováno. Přesněji, že před změnou a po změně je velikost energie stejně velká. Když o něčem tvrdíme, že se mění, musí něco při tom také trvati, jinak není myslitelná změna. Trvati však nemůže pouhá velikost, jest to pouhá míra na něčem jiném. Tvar energie také nemůže trvati, neboť on jest právě předmětem změny. Na tvaru měříme velikost a rovnost této velikosti v obou případech zjišťujeme, ale stále nemáme ještě žádný trvající podklad změny. Trvá pouze energie tvaru zbavená, energie beztvará zproštěná tvaru jednoho a schopná přijmouti tvar druhý. Totéž však činí látka. Může tedy beztvará energie býti látkou.

Zákon o zachování energie jest obecně platný jen tím, že lze různé druhy energie sčítati. Neboť při většině energetických procesů působí více druhů energie společně a výsledek jest opět několik druhů energie. Zákon o zachování energie pak praví, že součty prvního druhu se rovnají součtu druhého druhu energie. Sčítati lze však podle základních požadavků matematiky a logiky pouze věci stejnorodé, t. j. věci mající vzhledem ke sčítání něco společného. Toto společné v našem případě nemůže býti tvar, kterých je tu více, ani velikost, obecně různá, jest zde pouhá zkušenost o možnosti takového sčítání běžně a nepřesně vyjádřená tvrzením o trvání energie pod různými tvary. Přesněji je třeba říci, že jediné, co trvá, je beztvará energie. To souhlasí s aristotelským názorem, že látka je nezníčitelná. Může tedy beztvará energie býti látkou.

V teoretické fyzice lze z energie postihnouti jediné tvar energie. Celá kvantová fyzika se svými energetickými stavy, se svými matematickými výrazy, rovnicemi a funkcemi jest výhradně soustavou nahodilých tvarů, diskontinuita jednotlivých energetických stavů jest přímou charakteristikou kvantové fyziky. A všechny tyto funkce, vzorce a veličiny potřebují společného trvajícího podkladu, aby nám neunikali pod rukama a tuto roli splňuje právě beztvará energie, zbavující takto kvantovou fyziku tajemství logické ucelenosti diskontinuitou od sebe oddělených, samostatných tvarů. Může tedy beztvará energie býti látkou.

Rovnice mezi energií a hmotou podle *Einsteina*

vypovídá podle naší hypotézy něco o tvarech, že totiž každému tvaru hmoty odpovídá určitý tvar energie a naopak a tudíž i beztvaré energie, beztvará hmota. Beztvará hmota není však nic jiného než původní historické východisko Aristotela pro jeho pojem látky. Vracíme se takto od naší hypotézy Einsteinovou rovnicí k prvním základům hypotézy samotné. Jest tedy i Einsteinova rovnice potvrzení o logické i obsahové shodě myšlenek okruhů *Aristotela* i *Einsteinova*. Může tedy beztvará energie býti látkou.

Již z několika málo uvedených příkladů je zřejmo, že hypotetická identifikace beztvaré energie a látky je nejen organicky proveditelná, nýbrž i plodná.

Obrátme se nyní ke tvaru. Již výše byla zmínka o kvantové fyzice, jakožto soustavě matematických tvarů energie. Bude tedy nepoměrně snadnějším úkolem identifikovati některý pojem fyzikální s tvarem, ovšem jen nahodilým. S podstatným to už bude méně snadné. Energie přestane býti beztvará, jakmile přijme po stránce viditelných tvarů nahodilých určité vymezení. Jest to vždy nejmenší částice tvaru symbolisovaného konstantou „h“, představující určitou strukturu energie v čase, a pak přirozené číslo „n“ udávající, kolik násobků kvanta „h“ jest v energetickém individuu označeném symbolem „hn“. Jest tedy universální fyzikální konstanta „h“ strukturálním, to jest kvalitativním tvarem a číslo „n“ kvantitativním tvarem nahodilým energetické částice „hn“. Skutečnost, že vůbec taková částice energie existuje, že vždy má určitý tvar kvantitativní a kvalitativní, že je stabilní po určitou dobu, to vše ve fyzice přijímáme sice s povděkem ale bez kritických úvah. Souhrn takto utvářené skutečnosti vyjadřuje druhý požadovaný a ve fyzice neznámý pojem tvaru podstatného. Bude tedy druhá hypotéza zníti: *Tvar nějakého fyzikálního individua jest jeho existence vázána na určitý časoprostor a strukturu.*

Je-li jednou připuštěna hypotéza první, pak následuje nutně druhá. Beztvará energie musí obdržeti především tvar a tento podržeti. Tvarem se teprve dostává energie do času a prostoru. Chceme-li tedy vůbec o beztvaré energii mluvit, musíme nutně připustiti i její myšlenkový podklad, podstatný tvar. Budou tudíž všechny argu-

menty pro látku takto nepřímými argumenty pro oprávněnost tvaru. Může-li tedy beztvará energie býti látkou, musí zároveň existovati možnost, aby každé fyzikální individuum, zejména tedy energetické kvantum,² mělo podstatný tvar, tvar ve smyslu pojmu, vyjadřující určitou skutečnost, která se projevuje kategoriemi přímo smyslům.

To, co se vyskytuje uskutečněno, se liší od toho, co je pouhou možností. Proto i energetické kvantum ve své existenci se liší od energie bez tvaré. Může tedy energetické kvantum býti pojmovým tvarem podstatným.

To, co se mnohokrát vyskytuje stejně, může býti pouze tvar. Neboť co není tvarem, to se vůbec nevyskytuje. Existence energetického kvanta se nescetněkrát vyskytuje. Může tedy pojmový tvar energetického kvanta býti tvarem podstatným.

² Užívám úmyslně výrazu „energetické kvantum“ místo obvyklého „kvanta účinnosti“; pojem energie je totiž základní povahy a pouze časová struktura energie vede k pojmu účinnosti.

Varia.

T. G. Masaryk jako filosof náboženství.

Masaryk vystupoval jako učitel, politik, filosof a sociální reformátor, připravovatel duchovní i politické a vojenské revoluce, vůdce národa v nejosudovější době jeho historie, osvoboditel a hlava státu, prezident republiky a zároveň přísný soudce, varovatel a učitel pro dnešek i budoucnost... T. G. Masaryk zasloužil se o stát.¹

V tomto pojednání si všimneme Masaryka jako filosofa náboženství. Osou Masarykova myšlení je náboženský problém. Od svého mládí jej prožíval osobně, později, zvláště v Sebevraždě, uvažoval o jeho významu pro společnost. V tomto spise se mu stal v pravém slova smyslu otázkou *života a smrti*. Závěr, k němuž Masaryk v onom spise dospěl, je přesvědčení, že není pro člověka důležitější otázky než náboženská. Moderní nevěra, kterou viděl Masaryk kolem sebe, byla příznakem, že lidstvo se kloní na stranu smrti. Katolické učení bylo vyvráceno reformací a novodobou filosofií a vědou, zbyla kritika, problematika, skepse, subjektivismus a zoufalství. Tak viděl Ma-

¹ Masaryk, Vůdce generací, Edvard Beneš, I. Čin.

To, co trvá po určitý čas a na určitém místě, je pouze to, co je tvarem podstatným nějak vymezeno. Energie beztvará je pojmovým tvarem podstatným energetického kvanta vymezena. Může tedy pojmový tvar energetického kvanta býti tvarem podstatným.

Lze tedy i hypotézu o pojmovém tvaru podstatném přijmouti do fyziky.

Logik: Formálně je zavedení principu tvaru a látky zajištěno tím, že přijmeme jako argumenty logických funkcí kategorických³ výhradně tvar,

$$\Sigma(m)$$

kde „m“ je symbol pro látku a „ Σ “ symbol pro pojmový tvar podstatný. Kategorie čili tvary nahodilé a jejich relace jednají pak výhradně o individuích aristotelské struktury tvaru a látky.

Fysik: Tím jest naznačena možnost aplikace pojmů tvaru a látky na základní pojem kvantové fyziky, na energetické kvantum a jeho podklad energii.

RNDr. Artur Pavelka.

³ Viz předešlé články v letošním ročníku Filosofické revue, sešit 1—3.

saryk duchovní situaci na počátku své spisovatelské činnosti.²

Filosofický podklad k Masarykově pojetí o náboženství dává D. Hume. Hume podle něho je svou kritikou poznání dovršitel moderní duchovní revoluce proti středověku. Popřel možnost metafyziky a tím byl pro filosofa zpečetěn i osud theologie. Je-li podle Huma problematická reálná existence světa, jest jí tím spíše existence Boží; je-li problematická existence duše, jest jí tím spíše její nesmrtelnost; je-li problematická nutná kauzální spojitost mezi věcmi všední zkušenosti, jest jí tím spíše spojitost mezi Bohem a světem atd.³

Kantův pokus o záchranu metafyziky Masaryk považuje za nedostatečný.

Přechod z předpokladů Comta a Huma k náboženské víře dr. Smetáček řeší u Masaryka jednak pokusem Masarykovým ve spisku: „Počet pravděpodobnosti a skepse Humova,“ kde chtěl ukázat, že se Hume mýlil, jednak se postavil proti Humovi protikladem vyjádřeným slovem „ske-

² Zdeněk Smetáček, Od metafyziky k humanitě, Vůdce generací I. (Čin).

³ Viz Smetáček, tamtéž.

pse“, jímž označil moderní sebevražednost, a pak mu nešlo o abstraktní formuli filosofické pravdy, nýbrž o duševní klid a štěstí moderního rozervaného člověka a o nový princip společenské organizace. Východisko z krise hledal pak mimo metafysiku a mimo teologii, mimo zjevené náboženství. Tento kritický předpoklad dává klíč k porozumění díla Masaryka, náboženského filosofa. V něm je jeho vlastní, ale též nejslabší bod jeho náboženské filosofie. Nejslabší, poněvadž jde o nelogický postup. Jde o velkou nelogičnost v Masarykově kritice a jeho světovém názoru, v němž na jedné straně podlehl nepoctivosti pozitivistického vědeckého systému, na druhé straně se z něho vymanil ke své metafysice. Poznatky pozitivistické uplatnil jen v boji proti Církvi.

Jeho boj o náboženství⁴ se děje o několik věcí: o duchovní svobodu (proti náboženskému tlaku církevnímu a proti státnímu vnucování náboženství), o pokrok náboženský, neboť ve všech oborech lidského usilování je vývoj a pokrok; moderní lidé chtějí náboženství dokonalejší. Nestačí duchovní ztrnulost; moderní člověk nechce a nemůže věřit slepě, protože byl nábožensky a církevně nejbolestněji zklamán.⁵

Moderní člověk se naučil myslet a kritisovat, proto nedůvěřuje těm, kdo si troufají ještě dnes žádat slepou důvěru. To právě činí církve, sloužící státu a činí to stát, držící církve. Rozum vyškolený přesnou vědou nemůže již přijímat učení theologická v době, kdy pokročilejší theologové sami poznávají, že ztratili základ svému učení. Masaryk se tedy rozchází s theologií a církvemi nadobro. Proti vědě stojí theologický mythus; theologie jej šíří a podporuje. Církev a stát udržují politickou mocí neudržitelné. Proto je ve všem oficiálním náboženství obecná přetvářka, nečestnost, místo náboženství v duchu a vpravdě. Lidé se účastní bez víry církevního obřadnictví; do slov bible scholastickou dovedností církev vkládá, co v nich není.⁶ Masaryk dospěl k naprostému rozporu mezi theologií a vědou. Theologie je dovedná advokacie pro církve. Masaryk však dozrává ovoce pro někoho z církve: Jen ten, kdo věří upřímně, může mít požehnání z církevního účastenství. Avšak není živé a čínorodé víry! Pokrok v náboženství není jen negace, nýbrž pozitivní zdokonalení. Dnešní stav vědy a poznání pokročil tak, že nestačí církevní scholastika. Nové poznání a praxe je založena na jiných teoretických základech. Není dvojí pravdy, jak ji vytýká Masaryk středověku,⁷ je jen jedna pravda vědecká, kritikou ověřená a zdůvodněná; proto nábo-

ženství moderního člověka musí spočívat na pravdě vědecké; jeho náboženství bude spočívat na přesvědčení, nikoliv na víře. Není jiné autority než věda a vědoucí člověk. Tyto myšlenky Masaryk opakuje na různých místech.

Masaryk dále se svého hlediska odsuzuje mystiku. Vědecká logika a úsilí je jediný pramen pravdy, proto poznání mystické je pro Masaryka nensmyslné. Jaký je u něho pojem mystiky? Mystika je pokus bez logické práce, bez zkušeností, najednou, rázem se domoci všech pravd náboženských. Na obrazech podle tváří vidí Masaryk, co je mystik. To není člověk pozorující, on nevěří, že logikou a zkušeností se domůže pravdy, on zří, zírám, domnívá se, že má vnitřní světlo a že je spojen s Bohem přímo. Masaryk tu napadá teologii, která tvrdí, že se nesmí nábožensky poznávat logikou, nýbrž mysticky (jsou to někteří theologové min. století, kteří podlehl proudy, který je reakcí na racionalismus francouzský). Věda však nepřipouští mystiku jako zřídlo poznání.⁸

Církev podle Masaryka nezaložil Kristus, nýbrž sv. Pavel. Církev se vyvíjela z daných pohanských prvků, byla před Římem. Tak vznikla církev katolická; tento katolicismus pomocí řecké a římské filosofie si vybudoval teologii. Theologie je celek, svařený z učení Kristova a jeho následovníků, z učení St. zákona a řecké a římské filosofie, je tedy pokračováním řecko-římské a orientální mythologie. Při tom Masaryk zdůrazňuje, že theologie není náboženství, je jen učení a tedy jen část náboženství, je jen učení o církevním náboženství. Pramen náboženského poznání církve je ve zjevení od Boha samého, jsou to tedy pravdy Boží. Zjevená pravda nemůže pokračovat, nemůže být ani zvětšena ani zmenšena. Theologie proto zavrhuje podle Masaryka evoluci; její pravda je absolutní. Masaryk pak v dalším důsledku zavrhuje zjevení a zázraky, zavrhuje kněžství, kněží se organizují v církve, která vznikla ve staré době, kdy lidé byli na nižším stupni mravnosti.

Katolicismus upevnil duchovní závislost a duchovní otroctví. Duchovní otrok slepě věří, proto ve staré církvi náboženský aristokratismus znamená naprostou a slepou víru. Věda a filosofie neuznává zjevení. Máme-li se rozhodnout pro náboženství, musíme myslet, rozum musí rozhodnout, které náboženství je lepší, o jeho hodnotě. Masaryk bojuje za revoluční přechod z náboženství zjeveného k nezjevenému. Důvod, že není zjevení, staví Masaryk na vědu, že příroda a společnost jsou řízeny nezměnitelnými zákony. Kdo nevěří ve zjevení, postaví se na vlastní rozum. Myslet, myslet opravdu a do všech důsledků bolí; je jen málo lidí, kteří to dovedou. Člověk zbavený víry ve zjevení a zázraky, jenž pochopuje nezmě-

⁸ Tamtéž.

⁴ T. G. Masaryk, V boji o náboženství, 1932; Americké přednášky, 2. vyd. 1929; Světová revoluce; Moderní člověk a náboženství.

⁵ V boji o náboženství.

⁶ Tamtéž.

