

Filosofická revue

odborný čtvrtletník pro filosofii

Filosofie v krizi	1
Základy ethiky	2
Pravděpodobnost a princip aktu a potence	5
Poznámky k normativní teorii	16
Hodnota a smysl obecné filosofie skutečnosti	18
Kultura a civilisace	23
Varia O umění. Hudební a výtvarnický pol v estetické kultuře. Duševní napětí a pozornost. Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovině století XVI.	31
Kritika Antika v českých překladech. Dr. Jos. Matocha, Compendium philosophiae christianae. Platon, Charmides, O povahové harmonii. Theodor Haecker, Co je člověk. Hovory Konfuciovy. Dr. Juraj Rajec, Principy hierarchie normovej. Willy Müller, Charakter und Moral. C. G. Jung, Psychologie und Religion.	41
Poznámky Různé formy sebevýchovy. Fantastické pojetí života. Dominik Thalhammer, O lidech na druhém břehu. XIV. filosofický národní kongres v Italii. Kulturní zprávy.	45

FILOSOFICKÁ REVUE, odborný čtvrtletník pro filosofii

Šéfredaktor P. Mag. dr. Metoděj Habán O. P. Redaktor P. dr. Hyacint Podolák O. P.

Redakční kruh: Prof. Em. Soukup, O. P., dr. Bernardin Skácel, O. P., dr. Hyacint

Bošković, RNDr. A. Pavelka, prof. Jiří M. Veselý O. P. Administrace: Olomouc,

Bernardinská ul. 14. — Předplatné 40 K, pro studenty 25 K. — Číslo účtu Domi-

nikánská edice Krystal čís. 106.633. — Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Nové knihy.

Edice Krystal po ukončení monumentálního díla Sumy sv. Tomáše Aq. začíná vydávat spisy sv. Jana od Kříže. Vyšel první svazek kritického vydání: *Výstup na horu Karmel*. (Přel. a kritickými poznámkami opatřil P. Jaroslav Ovečka T. J.) Kdo zná jen trochu dějiny křesťanské mystiky, ví, jaký význam mělo dílo sv. Jana od Kříže a má pro život duchovní i dnes. Český překlad P. Ovečky nejen že vyhovuje čtenářům pro duchovní život, je to zároveň kritický text pro studium mystiky. Práce P. Ovečky je velmi důkladná a poctivá, je to jeho životní dílo, kterému se zasvětil.

Ženy na Moravě. 52. ročenka Dobročinného komitétu v Brně. Cena 12.50 K.

Kniha je připsána sedmdesátiletému trvání brněnské Vesny, která společně s olomouckým Pötingem a velkomeziříčskou Světlou vytvořily základ českého dívčího školství na Moravě. Vedle nástinu vzniku a působení těchto škol je ročenka věnována začlenění ženy do všech oborů české kultury na Moravě. Můžeme říci, že se to vydavatelstvu dobře podařilo. Tento svazek zachycuje hlavně české spisovatelky pocházející z Moravy, nebo ty, na něž Morava nějak působila pro jejich dílo. - Doporučujeme tento sborník; zaslouží si pozornosti i proto, že z jeho výtěžku se dostává pomoci chudým dětem českých brněnských škol.

Václav Kašpar: O třech podivných svatých. Vydalo Dobré dílo ve Staré Říši.

Je to trilogie, divadelní hra podle starého způsobu. V krásných a dojemných verších Václav Kašpar představil tři lidi, kteří svým životem plným Boží lásky se propracovali k Pánu Bohu. Kajcíník Antonín po špatném životě je změněn milostí Boží a umírá při zachraňování dětí z ohně. Bratr Oslík před nebeskou branou ukazuje sv. Josefa Kupertinského v celé jeho pokoře a kráse. Poslední díl je o sv. Křištofovi, který přenesl Božské Dítě přes řeku. Vnější úprava je taky velmi pěkná.

Richard Billinger: Darovaný život. Edice Akord v Brně.

Byly vydány různé posudky o této knize Akordu, ale věcně pozorováno je to kniha plná básnického symbolismu a krásy, je zvláštní i svým slohem a mnohými podrobnostmi. Najde si jistě řadu svých čtenářů, kteří porozumějí lépe její umělecké kvalitě.

Dnešní doba podává zájemcům o kulturu docela jiné informace o světovém pohybu. Důkazem toho je řada nových publikací v nakladatelství Orbis, kteréžto nakladatelství u nás snad nejdříve a

v nejširším rozsahu se chopilo této nové práce. Uvádíme některé z těch publikací, které byly zaslány redakci revue:

Tři zbrojařské firmy dodávají tři ministerské předsedy. Bankéři - praví vládci Anglie - Britská říše kořistí stovky rodin - Parlament - rodinný podnik - to jsou názvy jednotlivých kapitol aktuální knížky *Giselhera Wirsinga: Sto rodin ovládá britské imperium*. Vyšla v Orbisu jako XI. svazek sbírky „Na okraj nové doby“. Toto otřásající svědectví, odhalující samovládu finančních magnátů, by měl číst každý, aby se přesvědčil, že světová říše vede válku pro hrstku plutokratů, kteří pod pláštěm demokracie vykonávají politickou moc a nasazují krev jiných, aby udrželi svá panství. Obrázky, které knížku provázejí, jsou křiklavým svědectvím o propasti mezi vládnoucí vrstvou a lidem, propasti, která není nikde tak hluboká jako v Anglii. Brož. K 12.-. Čtěte!

Vzpoura Evropy a základy nového evropského pořádku. Je omyl dívat se na dnešní události jako na pouhý zápas dvou mocenských skupin. Jde o mnohem víc. Jde o záchranu celé Evropy a její svérázné civilisace. Kdyby nebylo došlo k vzpouře mocností Osy proti západu a jeho zastaralému politickému a hospodářskému pořádku, Evropa by neodvratně zanikla jako dílna a mozek světa. Většina evropských národů si toho snad ani nebyla vědoma. Autor knihy „*Vzpoura Evropy*“ dr. E. Vajtauer ukazuje, jak se už dávno vše připravovalo v Evropě k této velké vzpouře proti ničivým silám. Jeho přehled platí však především budoucnosti: jaká bude nová sjednocená Evropa, jak bude organizována hospodářsky, jaké budou její úkoly kolonizační, jaký bude její obraz sociální, jaký bude vzájemný poměr jejích národů, v čem je tmel příští evropské pospolitosti, jaký osud čeká malé národy a jejich kultury, jaké nové záruky proti všem ničivým stránkám strojové civilisace přinášejí oba vůdčí národové, kde je místo českého národa v této velké evropské revoluci a proč se jí máme plně zúčastnit. Všechny tyto otázky jsou probírány dr. Em. Vajtauerem s odvahou myslitele, který chce mít v každé situaci naprosté jasno a který ovládá politické, sociální a kulturní problémy tak dokonale, že může o nich psát slohem svěžím a každému přístupným. S úvodem dr. Rudolfa Procházky. Vyšlo ve sbírce aktuálních politických publikací „Na okraj nové doby“ v nakladatelství „Orbis“. Brož. K 9.-. Předcházející svazčky obsahovaly: W. Ziegler, Co čeká Francii. K. Lažnovský, Hovory s dějiny. Goltz, O Židech. V. Lymington, Hlad v Anglii. B. M. Roelli, Emigranti jsou vinni. W. Picht, Fronta nelže. Dr. Dietrich, Revoluce myšlení. Briffault, Úpadek a pád britského imperia. Plachý, Norské tažení.

Filosofie v krizi.

Klasický směr filosofického poznání se ubíral cestou ze zevnějšíku do nitra. Smyslový svět v klasickém pojetí Aristotelově je jen součástí celé duchovní poznávací skutečnosti, v níž má svůj přirozený podíl rozum. Tato cesta nebyla zachována u všech myslitelů v celé své přirozené platnosti. V každém období myšlení se vyskytla mínění skreslující přirozený poměr mezi smyslovým a duchovním světem. Ve starém věku to byl na př. Plotin, který vývojem platonismu došel až k tomu, že zevnější viditelný svět učinil jen podobou neviditelného, duchovního. Každý nápor sebekrásnější na pohled, ničící přirozený a doplňující se poměr mezi smyslovým světem a duchovním, je na úkor velké skutečnosti filosofického poznání.

Moderní doba šla opačným směrem než klasická filosofie. Vyšla z nitra člověka, především z vnitřní zkušenosti náboženské, brzy se přibližuje viditelnému světu (zvláště v renaissanci), později s ním pantheisticky splývá, konečná fáze tohoto postupu vyzněla v pozitivismus, v němž viditelný svět je jediný předmět filosofického poznání. Lidská mysl však se nemohla a nemůže zastavit u pozitivismu, proti tomu se bouří celý duchovní a vnitřní svět lidský. Nelze se stavět k celé skutečnosti a tím i k sobě samým jen jako k něčemu zevnějšímu.

Positivistický poměr ke skutečnosti bez vnitřní stránky probudil brzy v člověku vědomí prázdnoty života měřeného jen vnějším poznáním a poměrem, zároveň však touhu po hlubší stránce skutečnosti, a to vnitřním člověku.

Postavení duchovního člověka je nejisté. To, co má jako filosofický majetek, to nestačí, po čem touží, zdá se velmi vzdálené. Při tom ani člověk není jist sám sebou, neboť vznikly nové problémy týkající se člověka samého, jeho individuality a jeho poměru k celku.

Filosoficky převládající směr u nás byl pozitivismus, který svými důsledky pronikl do všech filosofických oborů a ztotožnil je s vědeckým zkoumáním; mnoho oborů filosofických bylo přirazeno k přírodním vědám. Tím ovšem utrpěly výsledky těchto oborů. Věci duchovní nelze za-

chytnout v celém jejich rozsahu přírodovědeckým způsobem. Vše, co je na víc, v přírodovědeckém a zkušenostním poznání je vyřazováno z vědeckého poznání. Tato zbraň je však dvojsečná. Mluví-li pozitivisticky orientovaní vědci o filosofických věcech a problémech, dopouštějí se v nich sofismat a jednostranností. Klasickým příkladem filosofické jednostrannosti a sofističnosti jsou na př. úvodníky v časopise „Věda a život“, v nichž přírodovědečtí odborníci chtějí řešit nebo mluvit o filosofických věcech. Závěry jsou širší než předpoklady, z nichž vycházejí a než dovoluje metoda přírodovědecká. Z této základny filosofické pojmy a jejich obsah se relativisuje, pozbývá absolutní platnosti. Život lidský, jehož absolutní hodnoty byly relativisovány a relativní zabsolutněny, dostává ráz chorobnosti duchovní a anomalie. Hysterický neklid duševní se stal v něm téměř normou života; život je brán bez vážnosti a odpovědnosti. Tento druh života plného duševní nezdravosti se stal předmětem obdivu a opěvování v umění i v praxi. Duchovní prázdnota a povrchnost zní ze všeho, co lidé podnikají nebo mluví. Zrelativisování mravních hodnot přivedlo život do nejistoty a znehodnotilo vše, co váže život do řádu a přesvědčení. Důsledky zevnějšího poznání života a pozitivistického názoru na duševno a jeho hodnoty jdou velmi daleko.

Filosofické poznání skutečnosti nemůže zůstat na pozitivistické základně. Je to půda pro poznání lidské příliš úzká, celá duchovní stránka života pozitivismu unikla ve všech oborech. Základna filosofického poznávání se musí dostat do přirozených rozměrů smyslově-rozumových, tak aby myšlenková práce, která se rovná filosofickému poznávání, přirozeně se družila ke zkušenostnímu vnímání skutečnosti a bez předsudků pozitivistických budovala svou stavbu poznání. Myšlenkové poznání pro svou duchovnějšší povahu se dostává přirozeně dál než pouhé poznání zkušenostní aniž by tím znehodnocovalo skutečnost, naopak lépe odhaluje její tajemství. V tajemství života na př. odhaluje jeho duchovní základnu a absolutní hodnoty pravdy a dobra. Taková fi-

losofie podporuje život lidský a dává mu základ a řád. Český kulturní svět musí otevřít širěji svůj pozitivisticky zavřený duchovní zrak, aby mladé kulturní generaci nebyly ničeny duchovní obzory pozitivistickými předpoklady. Všechny obory vědecké mohou jen získat ze základny absolutní pravdy a dobra, kterou dovede zprostředkovat filosofické poznávání skutečnosti.

Nedostala se do krise filosofie jako myšlenko-

vé poznávání skutečnosti, nýbrž jen filosofové, kteří nešli a nejdou vždy cestou úplnosti poznání a celé skutečnosti. V každém mylném kroku filosofického poznávání chybí jedna nebo druhá úplnost, buď poznání samo je omezeno na zkušenostní vnímání nebo poznávaná skutečnost je ohraničena předsudky. Tak byla postižena duchovní skutečnost. Obnovená filosofie nesmí být jednostranná.

Základy ethiky.

Rudolf Eucken, patřící k největším etikům světa, se vyjádřil o existenci ethické skutečnosti: „Lidský život má veliký úkol, jehož řešení vyžaduje pronikající přeměnu, která se neděje bez vlastního rozhodování a stálého činu. Hledání nabývá zvláštního rázu tím, že hledáme svou vlastní bytost; tím utíkáme od prázdnoty a zdánlivosti bytí a hledáme podstatný a pravý život. Ethické hledání nás spojuje bezprostředně s hloubkou skutečnosti. Ethický úkol života se rozprostírá na všechny úkoly života, na celý jeho účel a rozsah, neomezuje se jen na určitý díl života, na příklad na poměr jednoho ke druhému. Mravní smýšlení nepatří k duchovní práci jen jako matný odraz, ale dovede ji proniknouti a vystupňovati, a to jí přispívá k dobru. Znamená to ještě více, že totiž lidé a věci, stojící tak dost cize vedle sebe, a zevnější věci, působící na člověka jen zevně, vcházejí do našeho života a bytosti a působí účelně; tak se získává síla a oheň a mohou nám otevřít jinak nepřístupné hloubky. Práce na nich může tak dospěti k pravému tvoření.

Noetismus nemůže upřít vážnost, která dle v ethické skutečnosti, podle přesvědčení lidstva, ale naopak hodnotí ji, neboť nejde v ethickém světě o udržování fysického „já“, v jádře prázdného, ale o dosažení duchovního a podstatného „já“. Netýká se to jen jedince, ale i celku, avšak i pro jedince má požadavky odpovědnosti a viny. Význam pojmu povinnosti je nutné plně uznat, neboť povznáší naše jednání nad svévoli a stává se solí života. Má ovšem i tento pojem spojení s cílem.

Ethika tedy nevisí ve vzduchu, ale je spojena s celým životem; její odůvodnění a úkol je s ním spojen. Jen v této souvislosti dostává svůj vlastní ráz a moc nad člověkem. Neopírá se jen o metafysiku, nýbrž je sama metafysikou.

Úkol její je pozvednout život na vyšší stupeň, ale pěstovat i závislost člověka na daném jsoucnu; od Platona se zvedá úroveň duchovního tvoření a jednání a zvláště do křesťanství bylo přímo vtěleno přesvědčení, že naše snaha musí míti dvojí směr: jeden nad tento svět k osvojení si vyššího řádu věcí v intimnosti duše; druhý směr do světa k jeho utváření podle požadavků ducha. Ani imanentní ani transcendentní ráz nemůže chybět beze škody po celý život. Chybí-li *transcendentní* prvek, pak se život rozpadá na pouhou řemeslnou činnost, která může přinést užitek, ale chybí jí duše, a drobí lidský život na jednotlivé výkonnosti (funkce). Chybí-li *imanentní* prvek, může život snadno sám sebe strávit, ztratit souvislost a upadnout do duchovní prázdnoty.“¹

Rudolf Eucken patří v boji o jasnost morálních základů mezi nejpřednější.

Lze však pozorovat, jak na tomtéž poli se setkávají proudy jiných myslitelů. Nietzsche rozdělil morálku na panskou a otrockou. Rozlišování mezi dobrým a špatným, praví, je původu šlechtického. Už primitivní svazky mezi muži nebo příbuznými rozlišovaly dobré a zlé nikoliv smýšlení, nýbrž lidi podle celku, jak v něm probíhá život. Dobří, to byli mocní, bohatí a šťast-

¹ Rud. Eucken, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, Leipzig, 1913.

ní. Dobrý znamená původně statečný, silný, šlechtického původu. Zlý znamená prodejný, ubohý, nízký, bezmocný, chudý, nešťastný, zbabělý. Podle Osw. Spenglera jsou to názvy totemické (Totembegriffe).

Pojmy dobra a zla v druhém významu, to jest mravním, jsou původu, podle téhož autora, tabuistického (Tabubegriffe). Tyto hodnotí lidi podle smýšlení a cítění, podle vědomého smýšlení a jednání. Takže chybiti na příklad proti lásce ve smyslu rasistickém, je něco nízkého, v křesťanství to znamená hřích.

Z prvního druhu vlastně vzniká mrav nebo zvyk. Šlechtický mrav je výsledek dlouhé a stálé kázně, jemuž se nelze naučit z knih. Podle vyjádření Spenglerova je to spíše cítěný takt, nikoliv pojem. Zrodil se v hradním proudění života a z jeho plynoucího proudu.

Druhý způsob mravnosti má svůj původ v duchovní askesi; podle téhož autora zrodila se v klášterích a chrámech, to jest na místě, ležícím stranou mimo plný proud životní, v prostředí naplněném Bohem.

Tak se projevovalo rozlišování mezi sborem hrdinů a mezi společenstvím svatých. Morálka vznikla z duchovní askese a znamená pak systém podle důvodu a závěru a je tedy rozčleněna a naučitelná a stala se výrazem přesvědčení.

Projev mravu je v každém způsobu života, jinak to nelze ani myslit. Už děti znají určitý mrav, když si hrají. Vědí hned, samy ze sebe, co se hodí a co ne. Nikdo je neučil těmto pravidlům, jsou prostě tady. Vznikají, podle Spenglera, neuvědoměle z našeho „já“ (v množném čísle), které se vytvořilo stejnoměrným taktem kruhu. Mrav je tedy vrozený a člověk ho cítí organickou logikou.

Morálka oproti tomu je věčný požadavek, nikdy skutečnost (jinak, podle autora, by byli všichni svatí), pochází z nadvědomí, a je nade všechny rozdíly skutečného života.

Základní pojem životního mravu jest čest. Ostatní pojmy, na příklad věrnost, statečnost, rytířskost, ovládání sebe, rozhodnost pocházejí ze cti. Čest je věcí krve, nikoliv rozumu, podle Spenglera. Čest znamená, že život určité osobnosti je cenný a hodnotný, proto patří jak rodině, tak stavu, muži i ženě, národu a vlasti,

sedláku a vojáku, dokonce i bandita mluví o své cti.²

Ze základního rozlišování mezi mravem a mravností se vyvinul, podle téhož názoru, i rozdíl mezi profánním, to jest světským mravem a mezi náboženskou mravností. Profánní je protiklad proti náboženskému vůbec. Profánní jest budováno na skutečném a faktickém průběhu života, kdežto posvátné pochází zase z tabuistické stránky života, jest obráceno ne na faktické, ale na pravdivé. Tak vedle náboženského vzniká profánní, na příklad kritika, věda a tedy i mrav a mravnost ve svém vývoji.

Všechna však učenost, i profánní, má svůj původ v kněžském poměru k životu, to jest obrácením k pravdě, ne k faktickému průběhu, a vyrostla jen z odporu a je závislá na svém původním zdroji.

Ve Spenglerově výkladu o vzniku dvojího proudu v názorech na vědu, na život a na mravnost je jasná hlavně jedna věc, která měla veliký vliv na pojetí mravního života, to jest faktické pozorování průběhu života, které se nazývá dynamickou jeho stránkou, pokud faktické pojetí se odlučuje od základního odůvodňování a stavění životního průběhu na pravdě, což Spengler zase řadí k tabuistické stránce života.

Druhý závěr z pojetí Spenglerova plyne, že se rozpoutal zápas i v samém pojetí, obráceném k pravdě mezi profánním způsobem pravdy a mezi nábožensky podloženým chápáním.

Tímto rozčleněním Spenglerovým pochopíme snadno různé cesty, jimiž se ubírá zkoumání o mravnosti a ethice jako vědě.

Pojetí Euckenovo, o němž jsme se zmínili, lze zařadit mezi pojetí profánní, ale obrácené k pravdě, zatím co Spengler postavil celý svůj systém o mravnosti, o vědě, o státu a jiných kulturních a životních hodnotách na skutečném a faktickém průběhu života. Samozřejmě, že z tohoto rozdílného základu v pojetí dostává i mravnost a tedy i ethika své zabarvení absolutní nebo relativní.

Moderní ethika se vesměs přiklonila k tomu, že život a svět lze jen cítiti jako pohyb, sílu a směr. Schopenhauer, jenž cítil celý vesmír jako

² Spengler, Untergang des Abendlandes. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse.

vůli, se stal předchůdcem moderní ethiky. Základní cit života je ztotožňován s etikou. Proto se zabývá taková ethika výlučně faktickým průběhem života, v němž je člověk zasvěcen jen tomuto životu. Touží-li po budoucím cíli, činí to jen potud, pokud přítomnost neobsahuje plnost tohoto bytí, nýbrž je jen určitým obdobím v poměru k celému dění.

Dostoupí-li vědomí takového poměru a stavu své jasnosti, stává se, podle Spenglera, známkou faustického člověka. Plné vědomí faustického člověka a jeho poměru ke skutečnosti rozlišuje vědomé dění od pouhého přijímání toho, co se stalo, čili charakter od postoje, tragickou vůli od tragické pasivity.

Faustický způsob života (nazvaný tak podle Fausta z Goethova díla) znamená stálý pohyb k cíli, takže život znamená stále bojovat, přemáhat a prosazovat. Boj o bytí je ideální forma bytí samého. Spengler však jej nazývá přece jen tragickým. Ve faustickém pojetí je to tragika uvědomělá, u jiných je to tragika pasivní. I rozdíl mezi pouhým postojem a charakterem by záležel jen v tomto uvědoměném stavu vůči životnímu dění.

V tomto pohybu faustického pohybu i to, co jest immorálního, je jen nový druh morálky. Z těchto prvků, které byly vysvětleny, o moderním základu morálky, nebude nesnadné vidět, jak moderní systémy všech odstínů staví morálku a etiku libovolně podle daných předloh. Mysl lidská se pohybuje v úzkém okruhu své tvořivosti a dělá rozličné názory potud, pokud zdůrazní jeden nebo druhý prvek.

I Bergson³ ve své stavbě mravního základu praví, že závaznost, vztahující se k rozkazu, je ve své původní podstatě nitra - rozumová. Působivost výzvy pochází ze síly emoce, jež byla kdysi vyvolána, jež je vyvolávána doma, nebo mohla by být. Tato emoce, už proto, že ji lze do nekonečna členit v myšlenky, je více než myšlenka, je suprarozumová.

Tato mluva moderního myslitele předpokládá zvláště chaosní pojetí duševního života lidského. Nezná nic z veliké hierarchické organizace duševna, v níž nižší část je přirozeně stavěna,

³ Dvojí pramen mravnosti a nábož. (Český překlad u Laichtera.)

aby byla vedena a řízena vyšší částí. Nerozlišuje projevy nižší a vyšší části, které se doplňují a tak přicházejí navenek jako celky; nerozlišuje činnost od schopností, činnost nebo citlivost, to jest pohyblivost organismu duševního od činnosti téže citlivosti atd.

Zjednodušováním všeho duševního života se nedospívá k jasnosti, protože příroda sama učinila duševní organismus lidský velmi složitý. Proto tato metoda moderních myslitelů nevede k objasnění mravních a ethických základů lidských.

Scholastická filosofie i v této věci dává přednost přesnému rozlišování schopností a jejich činnosti a projevů a proto dochází k hierarchii duševních schopností a činnosti, podle které organicky je jedna závislá na druhé a všechny spolupracují na jednotném cíli.

Podle toho, co řekl Spengler o základech ethické skutečnosti, snadno poznáme, kam máme zařadit pozitivní etiku prof. Krejčího.⁴ Podle něho „pozitivní ethika má právě znamenat tolik, co ethika vědecká. Není jiné cesty, píše tamtéž, k dopátrání pravdy, než ta, kterou postupují vědy, a nemůže člověku prospěti v jeho boji o život a ve snaze sebe zachovati nic jiného než pravda. Myšlení, na němž se má zakládati jednání člověka a jednání celé společnosti, musí býti pravdivé, musí odpovídati skutečnosti, jinak vede k neshodě se skutečností a všechny plány a námahy lidské nutně ztroskotají.

Chceme-li etiku míti vědou, musíme zásadně odmítnouti veškeru intervenci nadpřirozených činitelů při mravnosti. To se nesnáší s pojmem vědeckosti a pozitivnosti... Není žádného prostředku myslitelného, logicky přípustitelného, vědecky pověřeného, který by mohl přesvědčiti, že něco je bezprostředním projevem nadpřirozené bytosti, co není imanentně obsaženo v zákonnosti dění světového. A ta zákonnost je to jediné, ovšem universální, božské, co člověk poznati může.

Je jisté, že všechno, co se zahrnuje slovem mravnost, se mění a vyvíjí k dokonalosti, jak můžeme soudit prostým srovnáním jednotlivých stupňů vývoje, jdoucích po sobě. Jiné země, ji-

⁴ Prof. dr. Frant. Krejčí, *Pozitivní ethika jakožto mravnost na základě přirozeném*, Praha 1922.

né mravy; co dnes platí za mravní pravidlo v určité lidské společnosti, to neplatilo dřív, a dřívější ctnosti mravní se objevují u téhož národa na pozdějším stupni nectnostmi. Úkaz mravnosti se řadí tedy s ostatními úkazy společenskými pod zákon vývoje a musí tedy tak být chápán, aby vývoj byl možný.“

Krejčí zavádí do ethiky těžkopádný a nedokázaný postup vývojový podle pozitivistického pojetí, jak byl uměle zaváděn do všech oborů vědeckých. Vývojový postup se držel pevně svých předpokladů, že každý vývoj jde od nedokonalého k dokonalejšímu. Nemůže připustit, že první fáze lidská mohla být dokonalá a pak teprve úpadkem se dostala na nižší stupně. Podle pozitivismu „ethika pozitivní musí být neodvislá od theologických předpokladů a ovšem také ode všech filosofických předpokladů, které by vedly k nadpřirozenému původu mravních norem. Co je ve zkušenosti, musí se z ní dáti vysvětliti a pochopiti v příčinné souvislosti se všemi ostatními jevy; neboť za zkušenost, do transcendentna, k nadpřirozenosti (které se u Krejčího rovná nepřirozenosti) nevede ze zkušenosti cesta žádná.“

Je zřejmé, že Krejčí přímo bojuje proti theologické morálce; naprosto nezná rozdíl, který zdůrazňuje scholastika mezi etikou jako přirozenou vědou a mezi morální theologií.

Už z tohoto důvodu jeho polemika je naprosto mimo svůj předmět, nezasáhla ani v nejmenším etiku přirozenou, budovanou na myšlenkovém základu, tak jak je na př. u Aristotela (Ethika Nikomachova) a u sv. Tomáše (Ko-

mentář k Aristotelovi). U Krejčího je patrné, podle původního rozdělení u Spenglera, že se snaží uvést etiku na profánní základnu a odporuje prostě náboženské základně.

V pozitivistickém pojetí ethika pak se ještě ochuzuje o myšlenkový, rozumový prvek a o postup rozumu v oboru duchovních, v čistě myšlenkovém řádu, který jde daleko za pouhou hmatatelnou zkušenost a který nijak skutečnost nezkrsluje. Spíše naopak přesněji a hlouběji ji poznává a vystihuje.

Aristoteles v ethice Nikomachově se vyjadřuje, že každá věc vyžaduje takové metody a přesnosti, jaká je její povaha.⁵ Poněvadž ethický řád je svou povahou řád rozumu, tedy řád duchovní, proto i zkoumání o ethickém řádě bude rozumové, nikoliv zkušenostní. Rozumové neznačí popření nebo protiklad proti zkušenostnímu, nýbrž pozorování skutečnosti duchovější schopností než je pouhé smyslové a zkušenostní konstatování jevu. Duchovější metoda postupuje reflexí a abstrakcí a tak vyjadřuje ethické základy všeplatně a absolutně.

Ocitáme se zase tváří v tvář skutečnosti, pokud je poznatelná absolutně.

Ethický řád na této základně absolutna není nestálý a nejistý ani kolísavý a libovolný, není relativní. Je si vědom velkého úkolu řešení mravních hodnot a jejich základů. Dovede zaujmout přesné stanovisko k systémům i k samému rozčlenění podle Spenglera. - (Pokračování.)

P. Mag. Metod. Habán O. P.

⁵ Aristoteles, Ethik Nikom. (český překlad dr. Kříže), Laichter.

Pravděpodobnost a princip aktu a potence.

1. Seznámení s pojmem pravděpodobnosti.

Slova pravděpodobnost, pravděpodobné, pravděpodobnější a nejpravděpodobnější jsou každému z nás z denní praxe velmi běžná. Bez hlubších úvah operujeme s tímto pojmem ve všech takových případech, kde pocítujeme nějaký nedostatek vědomostí o uvažované věci. Nejsme-li si zcela jisti nějaké věci, pak se vyjadřu-

jeme o věci s určitou pravděpodobností. Čím jsme si pak jistější o nějakém soudu, tím větší pravděpodobnost mu připisujeme. Chceme-li si zajistiti pověst dobrého proroka a nechceme-li ukázati slabinu, kdyby se nám totiž proroctví nesplnilo, omezme se na proroctví zeslabené formou pravděpodobnostní. Když se proroctví nesplní, nesmí nám to nikdo vytknouti, neboť naše proroctví nebylo obyčejným proroctvím, jistotou

bezpečnou o věcech příštích, nýbrž pouze tvrzením opřeným o pravděpodobnost a tato tají v sobě při nejmenším jiskru nejistoty. Ve zkratce můžeme toto praktické pojetí pravděpodobnosti vystihnouti takto: Přičteš-li k dávce pravděpodobnosti nějakého soudu příslušnou dávku nejistoty, dostaneš celou dávku jistoty. Nebo ještě jinak vyjádřeno: to, o co se pravděpodobnost liší od jistoty, je dávka nejistoty. Tak rozumí každý, odbornými vědomostmi nezatížený člověk pojmu pravděpodobnosti.

Docela jinak nahlíží na pravděpodobnost pojišťovna. Pro ni jest pravděpodobnost něco na-prosto reálného a pevně zachytitelného, něco téměř matematicky zcela jistého a na pravděpodobnosti buduje celou svoji existenci, celý svůj administrativní aparát a celou svoji bilanci, ve které nechybí nikdy řádný výdělek. O nějaké nejistotě zde není vůbec ani řeči. Jde tedy zřejmě o dvoje nazírání na jednu věc, o dva pohledy na tentýž pojem, na pravděpodobnost.

Vysvětlení tohoto různého nazírání je v tom, že na pojem pravděpodobnosti lze hleděti ze dvou různých hledisk. Jedno hledisko je zřejmě zajímavé pro pojišťovnu, druhé hledisko je zajímavé pro pojištěnce. Mezi oběma těmito hledisky leží společný střed zájmů, který zajímá stejnou měrou obě strany, je to proroctví. Pravděpodobnost totiž prorokuje, co bude zítra. To zajímá i pojišťovnu i pojištěnce. Hledisko, které je vlastní pojišťovně, vysvítá ze způsobu, kterým pojišťovna klade pravděpodobnosti svoji otázku: Kolik lidí mi v příštím roce z mých 100.000 pojištěnců, pojištěných na úmrtí, zemře při známém jejich rozvrstvení věkovém? Pravděpodobnost odpoví: Z tvých 100.000 pojištěnců zemře příští rok přesně 37. Pojišťovna jest s touto otázkou spokojena, začne kalkulovati, jak velká budou vydání na 37 vyplacených pojistek vedle ostatní režie, jak musí podle toho býti se-stavena výše různých poplatků a vůbec příjmů, aby nakonec bilance byla v rovnováze. S docela jiného hlediska se ptá pojištěnec pravděpodobnosti na věc pro něho eminentně důležitou: Zemru já příští rok? Odpověď pravděpodobnosti: Jsi-li mezi oněmi 100.000 pojištěnci pojišťovny, pak není vyloučeno, že jsi zrovna mezi oněmi 37, kteří určitě umrou, ale nutné to není, abys to

zrovna byl Ty. Mně totiž na tom nezáleží, kdo umře, ale vím, kolik jich příští rok bude. S touto odpovědí pojištěnec nic nepořídí. Tak se mu zdá, že ta pravděpodobnost je stvořena jen pro blaho pojišťovny, aby jen jejím prostřednictvím měnil svoji nejistotu v jistotu, že však pro něho přímo pravděpodobnost je vlastně neužitečným vynálezem. V této domněnce pojištěncově jest ovšem skryto hluboké jádro. Je totiž pro pravděpodobnost charakteristické, že miluje proroctví na adresu anonymů, vybraných z velkých davů. Anonymita jest nevýhodným znakem všech proroctví, založených na pravděpodobnosti a tuto nevýhodu pocítujeme právě jako pojištěnci a pak vůbec všude tam, kde jednotlivec, jednotlivá událost, jediný výsledek, individuální případ má býti posuzován. Pravděpodobnost je typická, antiindividualistická. Naopak tvoří udání přesného čísla jednotlivců, byť anonymních, z velkého davu užitečný znak pravděpodobnosti pro pojišťovnu a vůbec pro každého, kdo chce zvládnouti chování velkého počtu lidí nebo jiných událostí a všeobecně různých změn a pohybů. Je tedy pravděpodobnost typickým znakem kolektiva změnám podrobeného. Kolektivistická povaha pravděpodobnosti se pak s výhodou uplatňuje nejen v pojišťovníctví, nýbrž ve všech oborech statistiky, při problémech sociálních, při hrách a nikoliv v poslední řadě v různých vědeckých disciplínách, zejména ovšem ve vědách přírodních.

Po tomto povšechném seznámení s pojmem pravděpodobnosti uvedeme nyní nejprve různé názory na metafysickou interpretaci pravděpodobnosti a pak teprve přikročíme k vlastnímu řešení dnešního problému.

2. Různé názory na metafysickou interpretaci pravděpodobnosti.

Pravděpodobnost bývá různě posuzována podle toho, kdo soud pronáší. Viděli jsme již různé názory pojištěnce a pojišťovny. Ale i tam, kde kolektivistická povaha pravděpodobnosti je plně uznávána, jak je tomu ve vědě, jsou posudky o povaze pravděpodobnosti a tím také o její upotřebitelnosti pro vědecké badání velmi různé. Jinak pravděpodobnost posuzuje matematik,

jinak ji posuzuje fyzik, jinak biolog, jinak pojistný matematik, jinak filosof a opět jinak theolog. Filozofové budou se ještě mezi sebou značně lišiti v názorech podle různosti svých filosofických koncepcí. Jinak bude hovořiti empirista, jinak idealista, jinak tomista. Podobně bude tomu mezi theology. Jinak bude hovořiti theolog protestantský, a to ještě bychom se měli ptáti, kterého máme v okamžiku na mysli, poněvadž ještě mezi sebou se různí, a jinak bude hovořiti theolog katolický. Mezi všemi těmito názory bude celá stupnice rozdílu a nejzazší její konce budou představovati póly navzájem téměř neslučitelné. A je to právě otázka, kterou jsme si zvolili za téma dnešní studie, která jasně od sebe oddělí dva různorodé póly: na straně jedné metafysický princip aktu a potence vedle pravděpodobnosti, na straně druhé princip metafysiky proti pravděpodobnosti. Z těchto dvou názorových pólů je druhý, stavící pravděpodobnost proti metafysickému principu aktu a potence mnohem běžnější a podkladem většiny názorů na povahu pravděpodobnosti. Podle těchto názorů jest nemožné, stavěti pravděpodobnost vedle nějakého metafysického principu do kladného vztahu.

Především je to mnohý fyzik, který je nakloněn viděti ve fysice, pravděpodobností ovládané, všechno jiné spíše než projev nějakého metafysického principu. Když na př. uváží, že radioaktivní rozpad prvků je ovládán zákony pravděpodobnosti, pak uvažuje známé nám dva pohledy na pravděpodobnost. Pohled na způsob pojišťovny, to jest v tomto případě pohled fysikální teorie, které se ovládání celého procesu rozpadového kvantitativně velmi dobře daří. Jakmile fyzik však se vžije po způsobu pojištěncově do situace jednotlivého radioaktivního atomu, cítí neuspokojení nad nejistotou své budoucnosti. On jako jednotlivý atom se od pravděpodobnosti ničeho nedovídá, zda on podlehe v příští vteřině rozkladu. Atomy, které počtem jsou určeny, jsou individuálně rozpadem zasaženy bez zjistiitelného výběru. Zde podle přesvědčení fysikova náhoda jest jedinou příčinou, proč já zrovna na řadu přijdu, soused nikoliv. Jsou tedy kořeny pravděpodobnosti fysiky v náhodě a není tudíž možné ve fysice uplatňovati princip metafysický.

O krok dále jde názor, podle kterého je vsutku kořenem pravděpodobnostní fysiky náhoda, že však právě pravděpodobnost dovede v počtu statistickém i z tohoto nahodilého chaosu uspořádati dění takového druhu, že pro velké celky jednotlivých procesů, tedy mimo jiné pro celky makroskopické, jaké zpracovávala klasická fysika v předmětech kolem nás, resultuje na konec struktura, kterou lze nazvati řádem kausálním. Aby vůbec takový kausální řád mohl vzniknouti, musí zde býti nějaký podklad větší uspořádanosti, *Mises* to nazývá německy *Regellosigkeit*.¹ To není naprostý chaos, ale není zde nic více, než jakési takové základní vztahy, že je lze vystihnouti pouze metodou statistickou. Je tedy přiměřeným znakem přírody ona neuspořádanost, jí odpovídá zákonitost statistická a kausální řád resultuje pouze v určitém přiblížení a sekundárně. Je tudíž i jakékoliv uplatňování metafysických principů možné pouze sekundárně a přibližně, což se stanoviska metafysického bude patrně absurdní.

Dalším argumentem proti jakémukoli kladnému vztahu mezi pravděpodobností a metafysickým principem aktu a potence jest názor, že pravděpodobnost jest sama o sobě principem. Zastáncem tohoto pojetí pravděpodobnosti jest *Reichenbach*. Celou řadou prací v časopisech *Naturwissenschaften*² a *Erkenntnis*³ a ve své knize *Wahrscheinlichkeitslehre*⁴ hájí pravděpodobnost jako nejhlubší princip přírody. I když metoda, kterou svoje názory rozvádí, nedošla všude kladného přijetí, přece jen jeho názor na pravděpodobnost jako na daný nezměnitelný princip se stal duševním majetkem prakticky všech dnešních přírodovědců. S pravděpodobností kalkulují dnes experimentální fysikové jako se zkušeností nezbytnou a experimentálně dokázanou, kterou nutno přijmouti a o které netřeba dále teoreticky uvažovati. Je-li ovšem pravděpodobnost principem, pak není odvoditelná ze žádného jiného principu.

Velmi závažným argumentem jest pak zjištění,

¹ *Naturwissenschaften* 1930.

² *Naturwissenschaften* 1932.

³ *Erkenntnis* 1930, 1931.

⁴ H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, De Hoog 1935.

že statistická fyzika, založená na pojmu pravděpodobnosti, dovedla v kvantové teorii ovládnouti tak velkou oblast, jako dosud žádná teorie, že dovedla sjednotiti téměř všechny fyzikální obory, že nám otevřela nové perspektivy, které nám 2000 let starý princip aktu a potence nikdy nenabízel. V celé kvantové teorii princip aktu a potence nefiguruje, figuruje tam však pravděpodobnost. Proto celý vývoj nejmodernější fyziky mluví proti kladnému vztahu mezi pravděpodobností a principem aktu a potence.

I empirická praxe denního i vědecky experimentálního života se natolik změnila, že dnes hovoří pro onu samozřejmě se vyskytující dávku nejistoty proti pevnému sevření zkušenosti metafysickým principem. Když někdo dříve někdy zapaloval zápalku škrtáním o stěnu krabičky a hned zápalka nechytla, tu to zkoušel znovu „lépe“ v přesvědčení, že to po prvé udělal „špatně“. Každé selhání kausální dvojice „příčina-účinek“ vysvětloval tak, že příčina zde nebyla uvedena v činnost. Podruhé bylo jen třeba „lépe“, to jest „dokonaleji“ realizovati příčinu, to jest v našem případě „lépe“ třetí zápalku o krabičku a hned sirka hořela. Někdy tomu tak bylo. Někdy ani to „lepší“ tření a škrtání nepomohlo. Sirka se spíše polámala než by byla chytla. Nevrlé ji člověk odhodil s vysvětlením „špatná zápalka“ a princip kausality byl zachráněn. Dnes na to hledí fyzik jinak. Když se to někdy nepovede, co se očekává, je to tím, že statistická zákonitost nebývá stoprocentní, jest pro určitý experiment pouze třeba 80% a proto se nesmíme diviti, když 20 % pokusů „selže“. Podobné zkušenosti máme za celý den v hojné míře, jen že si je ještě po starém způsobu vykládáme s uctivou omluvou, že kausalita za to nemůže. Připomenouti třeba pouze střelbu do terče, kde vždycky některá rána i u dobrého střelce se mine se středem terče a naopak souhrn všech ran je rozložen v charakterický obrazec rozptylu. Jestliže dříve byl rozptyl obrazem nedokonalosti střelcovy, jest dnes pro fyzikálně orientovaného střelce principiálním znakem přírodní skutečnosti. S dávkou nejistoty a neúspěchu jako s principiálním znakem přírodního dění dnes počítáme.⁵ Pro princip meta-

⁵ H. Reichenbach, Erkenntnis 1932, redukuje všechny takové zkušenosti na zvyk.

fysický je taková principiální dávka nejistoty a neplatnosti kausálního zákona smrtelným bodnutím operační jehly do vitální části jejího organismu.

Nelze také zapomenouti na jednu pozoruhodnou skutečnost fyzikálního vývoje. Ve fyzice se vskutku zachovalo nepatrné dědictví ze scholastiky převzatého principu aktu a potence. Tak se na př. rozlišuje ve fyzice energie potentální od energie nějak aktualizované, na př. energie pohybu. Ale právě ta okolnost, že vývoj nejnovější fyziky se nedal ve směru takto rozlišených energií a jejich kausálního výkladu, nýbrž naopak ve směru statistického počtu nespojitých hodnot pravděpodobností ovládaných, ukazuje, že není kladného vztahu, organicky zdravého a vědecky plodného mezi pravděpodobností a metafysickým principem aktu a potence.

Velmi častá jest zde námitka, že pravděpodobnost jest pojem eminentně přírodovědecký a jako takový že nemůže býti z důvodů zásadních uváděn v nějaký vztah k metafysice. Neboť moderní přírodní věda neuznává metafysiku za vědu.⁶ Je tudíž celá problematika této studie stylisována na podkladě vědecky neudržitelném. Tak argumentují na př. neopositivisté. Náзор tento má ve fyzice mimo to mnoho stoupenců, kteří se nehlásí k žádnému filosofickému kředu, kteří však souhlasí navzájem v přesvědčení, že metafyzika není vědou, a je-li již vědou, tak ne takovou, aby mohla zasahovati do přírodních věd. Pro ně pro všechny jest uvedeným názorem celý problém této studie jednou provždy vyřízen.

Jiná námitka proti metafysickému pojetí pravděpodobnosti buduje na matematickém pojetí *Misesově*.⁷ Podle něho jest pravděpodobnost pro exaktní badání vhodným pojmem teprve v okamžiku, když jeho zpracování se ujme matematika, která formuluje nutné definice a věty. Podle *Misesa* jest pravděpodobnost v matematickém pojetí jedinou přípustnou formou, ve které tento pojem najde své oprávnění v exaktním badání. Vzpomínám si živě na nesmlouvavou obhajobu tohoto svého stanoviska, kterou podal *Mises* i úst-

⁶ To platí ovšem zejména o neopositivistech a jim příbuzných fyziků, do jisté míry i o Jardanovi, ač dnes svůj poměr k metafysice definuje opatrněji.

⁷ Viz pozn. 1.

ně proti odchylnému pojetí na př. *Reichenbachovu* na „Deutscher Physikertag“, který se konal v roce 1929 na pražské německé universitě.⁸ *Mises* svými pracemi o pravděpodobnosti podal vskutku matematicky jasné propracované pojetí pravděpodobnosti založené na pojmu čestnosti. Již ve své knize *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*⁹ a pak v mnohých pracích časopiseckých v *Naturwissenschaft* a jinde zastával stanovisko, které vzhledem k našemu problému lze stylisovat takto: Pokud metafysika nepřejímá matematicky precizovaný pojem pravděpodobnosti, pracuje snad s pojmem stejného jména, ale nikoliv stejně exaktního obsahu.

Ještě výlučnější ve směru matematického pojmání pravděpodobnosti jest axiomatické zpracování počtu pravděpodobnosti v matematice. Mám zde na mysli všechny koncepce, které svým axiomatickým postupem se vůbec nedostanou k tomu, aby uvažovaly o podstatě pravděpodobnosti jako takové a hledali nějakou její všeobecně, tedy i mimo rámec matematiky platnou definici. Ve smyslu axiomatického postupu postaví takový počet vhodně volených matematických vět jako základ, aby všechny známé věty počtu pravděpodobnosti byly odvoditelné, majíce při tom kritický zřetel ke všem nepodstatným příměškům, které se do počtu pravděpodobnostního vloudily a které axiomaticky osvětleny se ukazují neudržitelnými. Takové povahy by pak byl i každý metafysický princip. Nelze tedy exaktní matematický pojem pravděpodobnosti uváděti v axiomaticky exaktní vztah k nějakému principu metafysickému.

Prostá a jasně formulovaná jest námitka, že pravděpodobnost jest bez ohledu na formální zpracování matematické vždycky číslem. Číslo náležející do kategorie kvantity nelze však uvést ve vztah k metafysickému principu, nemá-li býti nejvyšším principem námi rozhodně nehájená zásada, že všechna skutečnost jest číslem.

A nezůstaneme ušetření ani námitky z vlastních řad aristotelsko-tomistických: Pravděpodobnost prý není vůbec pojem, který by se vy-

skytoval vůbec kde ve spisech sv. Tomáše nebo dokonce v textech aristotelských. Jest tudíž pojem pravděpodobnosti tomismu cizí, nemůže nikde navázati na tomistickou tradici. Slyšíme i radu, že by bylo proto vhodnější přikloniti se k některým shora uvedeným názorům o výlučně matematické povaze pravděpodobnosti a jako takové je nespojovati neorganicky s principem metafysickým, jak vůbec dnešní matematickou fysiku nelze uváděti na basi metafysickou. V tomismu a jeho důmyslně vybudované soustavě mají místo pouze takové pojmy, které vyrůstají přirozeně a bezprostředně z jeho základních principů. A jest málo „pravděpodobné“, že by tento pojem od dob *Aristotelových* nepovšimnut odpočíval a čekal na své objevení v polovici dvanáctého století.

Také hlas uznání se strany metafysiků můžeme slyšeti, ale jen uznání podmíněné. Jest možno uznati skutečnost, že pojem pravděpodobnosti přináší velký užitek přírodním vědám, ale jeho oprávnění je pouze rázu metodického. Je totiž výrazem nedokonalosti lidského poznání, jest pouze lidsky, t. j. subjektivně oprávněn, kdežto objektivní skutečnost nemůže tento prvek nejistoty trpěti v rámci dokonalého světa. Duch dostatečně mohutný by mohl tak dokonale proniknouti do dění přírodního, že by chápal, že by chápal přírodu i bez pomůcky pravděpodobnosti. Není snad také vyloučena naděje, že poznání lidské postoupí jednou tak daleko, že tento subjektivní nedostatek bude překonán a problém pravděpodobnosti tak definitivně odstraněn. Rozhodně jest podle tohoto názoru pochybné, hledati souvislost pravděpodobnosti se základním principem metafysickým. A tak se podmíněné uznání mění nakonec v další námitku, zrozenou takřka v našem vlastním středu.

Na konec budiž zde připojena jedna tak trochu škodolibá poznámka nefilosofů, sledujících ovšem ruch filosofický, kteří na tomto případě zjistí a utvrdí dávný svůj názor, že všechny filosofické soustavy se po každém objevu ve vědách přírodních vrhnou neprodleně na novou kořist a každý se snaží dokázati, že jeho soustava jediná vysvětluje uspokojujícím způsobem nově objevenou skutečnost. Jsme toho neustále svědky v historii přírodních věd, i v minulosti nedávné

⁸ Erkenntnis 1930, Bericht der Prozes Physikertragung 1929.

⁹ R. v. Mises, Wahrscheinlichkeit, Statistik u. Wahrheit. Springer, Berlin, 1928.

a rozhodně opět v přítomnosti vzhledem k objemům kvantové fyziky. A taková úvaha, jakou je tato naše dnešní, jest proto jen potvrzením názoru, že podobné pokusy nemají vůbec průkazné ceny a hlavně že nemají žádného vlivu na přírodní vědu samotnou, která si toho všeho nevšímá a kráčí dále svojí vlastní cestou. Bylo by proto rozumější od podobných pokusů upustiti a nevydávati se v nebezpečí výtky, že naše počínání jest pošetilé a neužitečné.

3. Aristotelsko-tomistické řešení problému pravděpodobnosti.

Nejvyšším principem v přírodě vůbec, poučuje nás *Aristoteles*, jest princip aktu a potence. Podle toho principu vyžaduje každá změna nějakého činitele aktivního a nějakého nositele trpného. Každé těleso jest podle tohoto principu tvořeno tvarem a látkou. V této aplikaci na hmotu jest tvar výrazem onoho aktivního činitele, látka pak výrazem trpného nositele *Aristotelova* principu. Pojem tvaru neznamena zde v prvé řadě nikterak to, co smysly jako tvar vnímáme, na př. tvar geometrický, tvar sochy a pod. Tvar nebo snad ještě přesněji pojmový tvar jest činitel určující látku tak, že vzniká pramen energie, spotřebitel energie, pramen zákonitosti, předmět zákonitosti, myšlenkou vyjádřitelná struktura časově omezeného trvání a to vše jako jeden jediný celek. Látka pak představuje všem hmotným objektům společný základ, který jest sám dosud beztvary, časově nedotčený, nedělitelný, neproměnitelný, smyslově nezjistitelný, ale logický předpoklad bezpodmínečně nutný. Tak tvar dává tělesu myšlenku, zákon, energii a vymezuje takto jeho povahu, látka pak skrývá v sobě všechny možnosti vzniku a zániku a jiných změn tělesa v přírodě.

Hrubým a nedokonalým způsobem můžeme si povahu tohoto principu znázorniti na dětském pískovém hřišti.¹⁰ Látku tvoří písek ve své beztvárnosti, ve své způsobilosti k vytvoření nej-různějších výtvarů, k přijetí nej-různějších tvarů.

¹⁰ Uvedená přirovnání a stručnou stylisaci nalezne čtenář také v mé rozhlasové přednášce o podstatě pravděpodobnosti, uveřejněné v prosincovém čísle Zpráv Studia catholica (ZSC) 1940.