⁷ Americké přednášky, Náboženství a společnost lidská.

nitelný řád v přírodě a společnosti, musí si pomáhat sám; musí tedy řád přírodní a společenský chápat, musí jej pozorovat a z toho si dělat pravidla pro své jednání. Masaryk dospívá k náboženskému demokratismu, k náboženské a tím i politické rovnosti. Náboženství jako celý život musí býti odcírkevňeno.⁹ Tyto zásady Masaryk opakuje na různých místech svých přednášek a spisů.¹⁰ Boha chce pojímat duchovně a to odpovídá mravní potřebě po zdokonalení a mravním vývoji a pokroku. Ten pokrok znamená zesílení lidskosti, zesílení lásky. Masaryk cituje na několika místech s oblibou místo sv. Jana (Epišt. I, 4, 20): Řekl-li by kdo: Miluji Boha, a bratra svého by nenáviděl, jest lhář. Nebo kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, Boha, kterého neviděl, kterak může milovati? My máme o Bohu názory vyšší; víme, že nám dal pozornost a s ní vědění a předvídaní, nečekáme již zázraků, ale odhodlali jsme se ke spolupráci ve vývoji lidstva a všehomíra. Právě náboženství usiluje o zdokonalení a o pokrok chybujícího.

Odezíráme-li od kladných stránek práce T. G. Masaryka jako spolutvůrce české samostatnosti, od upřímné snahy po mravnosti a zlidštění atd., je nutné říci, že Masaryk neznal nic povrchněji, než základy náboženství, theologie, scholastiky, mystiky, Církve a jiných pojmů, které souvisejí s náboženstvím. Povšechně zasáhl Masaryk svou kritikou náboženské poměry za Rakouska, a to na mnohých místech správně, avšak nikde se nedostal k jádru náboženství a Církve. Jeho kritika je aprioristická bez hlubšího poznání věci.

Logická a vědecká slabost jeho kritiky začíná přechodem z Huma a Comta k nové metafysice náboženské. Buduje na nepoctivé vědeckosti minulého století, na mechanismu přírodním, na poznání jevů a jejich následnosti podle Huma. Z toho vyvádí důsledky jen proti zjevení a nadpřirozenému náboženství, zatím co sám si konstruuje metafysiku o Bohu vědeckém. Proto zavržení zjevení není z důvodů vědy ani u Masaryka samého. Hume opomenul ve svém pozorování přírody intelektuální poznání lidské skutečnosti, které je hlubší než pouhé vnímání smyslové a které vyjadřuje obsažně vnímané jevy, poněvadž je chápe, nejen pozoruje; vyjadřuje jejich následnost jako kausalitu, finalitu, poněvadž vidí spojitost příčinnosti a účelnosti. Jádro metafysiky, to jest věcný obsah skutečnosti, nebyl zasažen Humem; byl zneuznán stejně jako intelektuální poznání. Masaryk nemá vědeckého podkladu (sám jej neuznal) v Humovi. Proto dělá nelogický skok z předpokladů Humových k zneuznání zjevení, a to je neodpustitelné sofisma u Masaryka vědce. Nenacházíme u něho nikde zkoumání rozumných

předpokladů k přijetí zjevení, rozumnosti víry, na kterou se klade v křesťanství důraz. Víra není slepá, nýbrž rozumná. Masaryk tu chybil sám tím, co vytýká Církvi, že neznal rozumnosti víry. Bojuje proti něčemu, co v křesťanství není, proti sleposti, které sám propadl. Masaryk nezkoumá evangelia historicky, aby zjistil původnost, jde prostě aprioristicky a zavrhuje, co se v nich nelíbí, a připouští jen některé věci, které se hodí jeho humanismu.

Křesťanství zdůrazňuje u každého člověka rozumný souhlas s věrou, to jest souhlas pro jasné a pevné důvody rozumové, které tvoří tak zvanou „praeambula fidei“. K těmto rozumným důvodům patří i přesné historické studium o Písmu svatém, o němž Masaryk se nezmiňuje a které ani nezná že v Církvi existuje.

Požadavky moderního člověka o rozumném náboženství nevyslovuje první Masaryk, slyšíme v nich slova svatého Tomáše Akvinského a Církve, která zdůrazňuje „*rationabile obsequium*“. Člověk jako rozumný tvor má v sobě schopnost myslet a tím sám se účastní prozřetelnosti Boží, pokud sám se musí vést a řídit k dosažení životního cíle. Táž nutnost rozumného rozhodování a vedení platí i v poměru k víře; poměr k víře musí býti rozumný, to jest úplně rozumný, nepředpojatý a nezaujatý. (Člověk cítí povinnost zkoumat křesťanství, poněvadž se v něm jedná o jeho životní cíl.) Tuto druhou a podstatnou stránku rozumnosti Masaryk přehlíží. Ke křesťanství zaujímá stanovisko s předpoklady a zaujatostmi odjinud. V tomto bodě je u Masaryka sofistický přechod z jednoho řádu do druhého, to jest odsuzuje řád zjevení z nedokázaných a nedokazatelných předpokladů pozitivismu. Zkoumání křesťanství vyžaduje své metody, jako všechny vědy duchovní.

Pojem theologie a jejího poměru k filosofii u Masaryka je rovněž nepřesný. Masaryk nepodává odůvodnění svých tvrzení. Velmi těžko by dokazoval mythické prvky řecko-římské v theologii křesťanské. Je známa a přesně prozkoumána historie vývoje křesťanství a jeho nauky. Z přesných dokladů Písma a historických spisů lze nabýt přesného zjištění vývoje nauky křesťanské. Podstatně se nezměnila; existují nové, přesnější formulace toho, co je zahrnuto ve zjevení. Církev podle poslání Kristova vykládá a uchovává jen pravdy, svěřené Kristem: „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás; protož jdouce, učte všechny národy, učíte je zachovávat, co jsem vám přikázal.“ Netvoří nové nauky; k tomu práva nemá.

Filosofie jako nauka rozumu nebyla nikdy zhavena v křesťanství svého přirozeného práva. Naopak křesťanství jako nauka Pravdy používá zdravé filosofie aristotelsko-tomistické jako podkladu přirozeného objasnění pravd, které zjeve-

⁹ Tamtéž.

¹⁰ V boji o náboženství a j. spisy.

ní jen doplňuje v bodech, kam rozmach přirozeného rozumu nestačí. Tento úkol filosofie nezotročuje filosofii ani mysl lidskou, nýbrž naopak, pomáhá člověku k úplnému rozvoji. Tento bod nechtěl pochopit Masaryk, poněvadž sám podlehl otroctví zaujatosti pseudovědecké minulého století.

Pojem Církve, jak jej Masaryk napadá, není pojem podle Krista ani pojem, jaký má křesťanství; není to *organisace kněží*; Církev je mystické tělo Kristovo, spojení vykoupených lidí v jednotu v Kristu, kteří mají žít životem Kristovým. Zevnější organizace je jen důsledek vnitřní jednoty lidí s Kristem. V této jednotě podle plánu Kristova jedni dostávají poslání, aby učili, křtili, odpouštěli hříchy a jiné funkce kněžské vykonávali, jak jim Kristus dal moc, jiní věřící přijímají život Kristův, život lásky, každý do svého zaměstnání. Zakladatel Církve, jako jednoty věřících s Kristem, je Kristus, který ji založil na skále Petrově a dal jí svou moc a své poslání. Organizace Církve je patrná ze slov a díla Kristova. Svátý Pavel se stal jen propagátorem myšlenky Kristovy, stejně jako jiní apoštolé. Masaryk se nijak nesnaží prozkoumat své názory, přejaté z protestantismu a racionalismu, aby je zdůvodnil. Prostě je přejímá nekriticky přes všechnu snahu o kritičnost. Odezíráme-li od mnohých podivných výtek zbyrokratisovaného života náboženského za Rakouska, které Masaryk právem učinil, je patrné, že Masaryk jako hlasatel svobody svědomí uvedl svou generaci do závislosti nedokázaných, nesprávných a neoprávněných předpokladů a výtek proti křesťanství. Svoboda a pokrok, který v té věci hlásal, je pseudo-svoboda a pseudo-pokrok. Křesťanství Kristovo hlásané Církví je pramen vnitřní svobody a duchovní velikosti, pravé lidskosti, v němž křesťan se účastní dokonalosti Boží a stává se silným a důkladným pracovníkem v práci o dosažení svých životních cílů, zvláště posledního cíle. Nečinnost, neodpovědnost, nerozumnost, slabost nejsou vlastnosti křesťanství Církve Kristovy, nýbrž lidí, kteří nejsou proniknuti Kristem a kteří ničí v sobě svou slabostí dílo Kristovy velikosti. Ve filosofii náboženství Masaryk nepřinesl novou myšlenku.

M. H.

Co je společnost.

Název společnost má velmi rozličný význam. Jednou značí přátelství, kamarádství (na příklad dobrá nebo špatná společnost), po druhé nazýváme takto různé organizace (na příklad různé obchodní a dělnické společnosti atd.). My chceme používatí toho názvu v nejširším slova smyslu tak, jak jej pojímáme, mluvíme-li na příklad o společenské nebo sociální otázce, o přeměně společnosti, o povinnostech ke společnosti atd.

V takových a podobných spojitostech používáme názvu společnost jako *společné jméno pro veškerý souhrn množství různorodých společenských skupin a organizací, všech nejrozličnějších útvarů a forem lidského soužití*.

Lidé nežijí ve společnosti jen *nepřímo* jako jednotlivci; naopak, namnoze jsou sdružení a organizováni *v nejrozličnějších přirozených skupinách a umělých organizacích*. Jinak řečeno: Jednotliví lidé jsou do společnosti lidské včlenění především *přímo*, jako údové své rodiny, svého národa, stavu atd., jako občané, příslušníci země, státu, anebo jako členové rozličných organizací, na příklad družstev, zádruh, dělnických společností, syndikátů, politických stran.

Jako jedinec, individuum je jednotlivý člověk většinou jen volně, nepatrně spojen s lidskou společností. Obyčejný pozemšťan je ve společnosti lidské jako celku téměř bez vlivu a proto pro ni také bez viditelného významu. Avšak lidé jsou velmi těsně poutáni, každý na svůj užší rodinný kruh, v němž žijí, na příklad na svou rodinu, na svůj stav, na své stavovské přátele, svoji obec, na společnost, v níž pracují, na politickou stranu, k níž náležejí atd. Vzácná výjimka jsou jen velcí duchové, kteří svými ideami a svou činností ve společnosti zasahují jako její formovatelé a reformátoři.

Společnost v nejširším významu slova se podobá pojmu přírody. Také název příroda nám slouží především jen jako společné jméno pro všechny nescíslné řady hornin, rostlin a zvířat, žijící každé svým vlastním individuálním životem a které mají každá svůj vlastní životní cíl. Příroda sama opravdu ani nežije a jako celek má jediné transcendentální povahu, že odhaluje čest a slávu svého Stvořitele. A aspoň přibližně je tomu také tak se společností jako celkem.

To ovšem neznamená, že společnost lidská je jen slovo, nebo jen jméno pro něco, čehož v pravdě není. Naopak, společnost lidská je něco veskrz skutečného a věčného; představuje totiž proti ostatnímu tvorstvu a zvláště ještě proti všem ostatním živým bytostem úplně *reální, samostatnou a uzavřenou skupinu, vyznačující se zvláště tím, že ji tvoří rozumné bytosti s nesmrtelnou duší, lidé*.

Není také možno zapíratí, že lidstvo zvláště dnes není jako nějaká velmoc, ke které smí býti připoutáni a do ní včlenění nejen jednotlivci, nýbrž stejně nejrozličnější skupiny lidí a organizací. Žádná rodina, žádný národ, žádná ves, obec, země a stát, žádný stav nebo třída, žádné družstvo, společnost, vůbec žádná organizace nemůže žítí úplně samostatně mimo lidskou společnost anebo nezávisle na ní.

Nicméně nesmíme přezíratí, že vše to je především proto, že *všichni lidé pocházíme z jednoho a téhož rodu a že všichni žijeme na jedné a téže*

zemi. Odtud vyvěrají ony přirozené a nutné skutečnosti a okolnosti, spojující celý lidský rod v jeden jediný celek. Je sice pravda, že vzájemné styky mezi různými organisovanými společenskými útvary, zvláště mezi státy jsou obyčejně také jakž-takž uměle upraveny. Přesto je ta úprava příliš nejednotná, aby bylo lze mluvit o společnosti vůbec jako o účelně upravené formě celého lidského soužití. Účelně upravené a organisované jsou opravdu jen různé menší skupiny a organisace ve společnosti. Lidská společnost jako celek však není organisována ani nemá nějakých orgánů, které by záměrně sloužily jakýmkoliv jejím cílům.

Z toho všeho jasně vidíme, že společnost v tom všeobecném smyslu, jak jsme v dnešní, sociálně usměrněné době vedeni všeobecně o ní mluvit a všechno možné od ní očekávat a požadovat, jsou opravdu jen holá slova, bez pravého, věcného obsahu. To, co jí obyčejně připisujeme, anebo co od ní očekáváme a žádáme, vztahuje se vpravdě vždy jen na různé přirozené nebo umělé společenské skupiny a organisace, které se ve společnosti tvoří. V těch totiž žije a rozvíjí se tak zvaný společenský život.

Mnohokrát, když mluvíme a společnosti, myslíme vpravdě jen na stát jako nejdůležitější a nejsilněji organisovanou společenskou skupinu, která má nésti hlavní odpovědnost za úpravu společenských poměrů. V naší době, kdy většina společenských požadavků nabyla namnoze politického významu, je to aspoň do jisté míry pochopitelné a oprávněné.

Nicméně nesmíme při tom zapomínati, že *stát je jenom jeden, i když snad ze společenských útvarů nejvlivnější*. Kromě ní nebo v ní je ještě množství jiných, mnohdy neméně důležitých lidských útvarů (na př. rodina, národ, stav, obec, církev, rozličná družstva, společnosti, spolky, strany), mající každá svůj vlastní význam a vliv nejen na své členy, nýbrž také na společnost a život společenský vůbec.

V dřívějších dobách se o společnosti nemluvalo tolik, jako mluvíme dnes. Dříve žil člověk více pro sebe a v přírodě. Proto jej hlavně zajímaly jen její zjevy; jím věnoval veškerou pozornost. Dnešní člověk však žije především ve společnosti a celým svým bytím a žitím je do ní tak vklíněn, že se nemůže od ní odloučiti anebo zbavit vlivů jejích poměrů. Zkrátka dnešní člověk je zcela závislý na společnosti, na jejích poměrech i nepoměrech. Opravdu není sám ani svého štěstí strůjcem. Jeho osud z celké části je v rukou společnosti. Nelze se tedy diviti, je-li přesvědčen, že viníkem všeho toho zla, které dnes musí snášeti, je společnost a nikoliv on sám.

Tento názor se ustaloval tím mocněji, čím více se šířilo a převládalo *moderní kapitalistické hos-*

podárství. Současně s ním se počaly objevovati po celém světě velké hospodářské a sociální těžkosti, vůči kterým byli jednotlivci, ba dokonce celé stavy a třídy ponejvíce bezmocny. Proto bylo docela přirozené, že se utvrdil hlavně v dělnických vrstvách názor, že celou odpovědnost za to má společnost. Kdo je ta společnost, z koho se skládá a kdo ji tvoří, tím si hlavu mnoho nelámali. Stačilo, že našli někoho, na koho snadno svalili celou odpovědnost za těžké společenské poměry v kapitalistické době.

Bylo to samo sebou také pochopitelné a do jisté míry také oprávněné. Ale nesmíme přehlížeti, že *právě v tom, když neustále mluvíme o společnosti, jejích úkolech a povinnostech, tkví veliké nebezpečí, abychom nezapoměli na to, co vlastně máme učiniti sami*. Společnost dneška je jako kozel, o kterém mluví Písmo svaté, na něhož Izraelité naložili své hříchy, aby je odnesl do pouště. Na společnost ukládáme dnes celou odpovědnost za většinu toho, čím jsme vlastně sami vinni, buď jako jednotlivci, nebo jako údové a členové rodiny, národa, stavu, obce, státu, různých organizací.

Společenství a sdružení.

Lidská společnost je velmi složitý útvar. Prohlédneme-li si blíže různé společenské jednotky a organisace, nebo řekněme krátce, různé formy lidského soužití, objeví se nám mezi nimi zvláště dva typy, dvě typické třídy.