Tvarem jest pak myšlenka dítěte, která prostřednictvím své ručičky vytváří z látky-písku tunely, hrady, pevnosti, náspy, zahrádky a jiné obrazy dětské fantazie. „Dítě-tvar“ oživuje „písek-látku“ a vzniká „věc hmotná“. Kolikráte se stává, že dospělý přihlíží takové dětské hře a vidí tu nemohoucnost malého tvora, kterému nechce vytoužený tunel držeti, vždycky se mu zhroutí, dospělý se ustrne nad nemohoucností dítěte a pomůžeme mu stavěti. Hned „tvar-člověk“, ztělesněný nyní dospělým člověkem, dokonaleji uplatní svoji myšlenku a tunel dopadne lépe a déle vydrží. Myšlenka se stává ve věci skutkem tím dokonaleji, čím je myšlenka sama dokonalejší. Každý tvar se uplatní úplně, dítě staví jak nejlépe dovede, dospělý tak jak nejlépe dovede, ale nikdo nemůže dáti větší dokonalosti než jaká je v něm. Různé dokonalé tvary budou tedy různé dokonalé z látky vytvářeti věci hmotné. Dokonalost pak posuzujeme podle trvání vytvořené věci a to zpravidla srovnáváním. Neboť čím dokonalejší bude na př. tvar tunelu, to jest, čím bude promyšlenější, čím více bude dbáti vlastností hmoty a jejich zákonů, tím déle stavba vydrží. Stačilo by srovnati třeba jeden tisíc takových pískových tunelů, vystavěných různě dovednými jednotlivci a zjistiti pak statisticky závislost mezi dobou trvání těchto staveb a mezi dokonalostí jejich provedení a potvrdil by se nám poznatek nám všem z nestatistické zkušenosti známý. Můžeme pak hovořiti o vazbě mezi tvarem a látkou. Čím je těsnější vazba mezi tvarem a látkou, to jest, čím dokonaleji tvar látku ovládá, tím delší má objekt z této látky a tohoto tvaru složený trvání, tím větší je jeho stabilita. Jest proto stabilita hmotné věci přímo úměrná vazbě mezi tvarem a látkou. Tvar má tendenci se uplatniti dokonale, látka však mu překáží, jejich vzájemný vztah je dán vazbou. Je proto vazba úměrná dokonalosti tvaru, ale zároveň je závislá na způsobilosti látky přijmouti určitý tvar. Anž bychom blíže znali tento vzájemný vztah vazby, můžeme jej v oboru kvantitativním měřiti a to, jak jsme již řekli, podle trvání hotové věci v čase, čili podle její stability.

Obdobná jest situace u tělesa v přírodě. Vazba mezi tvarem a látkou není smyslem dána bezprostředně, ale její průmět do oblasti kategorií

nám dává celou řadu možností ji zachytiti i v řádu hmotném. Tak na příklad trvání tělesa v čase jest podmíněno jeho stabilitou a tato jest bezprostředně závislá na způsobu vazby mezi tvarem a látkou, na souhrnu relací vízících tvar a látku. Jest proto průmět vazby mezi tvarem a látkou do oblastí kategorií kvantity, kvality, času a jiných vyjádřitelný číslem. Neboť dnešní matematické myšlení dovede nejen kvantitu, nýbrž i kvalitu i čas i místo charakterisovati číselně. V tomto smyslu pak lze říci, že průmět vazby mezi tvarem a látkou je něco měřitelného a tudíž číselně vyjádřitelného, stručně, že jest mírou danou určitým číslem. Každou pak míru je třeba vztahovati na nějakou míru základní, délku na jednotku délky, časový interval na jednotku času a míru vazby také na jednotku vazby. Vazba jest ovšem jako míra, někdo by mohl na př. mluvit také o intensitě vazby, číslem zvláštní povahy. Jest nám na jednotlivém objektu přírody, na jednotlivém tělese nebo tělísku nepřístupná. Nesmíme se tomu diviti, neboť nejde zde o pouhou charakteristiku v oblasti kategorií, nýbrž o charakteristiku aplikace všeobecného aristotelského principu v oblasti přírody. A dále jde zde o noeticky zásadně již nepřístupnou oblast látky, která při souhře mezi tvarem a látkou hraje úlohu odporu proti působení tvaru. Látku totiž nelze nijak poznávati přímo. Teprve srovnáváním velké řady jednotlivých těles za určitých, přesně vymezených podmínek objeví se nám důsledek vazby mezi tvarem a látkou jako znaky charakterisující celou pozorovanou skupinu. Proto i míru vazby můžeme naléztí pouze cestou statistickou a nazýváme ji tam pravděpodobností. Je tedy míra vazby mezi tvarem a látkou jakožto průmět do oblastí kategorií pravděpodobnost. Nebo přesněji vyjádřeno: Průmět vazby mezi tvarem a látkou jako souhrn relací mezi těmito dvěma póly jest v oboru kategorií pravděpodobnost jako číselná míra této vazby. Tak na př. pravděpodobnost trvání dětského tunelu by vyjadřovala míru vazby mezi tvarem, myšlenkou a zákonitostí stavitelskou a mezi materiálem pískovým. Podobně je trvání radioaktivního prvku charakterisováno pravděpodobností, vyjadřující míru vazby mezi tvarem a látkou tohoto přírodního objektu.

Ale pravděpodobnost jest všeobecněji míra, kterou se v oboru kategorií onen aristotelský princip uplatňuje svým aktivním činitelem na trpném podkladě i při různých změnách a pohybech. Tak jako ta dětská ručka hrábnutím chce vytvořiti podobu řečiště v písku, tak určitá energie podle určitých zákonitostí vytváří různé struktury hmotné v přírodě.

Dokonalost, se kterou se tato aktivní, vytvářející energie uplatňuje na svém podkladě, tato dokonalost přispívající k vazbě, nalézá v oboru kategorií opět své vyjádření v pravděpodobnosti, která tu tvoří míru vazby mezi aktivní energií a trpným podkladem přetvořovaným. Tak všeobecná platnost principu aktu a potence dává i míře této vazby všeobecnou platnost. Proto pravděpodobnost vystupuje všude tam, kde se uplatňuje náš aristotelský princip. A jelikož jinak pravděpodobnost odvoditi nedovedeme, je to jediný způsob odvození pravděpodobnosti. Proto můžeme také naopak tvrditi, že vyskytnutí pravděpodobnosti v přírodních vědách jest přímo klíčem k výkladu, že jsme narazili na aplikaci principu aktu a potence. Je to zejména tam, kde na př. více druhů energií se uplatňuje současně, takže lze mluvit o zápolení více tvarů o své uplatnění. Tu pak nastávají zajímavé případy, že několik vazeb buď navzájem se vylučuje nebo se podporuje a v pravděpodobnostech nastávají kombinace jednotlivých pravděpodobností podle pravidel počtu pravděpodobnostního. Známe-li v našem dětském příkladě s pískovištěm pravděpodobnost trvání pískového tunelu a pravděpodobnost trvání pískového hradu, lze pak vypočítati pravděpodobnost případu, že hrad bude vystaven nad tunelem, z pravděpodobností základních, jednotlivých. Obdobně lze vypočítati pravděpodobnost pro jiné kombinace, jako hrad nad roklí, dva tunely nad sebou a zjistíme jedinou pravděpodobnost velkou, jindy malou. Velkou pravděpodobnost zjistíme ve všech případech, které i bez výpočtu známe jako očividně solidní, trvanlivé kombinace. Pak jsou některé pravděpodobnosti malé a některé dokonce téměř mizivé. A právě o těchto mizivých pravděpodobnostech se přírodní věda zmiňuje se zvláštní chloubou, neboť ukazuje, že i pravděpodobnosti mizivé malé představují události skutečné a uskutečně-

né, třebaže jen jednou za dlouhou dobu. V tom vidí přírodní věda právem takovou věrnost ve vystižení přírody, jaký popis klasické fyziky nikdy netušil.

Tyto nejmenší pravděpodobnosti jsou vazby tak slabé, že málokdy se objekty jimi podmíněné udrží. Jde o tvary velmi primitivní, kde látka je takřka ještě nespoutaná. Právě tak jako nemluvně prstíkem v písku nakreslí něco, co má býtí čímśi a není dohromady ničím, tak naráží přírodní věda na případy, kdy tvar je téměř nepoznatelný, jen nějaká mlhovina poznatelnosti něco napovídá. Chaotický zárodek řádu, říká fyzika se zvláštním důrazem na slově chaos, *Aristoteles* říká totéž se zvláštním přízvukem na slově řád. Tam, kde podle upozornění mizivě malé pravděpodobnosti nic vyhraněno není, tam není ještě co poznávati, tam není ještě ani řád vyhraněn, jsme na mezích řádu a dotýkáme se myšlenkami oboru pouhé možnosti nějakého řádu, dotýkáme se myšlenkami pouhé látky.

4. Hodnocení různých názorů na pravděpodobnost.

První úvodem v druhé kapitole uvedený názor se opíral o tvrzení, že kořeny pravděpodobnostní fyziky jsou zakotveny v náhodě a není prý tudíž možné ve fyzice uplatňovati princip metafyzický. K tomu třeba říci, že náhoda sama je v úzké souvislosti s aristotelskými principy, poněvadž sama předpokládá kauzalitu. Uplatňováním náhody uplatňujeme kauzalitu a tím i metafyzický řád ve fyzice. Lépe řečeno, měli bychom uplatňovati. Že se tak neděje, je jen znamením, že fyzikální pojmy nejsou často filosoficky domyšleny. A zásadní odmítání nebo přijetí metafyzického principu ve fyzice nemůže býtí závislé na nahodilých, nedomyšlených důsledcích nějakého pojmu, jakým je na př. náhoda. Metafyzický princip patří samozřejmě do metafyziky a nikoli do fyziky. Ale pravděpodobnost není metafyzickým principem, nýbrž pouze průmětem do oblasti kategorií, průmětem vzájemných relací mezi tvarem a látkou. Je tudíž pravděpodobnost průmětem vazby nejvyššího metafyzického principu do oblasti kategorií, aniž by uplatňovala přímo ve fyzice princip metafyzický.

Předpokládá jej pouze v oblasti vyšší, ve filosofii, kterou pokládá za oblast domýšlející všechny fyzikální pojmy do důsledků.

Jiný názor je, že primérně je v přírodě nikoliv chaos, nýbrž pouze nedostatek uspořádanosti, který poskytuje jediné volné všeobecné vztahy, zachytitelné metodou statistickou a že jen sekundérně a přibližně resultuje ze zákonů statistických řád kausální, související s metafyzickým principem aktu a potence. K tomuto názoru je třeba říci, že vystihuje dobře podstatnou úlohu statistické metody k zachycení vazby mezi tvarem a látkou. Jak jsme viděli, není tato vazba ani v průmětu do kategorií poznatelná na jednotlivých tělesech a tělíscích, nýbrž pouze na větších celcích, tvořících podklad počtu statistického s pojmem pravděpodobnosti. Nutnost metody statistické vyplývá tedy z vazby jakožto strukturálního znaku principu aktu a potence. Je tedy statistická metoda sama v řadě hmotném výrazem platnosti metafyzického principu aktu a potence. Zjišťujeme takto, že primérně je třeba v řadě hmotném položití platnost principu aktu a potence a nikoliv sekundérně, nýbrž současně a implicitně takto klademe jeho strukturální znak vazby obou jeho pólů, jehož výrazem v oboru kategorií jest metoda statistická.

K třetímu výše uvedenému názoru, že pravděpodobnost je základním principem přírody, je třeba říci, že základním principem v řadě přírody jest princip aktu a potence. Pojem mravděpodobnosti, tak jak jej užíváme ve fyzice, jest pouhým číslem náležejícím do kategorie kvantity. Obecnější pojetí pravděpodobnosti není ze stanoviska fyziky ničím odůvodněné. Jest pouze otázkou, jak vysvětliti onu všeobecnou platnost pravděpodobnosti v celé oblasti fyziky a jaký princip tuto všeobecnou platnost vysvětluje. Na tuto otázku odpovídá zařazení pravděpodobnosti do příčinné souvislosti s principem aktu a potence. Neboť souhrn vztahů mezi oběma póly aktem a potencí při aplikaci na hmotný objekt se nám promítá jako vazba obou těchto pólů do různých kategorií, míra pak této vazby číselně vyjádřena jest pravděpodobnost. Jest jasné, že pro tuto přímou souvislost pravděpodobnosti s principem aktu a potence, musí se pravděpodobnost v oboru kategorií schopných číselně

charakteristiky objevovati všude a všeobecně právě tak, jak všude a všeobecně se uplatňuje princip aktu a potence.

Čtvrtý názor je již osvětlen předchozími vývody a zbývá jen objasnit podivuhodnou skutečnost, že teprve po 2000 letech nám princip aktu a potence nabízí tuto novou perspektivu, o které nic nevěděl, pokud fyzika neučinila nezávisle na něm své nové objevy, zejména pravděpodobnost. K tomu třeba říci, že historický vývoj přírodních věd je z důvodů, které rozvedeme na jiném místě, ve znamení stále rostoucího odčizení od jakékoliv vědomé orientace filosofické. Ba moderní přírodní věda si na tom nemálo zakládá, že není „v područí“ filosofie. Není pak nic divného, že principu aktu a potence nebylo s fyzikální důkladností v tomto oboru použito. Vedle tohoto důvodu historického jest zde také důvod věcný. *Aristoteles* tento princip intuitivně vyvodil z tehdejších zkušeností a formuloval jej velmi šťastně, což znamená hodně všeobecně a to mu právě zaručilo jeho trvalou platnost. Vytýčením principu nemohl ani on ani někdo jiný po něm, tedy ani přírodovědec moderní teoreticky vyvoditi všechny případy aplikace. Tyto konkrétní aplikace nám dává teprve zkušenost, dnes zejména experimentální zkušenost vědecká. Teprve na této zkušenosti ověřujeme si platnost různých zákonů a také principů. Bylo proto třeba dojít až k takovým fyzikálním zjevům, které si vyžádaly metody statistické, aby se mohl uplatnit z nového hlediska starý, osvědčený princip. Hledisko vazby jest nesporně nové a jest jen rozváděním *Aristotelova* principu v *Aristotelově* duchu, nikoliv interpretací dosud nějakou shodou nepochopeného názoru antického myslitele. Konečně je třeba také poznamenati, že i vývoj filosofie aristotelsko-tomistické byl aspoň negativně ovlivněn vývojem věd přírodních, takže bádání se bralo docela jiným směrem než je zkoumání vnitřní struktury principu aktu a potence. Úhrnem lze všechny tyto argumenty shrnouti v jedinou větu: aristotelsko-tomistická filosofie postrádala kladného vztahu ke tvorbě přírodovědecké. Oboustranné urychlení vnitřního rozvoje a pokroku by bylo bývalo určitě jeho ovocem.

K pátému z uvedených názorů je třeba říci, že je třeba uznati dávku nejistoty jako principi-

pielní znak přírody a že správně se učí člověk denní praxe i vědecký pracovník experimentální s touto dávkou nejistoty kalkulovati, aniž by ji více zakrýval pláštěm jakési nepochopené kauzality. Dávka nejistoty jest jen výrazem nedokonalého tvaru, jeho nedokonalost se projevuje stupněm vazby a tato u žádného objektu přírody ani u výrobku lidského není absolutní, což by znamenalo tolik, jako úplné absorbování látky tvarem, načež by zůstal pouhý akt. Okolnost, že praxe obyčejná i vědecká se naučila s touto dávkou nejistoty počítati, jest jen svědectvím toho, že člověk dnes vědomě se zařizuje na nedokonalost věcí hmotných a že i ve svém jednání a uvažování na tuto nedokonalost bere plně zřetel. Dřívější kausální plášť plynul z nedomyšlené vševědouce Laplaceova démonu. Uznávajíc určitou dávku nejistoty jest i věda i praxe nucena platiti svůj tribut metafysickému principu aktu a potence.

K šestému z uvedených názorů je třeba říci, že bylo vskutku více méně zanedbaným a neuvědomělým dědictvím scholastiky, rozlišovala-li fyzika ode dávna mezi aktuální a potenciální energií. Rozhodovaly tu především zřetele matematické a princip o zachování energie, ale nikterak nějaký princip filosofický. Dosud ve fyzice nebyla nikdy řeč o principu aktu a potence, organicky tento princip s fyzikou nikdy nesrostl. Nemůže proto rozlišování energie ve fyzice na aktuální a potenciální býti pokládáno za svědectví vztahu fyziky k principu aktu a potence, vztahu, který by byl organicky zdravý a vědecky plodný. Nelze tudíž také očekávati, že by vývoj moderní fyziky kvantové mohl pokračovati a rozvíjeti se na něčem, co jako princip ve fyzice vůbec neexistovalo.

K sedmému názoru je třeba říci, že není věcí přírodních věd posuzovati metafysiku a její vědeckou hodnotu. Jde však o přípustnost zásahu metafysiky do věd přírodních. Zásah může zde znamenati jen tolik, že by obě vědecké discipliny měly nějakou společnou základnu. Je třeba přiznati, že dnes tato společná základna oboustranně přiznávána není. Skutečný stav není ještě důkazem pro nemožnost respektive nevhodnost takového oboustranného uznání. Fyzika musí uznati a uznává, že bere mnohé pojmy jako

samozřejmé, evidentní, které dále domýšlí filosofie, na př. právě v metafysice. Fysice by mohlo jen prospěti, kdyby tyto poslední konsekvence z jejich pojmů příbuzná vědecká disciplína pracovala, neboť by měla pak v širším rámci zajištění svoji vědeckou soustavu. O tom nepřesvědčíme fysiku žádnou jinou argumentací než konkrétním případem, kdy filosofie třeba metafysická by bylo způsobila podati ji námět a kritiku dalšího vědeckého vývoje. Plodnost námětu vypracovaného ve filosofii pro fyzikální badání by rázem změnilo nezáměr ve velký filosofický zájem. Společná základna je v rámci filosofie aristotelsky-tomistické možná již proto, že si také všímá svoji metodou objektu přírody, zákonitosti přírody a principů přírodních. Dosáhli bychom této základny v okamžiku, kdyby fyzikální principy byly vyvoditelné jako zvláštní případy principů filosofických pro obor kategorií. Celá dnešní studie jest právě námětem v tomto smyslu. Každé jiné odsouzení takového námětu je při nejmenším ukvapeností a právě z fyzikálního hlediska nerozumně úzkoprsé.

Názoru osmému o výlučně matematické povaze pojmu pravděpodobnosti jest přisvědčiti, neboť i v našem pojetí odvozeném od principu aktu a potence jest pravděpodobnost číslem a ničím jiným. Arciť číslo v reálném světě fundované, tedy něco, co by mělo býti fyzikální konstantou. Dosud žádná fyzikální konstanta nebyla interpretována jako pravděpodobnost. To souvisí s tím, že základní pravděpodobnosti neměříme, nýbrž výhradně odhadujeme anebo zkusmo předpokládáme a teprve z nich počtem pravděpodobnosti jiné pravděpodobnosti odvozujeme. Jest obecně známo, že počet pravděpodobnosti jest pouze schopen vypočísti nové pravděpodobnosti, skombinované z pravděpodobností daných. Dané základní rozdělení pravděpodobností jest dosud ve fysice rázu výhradně hypotetického a čeká teprve na případné prohloubení a oddělení od pouhé problematiky matematické.

Devátý z uvedených názorů na pravděpodobnost jest ještě výlučnější matematické povahy než názor právě diskutovaný. Žádá přímo axiomatické vybudování počtu pravděpodobnostního. S tímto požadavkem, ostatně na poli čistě matematickém již uskutečňovaném, lze plně sou-

hlasiti, a to tím spíše, že i zde jde opět o pouhou soustavu, umožňující výpočet nové pravděpodobnosti, kombinované z daných a základních pravděpodobností. Ovšem i v tomto metodickém postupu mohla by filosofie i matematika kráčet paralelně, poněvadž axiomatická soustava jest uskutečnitelná také v přírodních vědách. Vzhledem k našemu požadavku harmonie mezi číslem pravděpodobnosti a metafysicky fundovaným pojmu vazby měli by ovšem i obě soustavy axiomatické býti nějak zharmonisovány, a to tak, že by soustava filosofická byla případem obecnějším a soustava fyzikální jejím případem zvláštním. Mohla by tudíž i ideální metoda vědecké soustavy uzavřené, metoda axiomatická přispěti ke zdravému organickému sblížení obou vědeckých disciplín na poli metody. Tak by na příklad symbolickou formou logiky vyjádřena axiomata dala hlouběji nahlédnouti do vzájemného poměru přírodní filosofie metafysicky orientované a přírodní vědy matematicko-fyzikálně orientované.

K jedenáctému netřeba dalších nových argumentů vzhledem ke všemu, co zde již bylo řečeno. Není všechna skutečnost číslem, je třeba zde ještě poznamenati, avšak všechny kategorie lze uvést v určitý vztah, třebaže ne vyčerpávající všechny znaky, ke kategorii kvantity. Proto by mohlo platiti obměněné heslo: Každá kategorie je číslo, přesněji ovšem, každá kategorie je číslem charakterisovatelná a také hlavní kategorie je kvantita. Odtud důležité postavení čísla. Pak již pochopíme, že průměty vazby mezi tvarem a látkou do jednotlivých kategorií vždycky vyústí v charakteristiku číselnou, totiž v pravděpodobnost.

Ke dvanáctému názoru z vlastních řad o nevhodnosti naší extrapolace aristotelských názorů je třeba odpovéděti, že ani *Aristoteles* sám nestal podle nejnovějších výzkumů strnule se svojí vědeckou soustavou na mrtvém bodě, nýbrž stále se sám vyvíjel a zdokonaloval. Tím méně lze něco podobného tvrditi o sv. Tomáši Akv., který podstatně rozvedl a zdokonalil stanovisko aristotelské. Jednáme proto v duchu vpravdě *aristotelsko-tomistickém*, když rozvíjíme dále hlediska těchto dvou velkých myslitelů. Nečiníme tak v daném případě nikterak přidáváním, přistavováním, přikombi-

nováním nových hledisek nebo principů, nýbrž jedině prohlubováním principu daného, které pro svůj kardinální význam zasluhuje plné naší pozornosti nejen v historicky nám dochovaném tvaru, nýbrž i ve vnitřní myšlenkové vazbě, kterou při aplikaci na řád hmotný ukazovati musí a ukazuje. S tohoto hlediska jsou konečně již i všechny kategorie přirozenými průmětnami, na kterých se nic jiného nepromítá než struktura kardinálního principu aktu a potence. Teď se objevila v pravděpodobnosti pouze míra těchto vazeb, těchto struktur z jednotlivých kategorií. Tedy v podstatě velmi nepatrně rozšířené hledisko, v principu nového vůbec nic. Mnoho toho zůstává pouze pro fyziku, filosofii dnes odcizenou, a pak těm filosofům, jejichž charakteristika je neplodná netečnost.

Ke třináctému z výše uvedených hledisek o subjektivní a snad jen dočasně povaze pravděpodobnosti v přírodovědeckém poznání je třeba podotknouti, že vychází z mylného předpokladu, který chce stanouti na místě vševědoucího Boha, ale stojí pouze a přesně na místě Laplaceova démonu, tedy bytosti vybavené nadlidskými vědomostmi, ale typicky lidsky krátkozraké. Lze totiž ukázati, jak to provedeme při jiné příležitosti, že právě vědomosti nadlidskými vědomostmi nadaného démonu by vedly nakonec k výsledkům absurdním, zejména k absurdnímu pojmu absolutního determinismu, který tanul jako ideál mnohým filosofům na mysli. A stanovisku nikoliv lidsky sestrojeného, nýbrž vskutku tvůrčího ducha, za jakého Boha máme, jediné důstojného, jest poznání mezi dokonalostí hmotného řádu nebo jinak řečeno i nedokonalostí hmotného řádu, jak nám ji číselně zachycuje pravděpodobnost.

Ke čtrnáctému a poslednímu názoru, uvedenému k našemu pokusu o vyvození pravděpodobnosti z metafysického principu aktu a potence, jest nutno říci, že jsme si plně vědomi, že ani tato naše studie nebude mít bezprostřední vliv na vývoj fyzikálního badání. Neboť i naše studie a v ní vyslovené poznatky jsou vystaveny výtce dodatečného vyrovnávání s výsledky přírodních věd, aniž by byl předcházet nějaký kontakt mezi aristotelsko-tomistickou filosofií a fyzikou před vznikem pravděpodobnostní fyziky.

Nemáme-li však v dnešním neutěšeném stavu vzájemného odcizení setrвати, je třeba nejprve odhaliti všechny styčné body obou vědeckých disciplin, aby byla takto připravena půda pro organickou výstavbu na společné základně. Takovým příspěvkem má být právě tato studie. Zvláště ovšem proto, poněvadž se zabývá dvěma nejvšeobecnějšími činiteli: pravděpodobností, jakožto nejvšeobecnějším činitelem kvantové fyziky a principem aktu a potence, jakožto kardinálního principu celé aristotelsko-tomistické filosofie. Pravý užitek pro fyzikální badání nelze očekávati v tomto stadiu přípravném. Teprve náčrt společné základny a vymezení funkcí pro každou z obou vědeckých disciplin může přinésti prospěch i badání fyzikálnímu i potvrzení správnosti společné základny po stránce filosofické jedině tak, že se novým tímto hlediskem dostane popudu k badatelské činnosti v nových, dosud neuvažovaných nebo zanedbaných směrech přírodních věd. Pro stoupence tomismu nebudou však ani tyto přípravné studie postrádati určité zajímavosti.

5. Důsledky pro význam kauzality ve vědách přírodních.

Teď jsme s *Aristotelovou* pomocí nahlédli hlouběji do podstaty pravděpodobnosti, ale zatím stále ještě není jasno, zda naše řešení mění něco na ohroženém postavení fyziky ve vědách přírodních. O souvislosti mezi pravděpodobností v našem pojetí a kauzalitou, dosud ani slovo nepadlo. Tu opět nás Aristoteles upozorňuje, že o kauzalitě dosud nemohlo býti nic řečeno, poněvadž ta vyvozuje všechny změny z příčin, kdežto počet a pojem pravděpodobnosti naproti tomu podává a hodnotí pouze číselně časová trvání jednotlivých tělísek a událostí a udává jen číselné množství jednotlivin, které se budou určitým chováním vyznačovati. Tak fyzika se bezpečně dovídá, co se bude dít, v jakých rozměrech a v jakých místech, ale nezná vnitřní spojitosti mezi událostmi ve smyslu příčin. Pravděpodobnost se v tomto smyslu příčin vůbec nedotýká. Když ovšem některý zákon má těsnou vazbu, na příklad s hroudem elektronů, a pořádně proto zabere, pak se to ukáže velikou prav-

děpodobností pro tuto událost. Taková velická pravděpodobnost má za následek jinou velikou pravděpodobnost a tato zase jinou, a tak následují události o velké pravděpodobnosti za sebou v kausální řadě. Jenom na událostech pevné vazby může se příčinné působení tak důkladně uplatnit, že to zjišťujeme jako projev kauzality. U slabých vazeb působení příčin se stává nepochopitelným, až téměř úplně nepoznatelným. Tvar působícího přírodního zákona, jakožto příčina, často téměř není s to navázat vazbu s primitivním objektem přírody. Tak kreslí pravděpodobnost v bohatě odstíněných podrobnostech, mnohem věrněji, než to dovedla klasická fyzika, kausální působení.