Napřed uźřime řadu společenských skupin, které vznikly *takřka samy sebou v přirozeném toku života*. Některé, na př. rodina, rod či kmen a do jisté míry také národ, jsou odůvodněny v lidské přirozenosti a takřka vyvěrají nepřímou z ní. Druhé, jako stav a třída, jsou výsledky kulturního rozvoje a pokroku a s ním spojené dělby práce. Třetí zase, na př. obec, země a do značné míry také stát, tkví především ve skutečnosti, že obyvatelé jednoho a téhož území mají nadto množství společných zájmů kulturních, hospodářských a konečně i zcela politických, na př. vojenských zájmů.

Hlavní zvláštnost těchto společenských útvarů je, že jsou to jakési *organické celky*, které nejsou utvořeny jen pro nějaký určitý, úzce vymezený účel, nýbrž představují jakési obecné životní společenství lidí. Jich členové a údové nejsou pouze rovnoprávní jednotlivci, nýbrž jsou to lidé, osoby, tedy individuální bytosti, z nichž každý má své zvláštní, individuální vlastnosti a vlohy, schopnosti. Rozliční údové těchto společenských útvarů a celků, mají proto rozličné úkoly a proto také různá práva a povinnosti. *Zkrátka mají různé společenské funkce, avšak tak, že všichni dohromady v nejúplnější míře slouží společnému účelu.*

Pohled' me na př. na rodinu, na nejzákladnější společenský celek! Jak podstatně rozličná jsou práva a povinnosti, nebo krátce, jak podstatně rozdílné jsou funkce muže a ženy, a pak funkce matky a otce a proti tomu funkce dětí! Proto, jsou-li rodinné poměry opravdu spořádané, nejlépe a opravdu souladně se doplňují k dobru rodiny jako celku a každému jejímu údu zvlášť.

Tuto řadu společenských útvarů nazýváme *společenství*, způsobu lidského soužití říkáme *společný*. Nejdůležitější formy společného soužití lidí, spolčování jsou rodina, rod či kmen a národ, obec, země a stát. Do řady spolků patří také Církev. Neboť svým učením a svou organizací je Církev vyloženě spolková forma lidského soužití.

Stav sám sebou obyčejně neznamená zvláštní, organicky založenou spolkovou jednotku. Proto stav nebo lidé, kteří patří k tomu onomu stavu, jsou včlenění v jednotlivé společenské skupiny a v lidskou společnost vůbec. Tímto způsobem je stav a lidé k němu náležející jakýsi orgán společenského obcování. Proto posléze řekneme, že stav znamená určitou společenskou funkci. Právě tímto se stav liší od společenské *vrstvy* nebo *třídy*. Ta značí jenom skupinu lidí, kteří, nehledíc na stavovskou příslušnost, žijí ve stejném, více méně příznivém společenském postavení. Vrstva neboli třída má proto ze všech společenských skupin, které vznikají takřka samy sebou v přirozeném běhu společenského života, nejméně spolkový ráz; značí opravdu pouze zájmovou, ne však spolkovou skupinu lidí.

Druhou řadu společenských útvarů neboli *druhý typ* spolkových forem tvoří všechny *nejrozličnější organizace, které lidé samostatně a dobrovolně zakládají proto, aby v nich nebo s jejich pomocí snáz dosáhli jistého cíle*. Sem patří nejrozličnější, kulturní neboli osvětové, náboženské a humanitní, hospodářské, odborové a politické organizace, to jest nejrozmanitější vzdělávací, pěvecká, sportovní družstva, veškeré náboženské organizace, dobročinné spolky, různé obchodní a dělnické společnosti, zádruchy, politické spolky a politické strany atd. atd.

U všech těchto spolků a družin, u všech těchto organizací je nejprůzračnější to, že nevznikají nepřímě ze soužití lidí samého o sobě, jak jsme to viděli při společenských vrstvách.

Všechny tyto organizace zakládají teprve lidé sami, samostatně a dobrovolně, především z určitých a obyčejně úzce vymezených cílů.

Druhá, stejně podstatná vlastnost těchto organizací je, že *různí jejich členové jako členové organizace jsou alespoň s počátku mezi sebou rovnocenní a mají stejná práva*. To značí, že jejich individuální vlastnosti a schopnosti jim určují zvláštní postavení. Člen družstva, společnosti nebo dělnického spolku je každý, aspoň s počátku,

pouze členem a ničím více a nic méně. Všichni mají stejná práva a stejné povinnosti. Zkrátka, všichni mají jednu a tutéž funkci.

Také různí družstevní nebo spolkoví funkcionáři, na př. předsedové, členové výboru sami sebou nemají ve své organizaci žádný zvláštní úkol. Jsou pouze jakýsi úřadující orgán organizace a jejich členů. Nejlépe se to jeví v tom, že práva a povinnosti těchto orgánů ihned přestanou, jakmile je jimi členové organizace nechťejí znovu pověřiti.

Tento druh, tento způsob lidského soužití jmenujeme *sdužování*. Takových sdužení je v životě tím více, čím více se lidé mezi sebou stávají všestranně závislí a jeden na druhého odkázáni. Dnes rozlišujeme tolik druhů společenských organizací, *tolik druhů sdužení, kolik je různých oborů lidského života a působení vůbec. V každém z těchto oborů však pozorujeme zase nesčetné množství takových organizací*.

Druhy a formy rozličných organizací a sdužení se proto neustále mění. Řídí se to podle toho, jak se přejímají konkrétní životní formy anebo jaké se přijímají cíle a ideály, za nimiž se pak lidé ženou.

Rozdíl mezi spolky a sduženími ve smyslu právě popsaném první našel německý sociolog Tönnies. Popsal jej ve výtečném díle „Gemeinschaft und Gesellschaft“, které vyšlo po prvé v roce 1887. Tenkrát jeho učení znamenalo opravdový objev. A ještě do nejnovější doby Tönniesovo rozlišování mezi oběma druhy nejrozličnějších forem lidského soužití platilo za neodvolatelnou pravdu.

Přesto však toto rozlišování je jenom částečně správné. *Lidská společnost není vpravdě totiž sestavena pouze ze samých čistých společenství a ze samých sdužení v popsaném významu. Naopak, všude v životě pozorujeme plno různých společenských útvarů, různých forem lidského soužití, jichž není možno dobře zařaditi ani do té ani do té třídy, neboť jsou jaksi uprostřed. Jinými slovy: Společenství a sdužení představují v dlouhé, takřka nepřehledné řadě nejrozličnějších společenských útvarů a forem spíše jen oba krajní typy.* Podrobněji si o nich povíme v kapitole o sociologických základech.

Společenský řád.

(Čemu říkáme společenský řád.)

Řekli jsme, že by bylo - aspoň ještě dnes - zřejmě příliš brzy a bláhové mluvit o nějaké jednotné a účelné organizaci všeho lidstva jako celku. Přesto se nedá popírat, že je a že vládne ve společnosti vůbec jakýsi řád. Ten řád se ukazuje nejdříve v *morálních* zásadách a pravidlech, jimiž se lidé ve styku s jinými dobrovolně řídí. Kromě toho je dnes takřka celé lidské soužití v nejroz-

nějších svých formách přímo do podrobností upraveno *právními* normami a předpisy, jimž se lidé musí podříditi.

Tak dnes v celém kulturním světě až do všech podrobností je předepsáno, jaká práva a povinnosti vyvěrají na př. z držby a vlastnictví, z nej-různějších smluv, zvláště ze služebního a nájemního poměru atd. atd. Všechny takové a podobné vztahy mezi lidmi dávají vznik přímo nesčíslným předpisům tak zvaného *soukromého či civilního práva*.

Podobně jsou dnes dopodrobna určeny také povinnosti a práva jednotlivců k nejrozmanitějším veřejnoprávním celkům (obchodní, živnostenské a průmyslové komory, dělnické komory atd.), ústavům sociálního pojištění atd. atd. Právě tak jsou určeny a upraveny také vzájemné poměry mezi různými takovými veřejnoprávními korporacemi, ústavy a zařízeními, na př. mezi obcí a státem, mezi různými stavovskými komorami a státními úřady atd. Právní předpisy o tom všem tvoří tak zvané *veřejné právo*.

Konečně třeba se zmíniti, že dnes více a stále podrobněji se upravují také vztahy mezi jednotlivými státy. Předpisy o tom obsahuje *mezinárodní a mezistátní právo*.

Právní řád a systém ve společnosti se zvláště v novější době stále doplňuje, stále více se rozvíjí, proniká do nejrozdílnějších oborů lidského soužití, kam do nedávna ještě nesahal.

Čím všestranněji se stáváme závislí druh na druhu, nebo na společnosti, na jejich poměrech a nepochybně, tím živěji se hlásí potřeba podrobně upravovati nejrozličnější vzájemné vztahy mezi lidmi vůbec, jakož i různými lidskými skupinami a organizacemi. Proto pozorujeme dnes ve všech kulturních státech vedle starých právních předpisů mocně rozvité, mnohokrát přímo do podrobností zabíhající osvětové, zdravotní, hospodářské a zvláště ještě sociální zákonodárství, které naši předchůdci skoro ani neznali. Věci, které ještě před krátkým časem platily za soukromou záležitost každého jednotlivce, mají dnes výslovně společenský význam a ráz. Proto bylo nutno všechny takové záležitosti pečlivě upravit nejen tak, jak toho vyžadují soukromé, nýbrž i obecné, společenské zájmy a prospěch společnosti.

Podobně jako v rámci jednotlivých zemí a států se v novější době ukázalo, že také ve vzájemném poměru států, v mezistátním životě je stále více záležitostí, které se netýkají jen jednoho státu, ale jsou mnohdykrát důležité a významné také pro ostatní, že jejich vliv sahá také za státní hranice. K tomu zvláště mnoho přispěl silný rozvoj mezistátního obchodu. Důležitý úkol při tom hrály také obrovské investice cizího kapitálu skoro ve všech státech. Proto také v tom ohledu

se objevila potřeba upravití vzájemné poměry různých států co nejpodrobněji a nej přesněji.

Tak vidíme, že tak zvaný kulturní svět se nejenom sblíží a stává na sobě závislejší, *ale také, že se dějí pokusy o nejúčelnější jeho úpravu*. Ovšem, od jakékoliv jednotné organizace nejdůležitějších oborů společenského života v celém světě jsme ještě velmi mnoho vzdáleni. Ale nedá se popírati, že zvláště v době poválečné v tomto směru velmi rychle pokračujeme. Silný rozvoj mezinárodních a mezistátních smluv v době poválečné je toho nejvýmluvnější důkaz.

Leč ani to není všechno. Kromě úředních mezinárodních nebo mezistátních smluv třeba se ještě zmíniti o množství sice soukromých, ale přesto významných mezinárodních úmluv o jednotlivých důležitých oborech hospodářských. Mám na mysli především různé *mezinárodní kartely a trusty*, které se po válce velmi rozmohly. - *P. Th. Fischer a H. Wagenführ* roku 1929 napočítali v Evropě kolem 140 mezinárodních kartelů.¹

Přes veškerou rozsáhlost a spletnost moderního právního řádu a systému však přece nejsou v něm ani zdaleka obsaženy a upraveny všechny důležitéjší vztahy dnešního společenského soužití. Naopak, kromě a snad ještě častěji přes stávající právní systém platí v nynější společnosti věcně ještě jakýsi druhý řád, který není nikde předepsán a určen, avšak opravdu přece jest a platí. To je onen *věcný společenský poměr mezi různými lidmi a ještě více mezi různými lidskými skupinami a organizacemi*, na př. mezi dělnickou a zaměstnavatelskou složkou, který skutečně jest a platí *nezávisle na právním řáde*. *Ba dokonce: Každé právní upravení společnosti a nejrozličnějších vztahů v ní je spíše jenom výraz a výsledek věcného poměru síly mezi různými společenskými skupinami a organizacemi, na př. mezi různými národy, stavy, složkami*. Nejzřejměji se to jeví v tom, že právní řád, který nevyhovuje věcnému poměru sil a moci ve společnosti, častokrát také nemá pravé životní síly a nemůže se prakticky uplatniti.

Jinými slovy řečeno: *Tak zvaný společenský řád neznamena pouze morální zásady a pravidla lidského soužití a právní normy upravující vzájemné lidské vztahy ve společnosti. Záleží zároveň také ve skutečném vzájemném poměru různých útvarů a organizací, tvořících podklad každého právního řádu a v nemalé míře také morální názory ve společnosti*.

Je samozřejmé, že společenský řád v tomto smyslu není a nemůže býti stálý a nezměnitelný. *Vyvíjí a mění se nutně tak, jak se utvářejí a mění vzájemné poměry jednotlivců a nejrozdílnějších*

¹ Srovnej Woytinsky: Tatsachen und Zahlen Europas, 1930, str. 44.

celků a organizací. Pozorujeme proto v delších obdobích leckdy velmi hluboké změny v pracovní struktuře a rovněž také ve vnější, formální organizaci společnosti. Právě tyto proměny jsou jádrem společenského vývoje, pokroku a úpadku.

Univ. prof. dr. A. Gosar (Lublaň).

Z dějin španělské theologie. Odvolání censur, příznivých Katechismu, ve při Carranzově.

V čl. „Mancio a inkvisice“ a „Pře Carranzova“ se čtenář dověděl, že toledský arcibiskup Carranza, člen dominikánského řádu, primas španělský (1503-1576), vydal l. španělsky psaný katechismus, velmi objemný, dal jej posoudit universitě v Alcale, která podala o něm posudek celkem příznivý. Hlavní účast měl při tom P. Mancio de Corpus Christi O. P. Mimo to se vyslovili příznivě o katechismu někteří arcibiskupové (z Granady a Santiaga) i biskupové. P. V. Beltrán de Heredia O. P. si vzal za úkol v obsáhlé studii (Ciencia Tomista 1936, str. 145-176, str. 312-336) objasniti záhadu, jak se mohlo státi, že všichni ti vysocí hodnostáři i učení theologové odvolali svůj původní příznivý úsudek o katechismu Carranzově a stali se nemilosrdnými žalobci arcibiskupovými. Věc se zdála tak nemožná, že vznikly pochybnosti o pravosti nových posudků uvedeného katechismu.

Jak známo, pře byla z rozkazu papeže Pia V. přenesena do Říma ke dvoru papežskému, který zaujal stanovisko celkem příznivé Carranzovi. Filipovi II., tak žárlivému na prestiž španělské inkvisice, mnoho záleželo na tom, aby v Římě nebyl vynesen rozsudek zcela osvobozující. Ve svém vyslanci Juanu de Zuñiga našel opravdu obratného diplomata, kterému se po mnohém úsilí podařilo dosáhnouti žádoucího cíle. P. Heredia, užívaje vydatně korespondence Filipovy s vyslancem Zuñigou, vnesl světlo do vnitřní stránky tohoto dramatu.

Texty posudků o katechismu a zápiscích Carranzových, jejichž originál je obsažen v 8. svazku spisů týk. procesu, byly jen z části vydány tiskem. Tak P. B. Llorca S. J. otiskl v „Estudios eclesiásticos“ 1935 a 1936 posudky arcibiskupa granadského Pedra Guerrera a P. Heredia v Ciencia Tomista 1935 výtah z posudků Manciových. Ukázky z nich podaly naše dřívější články, na počátku uvedené.

Pokus dosáhnouti odvolání příznivých posudků, které vyšly dříve se strany španělské, byl vzbuzen snahou posílit postavení zástupců španělské inkvisice v Římě, dokazujících vinu Carranzovu, a nadějí, že posuzovatelé změní svůj úsudek o Katechismu, prozkoumají-li i zápisky Car-

ranzovy. Ve čl. „Peña a Carranza“ jsme ukázali vznik prvních censur, které předcházely zahájení procesu proti Carranzovi; nyní jde nejprve o to vylíčiti osud, jaký měly v Římě censury, učiněné později za řízení P. Chavesa, a potom objasnit kroky, které směřovaly přímo k potlačení censur, příznivých Carranzovi.

I. Papež Pius V. a censury učiněné ve Španělsku.

Filip II. se dlouho bránil požadavkům papežů, aby pře Carranzova byla projednávána v Římě, a vyhověl v tom teprve papeži Piu V., který nechal vladaři na vůli poslati s akty a obžalovaným dostatek rádců, kteří by zastávali stanovisko španělské inkvisice. Filip k tomu ustanovil jednoho arcibiskupa, několik inkvisitorů, mezi nimiž byl Simancas, nejzásadnější odpůrce Carranzův, a jediný theolog, generál benediktinů Rodrigo de Vadillo. Filip totiž spoléhal, že bude vzat zřetel na censury učiněné ve Španělsku. Když se tak nestalo, litoval, že neposlal theologů více.

Římská inkvisice volila zcela jiný postup, než jaký z rozkazu Valdesova zachovávala inkvisice španělská. Při posuzování nebrán tak zřetel ke slovům (t. Katechismu Carranzova), jak znějí (ut sonant), nýbrž k celé souvislosti, ba slova srovnávána i s místy paralelními, v případech pak pochybných dotazován sám obžalovaný, jaký smysl dává slovům. To byl postup mnohem správnější, byl i obvyklý u inkvisice španělské, jen tentokrát nařídil Valdes ze zaujatosti proti obžalovanému jinak, ač proti tomu energicky protestoval Domingo de Soto.

Proto v Římě neuznávaly censury zaslané ze Španělska. Přesto Španělé projevovali spokojenost v dopisech Filipovi zasílaných se vším, co papež s počátku v záležitosti Carranzově zařídil. Ale jak proces pokračoval, spokojenosti ubývalo a vzrůstaly obavy, aby obžalovaný nebyl zcela osvobozen. V Římě dobře postihli, že Španělům jde víc o zachování prestiže španělské inkvisice než o vypátrání pravdy, i byli zaujati proti všemu, co bylo ve věci už podniknuto nebo se podnikalo ve Španělsku. Se strany španělské proto sledována pře s velkým napětím, nestačilo ani ujišťování samého papeže, že se s obžalovaným naloží, jak vskutku zaslouží. V rozporu vlastního svědomí a naléhání Filipa II. zachoval Pius V. po celých pět let pevnost a přísnou neutralitu. Náš badatel v líčení tohoto procesu užívá pramenů většinou dosud neprobádaných a nevydaných, t. j. korespondence španělského vyslance Zuñigy s králem Filipem II., v níž se odrážejí všechna stadia procesu.

Prvním úskalím pro Španěly bylo, že papež neuznával censury porízené ve Španělsku. Obavy,

že zde budou sestaveny nové censury a že se tu nedostává španělských theologů, zasvěcených do celé věci, ozývají se v nejednom dopise. Protože posudky měly býti podkladem obžaloby, obě strany se chystaly brániti svých stanovisk.

Španělská inkvisice se dopustila jedné veliké chyby: nevyšetřovala obviněného, jaký smysl dává větám, které připouštějí rozličný smysl. Toto opominutí mělo býti v Římě nejprve napraveno. Vyslanec Zuñiga neznaje účel tohoto tajného opatření, domníval se, že má býti přitíženo obviněnému, i měl z toho radost. Ale papež mu naznačil, že spíše může prospěti obžalovanému. Když vyslanec namítal, že u Carranzy jde o bludy zjištěné v jeho spisech a na ty že se má bráti zřetel, odpověděl papež, že „kacířství je v rozumu a tvrdostí, nikoli ve vůli a spisech“. Nejvíce pohoršilo Zuñigu, že se kardinálové nepříznivě vyjadřovali o censurách učiněných ve Španělsku, poněvadž byl přesvědčen, že je dělali vzdělanější a lepší lidé než tito zde v Itálii. On ovšem nebyl zasvěcen do toho, jak vznikly první censury.

Censury sestavené v Itálii byly ovšem Carranzovi příznivější. Zuñiga si v dopise Filipovi II. zaslaném stěžuje na římské theology, kteří je skládali. Bylo jich pět a dva z nich prý jsou spíše obhájci než soudci Carranzovými, mezi nimi Tomáš de Manrique, správce svatého paláce, který byl dříve chválen samým vyslancem španělským, takže neprávem byl nyní považován za straníka Carranzova. Že uvedl jediného španělského theologa v procesu zúčastněného do úzkých, v tom jen projevil svou vědeckou převahu, nikoli zaujatost. Z toho vyplývají nové stesky do nedostatku španělských theologů v Římě. Vasillo (onen jediný španělský theolog) pozbyl tu své dotavadní prestiže jako theolog.

Jak patrně, byla španělská strana v Římě ve velmi obtížné situaci, i bylo se obávat, že bude nad Carranzou vyřčen rozsudek osvobozující. To se mělo mermomocí zameziti. Když papež rozhodl nebrat zřetel na španělské censury, bylo zapotřebí aspoň rozmnožit španělské theology. Než připustí to papež?

Na naléhání svého vyslance se rozhodl Filip II. poslat do Říma víc theologů. Ale dříve chtěl o tom zpravit papeže a ve vhodnou dobu vypátrati, co papež zamýšlí učiniti. Vyslanec krále zpravuje, jak u papeže pořídil, že mu připomněl slova samotného papeže, když byla pře přenesena do Říma, že vyzval krále, aby poslal do Říma všechny ty muže, kteří by podle jeho přání se měli účastniti procesu. Král že tehdy poslal dost kanonistů, ale jen jediného theologa v přesvědčení, že dobří theologové ve Španělsku už svou věc vykonali, že jejich posudky budou součástí pře, že bude třeba jen vidět je a rozhodovat. Jediný theolog že postačí pro případy pochybné. Když papež nařídil

jiný postup, jevila se potřeba většího počtu španělských theologů, ale král je neposlal, z obavy, že přijdou pozdě. Nyní že se rozhodl přece je vyslati a vybral muže velmi vzdělané a zkušené ve věcech inkvisice. Proces může jíti dále svým postupem, papež i ostatní nechť vyslechnou mínění těchto theologů, rozhodující bude zajisté i tak hlas papežův. S počátku byla naděje, že papež připustí tyto theology, ale když došla do Španělska zpráva, že se práce soudu chýlí ke konci, upuštěno od vyslání nových theologů.

Když se během r. 1569 mělo dospěti k rozhodnutí, poznalo se, že složitost případu nepřipouští rozhodnouti o něm rázem, že bude třeba rozdělit jej na části. Následek toho byl, že se vyřčení rozsudku neprotáhlo na měsíce, nýbrž na léta.

Zpráva o tom rozladila zvláště ve Španělsku. Podiv tu vzbudilo, že papež vyloučil ze shromáždění žalobu inkvisiční, protože se o to zasazovali, aby se proti vinníku postupovalo co nejprísněji, v Římě však to není zvykem. Bylo známo, jak se tu naložilo s těmi obžalovanými u španělské inkvisice, jimž se podařilo uniknout z Murcie. Filip si proto chtěl ústy vyslancovými stěžovati papeži, že se Carranza se svými straníky nechává na svobodě a že se s nimi nezachází způsobem obvyklým ve Španělsku, ač jsou souzeni pro věc tak závažnou. Ale vyslanec neviděl k tomu příhodnou chvíli. Učinil tak později při vhodné příležitosti a odevzdal papeži instrukci svého vladaře, která obsahovala i skrytou hrozbu pro případ, že by byla pře rozhodnuta bez zřetele k potřebám jeho říše. Papež se však nedal zastrašiti a postupoval tak nezávisle, jako dosud. Zástupcové španělské inkvisice naléhali na panovníka, aby trval na svých požadavcích, protože inkvisice, jsouc sloupem víry a zárukou pořádku v jeho královstvích, utrpěla by na své vážnosti rozsudkem Carranzovi příznivým.

Napětí mezi oběma stranami se přiosťřilo, když papež přibral za theologického poradce P. Františka de Toledo z koleje jezuitské, která byla nakloněna Carranzovi. Členové španělské inkvisice ho dokonce podezřívali, že není z čisté krve - takové lidi španělská inkvisice nikdy nepřipouštěla za rádce. Ale brzy se upokojili, ba se zadostučiněním sledovali jeho postupování ve věci, zvláště když jeho posudky se nejvíce shodovaly s recensem španělskými.

Účinek římských censur, Carranzovi příznivějších, měl býti ještě jiným způsobem paralysován: měly býti pořizeny nové posudky těch Carranzových spisů, které zůstaly ve Španělsku, to jest Carranzových zápisků. Práce byla svěřena pěti novým theologům, kteří ji konali za vrchního dozoru br. Diega de Chaves. Inkvisiční rada vybrala jako nejvhodnější k dosažení vlastního účelu posudek zápisků čís. 7, který obsahoval výklad epiš-

toly ke Galatským, a odvážíla se zaslati králi dopis velmi nadutého obsahu, v němž vyslovuje obavy, že bude arcibiskup na základě římských censur osvobozen, a prosí, aby král požádal papeže, aby se s rozsudkem nespíchalo a vzal se zřetel na nové posudky, sestavené nejlepšími theologi španělskými, když už byly dřívější španělské censury, jisté a pravdivé, opominuty - jinak že vladař svolá národní koncil a předloží mu Carranzovu při, aby ji rozsoudil spravedlivě. Byť i k tomu nemělo dojít, není prý nevhodné na tu možnost upozornit, i na nebezpečí, kterému papež vystavuje křesťanské náboženství a tato království. - Dopis ten ukazuje jasně, čeho se Rada neostýchala, aby dosáhla prohlášení viny Carranzovy.

Nové censury, učiněné z nařízení generálního inkvisitora na rozkaz králův, byly s urychlením zaslány do Říma. Papež se však zdráhal je přivést do akt procesu, poněvadž je sám nedal poríditi, a stěžoval si na počínání generálního inkvisitora. Ostatně zkoumání v té věci bylo ukončeno. Přesto se vyslanec velmi usilovně toho domáhal, aby nové censury byly prohlédnuty před vynesením rozsudku. Zuñiga pak zpravuje krále o tom, co podnikl. Vyložil papeži, jak je král nespokojen se způsobem, jak byla pře vedena, zvláště že nebyl vzat zřetel k censurám španělským, ač je sestavili tak vynikající theologové. Místo nich poríženy nové, a práce ta svěřena jen malému počtu theologů, z nichž mnozí jsou ještě zaujati. A pak se zde (v Římě) *nepřihlíželo k ostatním spisům Carranzovým*, jak učinili španělští posuzovatelé. Proto prý král pro upokojení svého svědomí dal poríditi *nové posudky zápisů Carranzových* od theologů nejpovolanějších. Papež nechť na ně vezme laskavě zřetel nebo aspoň svěří rozhodnutí většímu počtu theologů, neboť k těm, kteří nyní o věci rozhodují, nemá strana španělská důvěru. Na konec požádal vyslanec papeže, aby nejdříve zpravil vladaře o svém rozhodnutí, než bude rozsudek prohlášen. Nedostane-li se v těchto dvou věcech králi zadostučinění, bude prost viny před Bohem i světem v opatření, které učiní.

Pius V. vyslechnuv tento rozklad z úst vyslancových, odpověděl, že i on považuje tuto záležitost za velmi důležitou pro křesťanstvo, proto jí věnoval všemožnou péči, jak dosvědčí všichni členové soudu. Ba dovolává se Boha za svědka, že se nedal vésti v té věci ohledy lidskými. Učiní vše, čeho si žádá spravedlnost, a prosí Boha o osvětlení v té věci. - Vyslanec naléhal dále a upozorňoval, že by král musil učiniti nějaké vhodné opatření pro případ, že by se měl Carranza vrátiti do Španělska jako nevinný. Co se týče španělských posuzovatelů, namítal papež, že o některých má mínění nepříznivé, a ostatně, že nepříznivé posudky odtamtud jsou vyváženy posudky *příznivými* osob

velmi vážených, na příklad arcibiskupa granadského. Vyslanec na konec ještě jednou se pokusil dosáhnouti od papeže splnění požadavků králových.

Za stejným účelem navštívil Zuñiga některé kardinály a pak počkal několik dní, až se papež domluví s kardinály. Když však papež tak neučinil, navštívil ho znovu, žádaje odpověď pro krále. Papež řekl, že nesouhlasí s instrukcí královou, ale že se pro ni na krále nehněvá, poněvadž ví, že král jednal z velké horlivosti ve věcech náboženských, a dodal, že někdy přílišná horlivost je na škodu věci. Propustil pak vyslance se slibem, že prohlédne nové posudky.

Vyslanec pak zpravuje vladaře o stavu pře. Z rozmluvy s papežem prý poznal, že papež Carranzu nepovažuje ani za bludaře, ani za velmi podezřelého z bludařství. To je patrné ze způsobu, jak ho omlouvá. Papež není ještě rozhodnut, zdali ho osvobodí nebo mu uloží menší pokání, ale nezbaví ho důstojnosti jeho. Inkvisiční žalobce míní, že papež nehodlá Carranzu osvoboditi, že jeho nerozhodnost se týká jen trestu, ke kterému ho má odsouditi. Vyslanec pak udává důvody, proč se rozsouzení pře protahuje, a uvažuje, má-li či nemá-li vladař odporovati rozsudku papežovu. Posléze dává králi rady: Jestliže se král rozhodne přijmout rozsudek papežův, vyslanec se omezí jen na to, aby o něm vladaře zpravil, než bude uveřejněn. Hrozit, že rozsudek nebude v říši prohlášen a že budou svoláni preláti říše, aby jej přezkoumali, a pak hrozbu neprovést, neprospělo by nikterak k posílení reputace v jiných opatřeních, hrozba pak by se vůbec nebrala vážně. Ale rozhodne-li se král nepřipustiti rozsudek, jež pokládá za nespravedlivý, nechť ráčí slovy důraznými písemně u papeže a kardinálů protestovat, projevit nespokojenost se způsobem, jakým se v této při postupovalo, ukázat na hlavní věci, v nichž se překročila příslušná míra shovívavosti, oznámit, jak se soudí o Carranzovi ve Španělsku, stvrdit to hojnými podpisy mužů vynikajících a udati důvody, proč myslí, že je Carranza hoden odsouzení. Nechť připomene, že navrhoval, aby bylo přibráno více theologů spolehlivých, prosil, aby byl zpraven před prohlášením rozsudku, aby mohl upozornit na závažné věci, ke kterým třeba míti zřetel před rozhodnutím. Nedosáhne-li žádné z těchto věcí, nechť neopomine protestovat a pohrozit, že dá přezkoušet ve své říši rozsudek, a nebude-li s ním projeven souhlas, že jej nepřipustí. S tímto prohlášením nechť přijde zvláštní poselství, ač-li dojde včas. Vyslanec jest ochoten sám tento úkol vzíti na sebe. Jde nyní o to, zda se má takové prohlášení učinit v přítomnosti kardinálů tohoto shromáždění. Vyslanec ovšem neví, dá-li tu papež svolení k audienci na tomto místě,

nevyžádá-li si napřed prohlášení písemné. Kdyby tedy král poručil, aby se tak stalo, nechť tak učiní s podmínkou, že se tak stane jen, nevyhoví-li

papež žádosti králově, aby jej napřed zpravil o svém rozhodnutí a vyčkal jeho odpovědi, než je prohlásí.

Kritika.

Fr. Ehrle S. J., Scholastika a její úkoly v naší době. Zásadní poznámky k její charakteristice. Autorisovaný překlad A. Jemelky T. J. podle 2. vyd. Praha 1937, str. 84, cena Kč 6, nákladem vlastním.