Jak jsme však již poznali, je pravděpodobnost mnohem více. Pravděpodobnost je přímým dokladem kausálního řádu v celé přírodě. Co jiného znamená universální uplatnění pravděpodobnosti pro všechny složky anorganických a v poslední době i organických věd přírodních, ne-li účastenství na universálním principu aktu a potence, jenž ve své hloubce a prostotě záro-

veň jest kolébkou všech příčin a pramenem všeho kausálního řádu. Vždyť jsme s *Aristotelem* pochopili, že pravděpodobnost je právě číselnou mírou průmětu této vazby do oboru kategorií vazby obou pólů tohoto nejvyššího principu, pólu aktivního a pólu trpného v oboru hmotném. Pravděpodobnost je takto organicky včleněna do syntetického řádu, daleko převyšujícího hranice přírodních věd. Jen universalita a hloubka tohoto principu nám vysvětluje, že pouhá jeho míra vnitřní strukturní vazby v oboru hmotném oslnila tak pronikavě celý fyzikální svět.

Úspěšnost této pouhé číselné struktury, tohoto odlesku principu samotného byla tak mohutná, že mylně se mnozí domnívali, že i kauzalita byla překonána. Byla vskutku překonána kauzalita, a to v onom neúplném pojetí klasické fyziky. Byla překonána principem vyšším, principem aktu a potence, v metafysice dávno osvědčeném, ve fyzice a v přírodních vědách vůbec dosud však nedostatečně oceněném. Pravděpodobnost jest jeho průkopníkem.

RNDr. Artur Pavelka.

Poznámky k normativní teorii.

V novější právnické literatuře setkáváme se s tak zvanou normativní teorií. Profesor dr. František Weyr věnoval tomuto thematic knihu, nazvanou *Základy filosofie první, čili metoda právnického poznávání*. Je zajímavé všimnouti si blíže tohoto díla, neboť sotva kde jinde najdeme tak zřetelný poukaz na zásady, na nichž buduje nejen řada našich vynikajících právníků, ale i jiných vědců. Tato kniha nám nejlépe poví, jaká filosofie je základem myšlení určité skupiny našich vědců, či lépe řečeno, co považují za filosofii.

Již spojení dvou titulů této Weyrovy knihy *Základy filosofie první a teorie právnického poznávání* je s to vzbudit zájem filosoficky myslícího člověka. Je totiž poněkud paradoxní. Pod filosofií práva totiž se dá spíše rozuměti filosofické poznání práva, než poznání právnické.

Především tedy co jest obsahem normativní teorie? Tato teorie má být jakousi základní

právní vědou, která má stanoviti právnické pojmy a vyšetřiti metodu právnického poznávání. Zkoumejme tedy, jak plní normativní teorie úkol, který si vytkla, a k jakým závěrům dochází. Za jediný vědecký způsob poznání práva považuje poznání normativní, to jest poznání práva jako normy. Normu definuje jako postulát, že něco má být. Právní normy pak jsou podle normativní teorie ty, jejichž jednotným subjektem je stát. S hlediska normativního pak stát není ničím jiným, než právní řád, čili souhrn norem a naopak.

Jistě správné a nikdy nepopíratelné je zjištění normativní teorie, že zákon je právě tak normou, jako rozsudek nebo smlouva. Neboť všechny tyto právnické skutečnosti mají společné to, že vyjadřují úsudek, že něco má být. Všechny normy téhož právního řádu plynou jedna z druhé. Ústava je jakýmsi ohniskem právního řádu, stanovíc, jakým způsobem mají být vydá-

vány druhotné normy, zákony, ty pak stanoví, jak mají být vydávány další normy, nařízení, rozsudky a smlouvy.

Normativní teorie zásadně odmítá uvádění v souvislost práva s mravností a považuje vysvětlování základních pojmů právních z pojmů mravních za nevědecké a neprávnícké.

Normativní teorie je jistě správná, pokud tvrdí, že podstatou každého právního předpisu je norma, a že ke správnému pochopení obsahu jednotlivého právního předpisu i jejich souboru, totiž toho kterého platného právního řádu, je nutné nazírání normativní. Jedině tak rozeznáme podstatný obsah právního předpisu, totiž normu od jeho obsahu nepodstatného, nenormativního.

Předmětem této úvahy však je vyšetřit, zda a do jaké míry plní normativní teorie svůj úkol, totiž stanovení základních právních pojmů a zda vůbec jí přísluší název právní filosofie.

Především nutno stanovit, co považujeme za filosofii vůbec a za filosofii práva zvláště, a pak budeme zjišťovati, zda normativní teorie jest právní filosofii či není.

Filosofie v pravém smyslu, čili metafysika, je rozumové poznání skutečna z nejvyšších příčin. Toto poznání předpokládá, že zákony našeho myšlení, totiž zákon příčinnosti, protikladu a zákon o vyloučeném třetím jsou zároveň zákony skutečného dění, nebo spíše naopak, že zákony dění jsou zároveň zákony myšlení. Tento předpoklad nemůže být libovolně popírán, neboť plyne z rozumové přirozenosti lidské, která je nositelkou rozumové činnosti usměrňující. Zákon příčinnosti stanoví, že nic není bez dostatečného důvodu, a že tedy všechno má svůj původ a cíl. Docházíme tak k poznání první příčiny a posledního cíle všeho jsoucna, ke jsoucnu, jež je samo svým bytím, k Bohu. Dospíváme dále k poznání řádu, to jest zaměření všeho jsoucna k poslednímu cíli. Tento řád nazýváme řádem věčným (*lex aeterna*), poněvadž je vlastně pojmem Boží moudrosti, pokud řídí všechny úkony a pohyby. Pokud pak tento věčný řád je účasten v rozumném stvoření, mluvíme o řádu či zákonu, nebo právu přirozeném (*lex naturalis*). Tento řád přirozený, pokud směřuje bezprostředně k obecnému dobru pozemskému lid-

ské společnosti, nazýváme právním řádem (*lex civilis*). Společnost lidskou, jejímž bezprostředním cílem je obecné dobro pozemské této společnosti, nazýváme státem. Nositelem právního řádu je státní autorita, to jest moc, která řídí společnost k jejímu vlastnímu cíli a vydává za tím účelem normy, které nazýváme normami právními. Abychom tuto svou definici poněkud přizpůsobili názvosloví normativní teorie, můžeme říci, že právní řád je soubor norem, vydaných státní autoritou bezprostředně nebo prostředně za účelem obecného dobra státní společnosti v rámci řádu přirozeného a věčného. Definice právní normy plyne pak z této definice.

Tolik nutno uvést, abychom si uvědomili, že předmětem právní filosofie je filosofické poznání právního řádu (*lex humana civilis*) z nejvyšších příčin a jakou cestou musí se ubírat filosofická úvaha, aby stanovila základní pojmy a příčiny práva.

Zkoumejme nyní, zda normativní teorie vyhovuje tomuto našemu pojmu filosofie a zvláště právní filosofie. Již z toho, co bylo řečeno o obsahu normativní teorie, plyne, že normativní teorie považuje za nejvyšší způsob poznání práva poznání jeho jako normy (souboru norem), jejichž subjektem je stát. Stát pak definuje jako právní řád a naopak, což ovšem je *circulus vitiosus*. Neřeší otázku, co je důvodem a cílem právního řádu a státu. Není tedy n. t. filosofii práva a nemůže jí být, poněvadž neuznává poznání z nejvyšších příčin, které jediné je filosofické.

Normativní teorie řeší otázku lidského poznání ve smyslu Kantova idealismu, podle něhož zákony myšlení nejsou tytéž, jako zákony skutečného dění. Tím vylučuje možnost objektivního poznání, znemožňuje metafysiku a vědecké poznání vůbec. Filosofie v nejvlastnějším smyslu čili metafysika, je možná jen za předpokladu, že naše poznání je objektivní, že totiž zákony myšlení i dění jsou tytéž. Kantův idealismus, který vylučuje možnost objektivního poznání, nezaslужuje názvu filosofie, a proto ani normativní teorie, na něm budovaná, není filosofii práva.

Není účelem tohoto článku vyvracet filoso-

fickými argumenty Kantův idealismus. Nebude však na škodu, pokusiti se vysvětliti, proč tak mnozí moderní vědci berou za své kredo nesmyslnou a samu sobě odporující Kantovu teorii poznání. Nelze se domnívati, že se většina z nich hlásí ke Kantovi z vnitřní potřeby prohlásiti objektivní poznání za nemožné. Důvod je u většiny potřeba iurare in verba magistri vzhledem k nedostatku schopnosti samostatné filosofické spekulace. Avšak důvod vzniku a houževnatého lpění na nauce o nemožnosti poznání skutečna nutno hledati u původců této nauky především, a u jejich přežvykovačů alespoň z části, ve vůli. V touze po zdánlivě osvobozujícím poznání, že není možno poznati. Každá poznaná pravda znamená pro poznávajícího závazek. Přirozené poznání rozumové předchází poznání nadpřirozené z víry (*prae-ambula fidei*). Pravda absolutní pak zavazuje absolutně. Není tedy jednoduššího způsobu, jak se zbaviti nechtěného břemene odpovědnosti, než prohlásiti objektivní poznání za nemožné.

Zajímavá a mnoho vysvětlující je okolnost, že Kantův idealismus vzniká na troskách středověku, jehož základním kamenem je kladná odpověď na 2. otázku I. dílu Theologické Summy sv. Tomáše Akv. „Zda jest Bůh.“ Život středověkého člověka i společnosti spočíval na tomto základě a pnul se k nebi jako gotická katedrála. Zásada „*intelligo, ut credam et credo, ut intelligam*“ povznesla lidského ducha k nejvyšším vrcholům filosofické spekulace. Když pak nastal odvrát od absolutní pravdy v životě soukromém i veřejném, bylo hledáno a nalezeno *ex post* filosofické zdůvodnění tohoto odvrátu od Absolutna v Kantově idealismu. Stalo se tak však už

v době, kdy tento odvrát začal ukazovati své strašlivé důsledky.

Kantův idealismus je vyznáním všech, kteří postrádají buď odvahy k životu podle pravdy, nebo schopnosti uvážiti hrozné důsledky nauky o nemožnosti poznání skutečna, nebo nejčastěji obojího.

Normativní teorie pak, pokud tvrdí, že právo můžeme poznati pouze jako soubor norem, jejichž subjektem je stát, v důsledku čehož každá norma státem vydaná je právo a popírá možnost vyššího poznání práva, jakožto součásti řádu věčného, tvoří z právního řádu prázdný obal, který může býti naplněn libovolným obsahem. Vidí podstatu práva v jeho vnější formě. I největší nehoráznost, protivící se řádu, mohla by býti dle normativní teorie právní normou, jen když je vydána státní autoritou (je-li jejím subjektem stát). Avšak nejvyšší poznání lidské není „normativní“, nýbrž metafysické, a toto poznání nás vede k závěru, že součástí právního řádu může býti jen norma vydaná státní autoritou k obecnému blahu státní společnosti v rámci řádu přirozeného a věčného. Nejsou-li dány všechny tyto náležitosti, můžeme mluvit nanejvýše o „postulátu, že něco má býti“, nikdy však o zákonu nebo právním řádu. Abych pak poznal, že ten nebo onen právní předpis je vydán státní autoritou a má tedy vnější známku právní normy, k tomu nepotřebuji býti vědcem, ani vyznavačem normativní teorie.

Poněvadž pak normativní teorie nedává jiné definice práva (právní normy), než z jejího čistě vnějšího vztahu k normovému subjektu (státu), nemůže sloužiti ani jako teorie právníckého poznávání.
Dr. Miloš Skácel.

Hodnota a smysl obecné filosofie skutečnosti.

V předešlých statích obecné filosofie skutečnosti zmínili jsme se o látce a vlastním předmětu obecné filosofie skutečnosti, zbývá nyní jen označiti přesněji hodnotu a cíl té filosofie. Určujeme-li hodnotu obecné filosofie skutečnosti, jeví se jako nejnapadnější znak její myšlenkový a duchový ráz, nezaměřený (aspoň přímo) k čin-

nosti a na činnosti vnější nezávislý. Jinými slovy nejde o filosofii podstatně praktickou, nýbrž obecná filosofie skutečnosti jeví se v základech jako filosofie spekulativní. Ten čistě myšlenkový a duchový ráz obecné filosofie skutečnosti vyniká v tom, co jsme již řekli o této filosofii, že totiž hledá poznání pro samo poznání, vědu pro vědu

a ne pro něco jiného. A není praktické neb činné vědy, která by hledala poznání pro poznání a vědu pro vědu. Vždyť právě tím se liší praktické vědy od spekulativních, že hledají poznání, aby ono vedlo a řídilo činnost vnější, nikoliv aby v něm spočívaly a jím se spokojily. A tak obecná filosofie skutečnosti, právě proto, že je pro poznání samo, že je to věda pro vědu, je filosofií spekulativní a nikoliv praktickou, je to věda myšlenková a zásadně nijak činná. To je ještě více pochopitelné, uváží-li se, že hledati poznání jen pro poznání a vědu jen pro vědění jest vlastně jediná možnost jak uniknouti nevědomosti a vyvarovati se bludu v poznání; a již toto je tak vlastní čistě myšlenkové a duchové vědě, když v činných vědách nezáleží na skutečnosti a správnosti poznání, ale na tom, zda z nějakého poznání vzejde to, co z něho má vyjít. A řekli jsme již, že vlastní poslání mudrce a filosofa je právě ten útek před nevědomostí a před bludem, že to je vlastně cíl dokonalého filosofování. A z toho je patrné, že dokonalá filosofie, a zvláště obecná filosofie skutečnosti, hledá poznání pro poznání, že je to věda pro vědu, a že to ani jinak býti nemůže.

Útek před nevědomostí, o němž byla řeč, objevuje se prvotně u člověka a zvláště u filosofa *obdivem* neznámých příčin. Na začátku vývoje lidského přemítání bylo nepoměrně málo toho obdivu a pochybnosti, již proto, že se přírodní člověk spokojil zkoumáním nejbližšího okolí a přemítáním o nejnaléhavějších nutnostech denního života. Ale později postupoval člověk znenáhla od poznání zřejmých věcí ke zkoumání věcí skrytých, a tak rostly pochybnosti a záhady i obdiv. Nejbliže ovšem byly zase záhadné jevy a děje v přírodě, náhlé změny na zemském povrchu i v ovzduší a na obloze; pak i vlastní nitro člověkovu poskytlo svou záhadností a obsažeností nevyčerpatelný zdroj obdivu, přemítání a pochybností. Kromě toho všeho i lidské jednání dobré i zlé, vycházející ze svobodného rozhodování, z vůle člověka, dalo bohaté podněty k obdivu, pochybnostem a zkoumání.

Obdiv však a jakákoliv pochybnost nemohou býti leč plodem nevědomosti. Je to nápadné již v běžném denním životě, že lidé dobře znají své věci, nedávají se tak snadno (nebo vůbec ne)

strhnouti obdivem k ní a nemají pochybnosti o věci, kterou znají, (aspoň ne tolik jako druzí, kteří věc neznají). Naopak člověk nevědomý a nezkušený snadno se všemu obdivuje a jest pln pochybností i v nejmenších záhadách.

Obdiv a pochybnost se objevují vždy, setkáme-li se s nějakými zřejmými skutečnostmi a účinky, jichž příčina jest nám neznámá a skryta. Tak tento prvotní obdiv skrytých příčin vedl k filosofii, a není nesprávné tvrditi, že základ filosofie jest mythologický a bájeslovný. V tomto smyslu by bylo též možné mluvit o theologickém, či spíše náboženském období lidské filosofie bez pozitivistického přehánění. V řecké filosofické tradici je toto prvotní filosofické období známo pod jmény sedmi mudrců, které Aristoteles přímo nazval *θεολογοί* - theology. A víme také z dějin řecké filosofie, že filosofické nauky těchto prvních filosofů měly spíše ráz náboženských bájí a pověstí než podobu nauky o stavbě a příčinách skutečností ve světě. Ten prvotní obdiv a podivuhodnosti přibližuje filosofii pohádky a báji. Podivuhodné, zahalené a nepřístupné skutečnosti žijí a působí v pohádce a báji, a stejně obdiv a neznámá příčina uvedly v život a pohyb filosofii.

Ale právě proto, že obdiv vzniká z nevědomosti, jest patrné, že vznikla a rostla filosofie, aby zahnala nevědomost a neznalost neznámých skutečností. A tak je konečně také zřejmé, že vlastní hodnota filosofie jest v jejím čistě myšlenkovém či spekulativním rázu, v jejím poznávacím a vědeckém poslání, bez ohledu na nějaké vhodnosti a užitečnosti praktické. Neméně to platí o naší obecné filosofii skutečnosti. Máme-li totiž stavěti nějakou filosofii pravé věčné skutečnosti, na ničem tolik nezáleží jako na tom, aby to byla filosofie správně poznané skutečnosti, aby byl zaručen poznávací a vědecký ráz té obecné filosofie skutečnosti. A tak bude nutně obecná filosofie skutečnosti vědou čistě duchovou, spekulativní v kladném smyslu, poznáním pro poznání, vědou pro vědu, nikoliv pro nějaké užitečnosti nebo vhodnosti praktického života. A není možný jiný poměr, protože věda užitečná a poznání praktické znamená s ohledem na celou skutečnost nejen dobrou služebnost a směr k dobré činnosti, nýbrž i smysl pravdy a poznání v čin-

nosti, ověřování pravdy a vědy jejími účinky, a to je převrácení celého řádu skutečnosti na obor účinků. Obor účinků či výsledků nemůže však mít ráz celé skutečnosti, již proto, že obor účinků jako výsledný vždycky předpokládá obor příčin, které k účinkům či výsledkům vedou. A tak, kdyby byla obecná filosofie skutečnosti jenom vědou užitečnou a praktickou, nemohli bychom ji již nazvat filosofií „skutečnosti“.

Zde teprve můžeme plně pochopiti rovnocennost pojmu moudrosti a pojmu filosofie, že moudrost a filosofie jsou totožné. Dějinná skutečnost té totožnosti zachovala se nám v řecké filosofické tradici, kde se starší hledači moudrosti nazývali jednoduše σοφισταί nebo σοφοί - mudrci. Pythagoras první prý se nechtěl nazývat přímo „mudrcem“ jako jeho předchůdce, protože se mu to zdálo příliš opovážlivé, a nazval se jen „filosofem“, to jest „milovníkem moudrosti“. A tak prý se změnilo jméno mudrce na jméno filosofa a jméno moudrosti na jméno filosofie. Zastavujeme se u této totožnosti moudrosti a filosofie již proto, že jméno filosofie uvádí ke spekulativnímu rázu obecné filosofie skutečnosti a filosofie vůbec. Jestliže totiž jest filosofie láskou k moudrosti, znamená to ničím neomezený zájem filosofie o moudrost - správné a nejlepší poznání všeho. Nerozhoduje tedy užitečnost a praktická vhodnost o hodnotě filosofie, nýbrž ten zájem o vidění a pronikání věcí poznáním, poznání pro poznání a věda pro vědu. To vysvětlujeme i protikladem, že hledá-li člověk nějakou věc jen proto, aby jej přivedla k jiné věci, hledá vlastně spíše tu jinou věc než tu, kterou právě hledá. Tak je to právě s každým poznáním užitečným a s každou praktickou vědou; vedou spíše k něčemu jinému (k užívání věci, k činnosti kolem věci), než ke správnému a nejlepšímu vědění o věci.

Náznačným důkazem toho, že filosofie a obecná filosofie skutečnosti se nevyhledávají pro nějaké užitečnosti, nýbrž pro vědu samu, jest právě vznik staré peripatetické metafysiky (pokud byla filosofií skutečnosti - jsoucna = *σοφία τοῦ ὄντος*), a snaha všech věků o nějakou takovou filosofii, která by nepodléhala změnám časů a nahodilým proměnám věcí a okolností, která by jistě správně a bezpečně rozvíjela lidského ducha a ozařovala i vnější projevy člověka a jeho činnost.

A přece je taková filosofie hmotně naprosto neužitečná; není dokonce ani tak užitečná jako logika, která učí soustavě a postupu ve vědách. Aristoteles dosvědčuje sám,¹ že metafysiku začali hledati lidé, když měli již všechny věci nutné k životu, když měli klid od tělesné námahy, když měli i rozkoše, které provázejí blahobyť, když měli dokonce již vzdělání a řadu věd užitečných, které nejsou cílem pro sebe, ale které uvádějí k činnosti a k praktickému zaměstnání. Nebyla tedy pohnutkou vzniku filosofie skutečnosti nějaká užitečnost nebo nutnost života, avšak touha dokonaleji poznávati, věda pro vědu. Z toho je tedy patrné, že se nehledá filosofie pro něco mimo sebe, nýbrž pro ni samu. Nikdo přece nehledá to, co již má. A tak je patrné z toho, že filosofie skutečnosti byla vyhledávána, když již všechny ostatní vědy (užitečné) zde byly, že nebyla vyhledávána pro něco jiného, nýbrž pro sebe samu.

K předním hodnotám obecné filosofie skutečnosti připočteme *svobodu*. Ta hodnota svobody v obecné filosofii skutečnosti jest popravdě důsledkem první hodnoty, o které jsme prve mluvili, totiž spekulativního rázu filosofie. Je třeba zastaviti se poněkud nad tou myšlenkou svobodné filosofie, protože pojmu svobody myšlení bylo mnohonásobně zneužito ve vývoji moderní filosofie, nemluvíme-li ani o tom, že pojem filosofické svobody není totožný u všech filosofických škol a soustav a že i jednotliví filosofové si představují různě tu svobodu filosofie. Pokusíme se vyznačiti zase běžný a obecný pojem svobody, pokud by jej mohl každý přijmouti a pochopiti. Nemluvíme o odtažitém pojmu svobody vůbec, nýbrž o konkrétním uskutečnění a projevu té svobody v člověku.

Nebudeme tedy zatím vykládati, co je nebo není svoboda a jaká má nebo nemá býti, spokojíme se však pohledem na člověka, o kterém všichni říkají, že jest svobodný. Ten pohled pak nám řekne, že ve vlastním smyslu jest svobodný ten, který nepodléhá nějak druhému, který je mimo vliv příčinnosti a působnosti druhého člověka, který je sám sobě příčinou a pohnutkou k činnosti. Staré pojetí svobodného a otroka vyjadřuje dobře ten protiklad pojmů svobody a nesvobody. Otrok jest pánův, a jeho činnost a

¹ *Metaphys. A 2*, 982 b 23 ss.

práce má cílem pána, pro něho získává a ztrácí, cokoliv získává a ztrácí. Svobodní lidé však patří jen sobě, pracují jen pro sebe, získávají a ztrácejí pro sebe. A v tom, že svobodný je celý pro sebe a činný jen pro sebe, jsme blízko toho pojmu svébytnosti a soběstačnosti, který jsme určili jako první hodnotu obecné filosofie skutečnosti. Právě pro to, že obecná filosofie skutečnosti je pro sebe samu, že je to poznání pro poznání a věda pro vědu, bude také nad jiné svobodná, nezávislá na příčinnosti a vlivu jiných věd a nezávislá na zvláštních odvětvích filosofie. Ten pojem svobody platí vědě, která je sama pro sebe, kterou hledáme pro ni samu a ne pro nějaké užitečnosti nebo nutnosti života. Má-li obecná filosofie tuto hodnotu, jak jsme to již ukázali, pak je také svobodná. Ale naskytá se nesnáz, uvážíme-li, že mohou být i jiné obory myšlení a lidské dovednosti, které možno hledati pro ně samé, a které tedy budou svobodné stejně jako obecná filosofie skutečnosti. A skutečně jest s tohoto hlediska rovnost hodnoty ve všech spekulativních vědách a rovnost v poměru jich k obecné filosofii skutečnosti. Právě, že spekulativní či hloubavé vědy jsou samy sobě cílem a nehledají se pro nějakou jich užitečnost, jsou všechny vědami svobodnými. A název „svobodných umění“ vyjadřuje ještě dnes v původním smyslu tu první skutečnost a hodnotu nezávislosti, soběstačnosti a hmotné neužitečnosti nejlepší člověkovy činnosti proti pojmu „řemesla“ a technického vzdělání, zaměřených k nutnostem a užitečností života. Služebnost užitečných a praktických věd by byla dostatečnou látkou úvah sama o sobě, ale nemůžeme se tím příliš obírat, abychom neodešli příliš daleko od vlastního předmětu svých úvah.

Dá se však ukázati, že obecná filosofie skutečnosti v jistém smyslu přesahuje významem i všechny vědy hloubavé a svobodná umění, a je tedy více svobodná než všechny ostatní, i když se jí ostatní vyrovnají v tom všeobecném rázu a hodnotě svobody, jak to bylo naznačeno. Důkaz bude průhledný na základě našich prvních úvah o pojmu a předmětu obecné filosofie skutečnosti. Řekli jsme tam, že obecná filosofie skutečnosti již jako „moudrost“ obírá se nejvyššími příčinami. A v řádu příčin je třeba hledati i tu skutečnost, která působí jako smysl či poslání a cíl

nějaké věci. Je to zase veliká zásluha staré filosofické soustavy Aristotela, jenž první uvedl cílovou příčinu a její přitažlivost jako rovnocenný obor příčinnosti, který vlastně ještě předčí všechny ostatní obory příčinností látky, tvaru a účinné, protože cíl může tak dalece působiti, že proň se všechno děje, že pro jeho záměr látka se připravuje, že podle jeho plánu vtiskuje se látce určitý tvar, že věc sama již ustavená a rozvinutá pohybuje se a působí podle svého smyslu, podle cíle, který jest jí dán. Podle všeobsáhlosti předmětu obecné filosofie skutečnosti, čili právě pro to, že látkou obecné filosofie skutečnosti jest všechna skutečnost, všechno bytí či jsoucno, a že hlavním předmětem této filosofie jsou právě příčiny jsoucna a každé skutečnosti a nakonec i příčiny nejprvejší, pro to všechno má obecná filosofie skutečnosti odpovídati též na otázku po cíli celé skutečnosti, všeho bytí či jsoucna a konečně i na otázku o nejprvejší cílové příčině čili o posledním, konečném smyslu celé skutečnosti a všech věcí. V předcházejícím článku našich úvah řekli jsme již, že ten cíl, který je předmětem obecné filosofie skutečnosti, jest zároveň dobrem nejlepším v celé přírodě a vesmíru. Tato myšlenka by mohla být každému bohatým pramenem dalších podrobnějších úvah o hodnotě a významu obecné filosofie skutečnosti. Nám stačí bezprostřední závěr nauky, že v tom světle nauky o cílové příčinnosti všechny ostatní vědy jsou usměrněny právě jako k cíli k té obecné filosofii skutečnosti, a že i s tohoto nového hlediska vyniká více ta první hodnota obecné filosofie skutečnosti - její soběstačnost, že je sama pro sebe a pro nic jiného, právě proto, že všechny ostatní vědy (hloubavé i činné) jsou k ní zaměřeny, a jsou k ní zaměřeny, poněvadž zkoumají jen výsek celé té skutečnosti a věcí, které jsou předmětem obecné filosofie skutečnosti. V tom smyslu je tedy jenom obecná filosofie skutečnosti *nejvíce a jediná sama pro sebe a nejvíce a jediná svobodná* proti všem ostatním vědám.

Z označení prvních hodnot obecné filosofie skutečnosti vyzařuje skoro nadzemský a nadlidský ráz té filosofie, jak je to patrné zvláště v poslední úvaze o svobodě obecné filosofie skutečnosti.

Naskytá se tu vážná obtíž, jak srovnati ta-

kovou nadlidskou filosofii s člověkovou přirozeností a s jeho způsobem chápání, myšlení a chtění. Zdá se na první pohled, že věda, o které jsme řekli, že je nejvyšší a jedinečně svobodná, nemůže být chloubou přirozenosti, která je známa spíše jako služebná a často i jako otrokyně. A mnohonásobná služebnost a nesvoboda lidské přirozenosti není nikomu tajemstvím. A jestliže jest možné ukázat mnohonásobnou služebnost a závislost lidské přirozenosti, ať u lidských veleduchů nebo nejnižších ubožáků lidské společnosti, nebude již možné přisuzovat člověku jako jeho bohatství vědu tak vzdálenou, nezávislou a dokonalou, jakou má být obecná filosofie skutečnosti. Ta služebnost lidské přirozenosti uskutěčňuje se hlavně tlakem denních nutností života na člověka. Vlivem těch nutností člověk totiž často (anebo ten nejlepší aspoň někdy) opouští to, co má nade vše hledat a zanedbává to, o čem se má nade vše starat. Nutnosti života takto vzdalují člověka od věcí nejvznešenějších, které třeba má člověk sám nade všechno rád. Aristoteles pěkně vyjádřil tuto skutečnost, když napsal v 3. knize *Topik*, že věnovat se filosofii jest lepší než hledat peníze, i když někdy člověk raději si zvolí hledat peníze než filosofovat, když jej donutí nedostatek životních potřeb. A tak je patrné, že věda nebo filosofie, jež se hledá sama pro sebe a pro nic jiného, nemůže být majetkem člověka. Majetkem člověka totiž může být jen to, co člověk může mít na pokyn a čeho může svobodně užívat, kdykoliv se mu zachce. A filosofie, kterou hledáme pro ni samu, nemůže nám být k libovůli užítu a potěše, právě pro to, že nás nutnosti života často od ní odvolávají a mnohým z nás ji naprosto znemožňují. A i když se může někdo úplně věnovat té filosofii, nemůže jí přece ještě svobodně vládnout podle libovůle, právě proto, že jí nelze úplně a dokonale obsáhnout, protože její předmět a jeho šíře a obsáhnout přeskakuje daleko možnosti člověka. Naše lidská filosofie, i ta nejdokonalejší a nejobsáhlejší, bude vždycky nedokonalá a neúplná, a chtít její úplnost, dokonalost a jistotu v tomto smyslu svobodné vlády, znamená nechápat filosofii vůbec a omezovat ji. Tím však ještě neříkáme a nepotvrzujeme možnou námitku, že je tedy filosofie marná a nepřístupná právě pro tu svou

přílišnou velikost a vzdálenost od světa člověka. Je třeba uvědomit si zde zase jednu z nejklaďnějších skutečností a hlubokých pravd, blízkých při tom i rozumu jednoduchého a nevzdělaného člověka, že něco maličko z dokonalejšího oboru skutečnosti a vědění znamená člověku více než mnoho z oboru skutečnosti a pravdy méně dokonalé. Vidíme to i v běžné denní zkušenosti, že prostý neučený člověk je šťastnější a má se za významnějšího, může-li říci něco, co říkají lidé učenější a zkušenější, než kdyby vykládal jenom své malé znalosti a všední zkušenosti. A tak také to málo, co můžeme poznat z celé skutečnosti a z celého řádu příčin všech věcí, jest nám daleko vzácnější a dražší než všechny znalosti z ostatních oborů věd a částečných skutečností a jejich částečných příčin.

Tím již přicházíme k myšlence, že filosofie a zvláště obecná filosofie skutečnosti je také vědou nejvznešenější a nejvzácnější ze všech. Vznešenost vědy určovala stará filosofie z poměru vědy k božstvu. Tak již Aristoteles přišel k myšlence přirozené bohovědy právě na základě nauky o nutnosti nějaké theoretické nejvyšší vědy, nezávislé a ředitelky druhých věd, nejvznešenější a božské.² Širší výklad a přesnější výraz té myšlenky aristotelského textu³ máme u sv. Tomáše Akvinského:⁴ Ta věda jest nejvznešenější, která je nejvíce božská, jakož i Bůh je vznešenější než všechny věci. Avšak ta věda (metafysika) jest nejvíce božská; tedy ona jest nejvznešenější. A že jest metafysika nejvíce božská, dokazuje Tomáš dále takto: Nějaká věda nazývá se božskou dvojitým způsobem; a jen metafysika je božská obojitým způsobem. Jedním způsobem totiž je božská věda, kterou má sám Bůh; druhým způsobem nazývá se božskou věda o věcech Božích. A že jenom metafysika je božská věda obojitým tím způsobem, jest patrné z toho, že metafysika je o prvních příčinách a principech, a tak musí být i o Bohu; „protože Boha všichni chápou jako jednu z počtu příčin a jako nějaký princip věcí.“⁵ A tu vědu, která je o Bohu a prvních příčinách,

² Cf. články o aristotelské metafysice v minulých ročnících *Fil. revue*.

³ *Metaphys.* A 2 kap.

⁴ *Comment. in Metaph. Arist.*, I. I, lect. 3.

⁵ Vyd. Cathala 1926; num. 64.

má buďto Bůh sám, anebo jestli ji nemá sám, má jí nejvíce, poněvadž jen on ji plně chápe v celém rozsahu, a poněvadž i lidé svým způsobem a mírou ji mohou chápati, i když jí nemohou libovolně vládnouti jako svým statkem, nýbrž jen jako vypůjčenou. Z toho všeho se dá konečně uzavírat, že všechny vědy jsou nutné a užitečné, jenom tato však jest vzácná a vznešená nade všechny.

Kdybychom mohli předpokládati ve své soustavě přirozenou bohovědu, mohl by býti náš postup ověření vzácnosti a důležitosti obecné filosofie skutečnosti, podobný naznačenému postupu staré peripatetické filosofie, takto se však spokojíme upozorněním na tu starou myšlenku, podepřenou výkladem Tomášovým.

Zbývá ještě naznačiti cíl, k němuž směřuje naše obecná filosofie skutečnosti, nebo jaký je konečný smysl té filosofie. Celý pořádek a směr v obecné filosofii skutečnosti vede jako k cíli k pravému opaku toho, co bylo na začátku pokusů o tu filosofii skutečnosti vůbec. Je to jako v každém přírodním dění a vzniku a v každém pohybu. Každý takový pohyb a dění končí u opaku toho, co bylo jeho začátkem. Zákon protiv řídí každou změnu skutečnosti. A tak se díváme na hledání filosofie jako na pohyb k vědění, který také skončí u opaku toho, čím začal. A řekli jsme na začátku, že hledání filosofie vzniklo z podivu a pochybností o všem, o základních nutných skutečnostech a pravdách a pak o tajemných příčinách zahalených skutečností. Ten obdiv a pochybnosti byly s počátku hlavně tam, kde se projeví nějaké podivuhodné náhodné účinky; neboť lidé jsou zvlášť tehdy nakloněni k ob-

divu, když se stane něco zhola náhodného, jako by to bylo předzvěděno nebo předurčeno nějakou příčinou. Ta skutečnost obdivu jest zde zvlášť nápadná právě proto, že náhodné skutečnosti a případy nemají určité příčiny, a právě obdiv vzniká z neznalosti příčiny. A tak dokud lidé nemohli ještě proniknouti k příčinám věcí, obdivovali se všemu jako těm náhodným skutečnostem a případům.

Začíná-li tedy filosofické hledání obdivem a pochybnostmi, musí postupovati k opaku toho všeho a skončiti také u opaku. Co je ten opak, a co je tedy smyslem filosofie, jest patrné právě z toho počátku filosofie, z obdivu a pochybností. Poznává-li člověk příčinu něčeho, o čem pochyboval a čemu se obdivoval, přestává obdivovati a nemá již pochybností. A tak také cíl a konec a smysl filosofie, i smysl a cíl naší obecné filosofie skutečnosti, jest, abychom poznali příčiny, a to příčiny všech věcí a skutečností právě s ohledem na jejich bytí či jsoucnost, a neobdivovali se již jakýmkoliv účinkům a působení všech těch příčin, aby zmizely všechny pochybnosti o skutečnosti věcí a jich projevů a o jejím původu.

A tak ze všeho, co bylo řečeno, jest patrné, jaká jest povaha obecné filosofie skutečnosti, jaká je její hodnota, že je to věda hloubavá (speculativní), svobodná, nadlidská a božská; a pak, jaký jest záměr, který řídí otázky a celý postup (metodu) této vědy, že totiž míří k prvním a povšechným, všeobecným příčinám věcí, které zkoumá a určuje a jak konečně dochází poznáním příčin ke svému cíli a smyslu, že se totiž již ničemu neobdivuje a o ničem nepochybuje, protože zná příčiny. *PhDr. A. H. Podolák O. P.*

Kultura a civilisace.

K Maritainově kritice Rousseaua.

Jako je známo protiřímské citové zaujetí volno-myšlenkářů, stejně můžeme mluvit na druhé straně o podobném zaujetí protirusseauovském. Obojí vytvořilo celou literaturu, jež se - jako padělané peníze uvedené v oběh - obrací proti běžnému znetvoření podoby protivníka, aniž ho svého zasáhla, a tedy se v tom stále mýlí svým

cílem. To se přihodilo Maritainovi v jeho práci *Náboženství a kultura*, jejímž podnětem je polemika proti Rousseauovi. Maritain má za to, že musí hájit rozumový ráz civilisace a kultury proti R., který prý nenáviděl rozum a na jeho místo postavil instinktivní přirozenost.

R., který vidí, jak se objevuje sociální nerov-

nost spolu s vývojem lidského rozumu, zavrhuje ji jen v její historicko-materialistické úloze jako zdroje sociálního a tím i kulturního úpadku. M. připouští, že je možný úpadek kultury, avšak zřejmě ve snaze vyloučit při tom sociální zdůvodnění, jaké je základně u R., zvolí k tomu příklad - z říše živočišné (!): „Předpokládáme-li současně přírodu i činnost rozumovou, musí se kultura a civilizace pohybovat po dráze určené přírodou, může se však z ní vychýlit a může být stížena příživníky protipřirozené náhražky a více méně těžkou degenerací. Což se nestává, že i ve „společnostech“ živočišných celé mravenčí státy jsou zničeny vášní po opojné šťávě, již odnímají jistému hmyzu, který požívá vajíčka těchto opiových mravenců?“ Uvádí-li Maritain příklad instinktivního života zvířat pro kulturní problém, odezírá právě od oné rozumnosti a ctnosti, již chtěl svou prací proti Rousseauovi zachránit a dopouští se tím onoho smrtelného hříchu, který mu vytýká: že klade formu instinktivní na místo rozumové. A proč to? Zvolí-li si takový příklad, obchází tím vlastní jádro problematiky, kulturní degeneraci sociální vinou.

Když tak Maritain odsunul problém kultury v jeho sociální podmíněnosti na nepravou kolej a zbavil ho podstatné stránky, pokračuje: „Zaměňujeme-li nepodstatné s podstatným, řekneme vzhledem k této zkažené a s tohoto hlediska nenáviděnihodné společnosti s J. J. Rousseauem, že kultura a civilizace svou podstatou lidi kazí. Poněvadž však neunikneme zákonu o podstatách a poněvadž civilizace o sobě pochází z rozumu, je nemožné - a to bude naše druhá poznámka - nenávidět civilizaci, aniž zároveň nemáme v nenávisti formu rozumu, rozumové utváření lidských věcí a tím neuznávati tak prvenství potence, netvárné látky pod záminkou, že jsou plodnější.“

Především je třeba poznamenat, že odchýlení kultury od přirozené základny vede k tomu, že se mine přirozeným cílem; minutí se přirozeným cílem, zvrácení imanentního přirozeného tíhnutí znamená však zničení podstaty a má proto podstatný, nikterak nepodstatný význam. To platí dvojnásob a trojnásob o křesťanské kultuře. O tom však později.

„Pokud jde o domnělou nenávist R. k civilisa-

ci, tu právě Maritain zaměňuje nepodstatné s podstatným. Občasné výpady proti rozumu jsou v jednom díle z mládí (Druhá rozprava, o původu a základech nerovnosti mezi lidmi), jež nese v sobě pečeť neznalosti a tvoří s první rozpravou o vědě a umění především jen sociálně-kritický úsek na cestě k vytvoření jeho sociálně politické filosofické nauky, jež uznává pravé přirozené základy vši lidské činnosti (tvorby) v náboženské a mravní bytnosti lidské přirozenosti.

V druhé rozpravě staví R. proti sobě se začátečnickou vášnivostí přirozený stav, charakterizovaný svobodou a rovností a kulturní lidství své doby, vybudované na nerovnosti a porobě. U kolébky nerovnosti v lidské společnosti vidí R. egoismus a rozum - její původce. Poznává zde rozum v jeho osudné dějinné úloze tvořit hmotný pokrok, který je vždy spojen - na vytvořené základně nerovnosti - s obohacením na jedné a porobou na druhé straně. Rozum o sobě mravně nelišný mění se ve společnost, vybudované na nerovnosti v její nástroj a spolupůvodce. Jen s tohoto historického hlediska vykládá R. kulturní lidské vlohy jako neštěstí, naproti tomu vychází jeho sociálně-politická nauka z přirozeného mravního zákona, který předpokládá rozum a svobodnou vůli.

Již Montaigne kriticky srovnával tehdejší společnost s idealisovanými divochy, ušetřenými osudného vývoje civilizace.¹ Rousseau jde zde tedy po vyšlapané cestě - a jen jemu to měli za zlé. Užíval-li při tom etnologických názorů své doby, byl tím jen, jako každý smrtelník, poplacen své době. Jaký číře případečný význam měly tyto národopisné fantasie o blaženém předkulturním

¹ „Oni (američtí divoši) řídí se ještě přirozenými zákony a jsou našimi ještě málo zkažení. Zdá se mi, že to, co víme ze zkušenosti o oněch národech, předstihuje nejen všechny malby, jimiž básnictví vyzdobilo zlatý věk i se všemi výmysly zbasnití blažený stav lidstva, nýbrž i spekulativní pojmy filosofické, ba i jejich přání. Filosofové nemohli si představit tak čistý, prostý, přirozený stav, jaký vidíme ze zkušenosti „a nemohli věřit, že naše společnost může existovat s tak málem lidského umění a příštipků. Je to národ, v němž není známa učnost, není jména pro občanskou vrchnost, není chudoby, ani bohatství, smluv úspěchů, dělení, jiného zaměstnání, leč činnost...“ Zvířata jsou prý na tom lépe než lidé, vrozený pud jim nedovoluje sejít s přirozené blaživé cesty, kdežto rozum převrací dokonalé a moudré přirozené zákony.

stavu pro něho samého, vysvítá z jedné poznámky, kde sám pochybuje o historické skutečnosti lidského počátečního stavu. „Tento přirozený stav, který již neexistuje, který snad nikdy nebyl a pravděpodobně nikdy nebude, o němž však musíme mít správný pojem, abychom mohli správně soudit o našem dnešním stavu.“ Právě že R. vůbec nechce hájit čistou smyslovou a pudovou přirozenost a nenávidí k rozumové přirozenosti, jak by to jeho protivníci rádi viděli,² nýbrž jde mu o *obrazné vyličení* neporušeného přirozeného řádu na původním stavu společnosti před státem, bez soukromého majetku, kde ještě je plná svoboda, aby jej učinil měřítkem a soudcem společnosti a kultury své doby.

A R. je přesvědčen, že tento přirozený řád, ač zasypan, dále žije v lidských srdcích, jako záruka věčné souvislosti zákona Božího, který se v ní uskutečňuje.

Moderní etnologie však plně potvrzuje rovnost a svobodu vztahů, jak je R. pro původní stav předkládá. Nová etnologická škola W. Schmidta zjistila, že v prakuře není soukromého majetku půdy, že je plná rovnoprávnost ve vztazích obou pohlaví a ve společenském soužití. Hlavou veliké rodiny je starší muž, svobodně volený, významávající se jen svými schopnostmi, a při tom vázaný na radu nejstarších mužů, takže o státě v původní kuře nemůže být řeči. Rovněž ne o zespolečenštění, přesahujícím rodinné svazky, hospodářský proces probíhá ještě v rodině. Vzdělávání půdy nebo řemeslná kultura, jež podle R. nese s sebou zespolečenštění - a s tím nerovnost založením soukromého majetku - ještě nebylo, avšak prosté sbírání plodin a lov s jednoduchými zbraněmi. Ovšem, setkáváme se s člověkem vždy, i na nejnižším stupni, jako s bytostí kulturní, kdežto R. mu připisuje kulturu jen v zárodku.

„Poznamenávám ještě jen,“ píše Koppers (Počátky lidského pospolitého života v zrcadle novějšího národopisu), „že výrobní forma, jež vládne

„Posléze třeba poznamenat,“ pokračuje Maritain ve své polemice s R., „že tímto způsobem směřujeme k zničení člověka. U člověka není jako u ostatních živočichů jakási pevně spjatá, pudová vrstva životní, vrstva, jež je nedovršenou strukturou, ale dosti výrazná, aby umožnila životní činnost. Pokus, rozhlodat rozumový život, vyhloubit, zatlačit, až najdeme tu pevnou vrstvu, je smrtelný omyl.“ (Str. 2a.)

na původním stupni, je zachování demokratického ducha neobyčejně příznivé. Hospodářství, jež si pouze osvojuje, a kočovný způsob života nedovolují hromadění většího množství statků. Všichni proto jsou a zůstávají v podstatě stejně bohatí i chudí. Ovšem, i tato skutečnost se podobá dvojsečnému meči. Udržuje lidi sice v demokratické rovnosti a zadržuje probuzení a vzrůst četných špatných lidských vášní, avšak na druhé straně nedovoluje sama osobě vlastní vyšší vývoj kultury. (Str. 128-129.)

Co uvádíme dále není než experimentní potvrzení dvojtvárné dějinné funkce civilisace, již učil R. „Zde platí zásada,“ tak praví Koppers souhlasně s R. „že pokrok ve vnější, věcné kultuře je pokles vnitřní osobnostní kultury.“ Věcnou kulturou rozumí W. Schmidt ony obory, „jež se vztahují k ovládnutí vnější přírody, formální, zvláště intelektuální duchovní vzdělání a kvantitativně-vnější oblasti společenského a hospodářského života...“ Zdá se, že tu je, pokračuje Koppers, „coś jako *tragický osud*. Na jedné straně cítí člověk v sobě puzení a úlohu žít i vnějšímu kulturnímu rozvoji, ale na druhé straně zdá se, že to není možné *bez poškození oněch vyšších statků, jak jsou dány vnitřní kulturou*. Veškerá osobnostní kultura předpokládá nutně onen cituplný altruismus, jako jí vlastní.“ R. mluví o soucitu přírodního člověka, který spočívá v sjednocení s bližním „a který jistě je mnohem užší ve stavu přírody než stavu reflexe“. V něm vidí R. pramen všech ctností. „Tento altruismus“, pokračuje Koppers, „a spolu s ním osobnostní kultura, má zavilého nepřítele v egoismu, protikladu altruismu, v sobectví.“ Jakého rázu bývá tu při intenzivním a extenzivním rozvoji věcné kultury průběh vývoje, kreslí W. Schmidt svým obvyklým přiléhavým způsobem takto: „na tento sympaticko-cituplný altruismus, který má tak blahodárný význam pro kvalitativní stránku sociálního řádu a pro mravní vývoj, má pokrok v ovládnutí přírody a rovněž ve formálně-intelektuálním vývoji vliv ne po každé stránce příznivý a pokračuje-li vývoj, naopak, trpí citelně, zvláště pokrokem v ovládnutí přírody. Na jedné straně porušuje pokračující hospodářský vývoj často typ jednotlivé rodiny a úplně ji rozkládá a tím zastavuje obzvláště mocný zdroj tohoto altruismu. Na dru-

hé straně budí se vnějším vývojem kulturním právě nejhorší nepřítel tohoto altruismu, sobectví, a podporuje se jeho bujný vzrůst. Procitá dále hrabivost, jež usiluje jen o to, zmocnit se jen vnějších kulturních statků. Zdvihá se panovačnost, jež se snaží podrobit své vůli druhé. Šíří se požívačnost, jež odstrčí druhé, aby sama co možná nejvíce požívala. Tak postupně jsou pošlapáni chudí bohatými, ženy od mužů, děti dospělými a vůbec slabí silnými. Rousseau vidí v poddanství lidských kulturních sil ve službách hmotně-hospodářského vývoje, v němž nerovnost je pákou, popudem a tvarovým prvkem, jen společenský zákon, odůvodněný dědičným hříchem, ne zákon přírodní, neodvratitelný, nezvratitelný.

Právě odůvodnění R-ovy kulturní kritiky radikální kritikou společenskou mu Maritain tak zazlívá. I on připouští v dalším jistou kulturní kritiku, avšak vyhýbá se ukázat na souvislost degenerace kultury a degenerace společnosti, tedy vyhýbá se právě kauzálnímu momentu.

Kulturní degenerace začíná nejdříve poznáním rozumovým, určujícím cíl, jež je určováno jednak mravností, na druhé straně pak praktickými společenskými zájmy a proto tedy nejdříve podléhá společenským historicko-materialistickým vlivům. Poněvadž rozum určuje cíl v kulturní činnosti, proto je zvrhnutí rozumu vlastní příčinou kulturního úpadku. Překvapuje do jisté míry, když Maritain označuje odchýlení kultury od zákonů přirozenosti jako „zaměňování podstatného s nepodstatným“. Patří tedy k nepodstatným otázka, zda je možné nebo nemožné, aby nějaká kultura byla zdravá - což se rovná otázce po její křesťanskosti - tedy degenerace kulturní, k níž nutně došlo vlivem „protipřirozených“ společenských zákonů, nebo abychom mluvili s Maritainem, rozumovým poznáním, nakaženým parazity „protipřirozené náhražky“. Theodor Haeker praví k této otázce v pravdě rousseauovsky: „A zde je snad vůbec zákon, nebo jeden ze zákonů spojení křesťanství s kulturou. *Zda je možná křesťanská kultura* - tedy předpokládáme-li fakt zjevení, zjevení věrou, primát víry, životnost víry - to přímo souvisí s poměrným zdravím přirozeného rozumu a rozumu k poměrné čistotě mravů, a to ne jednotlivců, také ne věřící obce pouze, nýbrž celého kmene, veškerého lidu, ce-

lého národa. (Boj o křesťanství od Schleiermarchera a Hegela.)

Haeker správně zdůrazňuje, že otázka, zda rozumové poznání je nedotčeno, není otázkou jednotlivce, nýbrž *celé společnosti*, kdežto Maritain se omezuje na zjištění přirozené základny kultury v „rozumu a ctnosti“ jednotlivce, a zda je zdravá, závisí však podle něho jen od „darů nadpřirozených“. (Str. 30.) Tak vede důsledné vyřazení sociálního činitele v polemice proti R. Maritaina nutně k supranaturalismu, který se objevuje vždy, podceňuje-li se společenský moment, který v lidské přirozené oblasti není nic jiného než obor příčin prostředních.

Poněvadž však „rozum a ctnost“ jednotlivce není nepopsaný papír, nýbrž ve své bytnosti podstatně je určena svou společenskou životní formou a tím formou společnosti, tak také civilisace a kultura není *jen* produkt „rozumu a ctnosti“ jednotlivce, nýbrž ve svém tvaru je určována tím, zda společnost je zaměřena nebo odvrácena od svého vlastního přirozeného cíle, což je mírou její ctnosti nebo neřesti, jejího zdraví nebo nemoci. Můžeme právě jako J. J. R. nějakou kulturu a civilisaci z rozumových důvodů nenávidět v té míře, v jaké milujeme přirozený řád, rozum a ctnost.