Překladatel se domnívá vyplniti knížečkou mezery naší scholastické literatury, hlavně co se týká organického vývoje vzniku dějin a problémů scholastiky. Nevěříme ovšem, že na to stačí knížečka o 84 stránkách, z nichž ještě více než polovina je věnována obhajobě a výkladu tendence spíše levé ve scholastice. Tím ovšem neztrácí zásluh překladatel, naopak jsme mu vděčni za překlad, který dovoluje našim lidem „slyšeti i druhou stranu“. Co se týká druhé poznámky překladatelovy v předmluvě o výkladech dekretů církevních, počítáme, že odpoví redakce překladu Summy sama. My si všímáme knížečky jenom s hlediska filosofického a historického. Odtud upozorňujeme, že na stránce 19. se jedná o Dominika Gundisalvina a ne Gundisalvia. Na stránce 22. je velmi hrubá chyba filosofická v distinkci intelektu činného a *pasivního*. *Intellectus passivus* nemá v té distinkci co dělat, z toho důvodu, že to vůbec intelekt není, nýbrž je to tak zvaná *cogitativa*, která se liší nejen druhem, nýbrž i rodem (*genere*) od činného rozumu (*intel. agens*). Druhem však se liší od činného intelektu *intellectus possibilis*, který uchovává *species intelligibiles*, a ten patří do té distinkce. Nevíme, zda také autor knížky má tu chybu, či je to jen chyba překladatelova. Jiných chyb jsme v překladu nenašli. Knížečka již podle nadpisu se má zabývat duchem, vznikem a vývojem, a konečně dnešními úkoly scholastiky. Autor však naznačuje vývoj scholastiky jenom tak dalece, pokud vyhovuje jeho názorům. Stejně i výklad církevních dokumentů, který zabírá více než 50 stránek (s dokumenty), je podán ve smyslu pokud možno nejvíce omezujícím. Popudy k obnově se nevztahují na všechny obory vědní a snad nejméně na ty, po nichž dnešní doba volá a prahne. Literatura označená v poznámkách je velmi nedostatečná a jednostranná. Nechápeme vůbec, jak možno psáti o scholastice a tomismu, aniž se slovem zavadí třebas na př. jenom o Schultesa, který byl přece autorovi na dosah, nemluvíme-li již o jiných. Jistě by to bylo více prospělo podstatnému po-

chopení scholastiky než nesouvislá řada dokumentů v dodatku, z nichž příliš mnoho je jenom disciplinárního a dokonce privátního rázu. Je těžké a snad i bezdůvodné psát kritiku této knížečky, již pro její ráz, že totiž na několika málo stránkách se tří různých hledisek se vyrovnává s problémy, které zaměstnaly staletí a sta vážných myslitelů. Nezbyvá tedy, než omeziti se na několik nejdůležitějších poznámek, jež děláme s hlediska scholastiky Tomáše Akvinského. Hlavním nedostatkem podle našeho hlediska jest, že rozdíl mezi přirozeným řádem a řádem nadpřirozeným není dostatečně filosoficky podložen, je-li vůbec kde patrný. Ta věc sama o sobě by se dala historikovi odpustit, kdyby se nepouštěl dále. Ale důsledek byl vyvozen, a tak vidíme zase tu slavnou „křesťanskou filosofii“, u níž v případě Ehrleho není vidět, zda je jí zjevení normou pozitivní nebo jen negativní. To již by byla vážnější disputační; že však to není hlavní zájem autorův, neinsistujeme. Aby však bylo jasné naše stanovisko: Popíráme zásadně a naprosto „důležitost křesťanského rázu scholastické filosofie“. Dějiny scholastiky o něčem takovém vůbec nemluví, a kdyby mluvily, bylo by třeba to tvrzení vyvrátit, protože *scholastická filosofie jest podstatně a integrálně racionální*.

Co se týká náčrtu dějin rozkvětu scholastiky, zdá se nám, že význam svatého Tomáše byl spíše retušován než opravdu vyzdvižen. Hlavní charakteristické znaky svatého Tomáše jsou podle autora: „nezdolná síla přesvědčení“, „jedinečná jasnost“ a synthese z tradice a z vlastní spekulace. Nechceme-li se zvláště dotýkati dvou druhých znaků, tvrdíme, že „síla přesvědčení“ má u Tomáše jen význam *druhotný*, protože on byl dokonalým scholastikem, u něhož rozhoduje řád skutečnosti nade vším, zvláště však nad osobním přesvědčením. Největší znehodnocení dal autor svému rozboru Tomášova významu zbytečně ustrašeným závěrem o nebezpečí *přeceňování* svatého Tomáše (a Augustina) a jeho nauky. V době takové duchovní anarchie, jaká je dnes, i u tak zvaných scholastiků a „také-tomistů“, jsou podobné poznámky pustý výsměch, i když je to jen smích quasi-akademický.

Paragraf o úpadku pozdní scholastiky končí dokonalou nehorázností, o filosofickém významu a kladných hodnotách nominalismu.

K článku o rozkvětu scholastiky v 16. a 17. století poznamenáváme jen, že ani dominikánští autoři té doby nejsou tomisty pokládáni za zjevy vrcholné, ač Ehrle tvrdí opak i o jiných.

Třetí oddíl, který měl býti vlastně vrcholným závěrem celého dílka o úkolech scholastiky, nezabírá vsutku více než 7 stran textu, odpočteme-li poznámky. Navenek již je zajímavé, že v celé té nové době, v celém tom horečném snažení o obnovu scholastiky autor nenašel ani jednu dominikánskou osobnost, ani jedno jméno s O. P. na konci; zato se to tam hemží jinými, jež bychom marně citovali, kdyžť jich nikdo nezná. Největší zásluha o rozkvět scholastiky se připisuje papeži Lvovi XIII., ovšem jenom jako příklad toho, co učinili už na konci 16. a 17. stol. hlavně Otcové Tovaryšstva Ježíšova, „které až dotud nemělo účasti na rozvoji, a proto nejspíše mohlo nepodjatě souditi“. V téměř článku autor obhazuje „umírněnou a hlubokou kritiku“ Suarezovy Metafysiky. Ten první znak uznáváme, druhý však popíráme, neboť je již v logickém rozporu, neřku-li skutečným, s prvním. Poslední částí o dekretch a jich výkladu (od 49. str. až do konce), se nezabýváme z důvodů již udaných. Upozorňujeme však, že výklad není závazný, i když jej udělal S. R. E. Cardinalis.

Ph.

Ing. Arnošt Bláha, Sociologie intelligence.

Naklad „Orbis“, Praha.

Profesor Bláha formuluje přesně sociologický problém stavu lidí, kteří jsou zahrnuti pod pojem intelligence, několika otázkami a chce je řešit: co je intelligence, jaké jsou její znaky a funkce, co znamená krise intelligence atd.

K řešení těchto problémů postrádá však metody, aby vyhověla nejprísnějším požadavkům empiristické metody, a to proto, že sociolog nemá ještě dnes po ruce dosti pečlivě ověřeného výzkumného materiálu, aby z něho mohl bezpečně těžit své obecné poznatky. Metoda jeho práce však není spekulativní, nýbrž profesor Bláha využíval materiál anket a vlastního pozorování u intelligence učitelské, profesorské, studentské i vojenské. Použil i krásné literatury jako pramenů, biografii a autobiografií, pamětí a deníků atd.

Poněvadž dále připouští i individuální duši, tak tedy může studovat společnost i v oblasti svého já metodou sociální introspekce.

Činnost intelligence zajišťuje vazbu vrcholných spojitostí společenských ve jménu hodnot, jež jsou hodnotami pro všechny. Bláha klade inteligenci nesmírný úkol. Částečné skupiny a zájmové svazky společenské by netvořily jednotu bez duchovních vazeb (programy, ideologie, zásady solidarity). Vše potřebuje zduchovňovací činnosti. Konflikty zájmů materiálních prospěchových

a mocenských má řešit ve jménu hodnot, jako je pravda, spravedlnost, řád, kázeň, mír. Postup dr. Bláhy ve stanovení, co je intelligence, je velmi přesný. Konstatuje nejdříve prvky intelligence podle populárního myšlení, pak teprve přechází do myšlení vědeckého. V tomto postupu je zdravé jádro metody aristotelské. Nedostatek v knize dr. Bláhy je v nepřesném chápání metody spekulativní. Ve skutečnosti jí používá i on tam, kde vědeckým myšlením chce konečně rozhodnout o nedostatku nebo správnosti prvků, shromážděných z populárního myšlení. Je možné z povahy věci, k níž dospějeme vnímáním a srovnáváním, to jest postupnou prací myšlenkovou určit dost přesně charakteristické znaky věci, kterou si chceme určit; a to je spekulativní metoda, to jest metoda intelektuální. V určování intelligence je práce Bláhova velmi důkladná a nezanedbává žádný konstituční prvek; není jednostranná. Přesnost pojmu a poznatků, které jsou s ním spojeny, přispívá mnoho k řešení dnešního stavu sociálního, dnešních správných tendencí po vzdělání všech vrstev obyvatelstva, poněvadž intelligence profanuje tradiční rámec stavu a třídy. Do celistvosti pojmu intelligence patří však i náboženství se svým spiritualismem, poněvadž pomáhá vydatně „k hospodaření ideálními statky společnosti“, pomáhá a přivádí k řádu, pořádku, spravedlnosti, míru atd. Tyto prvky všechny vyžaduje Bláha k hospodaření ideálními statky.

U prof. Bláhy je náboženství bráno čistě jen jako sociální úkaz a proto s ním zachází jako s každým sociálním úkazem, který vystupuje na povrch nebo padá více méně podle toho, jak ho lidé používají. Zde prof. Bláha ukazuje zvlášť nedostatečnost metody empirické na duchové jevy jednotlivce i společnosti. Každá věc vyžaduje podle své povahy metodu zkoumání, praví Aristoteles. Náboženství jako duchový jev, který má svůj ráz, svou historii atd., nemůže býti jen tak vřazen do sociálního dění jako cechy a jiná zřízení hospodářská více méně dokonalá a tedy přechodná; náboženství má hlubší vztah k člověku a jeho poměru k Bohu. Proto vyžaduje odborného zkoumání a tím i respektu a vřazení do hodnot života podle jeho vznešenosti. Nelze je libovolně korigovat a s ním libovolně zacházet, nebo je stavět stejně vedle buddhismu a jiných vyznání. Naším vědcům se nedostává buď odvahy nebo znalosti, aby přiznali křesťanství jeho zvláštní přednost, která mu náleží.

Mezi psychickými předpoklady funkce intelligence nerozlišil prof. Bláha dosti, že neabstraktní vzdělání samo sebou nepřipravuje člověka na praxi životní, nýbrž nezdravé teoretisování, které nemůže vésti k praxi. Je patrné i v jiných statích, že prof. Bláha podlehl pohrdání spekulativním rozumem a jeho idejemi, jako nevědeckými; tím

ovšem stále prozrazuje nepochopení filosofického poznání myšlenkového, které je ve stupnici věd ve vyšším řádu duchovosti a tedy i vědeckosti. Proto laicisace ve smyslu prof. Bláhy není normou chování intelligence, jak se má chovat, nýbrž je to úpadek hlubšího poznání, který tím přispívá i ke krizi intelligence. Empirický základ prof. Bláhy brzdí jeho vědecké zkoumání a tím je použito v jeho knize mnoha nevědeckých předsudků jako principů, jimiž trpí jinak z mnohých důvodů vzácná práce. Zdá se, že oficiální věda u nás bude trpět ještě dlouho mnohými předsudky a zvláště zaujatostí a proto i neporozuměním pro vyšší stupně duchovosti a tedy i vědeckosti. Trpí tím pak zejména filosofie ve všech svých disciplínách. Filosofickému zkoumání nelze přidělit metodu čistě empirickou, neboť její poznání je duchovně hlubší; připadá jí tedy metoda intelektuální. Mimo to obor filosofický je širší než obor odborných věd, které zkoumají jednotlivosti a prvky věcí, kdežto filosofie začíná totalitami skutečnosti a na nich buduje své další a hlubší, universálnější poznatky. Jsou-li tyto universálnější poznatky budovány a odvozovány od odborného zkoumání jednotlivin věcí, trpí teoretickou nepřesností a jednostranností podle toho, se kterého vědeckého oboru se kdo dívá. (Tak to na příklad vypadá, když v časopise *Věda a život* odborníci v jednotlivých vědách píší úvahy filosofické.) Tato slabost postihla i knihu prof. Bláhy.

Gonzáles Vicen Felipe, Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart.

Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes. 1937 44 str. 80. Vyšlo ve sbírce „*Philosophie und Geschichte*“ jako 64 svazek (Mohr Siebeck Tübingen) Cena 1-50 Mk.

V Německu jsou již známa díla velkých španělských myslitelů, jako Unamuno, Ortega y Gasset a jiných. Toto pojednání snaží se podati stručnou formou základní motivy španělské filosofie, zvláště právní, od polovice minulého století s ohledem na německou filosofii téže epochy.

V úvodě se osvětluje podstata přítomné španělské filosofie podle své filosofické struktury a podle dějinného postupu. Tři následující oddíly pojednávají o velkém hnutí, které ve Španělsku vyvolalo dílo skoro neznámého filosofa německého K. Ch. Fridricha Krauseho a jeho žáka H. Ahrense, o pozitivismu a neo-kantianismu, a konečně o přítomném stavu španělské filosofie. Autor, profesor sevillské university, se snaží objasniti duchovní vývoj Španělska v posledních pětasedmdesáti letech, a to nejen pozorováním jeho vnitřního dění, nýbrž i vyzdvížením dějinné skutečnosti, na níž jsou vystavěny ideologie období. Tím je podán celkový pohled na význačný moment ve vývoji španělského ducha.

Klaus Reich, Kants Einzig mögliches Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Ein Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Dogmatismus und Kritizismus in der Metaphysik. Felix Meiner, Leipzig, 1937. 43 str., 80. 2-50 Mk.

Dílko vyšlo ve sbírce „*Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik*“, kterou vedou Th. Haering, Nicolai Hartmann a H. Heimsoeth. Autor si obral za úkol přezkoumati cenu nejvýznačnějšího předkritického spisu Kantova, který byl plodem oné „dogmatické metafysiky“, kterou zbořila Kritika čistého rozumu. Postup pojednání záleží v řešení hádanky, kterou obsahuje tento spis ve vztahu ke Kritice čistého rozumu, že totiž důkazy existence Boží, popřené jakožto jediné možné pokusy v „Kritice“, všechny již byly popřeny v předkritickém spise, kdežto „jedině možný základ důkazu nějaké demonstrace existence Boží“, zde podaný, v „Kritice“ není již za takový uznáván. Není jej tedy třeba bráti vážně? Dává-li pak ten základ Kritice čistého rozumu úlohu, proč ji Kant neřeší ve vztahu ke kritice metafysických pokusů o důkaz existence Boží? Odpovědi, kterou poskytuje zkoumání, je použito k hodnocení oprávněnosti Kantovy představy, že spekulativní theologie Leibnitzova a Wolfova, jichž zákem Kant byl, prima philosophia Descartova a nauka Aristotelova o principech patří metodicky všechny pod též titul: „Dogmatická metafysika.“

Milánská universita „del S. Cuore“ vydala letos dvě velké publikace k třístému výročí Descartova spisu „*Discours sur la méthode*“. Svazek

Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo“ je vlastně dodatkem 20. svazku universitní revue „*Rivista di filosofia neo-scolastica*“. Svazek vyšel v Miláně v červenci 1937, nákladem vydavatelské společnosti „Vita e pensiero“; má přes 800 stránek a stojí 75 italských lir.

Jsou zde sebrány články četných autorů o různých otázkách Descartovy filosofie i o jeho životě. Kdo by se zvláště zajímal o Descartovu filosofii, najde zde cenné práce odborníků v historii filosofie i porovnání Descartovy filosofie s jinými naukami filosofickými, s hlediska čistě systematického.

Druhá publikace

Francesco Olgiati, La filosofia di Descartes, jest 26. svazek filosofické serie publikací katolické university milánské. Svazek in 8^o má na 600 stran a stojí 40 italských lir.

Olgiati vydal již roku 1934 větší práci o Descartovi, kde však byly spíše hodnoceny posudky různých vykladačů Descarta. Zároveň s tou syntésí výkladů předložil tam pojmem „rationalis-

tického fenomenismu“ klíč nového filosofického výkladu Descarta. V tomto novém spise věnuje se autor výhradně studiu Descartesa a jeho děl.