Co říká tomismus, jehož vlastní povaha a zvláštní zásluha je v tom, že přibírá přirozené druhotné příčiny při řešení problémů, k tvrzení Maritainova, „že zdravý rozum vládne *jen* s dary nadpřirozenými?“ „Tomáš je veden přesvědčením, že člověk musí být především uspořádán a zdokonalen v přirozeném oboru, v činnosti svých mravních schopností, že musí být nejdříve ušlechtilý a celý člověk ve všech individuálních a společenských závazcích, aby mohl přijmouti vliv nadpřirozeného života milosti a ctností, který ho pozdvihne, promění a zformuje k nadpřirozené duchovosti a mravnosti a mohl být povznesen k výšinám křesťanské dokonalosti. (Grabmann: Kulturní filosofie Tomáše Aquinského, str. 70.)

Člověk se včleňuje do přirozeného řádu řádem společenským. Ten zprostředkuje mu vývoj a činnost jeho přirozených schopností, určuje stanovení nejbližších rozumových cílů a tak *ráz* jeho ctnostného života, „vzdělávané půdy“, která má být schopná plodně přijmout působení mi-

losti. Právě to, co má člověku sloužit k dobru, může místo toho působit škodu. Jako má společenský řád člověka včlenit do přirozeného řádu, tak může ho od něho vzdálit. Může působit na obdělávání půdy tak, že znemožňuje působiti přirozeným zákonům a půdu zamořovat jedovatými, které ho činí neschopným přijmouti život milosti. Není tedy „nepodstatné“, uchýlí-li se kultura od „cesty přirozenosti“, nýbrž podstatná překážka v dosažení cíle spásy. Nic jiného nechce říci sv. Tomáš, když prohlašuje zachovávání příkázání spravedlnosti za onen základ, který zaručuje usměrnění k Bohu. „Příkázání spravedlnosti, jež mají podepřeny a pozdviženy láskou působit v lidské společnosti svornost a mír, ty budou muset lidé, tak přísně jimi vázáni, věrně plnit, poněvadž by bylo jinak zničeno usměrnění člověka k Bohu, spojení člověka s Bohem. Tím by lidský život ztratil cíl i náplň, poněvadž lnutí k Bohu a konečně věčné spojení s ním jsou pravý a absolutní životní cíl, bez něhož všechny ostatní cíle a hodnoty padají. Tedy podle sv. Tomáše absolutní náboženská kulturní hodnota souvisí co nejúžeji s organizací a strukturou lidské společnosti, založené na spravedlnosti a lásce bliženské, působící mír a svornost - tedy sociálními kulturními hodnotami (Grabmann str. 71.) Zde platí totéž, co říká Haecker o možnosti křesťanské kultury. Jako kultura závisí na zdraví rozumu a čistotě mravů ne jednotlivce, nýbrž celého národa, tak závisí plnění příkazů spravedlnosti ještě ve větší míře ne na jednotlivci, nýbrž na spravedlnosti společenského řádu. Spravedlnost jako jednání lásky, řízené konkrétním poznáním pravdy, předchází jí v určení usměrnění k Bohu a tím, že žádá vnitřní pravdivosti etnostního života podstatný ráz, jako její *reální*, v sociální praxi, v lásce k bližnímu, zakotvený základ.

Jak jen akcidentální význam má u R. přístrojení mravního přirozeného stavu do fantasií předkulturního počátečního stavu, vyplývá ze skutečnosti, že se R. úplně oprostil, přesto a proti tomu, jako *žádný myslitel před ním* od stanoviska argumentování zvířecí přirozenosti. Jeho epochální zásluha je právě v tom, že první vyloučil úplně z křesťanského sociálního myšlení stanovisko zvířecí přirozenosti, pokud se ještě vysky-

talo v podobě opírání se o římské pohanské právníky. Vedlo by to zde příliš daleko, kdybychom se tím chtěli blíže obírat, jen tolik zdůrazníme, že R. zavrhuje právo silnějšího a nadanějšího. byl toho mínění, že taková rozdílnost neodpovídá přáním přirozeného řádu, a že bude třeba vyvážit ji sociální rovností. Jest dalek toho, aby odvozoval z přízně nebo nepřízně přírody, z většího nebo menšího zdraví a síly, větší nebo menší zdatnosti, větší nebo menší právo, jež by určovalo strukturu společnosti, jak to hájí pohanské chápání; úkolem společnosti podle R. je vyrovnávat zkrácení jednotlivců, zaviněné nepřízní přírody, ve smyslu spravedlnosti a přání jejího božského původce. Tato společenská funkce je ještě v prapřírodě, jež je nejblíže mravnímu přirozenému stavu. Koppers nám sděluje, že se tam vždy určitý díl úlovku odkládá pro vdovy, staré a nemocné a mezi ně rozdílí, že se bezmocným dostává zvláštní péče, pokud jde o potřeby denního života vede se jim lépe, než jiným členům společnosti, jinak lépe postaveným. Zde je ještě zachováno, co hájí nauka R.; stanovisko zvířecí přirozenosti, méněcennost slabých je neznáma a úkol společnosti vyrovnávat přízeň přírody je jim samozřejmý. Stejně neobstojí Maritainovo tvrzení, že prý R. hájil instinktivní lidství po případě stanovisko zvířecí přirozenosti, jeho pojem svobody. Ten je založen na rozumu a zodpovědnosti jakožto souhrnu lidské důstojnosti. R. ideálním přirozeným stavem nerozumí bezuzdnou svobodu divocha, nýbrž souhlas se zákonem lidské přirozenosti. „I ve stavu přirozenosti je člověk svobodný jen ve prospěch přirozeného zákona, který nám vládne.“ (Lettre de la Montagne VIII. p. 42.) Svobodný jest, kdo žije svému vlastnímu blahu, své spořádané sebe-lásce v souhlase se svým přirozeným cílem, neboť: Jeho (člověka) první zákon mu přikazuje dbát o své vlastní zachování, jeho nejvznešenější starost je, již si je sám sobě povinen a jakmile dospěje rozumného stáří, jest jen on sám soudcem prostředků, jež se hodí k sebezachování a je tedy svým pánem. (Společ. smlouva R.) Tento pojem svobody se kryje plně s tomistickým pojmem, neboť podle sv. Tomáše je svoboden, kdo „podle svého vlastního blaha žije svému přirozenému cíli, kdo není tu k cizímu prospěchu, nýbrž pro sebe

sama a tak může o sobě svobodně rozhodovat. (Tischleder: Původ a nositel státní moci podle nauky sv. Tomáše Aq., str. 34.) R-ův pojem přirozeného stavu není tedy bezuzdná svoboda, prostá všech právních závazků, jak by tomu muselo být podle chápání Maritainova, nýbrž jen stav bytosti, jež uskutečňuje své přirozené snažení čistě v svém přirozeném cíli, jak nejinak učí sv. Tomáš. Spřádání sebelásky na jedné straně a rozum ve své cílovosti, určené zachováním existence na druhé, jsou podle R. i svatého Tomáše oba základní principy lidské přirozenosti, z nichž se odvozuje právo sebeurčení jednotlivce a dále uzavření společenské smlouvy, jež je formou rozumu a svobodné vůle. To myslím bude snad stačit k vyřízení Maritainova znetvořujícího vylíčení rousseauismu jako zničení rozumové formy ve prospěch formy instinktivní. Jeho polemika proti R. de facto visí ve vzduchu.

II.

Ve Francii má pojem civilisace mnohem širší a obsáhlejší smysl než v Německu. Uzavírá v sobě pojem kultury, takže mezi kulturou a civilisací se nečiní rozdíl. Kdežto tedy francouzské jazykové vyjadřování nezná konflikt mezi kulturou a civilisací, je německé určováno pojetím protikladností obou: civilisace se chápe jako mechanisace a materialisace společenského života, jež ohrožuje kulturu. Rozdíl obojího chápání je historicky odůvodněn.

Francouz pokládá civilisaci za výraz humanisace (zlidštění), jež se rovná podle nich ve shodě s etymologickým významem zobčanství, sestátnění. Neboť pro Římana - odtamtud pochází francouzský pojem civilisace, který si podřaduje kulturu - byla civitas (stát), nejvyšším výrazem idee humanitní, který nezná vedle sebe jiné kulturní hodnoty. Francouzský pojem civilisace je tedy jakožto idea humanitní čistě politicky určená, jež nezná samostatné kultury, určena římsko-pohanskou tradicí a je založena na zatlačení idee Boha ideou státu, náboženství pohanským humanismem, jak se důsledně dalo ve francouzské kultuře 19. století.

Jest do jisté míry pozoruhodné, že Maritain vychází ve své kritice R-a z tohoto pohanského pojmu civilisace, aniž by ho scholasticky analy-

soval. Poněvadž však obsah francouzského pojmu civilisace je podstatně rázu občansko-politického a je obrazem období sebeokuřování francouzského měšťanstva, vysvětlí se Maritainovo nekritické přijetí tohoto pojmu v jádře politikou povahou jeho polemiky proti R-ovi. Francouzský pojem civilisace vznikl vskutku teprve za velké francouzské revoluce, kdy vystupuje nejdříve na duchovní obzor proti heslu svoboda - rovnost - občanství. Civilisace - to je nové slovo. Vynořuje se teprve v posledních desetiletích 18. století. Neproniklo hned. Nemohlo soutěžit s zapalující formulí - svoboda - rovnost - občanství, s Marseillaisou a Chant du Depart. Když však Bonaparte přemohl revoluci, když Napoleon republiku svrhl, tu se hodilo za heslo pro politicko-vojenskou masovou propagaci. V armádních rozkazech prvního konsula a císaře je ho s oblibou užíváno. Toto slovo má totiž tu neocenitelnou přednost, že ztělesňuje duchovní impuls revoluční doby, aniž by připomínalo její politické cíle (Curtius, Francie st. 13.). „Civilisace“ bylo heslo měšťanstva, které s ním bojovalo za Velké revoluce proti masám za své vlastní cíle a jež vyjadřovalo jeho přání omezit revoluci na prosazení svých vlastních přání. „Civilisace“ byla záchrana soukromého majetku a organisace nového občanského státu, který by nastoupil po feudálním státu starého režimu (ancien régime), aby zabezpečil měšťácký kapitál proti nárokům prostého lidu. Francouzská buržoasie, zápasící s lidem o vedení revoluce, vložila souhrn všech získaných a ještě získatelných vymožeností do své idee „civilisace“. „Civilisace“ byla v nebezpečí, poněvadž francouzské měšťanstvo bylo v nebezpečí! Když se učinila obhájcem lidskosti, když ztotožnila zájmy lidstva se svými vlastními zájmy, mínila tím své vlastní právo na svou vlastní hospodářskou expansi, a poněvadž právě francouzské měšťanstvo vyšlo s napoleonskou érou vítězně z revoluce, stal se jeho pojem civilisace, který byl původně ražen jako politicko-ideologické heslo proti masám, tvůrčím ohniskem a východiskem jeho ideologie, jež ovládala celé 19. století. Byl to právě politický vůdce anglofilsky orientovaného liberalismu protestant Guizot, který první rozvinul filosofii dějin měšťáckého liberalismu, vedenou pojmem civilisace. Jeho

„Dějiny civilisace v Evropě“ 1829 a jeho „Dějiny civilisace ve Francii“ 1830 formulovaly tuto ideologii a měly trvalý vliv. Není to nic jiného, než dodatečné pseudovědecké přistrojení čistě politického hesla politickým vůdcem francouzské buržoasie. Guizot tvrdí: „Světové dějiny jsou dějiny civilisace, civilisace je rozvoj svobody, přimát v civilisaci má Francie.“

Civilisace jest proces společensko-technického vývoje, způsobeného tím, že lidé jsou na sebe technicky odkázáni. Poněvadž historická úloha měšťanstva záleží v industrialisaci, technice, proto souhlasí to s jejím dějinným cílem, že civilisaci klade na roveň humanisaci, mravnímu pokroku lidstva. A v ní vidí nejvyšší cíl dějin. Ale co tím chce říci, když prohlašuje civilisaci za podstatu světových dějin, klade ji na roveň lidskosti a svobodě? Má tím na mysli svou svobodu, svůj obchod a průmysl. Příliš zřetelně prosvítají extatickým rouchem jistých porevolučních romantiků hospodářské, velmi strážlivé cíle. Červencové království není jen obdobím ploché utilitaristické občanskosti. Je to také doba visionářských synthes, románových eposů lidstva, utopií a zakládání náboženství. Tehda přešel A. Comte od vědeckého pozitivismu k mystice náboženství lidstva. Tehdy se stal duchovní odkaz Saint-Simonův jádrem hnutí, v němž se podivně pojí dobrodružná přepjatost s prozíravými hospodářskými myšlenkami. I Saint-Simonismus je nové náboženství a hlásá nové křesťanství. Na programu toho směru je rehabilitace těla, reforma oděvu, ale také organizace bank a železnic. Nadšený sociální eudaimonismus vtiskl svou pečeť tomuto hnutí. Také ono hlásá počátek nové éry. Vidí však spásu ne v politice, nýbrž v průmyslu a obestírá toto slovo mystickým přísvitem. Saint-Simonismus je zároveň stadiem opojné extase, v němž po prvé nový přírodovědecky technický věk objevil své možnosti (Curtius). Tak byla šířena ve jménu civilisace, humanity industrialisace, „celá Francie se opájela ideí svého průkopnického povolání světového významu“. Dějiny, filosofie a přírodní vědy jí slouží.

Vycházíme-li z obou základních sklonů lidského ducha, z činnosti rozumové, jež je zaměřena na poznání pravdy pro ni samu a z činnosti rozumu, jež určována svým cílem - zachovati lid-

ské bytí a existenci, pak plynou z nich jakožto dějinný výtvar dvě oblasti lidské činnosti od sebe ohraničené, svým *cílem* podstatně odlišné: Civilisace je účelné, rozumové utváření hmotného života, pokud je předpokladem kultury, jejímž předmětem je pravdivé poznání podstaty a pravdivé a k podstatě jdoucí vylíčení, utváření duchovního života.

Chápání kultury jako vzdělávání lidstva, vývoj lidského bytí podle rozumu, jak to činí Maritain, připouští sice ovšem ztotožnění s civilisací, neboť určíme-li ji abstraktně jako dílo ducha a svobody, není rozdílu mezi civilisací a kulturou. Poněvadž však cíl ustavuje formu a tím působí zkonkretnění, musí definice vycházet z cíle.

Kultura vychází z metafysické potřeby jednotlivce, civilisace je společensko-historické dílo snahy zachovat fysicko-hmotnou existenci. Předmět kultury, poznání a podání podstat věcí, pravdy, je metafysický a patří do nadčasového řádu metafysického. Civilisace se vztahuje na společensko-technický rozvoj.

Maritain tvrdí v „Náboženství a kultura“, že kultura, civilisace svou vlastní povahou patří do řádu časného, že jejím předmětem, určujícím podstatný ráz, je pozemské a pomíjející dobro našeho života zde na zemi. V konkrétním případě poznává Maritain správně, když mluví o malířství (umění a scholastika), že vlastním předmětem obrazného podání je metafysická forma, když praví: „Co se požaduje, není to, aby zobrazení bylo přesně shodné s danou skutečností, nýbrž aby hmotnými prvky krásy díla vystoupila ve své svrchovanosti a úplnosti zář nějaké formy; nějaké formy, a tudíž některé pravdy: V tom smyslu veliké slovo platoniků, splendor veri, trvá nadále. Ale jestliže radost z krásného díla pochází z některé pravdy, nepochází z pravdivosti napodobení jako reprodukce věcí, pochází z dokonalosti, s jakou dílo vyjadřuje nebo zjevuje formu v metafysickém smyslu toho slova, pochází z pravdivosti napodobení jako zjevení formy.“ (Z českého překladu str. 59.)

Je-li předmětem malířství metafysická forma a proto „nějaká pravda“, tak to platí o kultuře vůbec. Odkud je ten ostrý rozpor u Maritaina, když na jiném místě odkazuje kulturu do časného řádu a přiznává jí za předmět jen „pomíjející

pozemskou hodnotu'. (Náboženství a kultura str. 35.) Poněvadž v „Náboženství a kultura“ má na mysli především politický život, stát, který je obsahem pojmu civilisace a který, jak myslí, musí hájit proti R. Je jasné, že výraz „civilisace“ značí zároveň občanský a politický život a vztahuje se na formu nebo stupeň lidského vývoje, který je zahrnut tímto životem, ať už ve „státě“ nebo v národě, ve svazu států nebo národů, udržujících vzájemné politické vztahy, ať už v Imperiu. Můžeme tedy přesně vzato mluvit o Hellenistické civilisaci, ale ne u národů, kteří nedospěli k politickému státnímu životu. (99.)

První vyrobené nástroje je již počátek civilisace, i když po státní organizaci není ještě ani stopy. Podle výsledků badání nového národopisu se stát objevuje v dnešním smyslu teprve na pozdějším kulturním stupni, když matriarchální vesnická kultura a totemistická městská byly přikryty kulturou dobytčářských kočovníků. Na původním stupni je sice také jakási organizace politická, ale chybějí známky státu. Je tedy civilisace u tak zvaných necivilisovaných národů, poněvadž není národů bez nástrojů a společenské organizace právě tak, jako není národů bez rozumu. Upíratí, jak to činí Maritain, civilisaci národům bez zřízení státního, znamená upíratí jim rozum. Tím se dostává do ostrého sporu s rozumností lidské přirozenosti, kterou zdůrazňuje proti R., jež je nutně spojena s civilizačním výkonem a kulturní tvorbou, jako strom se svým ovocem.

Nejdříve hospodářské potřeby, potřeba zdokonalit a zjednodušit fyzický život, ovládat přírodní síly, mobilisují lidský rozum a vedou k založení společenského svazku. Ten není ničím jiným, než organizační produkt životní organizace, vyplývající z technické pomoci. Civilizační proces je již dán způsobem, jak se rozumné bytosti snaží zdokonaliti a ovládnouti své bytí, je tvůrcem lidského zespolečnění a je neodlučitelný od společenského procesu - své látky - jak dějinně tak i systematicky, poněvadž je právě jaksi dějinná „jevová forma“ lidského rozumu.

Civilizační proces je přirozený proces zachování bytí společnosti a vyplývá z přirozeného účelu přírody. Neboť základem potřeby civilizační, potřeby zjednodušit, zdokonalit a ovládnout materiální život, je metafyzická potřeba,

osvobodit se od tlaku a břemene udržovat fyzickou existenci k uspokojení touhy po poznání, v němž jedině se uskutečňuje speciální přirozené založení člověka a jež vede ke kulturnímu vytvoření, k tvůrčímu tvoření podle poznaných metafyzických podstat - pravd.

Civilisace patří jako přirozený proces přirozenému řádu: je produkt historicko-společenského vývoje souhrnu všech přirozených statků, propůjčených lidem, jež mu bezprostředně patří zákonitě od Boha. Včleněním do přirozeného řádu civilisací realisuje člověk svou existenci, již se mu dostalo na rozdíl od všech ostatních bytostí jako tvůrčí, svobodné rozumné bytosti jen v možnosti, látkově; plní-li svůj přirozený cíl v kultuře, dává, splácí člověk-dlužník Boží Bohu zákonně příslušející míru poznání a uznání. Poněvadž kultura poznáním tvůrce ukazuje nad přirozený řád k nadpřirozenému, tak je to kultura, již náleží zaměřiti civilisaci k nadpřirozenému a jemu konečně podříditi.

Mluvili jsme právě o přirozených poměrech civilisace a kultury, ne o historických. Vycházíme-li od skutečné historické skutečnosti, od její přítomnosti, pak je výstižné mé chápání civilisace, jež ji označuje za soubor všeho zla moderní společnosti. Mechanisuje a materialisuje duševní život, zabíjí ducha, boří přirozené životní podmínky a obrací se vražedně proti svému vlastnímu tvůrci-člověku. Jest nepřítelem kultury, na místo quality postavila quantum, místo tvůrčího tvoření stroje. Je volána k zodpovědnosti za ono nerozumné sociální uspořádání, stejně jako za každé odchýlení od rozumu a půdy přirozenosti.

Tento kritický poměr civilisace ke kultuře, jehož napjetí, zdá se, dosáhlo dnes vrcholu, je jen dějinné opakování na vyšším stupni onoho rozporu, mezi osobnostní kulturou a hospodářským vývojem, jež označil W. Schmidt s ohledem na primární kultury slovy „tragický osud“. V prakuře je ještě mezi kulturou a civilisací plná harmonie, teprve na pozdějším vývojovém stupni nabývá hospodářsko-sociální stránka společenského života ve svém poměru ke kultuře kritických forem. Tento tragický osud byl způsoben zničením úplné sociální rovnosti v prakuře, jež neznala ještě tříd a vládu některé vrstvy, vedenou snahou obohatit se. Aktivním prvkem při

tom byli kočovníci dobytkařští, u nichž po prvé v dějinách lidstva nacházíme plně vyvinuté rozdíly chudý - bohatý. Tento vývoj se plně rozvinul v onom míšení kulturním, jež vedlo k založení ‚vyspělých kultur‘, při čemž kočovníci překryli matriarchální vesnickou kulturu a totemickou, řemeslnickou kulturu městskou a podrobili si je politicko-hospodářsky. „Řídí, dávají ducha a tvar, kdežto usedlíci jsou činitelem trpným; jsou masou, jež má být zformována a především mají práci svých rukou dáti do služby velké (?) věci. Především tvoří a organisují vnikající nomádi velký stát tím, že odstraňují malé vesnické a městské státy a spojují všechnu vládu v jedné vrchní a ústřední moci. Potom bylo asi jejich hlavní starostí zavést příslušný pořádek mezi stavy uvnitř nově zřízeného velkého státu. Byli sami aristokratickou horní vrstvou a dbali o to, aby se zachoval odstup k usedlému obyvatelstvu a tak se jim zdálo v tomto smyslu dobré, zavést podobný pořádek i v tomto obyvatelstvu. Tak vznikají třídní systémy a kastovníctví, více méně bohatě rozčleněné, jak se s ním setkáváme zvláště nápadně v Indii...“ Byť se budova vnější kultury, věcné kultury sebeimposantněji zdvihala, deficit, který tu stihá osobnostní kulturu, není všeobecně malý. Na jedné straně vykazuje celková struktura věcný a mechanický ráz, než aby mohla přijíti na své osobnostní kulturu. Vzniká dlouhý společenský žebříček, jehož nejvyšší a nejnižší příčky jsou od sebe téměř nekonečně vzdáleny, mezi horní vrstvou vysoké šlechty s královskou rodinou v čele a nejnižší postavenou masou otroků je sotva možno mluvit o nějakých lidsko-společenských spojeních, když

přece tito otroci jsou pokládáni v doslovném smyslu slova za zbavené všech práv a vyděděné.

Tím vykazuje kultura poměry, jež jí vyssávají morek z kostí. Koppers zde nelíčí nic jiného, než původ třídního procesu, který byl jednak mocnou pákou hospodářského vývoje, jednak odváděl právě civilisaci od jejího nejbližšího přirozeného cíle, zachování společnosti a podroboval ji svým vlastním cílům. Civilisace, jež je *přirozeně formálním principem společenského vývoje a jež má immanentní přirozenou schopnost sebe sama řídit k dosažení svého přirozeného cíle v plné míře*, byla od té doby podřízena jako pouhý materiál procesu jí podstatně cizímu, i cílem jí kontrárnímu.

Tak se zrodila ona dialektika mezi civilizačním a politickým procesem, jež utvářela vzhled a průběh dějin, ona dialektika mezi immanentním, nezničitelným přirozeným snažením civilizačního procesu a jemu kontrárního snažení procesu politického, jež se stala nyní formálním principem dějin lidských a novým přirozeným zákonem, dědičným hříchem podmíněným, jejího vývoje.

Tak se civilisace proměnila v dvousečný meč, který rozdílí na jedné straně požehnání, na druhé kletbu. Připisují-li se civilisaci všechny společenské formy, vytvořené politickým procesem (třídním procesem), jak to činí Maritain, pak je to stejně nesprávně a nehistoricky myšleno, jako když se jí připisují všechny útvary, účinky a vlivy z klamného zdání které nevyplývají z ní samé, nýbrž z jejího podřízení podstatně cizím účelům.

Ida Elisabeth Schwenger-Herschmannová.

Varia.

O umění.

V jednom větším městě dosti daleko odtud mají podivuhodný obraz. Je na něm vidět barokní vesnický kostel namalovaný všemi odstíny červeně, od hnědé a rezavé až po rumělku, purpur a krev s přimíšenými stíny barvy fialové. Vypadá jako nějaká lávra stojící na mírné vyvýšenině uprostřed stepi. S malinové báně tryská krev na světlejší zdi, na cestu před kostelem a

dále přes rybník na kus návsi. Strom stojící v popředí obrazu je bez listů, černý, a rozpíná bezmocně své pokroucené větve nad celou vesnicí, podoben misionářskému kříži nebo jako by nějaká zakletá postava lomila rukama k nebi. A nad vším se prostírá temněmodrá obloha, již vídáváme u nás o těch tajemných podvečerech před Velikou nocí. Báň věže pod ní mlčí v ustrnutí a očekává tak v tichu na nějaký pokyn, který má rozezvučet její zvony. I vy každou chvíli očeká-

váte, že se zvedne vítr a zaslechnete jejich údery, a že zároveň na cestě mezi rybníkem a návsi, před rezavou kostelní zdí se objeví prosté slezské venkovské ženy v bílých šátcích a v tmavých šatech, s modlitebními knížkami v ruce a s trochu přísným výrazem ve tváři, jenž nemůže zakrýt úsměv tryskající z ustavičné naděje duše i těla. Každou chvíli někde mezi domy mohou zavýsknout dětské hlasy, pupence vyrazit na stro-mech, a vy nemůžete nevzpomenout na neděle a na ty venkovské ženy klečící pod bílými stropy vesnických kostelů a zpívat s takovou vroucností, jako by odpovídaly hlasu kroužícímu a propě-vujícímu vysoko nad jejich hlavami. V dojetí slyšíte, jak ten sváteční zpěv stoupá z moravských a slezských vesnic, jak tryská ze všech hlubin srdce, ze všech nadějí a vzpomínek duše i těla, jimiž se živí veliká a prostá srdce ve své neomylnosti.