Seřadil základní pojmy, jež jsou sloupy a podstatnými částmi ideové stavby Descartovy, přemyslel znovu všechny pojmy, jež měly rozhodující vliv na kartesiánskou filosofii, a uzavírá z toho všeho, že, má-li se rekonstruovati Descartova nauka ať s hlediska genetického či s hlediska systematického (filosofického významu), je třeba uznati primát počáteční metafysiky, či primát *fenomenistického pojetí skutečnosti* u Descarta.

Oskar Kraus, Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Verl. R. Rohrer, Brno, Wien, Leipzig 1937; in 8^o, 515 str.; brož. 140 Kč, váz. 150 Kč.

Kniha jest druhý svazek sbírky „*Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft*“. Je již dosti prací z dějin etiky v literatuře filosofické, ale dosud chyběly větší kritické dějiny problémů nauky o mravních hodnotách v celém jejím rozsahu. Jak již název knihy praví, nechce autor podati duchovně dějinný spis, nýbrž jen *dějiny problémů*.

Dílo jedná o celé nauce o hodnotách, nejenom o nauce tak zvaných prvotních vlastních hodnot, nýbrž i o oněch otázkách, jež se označují jako problém hodnot pouze užitekových a tak zvaných hodnot hospodářských. Při tom pojem hodnoty užitekové byl podroben docela novému rozboru, rovněž tak problémy o hodnotách, které vedou k pojmu závazku a povinnosti a k základním otázkám nauky právní.

Kniha je psána velmi svědomitě, s dobrou znalostí pramenů a s přehledem přes filosofické proudy minulé i současné. Je věnována památce stého výročí narozenin Františka Brentana (16. ledna 1938).

Georg Katkov, Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee. Verl. R. Rohrer, 1937, Brno, Wien, Leipzig; in 8^o, 164 str.; brož. 50, váz. 60 Kč.

Spis je třetí svazek sbírky *Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft* a navazuje velmi těsně na práci O. Krause před tím citovanou. Hlavní myšlenka díla se točí kolem problému zla ve světě, který je jedním z nejtěžších. Proto také sloh našeho spisu je obtížnější než bývá v jiných filosofických spisech. Autor je si toho vědom, ale nesažil se obtíž odstranit z obavy, aby tím neutrpěla nauka sama. Autor také se nedomnívá, že podal spisem plné rozřešení celého problému; chtěl jenom objasniti jisté nesrovnalosti řešení Brentanova a snažil se najíti nové prvky dokonalejšího řešení, přesto však stále metodou Brentanovou. Spis nepodává nějakého světového názoru ani

důkazu existence Boží, nicméně je nazván theodiceou, k vůli nutnosti dokonalé příčiny, jež uchovává řád i v převládajícím zlu ve světě. Autor hájí vědeckost přírodně theologického bádání proti těm, kdo to popírají. Uzavírá právě z řešení své hlavní otázky (o zlu) na vhodnost a nutnost takové vědecké přírodní theologie, neboť jenom tak je možné vyvarovati se pesimismu a vychovat z člověka hrdinu. Obě knihy vřele doporučujeme.

Régis Jolivet, Cours de Philosophie. E. Witte, Lyon 1937.

Známý autor podává veřejnost krátkou, ale cennou příručku filosofie, jež byla psána s úmyslem sloužiti bezprostřední přípravě ke zkouškám z filosofie na katolických středních školách. Příručka však nepodává jenom několik praktických lekcí ke snadné přípravě zkoušek, nýbrž obsahuje také souvislou a pevnou nauku filosofickou, projevuje spisovatelovu snahu o hlubokou duchovní formaci studentovu.

S toho dvojího hlediska autor se snažil rozšířiti zvláště otázky metodologické, psychologické a ethické, na nichž zvláště záleží při počáteční filosofické formaci. Nadto však se autor vynasnažil, aby ty traktáty měly co nejlepší místo systematicky, což se mu také většinou podařilo. Tím se liší tato příručka od mnoha jiných naukovou přesností a hlavně souvislostí jednotlivých filosofických disciplin. Je to pravý opak toho, co často nacházíme v podobných příručkách, že totiž otázky jsou všelijak smíchány z metodologie, kosmologie, metafysiky, psychologie a kritiky poznání, vždycky ovšem na úkor metafysiky, jež se na konci milostivě přiskřípne, aby se nejvýše obírala tím, co zbude a s čím si nikdo neví rady. O přirozené theologii či theodiceji již ani nemluvíme, ta pochodí nejhůře, mluví-li se o ní vůbec. Všechny tyto vady se snažil autor této příručky odstranit. Důležité místo dostala metafysika všeobecná i theodicea, která zvláště je dobře vypracována.

Ač je tato příručka poměrně malá (400 str.) a stručná, je to přece jedna z neúplnějších běžných filosofických příruček. Zvláště však vyniká její přehlednost. Nestačí ovšem tato příručka na dokonalou práci filosofickou, na to je příliš stručná. Kromě toho třeba poznamenati i některé odchylky naukové. Tak se nám nezamlouvá, že kritika poznání má první místo v metafysice. Je pravda, že to bylo dosti běžné v příručkách posledních let (srov. P. Hugon), ale to nestačí ověřit způsob. Má-li býti kritika poznání zkoumáním metafysické jeho hodnoty — a tím také ještě podle nás — nelze o ní mluvit dříve, než byly jaké metafysické hodnoty stanoveny. To by tedy byl

jediný vážný nedostatek Jolivetovy příručky, kterou jinak doporučujeme pro zběžnou informaci.
Ph.

Joseph de Vries S. J., Denken und Sein.

Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Gr. 8^o (X u. 304 S.). Freiburg im Breisgau 1937, Herder. 4.40 Mk.

Profesoři Berchmansovy koleje v Pullachu začali vydávati sbírku systematických filosofických studií pod titulem *Mensch, Welt, Gott*, jež prý odpovídá časové potřebě katolického myšlení, aby totiž bylo podáno veřejnosti systematické řešení celé filosofie. První svazek sbírky má míti titul *Mensch und Philosophie*, druhý svazek činí studie *Denken und Sein*. Další svazky budou: III. *Das Seiende und das Sein*, IV. *Seele und Geist*, V. *Natur und Leben*, VI. *Welt und Gott*, VII. *Der Mensch und das Gute*. Tato nová sbírka má býti jakousi *Sumou* veškeré filosofie, chce si všimati stejně vážně dějinného vývoje filosofie, jakož i současných filosofických otázek. Při tom, podle tvrzení vydavatelů, je zcela naplněna duchem sv. Tomáše Akvinského.

Jako první svazek — druhý v celé sbírce — podávají vydavatelé nauku o poznání od P. de Vriese, který se tolik zasloužil o prohloubení a opravy neoscholastiky, která nezůstala docela prostá současných racionalistických vlivů pozitivistických. To se také ukázalo zjevně v oboru nauky poznání. Má-li nauka o poznání zkoumati filosoficky možnost a rozsah pravého a jistého lidského poznání, chápe se snadno, jak základní význam má řešení těch otázek nauky o poznání pro celou filosofii, a nejen pro ni, nýbrž i pro celé lidské jednání vůbec. Positivistický relativismus snaží se dnes odbýti celou filosofii jako bezcennou. Základ tohoto vývoje je snad ve falešném stanovení filosofického problému, ve vědomém zkracování plné skutečnosti rozumové činnosti člověkovy, čímž se každý přístup k transcenci lidského poznání stává nemožným. To platí o pojetí skepticismu (i dnešní německé filosofie „tragické existence“), relativismu, jakož i o pojetí racionalistického idealismu. Proti tomu snaží se P. de Vries na základě pronikavé analýsy povahy lidského poznání zajistiti přístup ke skutečnosti člověka, světa a jeho Stvořitele a usiluje tak o naukové stanovisko o lidském poznání u Aristotela a sv. Tomáše Akvinského, totiž o transcendentní realismus.

Po takové základní analýse, která se jeví jádrem celé knihy, je pak dosti lehké zodpověděti kladně Kantovu otázku o metafysice jakožto vědě, uvážíme-li, že autor v první části dokázal možnost pravého a jistého poznání všeobecně. Totéž pak platí o možnosti věd přírodních a historických.

Kniha vrcholí výhledem na poslední pramen či základ lidského myšlení, totiž na myšlení Boží, jakožto praobraz a řídící moc veškeré činnosti tvorů, ať v poznání či ve věcech.

Dílo má sloužiti za filosofickou příručku na vysokých školách filosoficko-theologických. Chce však dáti i jiným myslícím a hledajícím odpověď na těžké otázky dneška, a to odpověď, založenou na duchovním bohatství minulých věků, neboť to dědictví se nesmí ztratiti, má-li se dělat filosofie bohatá skutečností života a ne jen okamžiku.

Nemůžeme než doporučiti četbu tohoto díla také těm, kteří snad budou poněkud jiného názoru na položení a řešení otázky poznání.

Má-li se dílo posouditi s hlediska tradiční filosofie, řekněme směru tomistické školy, je třeba ještě několika poznámek k tomu, co bylo shora řečeno. Nemíníme ovšem dělati nějakou obsáhlejší kritiku celého světa, na což by nestačily tyto řádky.

Autor praví pěkně již v předmluvě, že jeho nauka o poznání se přiznává ke sklonu myšlení k řádu bytí (*Seinszugewandtheit*), a v tom, že je metafysické pojetí nauky o poznání. Souhlasíme naprosto s tímto podkladem autorovým, ba dokonce tvrdíme, že je absurdní dělati dobrou nauku o poznání bez dokonalé metafysiky, že tedy vlastně každá filosofie a rozhodně každá noetika předpokládá aspoň nějakou metafysiku; o tom není nejmenší pochybnosti. Ani ten nejrafinovanější subjektivismus, jakým je podle nás pozitivismus, se neobešel bez metafysického podkladu, i když jej popíral. A v tom, zdá se nám aspoň, jest jediná možnost sblížení jednotlivých filosofických nauk, aby se totiž z té *všeobecné potřeby metafysiky* skutečně také nějaká pořádná metafysika přijala, jež by pak podložila celé filosofické bádání. Uváží-li se totiž, že metafysické hodnoty jsou první hodnoty bytí, jež zároveň vylučují hodnoty nepodstatné (princip protikladu či kontradikce), nebude těžké pochopiti, jako ohromný význam by měla pro filosofické bádání taková opravdová (totiž ontologická) metafysika, která by ovšem nebyla postulátem po stránce poznání (říkáme dobře, že patří metafysika didakticky až na konec), ale nebyla by ani dána na pospas libovůli kdejakého filosofa.

A právě tato úvaha je podkladem našeho posudku knihy P. de Vriese. Neboť nehledíc k jeho úvodnímu slovu o metafysickém pojetí nauky o poznání, je jeho nauka o poznání ve skutečnosti založena na metafysice nanejvýš nepřímou a rozhodně ne přímo. Podle vlastních slov autorových (str. VII) nauka o poznání, či její „*metafysické*“ pojetí má filosoficky osvětliti cestu myšlení *od prožitého sebevědomí člověka k věcem* ve světě a přes ně *k Bohu*. Autor tvrdí, že toto základní pojetí je založeno v tradici; pak ale se jedná o

tradici nějaké školy, ale rozhodně ne o tradici Aristotela a svatého Tomáše, neboť v té bychom marně hledali podklad problému poznání „v prožitém sebevědomí člověka“. Chceme-li býti velmi mírní v kritice, můžeme připustiti, že autor mluví o reflexivním poznání, ale to poznání zase není žádný postulát, a obtíž zůstává. Aristotelsko-tomistická epistemologie či kritika poznání žádá rozhodně ontologii, ne-li celou metafysiku. Psychologie sama nestačí a noetika ve vzduchu nemá pro nás ceny. Jestliže tedy autorova teorie poznání je vůbec kde „naplněna duchem sv. Tomáše“, bude to v jednotlivostech a zcela náhodně, neboť celek, základní myšlenka a rozbor celého díla rozhodně duchem filosofie Tomášovy naplněny nejsou, ať si vydavatelé tvrdí cokoliv.

A že tendence díla není jiná, vidíme již z jednotlivých problémů, jak za sebou následují. První díl jedná o možnosti pravého a jistého poznání vůbec, druhý o možnosti transcendentního poznání, třetí o možnosti vědeckého poznání. Toto základní rozdělení je jistě dobré, a se základním rozbohem druhých dvou dílů celkem souhlasíme. Naprosto však nelze přijmouti rozbor a řešení prvního dílu. Dělati noetiku na základě jistoty sebevědomí při úkonu poznání či pojmu a odtud pak přejíti k prvním principům poznání i bytí, to zavání vším možným a nejvíce německou fenomenologií posledních let - nemluvíme-li o blízkosti „synthetických soudů *a priori*“ - jenom to není nauka o poznání tradiční aristotelské školy. A tak jestliže se autor domnívá, že vyvedl neoscholastiku z bludiště noetického racionalismu, rozhodně se to nestalo tímto zákrokem, podle našeho skromného soudu.

Nemůžeme se zde, bohužel, zabývat jednotlivými otázkami díla, ale nelze přejít mlčením závěr, který se nám zdá velice nejasný v některých bodech. Tak o světle lidského rozumu se tam mluví jen jako přes předměty získaném, což nechápeme, má-li se udržeti nauka o intelektu, který se nazývá *agens*, a jehož silou vlastně se děje abstrakce a jakékoliv podstatně rozumové poznání. Že to objektivní „světlo“ předmětů by nám dalo takové poznání Tvůrce, že bychom ty věci pak poznávali dokonce „v Božím světle“ a že by nás ony „vedly k Bohu“ (str. 298), tomu již je vůbec těžko rozuměti bez metafysiky, a to speciální, která se nazývá „theodická“ a ne „kritika“.

Závěrem tedy pravíme, že autor by byl dostál svému úkolu, kdyby byl měl v úmyslu studovati otázku poznání jenom s hlediska psychologického, pak bychom proti dílu málo co namítali. Měla-li však tato kniha býti metafysikou poznání, jak autor na začátku sliboval, pak se nám zdá, že autor z naznačených důvodů nesplnil svého úkolu dostatečně. Ne tedy vždycky je „naplněno duchem svatého Tomáše“, co se za takové prohlašu-

je. Tím však nikterak nechceme dílo odsuzovati, naopak, vítáme a vážíme si práce těch, kdo se snaží vyvésti nějak současné myšlení na jistou cestu. Jenomže ta cesta musí býti *opravdu* jistá.
Ph.

Joannes a Sancto Thoma O. P., Cursus philosophicus thomisticus. Vyd. P. B. Reiser O. S. B. Tomus III. Naturalis philosophiae. IV. pars, *De ente mobili animato.* Marietti 1937, Torino.

Vyšel třetí a poslední svazek „přírodní filosofie“ ve sbírce filosof. spisů, které napsal jeden z největších komentátorů sv. Tomáše Akvinského Joannes a S. Thoma. Kdo zná poněkud historii tomismu, pochopí snadno, jak velký význam má tento *Cursus* pro scholastickou filosofii. Poslední svazek se nijak neliší od předcházejících. Je vypraven stejně pečlivě a dokonale. Velká námaha věnována sestavení seznamů, a výsledek je naprosto uspokojující. Text sám podává scholastickou psychologii a je vyvrcholením *Cursu*. Třeba přát knize největšího rozšíření.

Franz Kaibel, Die Philosophie der Selbstverständlichkeit (Fysiosofie). Weimar 1937.

„Filosofie samozřejmosti“ či „Fysiosofie“ má býti: 1. metoda nového myšlenkového postupu po zakončení Descartovy epochy (1637 „Discours sur la méthode“ - 1937); 2. metoda řešení problému zduchovnění davového člověka a 3. metoda možnosti zakládání nového náboženství. Dílo je věnováno památce Sokratově a Descartově. Již pět úvodních myšlenek ve formě motta udává všeobecnou tendenci práce. Kaibel se snaží, jako již dříve ve speciálních filosofických studiích („Allgemeine Etik“, „Sozial-Etik“ a příprav. „Meta-Etik“), podati základy nového „světového názoru“, zásady nového systému filosofického.

Příležitost k této práci poskytl Devátý mezinárodní filosofický sjezd v Paříži („Congrès Descartes“, 1.-6. srpna 1937). Na rozdíl od jiných Kaiblových prací, které byly určeny širší veřejnosti, je toto dílko věnováno spíše jen užšímu kruhu filosofickému, totiž účastníkům pařížského sjezdu, kde byla tato práce předložena jako výbor či krátká synthese vlastního filosofického systému autorova. Práce je podána stručnou a přesnou formou „thesí“.

První thesí chce Kaibel dokázati, že filosofie se stala jenom sofistickou, a tím také že dosahuje vrcholu a konce epocha Descartova. Termínem „epocha Descartova“ rozumí Kaibel celou západní filosofii. Její práce či spekulace se týkala jenom oboru „ducha“. Zkušenost (*Erfahrung*) a vědění (*Gewißheit*), dvě veličiny Descartova systému staly se jen veličinami zdánlivými, jejich

duchovní obsah již dávno vyprchal. Stejně tak bylo vyúčtováno s Descartovým pojmem duchovosti, lidská duše stržena s prestolu psychologie a pojem života znehodnocen. Filosofie se stala věcí školometů, netýká se lidí. Jest bez smyslu = nesmyslná, to jest absurdní. Filosof jest dnešním lidem něčím cizím, zbytečným druhem. Člověk 20. století je tedy barbar. Neví již, co je to kultura, neboť se vydal na pospas civilisaci. (Civilisace jest vývoj techniky života, kultura je vývoj smyslu života.) Vinna je tím filosofie. Ona ztratila vedení vývoje, neboť její smysl života byl dosud tvořen Descartovými pojmy minulosti, zatím co dnešní smysl života se blíží jakési *rozumové mechanice*. Tak stojí filosofie před novou úlohou, která ji promění v jakousi *fysiosofii*. Pak se stane zase tím nejdůležitějším pro lidi, jako byla ve všech kulturních epochách (srov. str. 9 sq.). Poznamenáváme úmyslně celý ten běh myšlenek první these, aby lépe vynikla celá ta tragika dnešního myšlení v Německu. Je to motiv, který se dnes stále opakuje v malých obměnách: Hledá se nový „světový názor“.

Druhá these: Jediným úkolem filosofie jest, vytvořiti pro lidi oduševnělé světový názor, logicky jej vypracovati, k čemuž patří i nějaké náboženství pro lidi davové. Neboť nejnmutnější věc pro lidi jest nějaký *světový názor*, to jest ve smyslu Kaibela *náhled na celek jevů ve světě*. Podle toho názoru na svět dělí Kaibel lidstvo na dva díly: lidé oduševnělí a lidé davoví. Prvá třída staví si svůj obraz světa logickým věděním, druhá žádá již hotové pojmy. Dělení těch tříd je podle různé mozkové a chemicko-elektrické struktury, nikoliv z různého hodnocení morálního či sociálního.

Třetí these podává Kaibel myšlenku vlastního systému. Každý nový světový názor (*Etos*) jest filosoficko-náboženskou samozřejmostí (*Selbstverständlichkeit*): 1. novým poznáním přírody, 2. oddělením poznanych přírodních jevů od jejich „metafysické“ masky, 3. tím vynuceným novým usměrněním lidstva, 4. novým, jakoby pro-rockým pojetím metafysického zbytku.

Tak zde stojí před námi zase nový „spasitel“

lidstva. Žel, že jako tolik jiných, jest to zase jenom falešný prorok, na něhož čeká jeho osud. Po stránce životního názoru se nad autorem ani nezastavujeme v naději, že není nebezpečí, že by se lidstvo něčím podobným nadchlo. Filosoficky jest systém Kaiblov jenom hromada trosek filosofie „tragické existence“, zastřeného materialismu (ač se mu autor slovy brání), relativistického pozitivismu, který jest charakterisován strachem před metafysikou a nejvíce strachem před Božstvím, což ovšem je přeměle zakryto. Věc takového „systému“ je podle našeho názoru ztracena. *Ph.*

Jos. Gredt O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. I./II. Friburgi Brisgoviae 1937, Herder.

Herder připravil již sedmé vydání známé filosofické příručky scholastické. Nauka i způsob podání jsou tytéž, jako v předcházejících vydáních. Poněkud jasněji je vyložena základní nauka scholastická o *možnosti a uskutečnění*. Přesněji jsou vypracovány kapitoly o principu příčinnosti, o důkazech existence Boží, kdežto některé jiné kapitoly jsou zkráceny a zjednodušeny.

Také původní texty z Aristotela nebo svatého Tomáše jsou proti starším vydáním opraveny a doplněny. Neznámý autor, který provedl tyto opravy a doplňky v textech, nechtěl býti jmenován. Kromě toho byl doplněn i seznam děl Aristotelových a svatého Tomáše na str. 4-6. Tak se dostalo osvědčené příručce nového zdokonalení, a tím se zvýšil i její význam. Je to jistě dnes nejlepší příručka scholastické filosofie.

Ivan Bunin, Osvoboždění Tolstovo. Ymca-Press, Paris 1937. Str. 256.

Autor vykresluje Tolstého v jeho mnišském charakteru, projeveném jeho odklonem od světa a běžného života a stálou snahou po nejlepší přípravě na smrt a posmrtný život, Tolstého osvobozeného od těla a žijícího duší zbavenou zbytečné komplikovanosti a neprospěšných forem.

Kniha je psána s pietou místy až posvátnou.

Poznámky.

Václav Cerný: *Esej o básnickém baroku*. (Ars, sbírka rozprav o umění, sv. XVIII. nakladatelství Orbis, str. 144.

Neprávem opomíjená literatura barokní teprve nyní dochází svého náležitého místa. Je to po práci V. Bitnara a J. Vašici další vážný a cenný přínos známého kritika V. Černého. Měli sice tyto spisovatelé předchůdce,

vlastního objevitele naší barokní literatury, Arne Nováka, který již v letech patnáctých poukazoval na literární baroko, žel, nebylo mu tehdy porozuměno.

V. Černý s nevšední znalostí odchází studovati baroko do jeho vlasti do zemí západních, přibírá k němu baroko anglické a německé, a omezuje se při tom na okruh nábožensko-

filosofický a literární. Jako úvod k baroku slouží mu mystikové sv. Jan z Kříže a sv. Tereza. Vysvětluje pak okolnosti, které učinily baroko možným: humanismus, racionalismus, libertinizmus a následek těchto regenerací náboženskou, ofensivu proti rozumu, a dochází k definici baroka. Baroko je mu „mohutným povznesením duše, elánem k nebesům, rozmachem

bytosti dychtící po absolutnu — úžasné rozpětí mezi božstvem a lidstvím“. Rozděluje baroko na baroko katolické, protestantské, čistě literární a studuje zároveň hlavní představitele jednotlivých směrů. Tak katolické baroko vrcholí v Tassovi v jeho *Gerusalemme liberata*, v Miltonově *Paradise Lost* kulminuje protestantské baroko a mimonáboženské baroko je charakterisováno Cervantesovým *Don Quijotem*. Široce se pak zmiňuje o krizi literární subtilnosti a rafinovanosti, která na počátku XVII. stol. zachvátila celou Evropu — o preciositě. Probírá italský concettismus Marinioho, španělský cultismus Gongorův, anglický euphuismus Lilyho a zejména francouzskou preciositu kolem *Hôtel de Rambouillet* s Clélie Mlle Scudéry a s ideálem preciosity francouzské *Astrée* Honoré d'Urféa.

Na konec vhodně se zmiňuje o formální náplni baroka. Toto, ač ideově tak bohaté, nepřináší po stránce formální nic nového. Styl barokní jen zmocňuje užívání tropů předbarokních. Je pln metafor, přirovnání, hyperbol, perifrází, antithesí atd. Je nutno dodat, že epikové barokní, jako Tasso, Milton, čerpali z Vergilia a nalézali v něm právem umělecký vzor. Stačí jen srovnati Vergiliovo: *Arma virumque cano* a Tassovo: *Canto l'arme pietose e'l Capitano Che'l gran sepulcro liberó di Christo*.

V. Černý, pokud mu rozsah dovolil, načrtnul genesi literárního baroka a učinil to s velkým zdarem. Sestupuje k původním textům, zná obdivuhodně rozsáhlou literaturu barokní a bezpečně ji zvládl. Jen náboženskému baroku dobře neporozuměl. Mohl se zmínit o B. Pascalovi, kterého sám Lamson řadí mezi sv. Terezu a autora *Následování Krista*. A když se V. Černý zmiňuje o Fretého vydání spisů sv. Tomáše z konce minulého století, bylo na místě zmínit se přímo o gigantické práci olomouckých dominikánů, kteří ve věrném a vzorném překladě vydávají již po 4 léta spisy sv. Tomáše.

A. Z.

Filosofie zítřka. (Adolf Dyrolff, Philos. Jahrbuch, 50. B. H. 1.)

Autor zhodnocuje všechny současné filosofické proudy a ukazuje, jaké mají vyhlídky do budoucna.

Situace přírodních věd, které postupují při stále spolupráci zkušenosti a teorie, dává nejvíce nadějí na uplatnění *filosofie aristoteléské*. Je ovšem zapotřebí hlubšího kontaktu filosofické úvahy s nejnovějšími názory na přírodní dění. V tom se scholastická filosofie značně opozdila od 18. a 19. stol., kdy jí proto vypadla vláda z rukou. Do té doby měl Aristoteles vliv na všechny myšlenkové proudy.

Z Aristotela žijící filosofie má

však dnes nejlepší vyhlídky již také proto, že v boji mezi pozitivismem a sklonem ke všeobecně, za kterého jsou dávány silné popudy všem odborným vědám, má výhodu životní síly a je schopna pro svoji snahu o *vnitřní* vztahy k přírodním a kulturním vědám mnoho prospěti novými vědeckým snahám. Není příhodnějšího směru, jehož by se zachytily snahy o nové přirozené právo, o nové právo sociální, o mravní základy pro právo a pro pojem o státu. Aristotelismus má výhodu skvělých principů a konečně — jak z celých staletí je zřejmo — vychází nejpříjemněji vstříc té neznitelné potřebě člověka — mít živé náboženství. Pro lidi s hluboce vědeckými a náboženskými potřebami bude scholastická filosofie nejmocnějším směrem. Německo a západní země bude ještě dlouho ovlivňovat *Kant*, který se horlivě studuje v Oxfordu, ve Francii i ve Španělsku.

Materialismus, který byl od dob osvícenství již tolikrát pochován, bude — ve formě hedonismu a mamonismu — stále silným směrem. Je těžko počítat s jeho vyhlazením, když třeba již sám rozvoj vjemového světa u dítěte dává mu hodně výhod, za to pevné stanovení skutečnosti sebeuvědomění je neobyčejně těžká věc. Proto se bude materialismus vždy uplatňovat, třebaže svojí jednostranností celé podstatě filosofie vlastně odporuje.

Žádné naděje do budoucna nemá *spiritualismus*. Vědění o hmotě, tělesech a nervových procesech je příliš hluboko zakořeněno v povahách dneška i zítřka, aby věřily, že ve spořádaném, rozumem řízeném vesmíru existují jen duchové substance.

Pragmatismus se neužije v Evropě, kde přes všechno unikání z teorie a spekulace je hodně mravního idealismu. Mluví všech směrů stále prokazují, že věci, jichž si pragmatismus teoreticky necení, dávají zdravému rozumu rozhodující vliv na vůli.

Zdá se, že velký vliv si získá *filosofie humanismus*, pokud se jím rozumí ta filosofie, která mezi skutečnostmi vidí největší hodnotu v člověku. Biologické snahy o přemožení smrti, vývojová metafysika s Herdrovým typem abstraktního člověka bez odlišujících znaků, subjektivistické prvky Kantovy a Fichteovy filosofie ve zdůrazněném „já“ — dávají důvod k přesvědčení, že v dějinách lidstva je možný jen stálý pokrok, a to postup do nekonečna.

Experimentální psychologie s anthropologií a biologií chce prospěti poznání, že v člověku je důvod celého vývoje světa! Charakter snah, které chtějí nahradit logickou duší něčím pudovým, ale mnohem vyšším, co sahá až k vrcholům kultury,

má i Heideggrova „Existenzialphilosophie“ proti Heglovu čistě logicky myšlenému duchu, kde vášně jsou něčím rušivým. Heidegger vychází z poznání já — ze sebeuvědomění, které má dovést k poznání bytí. Jen tu zřejmý sklon nejen k anthropomorfisaci všeho bytí, nýbrž přímo k jeho anthropogennímu vysvětlování. Obměna myšlenky: Člověk je měrou všech věcí.

Všem směrům je společný *pantheismus*, jemuž se nikdo nevyhne, jakmile odloží dogmata náboženského myšlení. Člověk uznává vždy něco nadlidského, buď přírodu, nebo vesmír, při tom však pociťuje jemnou touhu po náboženství.

Zajímavé je vytváření *národních filosofii*. Je to požadavek národní hrdosti i národní potřeby, aby se snažili myslitelé navazovat na tradice starých filosofů vlastního národa (Italové na Pythagora, Španělé na Senecu, Angličané na nominalisty, Francouzové na Abaelarda—Montaigne—Descarta), nebo na poznatky o bytostných znacích vlastní rasy. (Poznatky o vlastnostech, krvi a rase v Německu.)

Víra v Boha a duševní zdraví. Dr. Siegmund analyzuje celý proces konverse socialisty Camelliho a ukazuje, jak v duševním dění má první a nejvýznamnější úlohu vědomí, že všechno poctivé snažení člověka má jistý, vznešený cíl, který dává pak vši práci smysl a radostný základ. Porušení tohoto přirozeného poměru mezi prací a jejím vnitřním smyslem vede k těžkým otřesům ducha i organismu. Camelli byl vášnivým socialistou. Idea obrody společnosti socialistickou naukou byla jeho hlubokým přesvědčením, předmětem jeho meditací a jediným prostředkem formace vlastní osobnosti. Toužil po úplném zapomenutí na sebe, aby se stal hodným nositelem nejvznešenější myšlenky. Ze svého nadšení však nechtěl nic pro vnější upokojení. Nastalo u něho pozvolné zduchovnění tohoto ideálu a náhlé poznání úplné vnitřní prázdnoty. Camelli se fysicky i psychicky hroutil. Jeho povolání agitátora ztratilo všechn impuls zevnitř po zhroucení ideálu a bylo mu nesnesitelným břemenem. Cítil nevyhovitelnou duševní rozpolcenost. Všechny vnitřní tendence, jež se rozvíjely upoutáním na ideál, ztratily vlastní předmět, který je měl vyplnit, a jejich potencialita, volající po naplnění, nesnášela násilné pokračování v činnosti ve straně, ve které Camelli vypětím všech sil vůle chtěl pokračovat. Při tom ale rozpolcenost působila na celý nervový systém — který byl strašně napjatý. Má-li činnost svůj smysl, jestliže se člověk vnitřně sjednotí s předmě-

tem své práce, pak má v sobě překvapující pracovní schopnosti při nejmenší ztrátě energie. Chybí-li však pohnutky k práci, chybí-li cíl osobnost strhující, nastává jakýsi druh vnitřního brzdění a k činnosti se vyžadují těžké fyziologické oběti. Pocity přesycení — dobře rozeznatelné od tělesné únavy — kladou se jako nepřekročitelné překážky činnosti a okolnosti zavedou k neschopnosti podnikání — jak se projevuje u hysteriků. Přemáhání této překážky a soustředění na nesmyslný úkol spotřebují příliš psycho-fysické energie. Následkem je vyčerpání a únava. Camelli napsal: Život potřebuje vyvíjeti se podle vnitřních snah, které nejsou ničím jiným, než nejvnitřnějšími popudy k rozvinutí osobnosti. Jestliže však vůle vlastní silou nebo nátlakem okolností, jimiž je ovlivňována, zadržuje a zaklínuje klíčící snahy, nastává stálá vnitřní reakce, která uvádí v nesoulad i životní funkce. Každý úkon, jenž vyvolává vnitřní reakci, je ostrou ranou pro organické funkce.