Ten obraz Bohumíra Dvorského, který vznikl před více než desíti lety a který jsem se vám snažil na počátku popsat, vybavuje dnes tolik plodných myšlenek a tolik vzpomínek na kraj naší mladosti, na jeho pole, lesy, hory, vesnice, lidi, na všechno to, co zpívá v našem srdci. Říkám, zpívá, poněvadž to, co milujeme, povyšujeme do oblasti dokonalosti, do krajů věčné neděle, tam, kde je štěstí a mír; vidíme je asi tak, jako umělci vidí věci, které nám zobrazují. I jejich výtvo-ry vznikají ze setkání lásky a světa. Láska rozšiřuje jejich oko a vnuká jim vidění, které je nám ostatním smrtelníkům odepráno, ona jim vede ruku, aby mohlo i pro nás být zachyceno na plát-ně, v mramoru nebo v hlíně, ona jim dává schop-nosti, jimiž se o ně s námi dělí v tónech nebo prostřednictvím slov.

Při těchto setkáních umělce a světa, lásky a stvoření, to pozdvižení věcí do oblasti vyšší může se dít dvojím způsobem. Buď se tak děje skrz oslavení, když láska doplňuje, přináší věcem to, co jim chybí, neboť umění nám zobrazuje stvo-ření v jeho nedokonalosti, ponechává mu jeho bídu a na pozadí světa dokonalého, světa krásy a jeho příslibu nechává se stvoření vzpínat a vo-lat po dokonání, oslavení. Obojí cesta může vést k stejně velikým uměleckým dílům, obojí má svá nebezpečí i své přednosti, své pády i svá ví-tězství.

Není pochyby o tom, že umělecké dílo je umě-leckým dílem jen tím, jak je ustanoveno, svými objektivními estetickými a výtvarnými hodno-tami. Ale nám, jak jste mohli postřehnout, jde spíše o to, jaké je místo umění v duchovním úsilí lidstva a jaký je jeho smysl zde na světě. Zajisté nás znepokojuje, proč tolik lidí následuje jeho volání, proč tolik lidí potřebuje vidět a mít umě-lecká díla, proč všude tam, kde žije člověk, záro-

veň s jeho prvními kroky po krajině, hned vedle dobývání chleba, vznikají umělecké výtvo-ry primitivnější nebo dokonalejší, chtěli bychom se něco dovědět o tom umělecko-tvůrčím zamíření lidské duše, něco o těch konech lásky, jejichž dí-tětem jsou obrazy, sochy, hudební skladby, slo-vesná díla atd. Vždyť to všechno by svědčilo o tom, že umění má nějaké zvláštní poslání a že má naší duši i našemu tělu vyřídít důležitý vzkaz. Říkalo se, a dosud to často slyšíme, že umění je přepychem a věcí bohatých, ale jaká je v tom obyčejně ironie, podíváme-li se po hmotných statcích těch, kteří se stali jeho dobrovolnými poddanými! A ti z vás, kteří snad mají ve vlast-nictví nějaké vynikající umělecké dílo, zajisté je nestřeží jako lakomci proto, že za ně zaplatili tolik a tolik tisíc, ale že vždycky, kdykoliv se před ním zastaví, vnukne jim vzpomínku na něco krásného, jako kdyby jim někdo oznámil radost-nou novinu. Vskutku, bylo by tak málo, kdyby umění se mělo spokojit jen s výzdobou stěn na-ších bytů, veřejných staveb, muzeí a galerií, kdy-by mělo jen oblažovat naše smysly, obohacovat našeho ducha nebo přinášet mu mír. To umění všechno koná, ale mělo-li by mít jen toto poslání, pak by jeho výtvo-ry, pořizované za takových obětí a vznikající často ve výhních bolesti a za nejkrasnějších odříkání umělců, mohly být na-hrazeny něčím daleko méně nebezpečnějším, ně-čím, zač se platí daleko menší cena.

Jaký je tedy ten vzkaz, který nám umění při-náší? Především je třeba si uvědomit, že umění je zahleděno do budoucnosti a odtamtud nám při-náší zvěst o světě dokonalejším, ležícím mimo náš svět - o vyšší skutečnosti než je ta skutečnost, ve které žijeme. Vzbuzuje v nás touhu po něm a naději, že jednou vstoupíme do jeho prostoru. Dává nám nahlédnouti do těch vztahů, které jsou mezi světem naším a světem neviditelným. Tam, kde my vidíme jen hmotu, umění postřehne zá-ření a odraz věčné myšlenky, vidí ji na všem stvoření a skrze všechno, co nás obklopuje. Zpra-vuje nás o odvěkému sténání stvoření, o tom dra-matickém rozhovoru, který se vede mezi láskou a světem, a přednámá jeho osvobození svými díly, v nichž nám líčí v podobě znaků a symbolů vzkří-šení věcí a těl v tom vyšším světě. Neříkám, že to činí jenom umění, které se k tomu často do-stává bez vědomí a bez záměru, pouze tíhnutím své přirozenosti. Co můžeme o něm říci nejvyš-šího je to, že z jeho výtvorů k nám promlouvá stvoření osvobozené skrze znaky, symboly a po-doby. Nic více a nic méně.

Proti tomuto výkladu možno vznést podstat-nou námitku: Co si počne s těmi proslulými díly uměleckými, která přenášejí svět a jeho stvoření do výšin dokonalosti, ale předvádějí nám svět

v jeho bídě, hříchu, směšnosti nebo v poddanství zla? Co si počne třeba s těmi strašnými líčeními Dantova Pekla, některých stránek dramát Shakespearových, s Goyovými démony a upíry, s Brueghelovým plátnem Triumf smrti nebo se všemi těmi malomocnými, slepci a úděsnými mrzáky jeho jiných obrazů, kde jako by se před námi prostíral svět bez Boží přítomnosti ponechaný na pospas nicotě, nebo svět, nad nímž se už chvěje těžká ruka spravedlnosti? Má takové umění ještě božský původ? Nelze o tom pochybovat. Což není smyslem takového vidění, ostatně ve své podstatě tak pravdivého, třebas by bylo jen stínem skutečnosti, není jeho smyslem objevení jiné cesty, po níž má být obrácena naše duše na útěk, až by se nakonec vrhla do náručí naděje, vedoucí nás do krajin, kde vane věčný dech života? Není to jakési vidění věčné myšlenky druhé strany? Po pravdě, takové umění zdvíhá stejně naše srdce vzhůru, ale nepohnou nás k tomu ty kupy hmoty, v nichž si libuje mnoho bezduchých výtvarů dneška, mezi nimiž umění, nehodné toho názvu, zůstává jen plazem bez moci uzdravující.

Uvedli jsme, že díla umění vznikají ze setkání lásky se stvořením tehdy, když milující srdce povznáší věci do volných prostorů a tam jimi promlouvá. Ale místo, na němž se toto setkání uskutečňuje, náš svět, stává se při tom místem dramatického zápasu. Na jedné straně svět chtěl by učinit z umění jakéhosi ochočeného ploskochodce, který má zapomenout, že mu byla dána křídla k letu. Naproti tomu umění, obráceno tváří v tvář věčné myšlence, jako Anteus potřebuje mít spojení se zemí jen jako s odrazíštěm k vzletu. Ze své přirozenosti obrací se po záblescích věčné myšlenky, jsouc jimi stále oslňováno a majíc potřebu být ustavičně jimi zažehováno. „Neodvážili bychom se nutit ani atom, aby se poklonil Bohu, nebylo-li by to v jeho přirozenosti,“ praví básník, chtěje vyjádřit tím skutečnost, že všechno prchá před nebytím. A tak i umění instinktivně i ze své podstaty utíká před šklebící se propastí nicoty a snaží se strhnout s sebou všechno, nač padne jeho pohled, neboť „před tváří nebytí jsou nám všechny zjevy bratrskými“, jak doplňuje tentýž básník. A řekneme, že stejně je tomu i před tváří lásky. Tak umění, spojujíc věci svazky sjednocujícími, má potřebu oslavovat i zároveň se klanět, a tak vydávat nepřímé svědectví o tom, jenž vyvedl z nebytí všechny světy a všechny bytosti. Snaží se zachytit odraz věčných gest, které postřehuje v čase a v prostoru v svých dílech i za cenu bolesti, bídy, odříkání a obětí umělcových, neboť toto svědectví musí být vyřčeno a oznámeno jiným. Nelze jinak. Předpisujte umělcům pravidla a zákony jejich umění, stavějte jim akademie a školy, chtějte je zešněrovat stálými vzo-

ry, nebude to nic platné. Oni jsou poslušni jiných hlasů. Sledují ta gesta, jež krása absolutna koná v přítomném čase a zaznamenávají svá vidění. Kdyby poslední člověk, který zbude na světě, měl možnost mít před sebou všechna umělecká díla vzniklá během dějin a mohl je obejmout jediným pohledem, snad by z toho souhrnu jejích gest mohl uzřít celistvější obraz její tváře. Krása absolutna je nevyčerpatelná a proto mohla a chtěla být po věky vyjadřována nově v každé době a každým umělcem jinak, a tak tomu bude, dokud tento svět bude světem a dokud na něm budou žít třeba jen dva umělci. V tom je záruka stálých pokroků umění, stálých zápasů o jeho nové cesty. Jako vždy budou děti naslouchat tajemným hlasům při svých hrách, tak také umělci vždy budou poslouchat a sklánět se před krásou nejvyšší a jejími pokyny. Obyčejní lepiči barev a přitesavatelé kamenů je vypudí z chrámů a veřejných staveb, kde by jejich díla, jako prostředníci vzkazů věčné myšlenky, mohla hovořit k velkému počtu lidí. Ale oni místo zdí, skleněných oken, dřevěných tabulí a mramorů vezmou papír, plátno nebo hlinu a budou tvrdšíjně zpívat a zpodobovat svá vidění, a kdyby i tyto věci jim byly vzaty, budou je rýsovat prstem na obloze nebo holí do prachu cesty. Budou svým dílem vydávat svědectví o myšlence všeobecné, prvotní, božské a spojovací na vzdory všem, kteří chtějí svět rozkouskovat a oddělit jej od nadpřirozena, od toho světa, kam touží veškerá naděje naší duše i našeho těla a odkud zní ten hlas příslibu, jemuž naslouchají velká srdce tak jako ty prosté vesnické ženy, o nichž jsme hovořili na počátku.

Sešli jsme se dnes, abychom se potěšili takovým vzácným svědectvím dvou umělců, vystaveným zde dílem sochařky Marie Bartoňkové a malíře Bohumíra Dvorského. Abychom se potěšili pohledem na ty oduševnělé postavy lidí a radostné podoby dětí, vdechnuté do látky naší země, na květy našich zahrad a polí, na naše krajiny plné radosti, slunce a duhových barev, na ty podoby vyvedené z temnot a krajiny urvané démonům větru. Ty zvěsti, které nám přinášejí, nás jistě posílí na cestě tímto světem a časem!

František Lazecký.

Hudební a výtvarnický pol v estetické kultuře.

V době všeobecného volání po výchově umělecké (lépe řečeno estetické), která přes veškeré dobré snahy zůstává však stále přespříliš povrchní, není snad zbytečný pokus, jenž by chtěl vymeziti zvláštní obory působnosti jednot-

livým uměním, zvláště pak poukázati k rozdílu v účincích hudby a umění výtvarných a oceniti je vzhledem k cílům výchovy umělecké.

Uvědomení rozdílů o stavech estetických a mimoestetických neobejde se tedy zpravidla v hudbě bez úzkého vztahu k *osobnosti vnimatelově*. K tomu poznání dojde každý, kdo jen poněkud častěji má příležitost slyšeti hudbu, o tom přesvědčí nás pokusy, jež snadno a kdykoli můžeme konati, není pro to konečně nedostatek dokladů v krásné literatuře. Neběží tu pouze o povšechnou náladu, již vám konečně i poslední posluchač do jisté míry označí; jde tu o mnohem určitější, konkrétnější případy uvědomení zmíněných rozdílů. Nemohu si odepříti, abych neuvedl pro jeho významnost alespoň jeden doklad: „Představy, jež hudba vyvolává, jsou silné, skutečnosti velice se podobající, ale jaksi jemnější, bez drsnosti skutečného života.“ - Zvláště ruští spisovatelé přinášejí výroky, překvapující neobyčejnou hloubkou postřehu. Blahživý, jako umrtvující účín hudby uprostřed života velmi bolestně pohnutého klasicky líčí Tolstoj (Vojna a mír, II., str. 5). Čechov vystihuje poměr hudby a krásy lidského bolu.

Tak intimních vztahů, jako těchto, mezi duševními stavy a mezi uměními výtvarnými nenalezneme. Netvrdím, že by pilné hledání nemohlo objeviti takových relací, leč ony *hudební* vždy budou v převážné většině. Plyne to již z rozdílu námětů a výrazových prostředků umění. Svět smyslový, až na nepatrný zlomek, je z hudební „mluvy“ vyloučen; i když pracujeme s analogiemi nejběžnějšími, jaké se nám nabízejí mezi oborem zrakovým a sluchovým, vždy jest interpretace sluchového dojmu vzhledem k zrakovému oboru velmi neurčitá, právě pro nevyčerpitelné množství možných analogií; nač tápati v nejistotě, když nabízí se nám vlastní nitro ke zpracování dojmů hudebních? Ovšem, tento proces vůbec se neděje, nýbrž hned nastupuje onen myšlenkový, z vlastního života osobního, s mohutnou sférou citovou. Mluvíme tu o hudbě absolutní, nebo alespoň pojímané jakožto absolutní, neboť v hudbě programní, v níž lze zahrnouti všechnu ostatní hudbu, jsou poměry jiné, jednak již tím, že ráz veškerých představ neudává již hudba sama, nýbrž ve spojení se slovem, ale i tu veškerý objekt prochází prisma-tem neobjektivnějšího příslušného dojmu. Výjimek s naprostou *objektivností* je jistě nepatrně. I hudba absolutní může ovšem navoditi myšlenky a řady představ *neosobních*. Jsou to však případy vždy buď druhotné, buď rozhodně učenějšího vnímání hudby, vyžadující vždy větší a mnohdy i odbornější erudice. Sem patří všechna záliba na formách hudebních. Konsta-

tujeme, že jsou u průměrného publika - nikoli ve smyslu špatném - vůči předešlým v menšině.

Výtvarná umění jsou naproti tomu těmito asociacím z individuálního života osobního méně přízniva. Dílo výtvarnické zobrazuje buď něco zcela mimoběžného k našemu osobnímu životu, buď něco takového, kde lze najíti nějaký člen spojovací nebo konečně povšechnou náladu, jež může vyvolati případnou odezvu individuální. Jen poslední dvě skupiny mohou něco znamenati pro vyvolání individuálních estetických asociací. Leč i tu ještě se možnost ona omezuje, poněvadž při nazírání děl výtvarných nelze přece odezíratí od bezprostředního názoru a ten vyvolává vždy též asociace z oboru mimo náš osobní život stojící.

Není-li tedy výtvarné umění valně příznivo zvětšení asociativních představ o subjektu nazírajícím, jest jím tím více vzhledem k oněm, jež táhnou se k objektu nazírávanému. Stačí jen uvést, že k estetickému pozorování přírody jsme my přiváděni od umění; nazírání přírody výtvarnický zobrazený jest zpravidla prius. Pokusy konané s díly malířskými svědčí pro naše tvrzení o vznuzování *objektivních* asociací.

Z toho vyplývá postavení, jež zaujímá výtvarnictví v umělecké výchově. Nehledě k hodnotám ryze estetickým, jež se tu skýtají, koná umění - podle Langeho - svůj úkol doplňování našeho života citového. *Jest tolik projevů toho života, jichž nikdy nezakusíme, v umění má se nám dostati náhrady za to, čeho život buď nám nedopřál, buď nedopustil.* Tuto funkci dovedou vykonávati všechna umění. V hudbě však jde onen postup obohacování duševního života od subjektu k event. objektu, ve výtvarnictví opačně od objektu k subjektu; básnictví zaujímá postavení prostředkující.

Stupňování života subjektu neb alespoň hluboké pojímání života se stanoviska subjektu jest snadný a namnoze bezprostřední důsledek estetického vnímání hudby; stupňovaná citlivost vůči objektům a schopnost nazíratí je takřka ve spojitosti světového dění, což znamená ještě něco více než citově a za doprovodu četných představ asociativních, má zase vyplynouti z estetického nazírání umění výtvarných. Působením svým, jak patrné, oboje umění se doplňují a ani jedno ani druhé nevyčerpává uměleckého vnímání vší skutečnosti. Z toho vyplývá samozřejmý požadavek pro výchovu uměleckou. Mějme stále na zřeteli oba póly estetického názoru, hudební i výtvarný; výchova má zaujímatí pak celou oblast jimi určenou. To neznámá arithmetické dělení, dnes, kdy doba zřejmě se kloní k pólu hudebnímu, bude nezbytno častěji vyzdvihnouti význam estetického nazírání výtvarnického.

Gravitace kultury směrem k hudebnímu pólu

vyslovila se zřetelně - ne-li již dříve - tož zajisté R. Wagnerem; ať citujeme jen jeden doklad: „Nyní Spasitel sám nám kázal, abychom pěli své touhy, svou víru i své naděje. Církev křesťanská zanechala nám v nejušlechtilejší své dědičtí vše lkající, vše říkající, znící duši křesťanského náboženství. Vynesši se ze zdí chrámových, mohla posvátná hudba pronikati každý prostor přírody nově oživujíc, učíc lidstvo, potřebující spásy, nové řeči, v níž se nyní Nekonečno mohlo vysloviti s naprostou určitostí.“ (Náboženství a umění, X. 323.)

Značí-li kultura klasického Řecka největší rozpětí estetické kultury ve směru výtvarnickém, je to teprve křesťanství, jež dává pravý ráz a plný význam kultuře ve směru k pólu hudebnímu. O tom případně *Dubufe*: (La valeur de l'art.) „Jest opravdu nemožno přičítati Řekům... hluboký, úplný a intimní cit pro irrealnou hudbu, panenský les posledních snů, jež osvětlí budoucnost. Bude třeba horoucího proudu idee křesťanské, ničitelky nádhery a jasnosti pohan-ské, bude třeba ještě více příchodu chvějného a sensiblního malířství - aby dán byl zvukům, t. j. hudbě - čas i prostor, aby mohla rozlítí své vlny nepostihnutelné a velkolepé“ a - „hudba, již milujeme, podržela cosi posvátného a nepochybně z bázně a z bolesti křesťanské věčnou a božskou melancholií. Tu jest dojista její nepopěrná povýšenost nad hudbu antickou, nechť si tato byla sebe velkolepější...“ Schopnost estetického vnímání hudby byla by vlastně triumfem a zavrcholem veškeré kultury estetické, kdyby mnohé prvky dnešní kultury nepůsobily rušivě, ba i rozkladně. Za příklad citát z českého spisovatele: „Hudba je ostatně náboženstvím budoucnosti (!)“ A proto z toho důvodu jest dáti za pravdu těm, již volají po všestranném vzdělání uměleckém, což za poměrů stávajících znamená zvýšenou péči o výtvarnický směr.

Bud' ještě znovu zdůrazněno, že nebylo ani zdaleka dosaženo všeho, co může dáti kultura ve směru hudebním vzhledem ku prohloubení vnitřních zážitků, k tomu bude mimo jiné potře-bí předně překonání planého individualismu právě zvýšenou péčí o objektivnější názor výtvarnický a odtud možno očekávati obrození v obou směrech.

Dr. Jaroslav Hruban (z rukopisu).

Duševní napětí a pozornost.

V průměrném materiálu, který dochází k vyšetřování, setkáváme se všeobecně s názorem, že zvýšená pozornost znamená také větší duševní napětí zejména tehdy, když jde o práci, která

se skládá z řady komponent, jejichž sled nesmí býti porušen. Je tomu tak při výrobě uměleckých textilií, malbě na sklo a porcelán, zhotovování odlitků, pracech sochařských, řezbářských i při některých druhích práce domácí. Mnozí pracovníci toto napětí nejen pociťují jako důležitou složkou práce, ale i vědí, že teprve, když se jistý stupeň duševního napětí dostaví, dostávají se do stavu, kdy mohou práci dobře vykonávat a zdárně přivést ke konci. Tedy stav sami vyhledávají a snaží se co nejrychleji ponořením se do práce koncentrovati pozornost na určitý úsek, jen tak se cítí jistými. Nejvyšší napětí je při práci nejvíce zodpovědné, nejnižší je při spánku. Mluvíme pak o tensi psychické. Je řada pracovníků, kde pracovní tense je nejvyšší v čas-ných hodinách ranních, zejména mnohým se dobře studuje, jsou to hodiny, kdy tělo osvěženo nočním spánkem, odpočatá nervová soustava je nejschopnější cílevědomá práce. Jiní pracují s nejvyšší tensí teprve v pozdních hodinách dopoledních a dosahují svého maxima pozornosti těsně před polední přestávkou, kterou mnohdy raději ani nenastupují, aby byli s úkolem hotovi.

Tato tense klesá po poledním jídle, které bývá v našich krajích poměrně hojné.

Krev, která přichází do dutiny břišní, způsobuje přechodnou anemisaci mozku, duševní napětí klesá a také i pozornost. Ostatně je příliš dobře známo: plenus venter non studet libenter. Velinský praví, že tense psychická určuje niveau všeho psychického života, je jeho podmínkou a tím i pozorností. Skaggs ukazuje, že při strachu je pozornost velmi vysoká. U lidí, kteří jsou v depresi, zejména melancholického zabarvení, nastává útlum pozornosti, u lidí exaltovaných je po-střežování lepší. Mnohdy se nám při vyšetřování zdá, že vyšší tense je spojena s větší šíří vědomí, nastává vyšší zaujetí zájmové, život vědomý daleko bohatší, objevuje se vyšší výkonnost a také větší uspokojení z práce. Tense duševní a pozornost obvykle k večeru poklesávají, dostávají se příznaky únavy, kdy už není možno dosti dobře se koncentrovati na práci. Od toho jsou ovšem výjimky. Mnozí pracují zejména dobře večer, zvláště v noci, kdy je klid a nejsou ničím vyrušováni. To platí zejména o práci vědecké a umělecké nejružnějšího druhu. Za vyšší tense je také dráždivost vyšší a reprodukční pohotovost lepší. O tom se konečně můžeme přesvědčiti elektrickým proudem, kterým dráždíme motorické nervy. Jindy však vidíme, že duševní tense není paralelní s pozorností, neboť při vyšší tensi bývají mnozí roztržitější, za nižší tense spíše apatičtí. Chyba v našem poznání leží v tom, že nám nejsou duševní pochody dosud tak jasny, jak bychom si přáli a jak bychom to potřebovali.

Vědomí jako podklad pozornosti.

Velinský praví, že vědomé dění nerozlišené je pojímáno jako stejnorodý celek kontinuitní, jehož spojitost a soudržnost je zcela samozřejmá. V mysli při práci vládne určitá posloupnost obsahů, které se střídají v určitém pořadí nebo i v nezávislosti. Fakticky si neustále něco uvědomujeme, něčemu věnujeme pozornost, aniž bychom byli svým pracovním úkolem zainteresováni. Děje se tak i v hodinách odpočinku. Jde tedy o jakýsi proud, který se neustále podobně jako ve vodním toku běře vpřed, jednou rychleji, někdy až chaoticky, jindy pomalu. Všecky tyto proudy stmeluje bytost pracovníkova a proud vtiskuje určité charakter bytosti, takže mnohdy lze snadno poznati, kdo daný úkol měl podle vnějších znaků jako stylisace, způsobu vyjadřování, slovního bohatství. Je známo, že na příklad při čtení některých autorů v komplexu očekáváme zcela jistě některá úsloví, která jsou pro jejich sloh charakteristická. Umělecké školy všech století vtiskly své práci nepopíratelný ráz, který nám dovoluje, abychom bezpečně zařazovali díla dávno zemřelých mistrů do určitého století, pod záhlaví některého proudu uměleckého, myšlenkového atd. Není však pochybnosti o tom, že je potřeba, aby individuum bylo duševně i tělesně zdrávo, má-li zdárně svůj úkol vykonávat. Jinak trpí i vědomí jako podklad pozornosti. Fechner praví, že vědomí má povahu vlnění. Dolení vlna, která je hlavní, je odvislá od vnitřních příčin a chtění, horní vlna od vnímání, které je tvořeno všemi našimi smysly. Obě dohromady tvoří vědomí. Celek by se dal tedy vyjádřiti vlnovkou.