Vnitřní prázdnotu nešlo utišit ani láskou k snoubence, která nešla do bytostných hlubin prázdny duše, když začal Camelli tušit, že snad srdce touží po náboženském naplnění. Z mužné hrdosti však odmítl ihned celou myšlenku jako slabost. Upadl do nemoci, kdy přemýšlení jej vedlo k touze po něčem, které však dloufal jako realitu, jako vyplnění vnitřní prázdnoty a ne jako nemožnost dalšího života.

Camelli v těchto zoufalých chvílích nemyslí na sebevraždu, ale vědom si toho, že šel vždy výše, než ostatní lidé, že se poctivě snažil o dosažení svého ideálu, volá: „Co jsem udělal, že jsem se dostal do takového postavení!“ Píše, že zaslechl jasnou odpověď: Ztratíš-li všechno, nalezneš vše!

Dřívější zoufalost a temná úzkost se vlivem těchto slov — ke kterým se přidružila vzpomínka na matku a úsudek lékaře, že „nejde o nic vážného“ — uvolnila a nastalo rychlé zotavování v horách. Pomalým vývojem šlo i duševní vyjasňování, když se poznalo, že vnitřní potřeba má směr — být upevněnu na trvalé nepomíjející duchovní dobro. Získanou věrou v Boha zažil Camelli úplné znovuzrození a vstoupil do nového života. Tím se odstranil poslední zbytek neurosy, duše se dostala opět do harmonického vztahu ke světu, do rovnováhy se životem.

V Camelliho případě se ukazuje, že v protikladu k nemocem, kde je jen jeden orgán porušen, zasahuje neurosa celou osobnost. Duševní nemoc záleží v nepoměru mezi vnitřní tendencí a jejím naplněním. Zdá-li se toto naplnění nemožné, reaguje du-

še úzkostí o život. Organické poruchy a změny tělesných funkcí nejsou pak rozhodující při psychotherapeutických snahách, poněvadž symptomy jsou psychogenní, jsou výrazem duševní poruchy. Jako takové jsou jen vnějšími účinky centrálního nesouladu a léčení musí jít zároveň s odstraňováním tohoto nesouladu.

Než se ovšem pochopí nemoc, jako odchylka od pořádku, musí být uznán celý systém centrálního řádu v člověku.

Kritika dr. Černockého.

Ve Vychovatelských listech (č. 10. 1937), katol. časopis, řízený dr. doc. Kratochvilem, přináší kritiku dr. Černockého o Psychologii dr. Habáně, která vyšla v Akordu.

Je v ní zajímavé, jak dr. Černocký knihu ani nečetl a dovedl v ní najít řadu nesprávností. Důvod tohoto tvrzení je v tom, že dr. Černocký uvádí citát na př. se str. 141, v němž vidí pochybené vyjádření, že smyslové je pouze fyziologické. Při tom si nevšiml, že bere z udané stránky citát z materialisty Junga. (Nečetl ani celý citát, neboť na druhé straně, t. j. 142. je uveden autor E. Jung.) Zatím co v textu je zřejmé, že psychologie tomistická tvrdí pravý opak, než materialista E. Jung; tedy dr. Černocký text vůbec nečetl. Druhý případ téže věci je o vnímání času. Autor cituje str. 100, kde však není vůbec řeči o *vnímání* času, nýbrž o tom, jak paměť si vybavuje a uchovává děje jako minulé.

Tato dvě fakta ukazují, že Vychov. listy neslouží spravedlivé kritice, nebojují v kritice za pravdu, jak tomu má být; vědeckost jejich nemá nejnutnější předpoklad, t. j. poctivost.

Nové vydání Rosminiho.

Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini Serbati. Promessa della Società Filosof. Italiana e diretta da E. Castelli, Vol. I—V., Roma.

Po značných obtížích bylo dokonáno křesťanské vydání Rosminiho kr. dekretem. Vydání díla R. je dílo „Edizione Nazionale“ se souhlasem Italské Akademie. Tak se dostal Rosmini mezi V. Giobertiho, G. Mazziniho a Danteho. Rosmini vyniká svými ontologickými spekulacemi. Počet svazků je určen na 50 a mají být seřazeny ne chronologicky, nýbrž podle obsahu: 1. filosofické spisy, 2. politické, 3. náboženské a apologetické, 4. dopisy. Chronologické určení bylo nemožné. Vydavatel Edizione Nazionale je E. Castelli. S ním pracuje Orestano, předseda italské filosofické společnosti, a jiní velcí badatelé. První svazek z vydaných je: *Seritti autobiografici inediti*, spojen s literaturou o Rosminim od dr. Mo-

rando. Druhý svazek od Redano: *Introduzione alla filosofia* (1850). Třetí až pátý svazek: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, s předmluvou Orestanovou.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, von dr. M. Grabmann und dr. Ed. Hartmann, Fulda 1937; 1. Heft:

Dyroff A., *Die Philosophie von Morgen*.

Geyser J., *Zur Grundlegung der Ontologie*.

Schneider A., *Vom Tode*.

Imle F., *Dr. Jaspers als Existenzphilosoph*.

Sigmund G., *Gottesglaube und seelische Gesundheit*.

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, republ. per cura della facoltà di filosofia dell' università cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1937, XV, f. III—IV.

Cor. Fabro, *L'origine psicologica della nozione di causa*, řeší problém kauzality a kritizuje D. Huma.

Michele Fatta, *Le virtualità e la trascendenza dell' atto puro nel pensiero tomista*.

A. Dal Sasso, *L' uomo e la natura nell' Illuminismo Francese*.

C. Mazzantini, *Esigenza dogmatica ed esigenza critica nel problema della conoscenza*.

A. Gemelli O. F. M., *Lo studio della personalità umana etc.*

Ruská čtvrtletní revue *Put'*, orgán ruské náboženské myšlenky, red. Nik. A. Berd'ajev, vydává Nábožensko-filosofická akademie v Paříži. Duben—červenec 1937 přináší tyto stati:

Bulgakov: Problém „podmínečné nesmrtnosti“. Vyvrací možnost zničení ducha proti pojetí kondicionalismu.

Fedotov: Ecce homo. Podrobuje kritick. rozboru několik moderních „ismů“: psychologismus, emocionalismus, sentimentalismus, racionalismus a varuje před jejich zbožňováním.

Alexejev: O nejvyšším pojmu ve filosofii, t. j. o jsoucnu.

Berd'ajev: Pravoslavlí a lidskost. Kritika nového díla G. Florovského „Cesty ruské theologie“.

Sove: Nynější stav ruské církve. Nová ústava Svazu z 5. prosince 1936 jej nezlepšila, ač v teorii dává duchovním volební právo a prohlašuje svobodu svědomí a vyznání. Sčítání lidu (leden 1937) je po nábož. stránce nespolehlivé, ježto nebylo bez nátlaku. Avšak tlak budí odpor, pravoslavlí nejen není zničeno, nýbrž prožívá ze ztrnulosti a místo pověstných negramotných popů vyrůstá mu nový typ inteligentního, moderního kněžstva. Pat

Prof. Alfred Adler, nar. 1870 ve Vídni, zakladatel školy individuální psychologie, předseda mezinár. Společnosti indiv. psychologie, profesor psychologie v „Collège de Long Island“ (New York), redaktor časopisu „Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie“, zemřel v Alberdeenu 28. května t. r. Jeho zvláštní díla jsou: Studie über die Minderwertigkeit von Organen (1907), Über den norvösen Charakter (1912-1930); Praxis und Theorie der Individualpsychologie (1912-30); Menschenkenntnis (1927-30); Individualpsychologie in der Schule (1929); Das Problem der Homosexualität (1930); Der Sinn des Lebens (1933) atd.

V Itálii byl 12. národní filosofický sjezd v Neapoli od 5. do 11. září 1937. Dvě hlavní témata byla: Filosofie umění, Problém transcendentna ve vědách.

V Curychu bude VIII. mezinárodní sjezd věd historických od 28. srpna do 4. září 1938. Projednají se témata z dějin filosofie a literatury (historie myšlenky); pak z historie vědy a o metodě historické atd. (Sekretariát kongresu: M. G. Hoffmann, Zurich. 145 Susenbergstrasse.)

Odbrojení v mezinárodním hospodářství.

Na nedávném sjezdu mezinárodní obchodní komory v Berlíně se sjeli zástupci 40 různých států. U všech vyvolala veliké překvapení prohlášení Goeringova o novém spravedlivém rozdělení hospodářských výrobních surovin, tak aby v budoucnosti nebylo po této stránce ani národů privilegiovaných ani národů odstrčených, jak je tomu dnes.

Němci nejsou spokojeni s dnešním řešením této otázky. Nejsou spokojeni s tím, aby jednotlivé státy získávaly suroviny, jichž sami nemají, výměnou a svobodným obchodem za své vlastní výrobky.

Německý národ chce kolonie, chce být přímým vlastníkem surovin. A nejsou to jenom Němci sami, kteří mají podobná přání. Jinými slovy: bylo by třeba vzít kolonie jiným státům a dát je těm, kteří jich nemají. A nejenom kolonie, nýbrž všechna území (i státy!!), kde zmíněné suroviny jsou, protože čistě koloniální suroviny jsou dnes jenom kaučuk, bauxita, fosfáty a minerální oleje.

Jde tedy o věc velmi složitou a musí se říci, starou. Hned po světové válce, v níž Italové opustili své staré spojence a přidali se v poslední chvíli k vítězům, byli to právě Italové, kteří se domáhali velmi důrazně kolonií. Tehdy byla Anglie naprosto proti jejich požadavkům, ale dnes se již nechová tak odmítavě. Tak na př. r. 1935 dne 11. listopadu se postavil sir Samuel Hoare ve schůzi Společ-

nosti národů na stranu těch, kteří usilovali o nové rozdělení zámořských osad. A v r. 1936 dne 27. července prohlásil jeho nástupce Ant. Eden, že anglická vláda se rozhodla studovati ve světové konferenci otázku o spravedlivém rozdělení zmíněných surovin. Pod vlivem tohoto rozhodnutí ustanovila Společnost národů zvláštní studijní výbor, jenž se sešel v Ženevě v březnu a v červnu 1937.

Koloniální suroviny jsou rozděleny skutečně velmi nerovně. Většina z nich patří Velké Británii a Spojeným státům a vedle nich jsou státy, jež nemají ani toho, čeho nutně potřebují (Německo, Itálie, Japonsko).

Dnešní národně socialistické Německo změnilo svou hospodářskou politiku: je radikálnější. Starší Německo hledělo odpomoci svým nedostatkům jednak obchodem, jednak hledáním umělých náhražek. To všechno však nestačilo. Chce tedy dnes kolonie. Ale je otázka, který stát se vzdá dobrovolně svých osad; a za druhé, co si Německo v koloniích počne, nemá-li dosti peněz samo pro sebe.

Ke správnému řešení tohoto problému je nutno předeslati toto: 1. V celém světě by se dalo najít smírnou cestou dosti surovin, aby měl každý stát tolik, kolik potřebuje k pokojnému životu. 2. Za normálních podmínek totiž neuzavírá žádný stát svůj vývoz, poněvadž tím škodí jen sám sobě. Cíní-li tak, může to býti, aby byl určitý stát potrestán, což může býti buď spravedlivé anebo též ne. Nebo, aby zvýšil cenu určité suroviny, což bývá obyčejně nespravedlivé. 3. Při zachování mravních základních zákonů dala by se krise ve vlastnictví koloniálních surovin vyřešiti smírně. 4. Kdyby to nešlo, je nutné dělení, vyvlastnění kolonií: a to buď pokojně, což je skoro nepravděpodobné — nebo násilně, válečně. A je těžko říci, že by definitivně a spravedlivě. Neboť pak by měl každý stát nárok na díl kolonií, bez rozdílu velikosti. Vyloučení by se mohlo stát jenom na př. za trest. A nebylo by Německo zase první mezi těmito vyloučenými? A věc by doutnala dále.

Zdá se však, že základní, hlavní obtíž není v nerovném rozdělení kolonií samých, v nabídce surovin, nýbrž v placení. Jde tu o problém mezinárodního, všeobecného obchodu; o problém peněžní (směnné) a hospodářské politiky. Státy, které nemají vlastních surovin, mohou si je snadno opatřiti v zahraničí, ale nemohou nebo nechtějí si opatřiti potřebných cizích devis, aby objednané věci mohli zaplatiti. V nejpriznivějším případě to jde jen zdlouhavě a těžko.

Jde tedy o to, aby se uvolnil mezinárodní směnný pohyb, snížila cla; aby se umožnil volnější oběh peněz. To již není otázka kolonií ani území,

Takovéto uvolnění však předpokládá pevný vnitřní vládní útvar v každém státě: to by znamenalo: 1. že by musila býti dána uvnitř státu větší podniková možnost jedincům (*spravedlivá* ovšem), aby se oživilo vnitřní proudění kapitálu. 2. Že by se musily zmenšit daně a peněžní závazky občanů vůči vládnímu útvaru. Omezení daní však předpokládá zjednodušení a zrychlení úřednické správy toho či onoho státu. 3. Udané věci však předpokládají značný rozvoj kulturní a mravní u občanstva. Ten plyne z uvědomělosti náboženské, neboť přirozený zákon sám o sobě dnes nestačí. Rovněž ne *jenom* státní zákoník. Silný stát předpokládá mravně silného jedince.

Dále je třeba odstraniti systém kartelů, a tak zamezit, aby několik jedinců rozhodovalo docela o té či oné obchodní otázce. Je třeba usměrňovat a *omezovat výrobu podle spotřeby*: dnes však se musí spotřeba řídit výrobou. Dnes se musí prodat, kolik se vyrobí; z toho plynou různé nemorální způsoby reklam. Musí znovu nastoupit zákon spravedlnosti a lásky i v národním a mezinárodním hospodářství! Snad by nebylo na škodu též umožnění většího úvěru, zvláště pro podniky koloniálních surovin.

Nutnost úpravy národního a mezinárodního hospodářství se uznává všeobecně. Dne 23. července belgický král Leopold poslal Van Zeelandovi list, v němž mu ukládá, aby se postaral o zřízení mezinárodního studia pro otázky národohospodářské. Toto studium má býti svobodné, ustavičně činné a všeobecné. Má nejenom studovat, nýbrž i ovlivňovat mezinárodní hospodářský život. Věc bude velmi těžká, praví král, poněvadž otázky hospodářské souvisí mnohdy těsně s politikou a diplomacií. Ale právě proto se musí pracovat, neboť jde o zachránění a upevnění míru v celém světě: musí se vyrovnat nerovné rozdělení koloniálních surovin, peněz a nezaměstnanost. Musí býti rovnováha mezi státy zemědělskými a průmyslovými.

Dne 11. srpna se ohlašuje z Londýna, že Van Zeeland hodlá vypracovat návrh zmíněného studia, jenž bude poslán jednotlivým státům. Francie i Anglie přijala myšlenku krále Leopolda s velkým zájmem. Po návštěvě Zeelandově ve Washingtoně se však psalo, že Amerika není příliš nadšená pro světovou hospodářskou konferenci.

Jisté však je, že těžkosti hospodářské se nedají řešiti jen jako hospodářské. Člověk je cosi složitějšího a dnes potřebuje reformy člověk celý. K odstranění hospodářské krise musí pracovati, praví král Leopold, nutně i útvary sociální, náboženské a humaní.

Br. Jiří O. P.