Vědomí ani ve spánku neutuchá ve své činnosti, ba mnohé úkoly, které se zdály za bdělého stavu, vlivem některých okolností, na příklad únavy, nerozluštitelné, řeší se hravě druhého dne zrána, když byla k nim znovu obrácena pozornost. Je mně dále známo i to, že za spánku mozek pracuje na problémech, někdy se individuum v noci vzbudí a má-li po ruce blok, dělá si poznámky k práci, podle nichž pak postupuje. Kdyby spánek byl trvalým přerušením vědomí, nemohlo by se toto dít. Je patrné, že i v tomto stavu se zpracovávají úkoly a mohou dovésti až k zdárnému konci. Proto si spánku ceníme jako znamenitého prostředku osvěžujícího a zákonodárci, kteří vycházeli z úpravy pracovní doby, rozdělili schematicky den na 8 hodin práce, 8 hodin odpočinku, resp. vzdělání, rekreace, 8 hodin spánku. Od tohoto průměru jsou ovšem četné úchyly. Jsou lidé, kteří potřebují delší doby spánku a jiní, kterým stačí doba nepoměrně kratší, při čemž se cítí stejně svěží jako druzí,

kterí spali déle. A znám případy, kde naopak dlouho trvající spánek přináší únavu, nezájemnost, nemožnost vzbuditi pozornost, práce od ruky nejde. Individuum se vyklonilo ze své míry, „přišlo z kolejí“ a hledí, aby stůj co stůj se do nich opětně dostalo, protože jinak by nebylo možné. Spánku přísluší jakási artikulace psychického života a života vůbec. Jinak by byla pozornost malátná, nesouvislá, přerušovaná a končila by zhroucením bytosti. O pozornosti dále víme, že do jisté míry osciluje. Proč se tak děje a na základě jakých zákonitostí, nevíme přesně. Onu oscilaci pozornosti popsal již roku 1875 Urbantschitsch, který upozornil, že na příklad tikot hodinek vnímáme chvíli, náhle jako by se ztratil na určitou dobu a zase se vrací. Podobně je tak s hukotem vody, příbojem mořským, pravidelnými zvuky, které vydávají vzdálené stroje atd.

Pozornost se k nim vrací, když změnily intenzitu nebo rytmus. Lange, Wiersma, Dodel podobné jevy zjistily u hmatu, sluchu, zraku, Heinrich však popírá sluchové oscilace u čistých tónů, proti němu se však energicky staví Dunlap a Titchener. Patráme-li v našem materiálu po těchto oscilacích pozornosti, můžeme je zjistiti nejen u sluchu a zraku, ale i u hmatu, pocitu tepla, chuti, čichu. Pro obor válečných látek bojových jsou tyto vlastnosti pozornosti velmi důležité. Jsou-li dosti zdůrazněny, znamenají často varovný signál a záchranu života. Nejsou-li, může přijíti pracující do okolností velmi životu nebezpečných. Chut' a čich bývají zde vedoucími smysly. Jindy je to hmat, pocit tepla zejména sálavého, který upozorňuje na nebezpečí hrozící pracujícímu, hmatem se drsné ostré plochy při některých pracech pociťují velmi nepříjemně. Při rozeznávání barev ať ve formě signálů anebo materiálu vybíraného k zhotovování textilií, maleb atd. jsou poměry patrně složitější, protože vnímání barev oběma očima nemusí býti naprosto stejné. Pokusy, které jsme konaly s lidmi, kde na odstínech barevných záleželo, mohli jsme zjistiti, že při binokulárním vidění udávali odstíny barevné jinak, než při vidění jedním okem a chyby v údajích byly tím větší, čím více byla pozornost otupena únavou. Nejvíce jich bylo po denní práci, nejméně na počátku práce ráno. Proto je důležité, aby podobná vyšetřování se děla pokud je pracující svěží. Fluktuaci v rozeznávání barev pozoroval i Helmholtz.

Časový průběh oscilací udává na příklad Wundt ve svých pozorováních se žáky a našel délku pozornostních vln 6—8 vteřin průměrně, maximálně 18—24 vteřiny pro popudy světelné.

Sledujeme-li tyto postřehy u lidí, kteří jsou odkázáni na světelné signály při práci jako vlakvedoucí, řidiči letadel, silostrojů, pouličních

tramvaji najdeme hodnoty přibližně stejné jako Wundt.

Ve svých vyšetřováních pozornosti u těchto lidí jsem viděl, že počet chyb je nejmenší u těch, kteří při zaměstnání sedí, větší u těch, kteří musejí při řízení strojů státi. Ti, kteří jsou při tom vydáni značnému tlaku větru pohybem stroje způsobenému (strojvůdci), mají oscilaci častější než šoféři nebo piloti. Záleží ovšem také od podmínek vnějších, a to klidu povětří, světelnosti doby denní (měřeno v luxech), doby denní, barvy krajiny, celkového stavu individua po stránce zdravotní, jeho inteligence, bystrosti, svěžesti nebo únavy. Aby pozornost nebyla v tomto ohledu vyčerpána je třeba přesně stanoviti pro řidiče silostrojů pracovní dobu, třeba že se zdálo, že při sezení za volantem nevykonávají zvlášť těžkou práci. Ostatně v mnohých případech čím je popud silnější, tím je negativní fáze kratší.

Fysiologický výklad oscilací pozornosti.

Pokusiti se o výklad oscilací pozornosti musíme za všech okolností, protože jinak by nám byla celá řada poruch pozornosti nejasna. Výklad může se bráti třemi hlavními směry: buď jde o únavu čidel, nebo jejich přizpůsobení, nebo jde o únavu center v činnosti reprodukční a asociální, či konečně se dají oscilace vysvětliti vitálními činnostmi a jejich rytmem.

Periferní únava čidel

byla zaznamenána Urbantschitschem, který však se záhy přesvědčil, že oscilace pozornosti jsou přítomny již na samém počátku pozorování kdy nelze dosti dobře mluvit o únavě, protože popudy nepůsobily tak dlouho. Snad za některých pathologických okolností by se mohla únava přimouti jako vysvětlení oscilací hned na počátku, ve většině případů by však to byl výklad velmi násilný. Muensterberg vysvětloval oscilaci pozornosti únavou adaptačního svalstva čidel. Přihlížíme-li k drobnohlednému skladu svalstva ústrojí zrakového, hmatového, sluchového, vidíme, že jde o ústroje nesmírně jemného skladu, kde svalovina, pokud je jí potřebí, skládá se vlastně z několika málo vláken svalových. Je tudíž nashodě vysvětlení, že by se jejich síla mohla snadno vyčerpati trvalými, třeba jen nepatrnými popudy a nastati pak oscilace. Adaptace oka je odvislá od činnosti vláken svalových. Titchener, který není nadšen žádným výkladem, zdůrazňuje, že víme málo o periferních pochodech, tím méně o centrálních příčinách a proto celý děj pozornostní oscilace nám zůstává až dosud jen polem dohadů. Ale při tom mu nevádí, aby se nehlásil k zastáncům periferní teorie.

Centrální příčinu

fluktuace zastává velká řada věhlasných jmen. Je zde mezi nimi zejména Ebbinghaus, Wiersma, McDougall, Maigre, Pierron a Pace. Ukazují, že fluktuace trvají i po atropinisači oka, a soudí na jejich centrální původ. Ba ukazují se i po vyneutí čočky.

Révault d'Allones uznává, že oscilace mají příčiny jak periferní, tak i centrální, z nichž jednou převládá ta, jindy ona složka, ale nikdy nejsou obě dokonale potlačeny. Hlásili bychom se i my k tomuto názoru, který se po zkušenostech na velikém výzkumném materiálu zdá býti nejpřijatelnější a nejvíce přirozeným poměrům odpovídající.

Pozornost k viscerálním pochodům obrací rovněž řada vynikajících autorů, kteří poukazují na periodicitu kolísání tlaku krevního, dechu, tepu, stahů srdečních, k čemuž my připojujeme zkušenosti s kolísáním sedimentace krevní během dne (viz naši práci v časopise Lék. českých a Lék. revue). Víme, že organismus je podroben za dne kolísání v různém smyslu, což můžeme sledovati i na nejjemnějších kapilárách povrchu lidského těla, jak jsme ukázali v práci o kapilaroskopii a jak prokazujeme dále naším kapilaroskopickým archivem, který se dnes opírá o vyšetření více jak půl milionu lůžek nehtových u člověka. Tyto výkyvy v jemné síti vlásečnic jsou tak veliké, že i u zdravého individua dochází mnohdy k obrazům, které bychom hodnotili prima vista za nálezy vysloveně patologické. Patrizi, Wright, Rossi, Berger, Liddel, Stern, Pierrom se dovolávají ve svých pracech zjištění této periodicity kolísání a uzavírají z nich pro oscilace pozornosti. Pozornost jsouc výrazem života lidského je podrobena jako tělo i duše (mysleno brachylogicky) všem výkyvům, které organismus z nejrozličnějších příčin potkávají.

Je tedy pozornost podrobena rytmu, o různých vlnách, pulsaci, vlnění. Únava ať periferní nebo centrální ji pozměňuje. Bude snahou profylaktické hygieny práce, aby vylučovala únavu jednoho nebo druhého typu a vyrovnala tyto pulzace, nebo oscilace pozornosti, čímž by se individuum stalo po stránce pracovní výkonnějším a docílilo i lepšího sociálního postavení. Na hygienu těla se klade dnes mnoho důrazu, méně na hygienu duše, které je stejně nutně potřebí. Přívod kyslíku, řádné prokrvení, dobrá výživa každé buňky je *conditio sine qua non*.

Vyšetřováním zraku ve vztahu k pozornosti bylo učiněno několik zajímavých závěrů. Oko, jako orgán pohyblivý, nedá se fixovati na týž předmět delší dobu. Mrkání, slabá odchylka ve směru názírání už stačí, aby vedle určitého před-

mětu byla věnována pozornost i nejbližšímu okolí. Oko je tedy vrtkavé, kdyby jím nebylo, viděli bychom, že by se záhy zrak jako čidlo unavil, nerozeznávali bychom dobře ani syté barvy, natož odstíny. Nakázati si, abychom fixovali zrak pouze na určitý bod není dosti snadné a mnohdy se nepodaří vůbec. Je otázkou, jak dalece oscilace pozornosti je tedy prospěšná práci, vůbec je možno na celý problém nazírat tak, že je oscilace pojistným ventilem proti přemíře únavy, která by se z dlouho trvající fixace dostavila. Na druhé straně přílišná oscilace jistě pozornosti vadí a snižuje výkon.

Dr. Riedl.

Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovině století XVI.

II. Reforma, kterou provádí P. Juan Hurtado de Mendoza.

Zmatek, který způsobila sestra zvaná Beata de Piedrahita v řádu, a plynoucí z něho roztržka mezi jejími stoupenci uvedly na čas v neváznost každý pokus o reformu. Ale reformní hnutí proto nezaniklo. Jeho vedení se ujímá *P. Juan Hurtado*, také člen kláštera piedrahitského, zprvu obdivovatel, pak zásadní protivník sestry Marie, když poznal neblahé důsledky jejího úsilí. Mocná osobnost tohoto mnicha se zřetelně odráží v obnovení dominikánského života ve Španělsku.

P. Hurtado pojal úmysl reformy řádové ještě před sestrou Marií, když pobýval v klášteře avilském. Ale pak odsunul jeho provádění, až se trochu zapomnělo na její nešťastný případ. Teprve když se stal převorem kláštera salamanského, jednoho z nejprísnějších v provincii, jal se (od roku 1519) shromažďovati bratry, kteří také toužili obnoviti původní přísné zachovávání řádových stanov, žítí v úplné chudobě, kterou zavedl do kláštera sv. Marka ve Florencii Savonarola; proto však nechtěli nikterak opouštět vlastní úkoly řádové, kázání a studium, poněvadž jsou v zájmu správy duší. P. Hurtado zasvětil poslední část svého života apoštolátu, ale předtím byl po dlouhá leta profesorem jako mistr theologie. Jeho reforma je tedy řízena poučenou zbožností (*pietas litterata*).

Když se dověděl o jeho plánech provinciál, rozpustil jeho družinu, obávaje se, že se bude opakovati případ piedrahitský a určil P. Hurtadovi za pobyt klášter toledský. Ale generál řádu Garcia de Loaisa usoudil jinak. Na důtklivé naléhání papežovo, aby zavedl co nejdříve přísnou observanci do celého řádu, pověřil P. Hurtado úkolem založiti několik klášterů s touto obser-

vancí. Tak vznikly nové kláštery: v Talaveře, rodišti Loaisově, v Atoše (Madrid), v Ocané a j.

Život v těchto klášteřích, vyličený P. Roblesem a později P. Janem od Kříže, kteří sami v nich pobývali, je jedinečný v dějinách reformy řádové. Bratři se v nich ochotně podrobovali největšímu strádání, odříkání i namáhání, aniž ochaňovali ve studiu, modlitbě a apoštolátu. Drsnost Savonarolova tu byla ještě překonána a přesto nedošlo k nejmenšímu konfliktu politického nebo náboženského rázu. Naopak P. Hurtado došel takové vážnosti u samého císaře Karla V., že mu nabízel arcibiskupství v Granadě nebo v Toledě a chtěl jej učiniti svým zpovědníkem, ale pokorný mnich se bránil přijmouti tyto hodnosti. P. Hurtadovi se dostalo nadto velkého zadostučinění, když byl v provinciální kapitule, konané v Salamance za účasti samého generála, zvolen za provinciála důvěrný jeho přítel P. Diego de Pineda. P. Hurtado, potrestaný provinciálem nuceným odchodem ze Salamanky do Toleda, byl znovu zvolen převorem salamanským. Nyní tedy jak první klášter provincie, tak sama provincie, generál řádu, dokonce i císař byli ochotni podporovat P. Hurtado při provádění reformy. Opíraje se o jejich pomoc rozšířil ji P. H. po celém Španělsku. Když roku 1525 zemřel, byla tu už pevně zakotvena. Jeho apoštolská horlivost připoutala k řádu mnoho nadaných studentů universitních, kteří se stali ozdobou jeho, utužující observanci a pokračující v obnově theologie, zahájené geniálním P. Vitoriou. Byli to slavní potom theologové: Pedro de Soto, Cano, Mancio, Valverde, Ledesma, Andrés de Tudela, Tomás de Graves, Juan Solano, Domingo de Santa Gruz, Vincente Barrón a j.

Hurtado měl vlastnosti, podobné jako Savonarola, které mu usnadňovaly apoštolskou činnost v řádu i mimo něj. Jeho duše plála žárem horlivosti pro spásu bližních, jenž se roznécovál intensivním životem vnitřním a láskou k Ježíši Kristu. Již jako novic projevoval hlubokým pojímáním řeholního života „quam strenuus miles futurus“ (jak zdatným bojovníkem bude) — tak čteme u životopisce a žáka jeho Juana de Robles, který píše dále: „Neboť mimo posty, které jsou (v Piedrahitě) téměř ustavičně - řeholníci se živí po mnoho dní pouhou zeleninou - jsou obvyklá častá umrtvování, bratři spí oblečení na zemi, oddávající se dlouhotrvajícímu rozjímání, takže někdy pro mocné okoušení věcí duchovních ztrácejí užívání svých smyslů. On sám mně sdělil, když mě učil ctnostně žítí, jak se mu na počátku řeholního života přiházelo, že byl po šest hodin unášen rozjímáním o tajemstvích Vtělení a života Ježíše Krista.“ Rozjímání o utrpení Kristově považoval za jediný možný počátek všeho

duchovního života, jako vstup k ostatnímu tajemství (introitus ad reliqua suae divinitatis arcana). Cesta k rozjímání vyžaduje velkého úsilí, jemuž se nemohou vyhnouti ti, kdo chtějí pracovat o spáse ostatních duší... nec arrogare sibi videantur nomen et officium praedicatorum, si aliter vivant ipsis quam vivendum esse praecipiant aliis, mirum quam fuerit acerrimus eorum (t. statutorum sui ordinis) observator simul et defensor.

Znaje tedy ze zkušenosti ovoce rozjímání o svatém člověčenství Páně, oddával se mu ať doma nebo cestou ke kázání takovou měrou, že jím byl takřka stravován - jako sv. Dominik, jehož chtěl napodobiti. Ztotožniv svůj život v duchu s Kristem, musel s Ním býti i citěním co nejúžeji spjat. Ve čtvrtek před Květnou nedělí roku 1525 kázal o samotě před shromážděným císařským dvorem, který byl překvapen volbou tohoto námětu. Pak se roznemohl a třebaž lékaři doufali, že se uzdraví, tvrdil najisto, že zemře. Na Bílou sobotu prosil, aby ho nechali o samotě. I oddal se sladkému pláči, za něhož vypustil duši. I tvrdí jeho životopisec Juan de Robles, tehdy superior onoho kláštera, že zemřel „ex vehementi contemplatione passionis Domini nostri Jesu Christi“ a dodává: „Si sic est, felix per omnia transitus cui tam dulci fletu contigit diem claudere extremum.“

S touto upřímnou zbožností spojoval P. Hurtado schopnost názorného výkladu evangelických pravd. Když se kdysi vracel z Říma, prosili ho v Orihnele, aby kázal o utrpení Kristově. Během kázání měli muži předem k tomu vycvičení představovat umučení Kristovo na Kalvarii - jak bylo zvykem v tomto městě. Když se této parodii bránil, omlouvali se, že vždy tak činili věrně a s opravdovou zbožností. Přesto k tomu nesvolil. I museli se spokojiti s jeho slovním představením. A zajisté tak učinil důstojněji.

P. Hurtado, jehož výmluvnost strhovala, měl také velké úspěchy mezi salamanskými studenty. Za jeho působení v tomto městě přijalo 60–70 studentů roucho sv. Dominika. Jejich počet by byl nejméně třikrát větší, kdyby jej P. Hurtado nebyl omezil, aby nepoškozoval jiné řády.

Úspěch kázání bývá v poměru k přísnosti a příkladnosti života kazatelova. Z tohoto důvodu uznal P. Hurtado za dobré zříditi několik domů, kde by se zavedla původní přísná řehole a jejichž členové by se vzdali všech důchodů a pěstovali ctnosti, jako chudobu, odříkání, mlčení, pokoru a j. ctnosti, které provázejí evangelickou chudobu. Tak zvl. ušlechtilým závoděním vštepována observance do řádového života. Příkladem budiž klášter v Talaveře nebo v Atoše (Madridu). Zde se tak stalo právě zásluhou samého Roblesa, který jen plnil příkazy Hurtado-

vy. Píše sám: Coeptum itaque jam erigi et Coenobium aliud post Talabricense in nobili oppido Madrid... sub eadem paupertate quam etiam vivit et gaudet annis jam duo et viginti, cum numero fratrum competenti, cum studio litterarum et ceteris Ordinis exercitiis, absque ulla importunae mendicitatis improbitate nec discursu. Intra coenobii septa fratres quieto manent, frequentes in choro, predicationis officio, studio litterarum, exeuntes tantum quando proximorum profectui expredire videtur visitationes saecularium quorumque devitantes, rati opus esse vivis religionis, praecipue praedicatoribus verbi Dei, magis ut aestimentur quam ut amentur. Amore enim privata commoda quandoque, aestimatione vero publica et communia semper consequuntur; inter quae duo quantum intersit, non est difficile judicare quaerentibus non quae sua, sed quae Jesu Christi.“

Kronikář pomíjí odpor, který musel snášet tento dokonalý dominikán (P. Hurtado): „aemulator paternarum traditionum“. Vždyť se mu vysmívali ještě než začal své myšlenky uskutečňovati, nazývajíce jej vynálezcem novot, který staví na nepatrných věcech, v nichž není dokonalosti, totiž na jídle, pití, mlčení, pěším putování a pod. Než on se v těch 15 letech, která předcházela jeho reformu, připravil dostatečně na všechna možná protivenství.

Jeho péče se obracela i k tomu, aby bohoslužba byla konána důstojným způsobem. Staral se také o výzdobu a čistotu chrámů; kdykoli na svých apoštolských cestách je shledal v nepořádku, sám je vymetal a uváděl do slušného stavu. Byl rovněž rázným zastáncem církevních svobod proti velmožům. Horlil pro obnovu mravnosti u společnosti i o ryzost víry, chvále činnosti inkvisice, že potírala neblahý vliv židů na křesťanský lid. Když se jal reformovat i kláštery v Portugalsku, snažil se přesvědčiti vládce této země o prospěšnosti tohoto tribunálu.

Rozséal všude mír a urovnával spory. Zasáhl účinně do odboje kastilských měst (tak zv. comuneros) proti císaři Karlu V., aby zabránil zbytečnému krveprolití. Přesto neustoupil ani před hrůzami války, bylo-li to v zájmu náboženství nebo spravedlnosti, na př. když za nepřítomnosti císařovny Francouzové vpadli do Navarry.

Žáci Hurtadovi zachovávali s velkou láskou to, čemu se naučili od milovaného učitele: úplnou chudobu, horlivost v modlitbě, ve studiu i zápal kazatelský. Nebyli-li zaneprázdněni misijními cestami po krajích nábožensky zanedbaných, vycházeli o nedělích a svátcích do nejbližšího okolí, hlásajíce slovo Boží, jak činil P. Hurtado. Tak na příklad br. Kašpar, rodem Portugalec, shromážděval kolem sebe za svého pobytu v San Se-

bastianu sta dětí, hochů a dívek, a učil je modlitbě Páně, Desateru a článkům víry.

Toto mocné hnutí, které zakotvilo u sv. Štěpána v Salamance a v nově založených klášterech a rozšířilo se potom po celé provincii, ukazuje velikou spřízněnost se snahami *Savonarolovými*, a třebaš není jejich otrockou nápodobou, bylo přece jeho duchem ovlivněno. Nesmí nás naplňovat podivem, že se tu neděje zmínka o florentském dominikánu, když bylo jeho jméno následovníky sestry Marie tak uvedeno v nevážnost. Ostatně působil Savonarola na první španělské reformátory svým příkladem víc než svými spisy a proto jeho vliv nelze dokazovat z písemných pramenů.

Co se týče *iluminismu*, jsou podobnosti mezi ním a reformou Hurtadovou víc zdánlivé než skutečné. To, co ji vyznačuje: přísný, ukázněný život, důraz, kladený na studium, modlitbu a apoštolát, nikterak neukazuje na hnutí, rodící se právě v kraji toledském. Rozjímání o utrpení Kristově, podle Hurtada nutné pro toho, kdo se chce dostat na výšiny kontemplace, ještě více odsuzuje tendenci *iluminismu*.

Přímo anachronismem je mluvit o vztazích mezi programem *Erasmovým* a reformou Hurtadovou. Poněvadž oba usilují o reformu, je možno sice pozorovati nějaké vnější shody mezi nimi, ale duch obojí duchovní obnovy je zcela rozdílný. Reforma Hurtadova má ráz převážně praktický proti teoretickým požadavkům flámského filosofa. Ten sice mohl získati nějaké přívržence mezi žáky přísného dominikána, ale příčinu toho nelze hledat v zásadách, kterým se naučili od svého učitele. Sám humanisticky založený Robles, píšící mezi lety 1543 a 1547 v době vzrůstajícího se vlivu Erasmoveho, užívá sice výrazů, jako *philosophia Christi*, *militia Christi*, *sordida mendicitas*, které připomínají formule rotterdamského myslitele, ale na druhé straně vychvaluje řeholní život, jemuž se Erasmus tolik posmívá. Z toho je patrné, že duchovní směr Hurtadův je v podstatě odlišný od *iluminismu* a *erasmismu*.

Obrat, který se stal časem s dílem salamanského reformátora, potvrzuje to, co už bylo řečeno o příbuzném duchu jeho se Savonarolovým. Ten pronikl od počátku do skupiny předvahitské. Přívrženci sestry Marie se podrobili a tak se uskutečnilo bez nejmenšího hluku sjednocení celé provincie, naplněné nyní jedním duchem. P. Diego de San Pedro, převor v klášteře piedrahitském v době, kdy podléhal vlivu sestry Marie, zaujímá význačné místo v reformě Hurtadově. Když Hurtado zemřel jako převor salamanský, byl P. Diego jednomyslně zvolen za jeho nástupce, později za provinciála, přejímaje úkol zpovědníka císařova. Podobně vynikli i ostatní někdejší členové skupiny piedrahitské. P. Gardo byl vyslán gene-

rálem Loaisou do Portugalska, aby tam připravil půdu pro reformu. Předchůdce P. Diega v úřadě provinciála P. Bartolomé de Saavedra nejen schvaloval dílo Hurtadovo, ale i přičinil se o jeho upevnění, potíraje jeho protivníky. Že byl oddaným stoupencem Savonarolovým, dokazuje to, že mu byla připsána věnování drobných děl Savonarolových, jež byla vydána v Alcale roku 1530.

Mezi spolupracovníky Hurtadovými, kteří nejúčinněji přispěli k rozšíření duchovních zásad mistrových v celé provincii, je skromný mnich, sotva známý jménem a některými životními údaji. Je to P. Domingo de San Pedro, který byl za převorství Hurtadova určen za noviciemistra a tak se v postavení tom osvědčil, že je zastával po celé čtvrtstoletí. Jemu bezpochyby je zavázáno lidstvo většími díky, než kterémukoli slavnému hrdinovi za to, že v tichu klauzury vychovával ony silné duše, které se ujaly potom hlásání evangelia v Novém světě.

Kromě kláštera salamanského, který po nově založených kláštích s největší horlivostí prováděl reformní plány Hurtadovy, osvědčila se ještě Kolej svatého Řehoře ve Valladolidu. Usilovná práce tu konaná a dobrý výběr osob přispěly značnou měrou k tomu, že tu byl uskutečňován ideál dominikánského řádu. Prosté vypsání vynikající úlohy, kterou měli tři z jeho členů při vštěpování reformy, je nejvýmluvnějším svědectvím nadšení, jež rozvíjeli.

Jedním z nich byl P. Diego de Gineda, člen kláštera avilského, vzorný mnich, obdařený Bohem benedictionibus dulcedinis, jak se vyjádřil sám Robles. Když se připojil k Hurtadovi, byl profesorem v koleji valladolidské, pak převorem v Talaverě a posléze provinciálem. Jako provinciál podporoval účinně dílo obnovy.

S ním byl spjat jiný člen valladolidské koleje P. Tomás de Guzmán, který následoval P. Hurtada do Talavery, pak se účastnil zakládání nového kláštera přísné observance v Ocaně. Když zemřel příznivec kláštera markýz Villena, trpěli bratři, odkázání na sebe, takovou bídou, že museli bydlet v jeskyních mimo město, jim nepřátelské.

P. Guzmán byl duší tohoto nového kláštera jako jeho převor; zastával potom ještě jiné úkoly v kastilské provincii, než přešel do aragonské, která měla býti také reformována. Byv zvolen jejím provinciálem, konal tu visitace, získáváje všude svou dobrotou a apoštolskou horlivostí srdce všech. Když se zdálo, že se jeho úsilím náboženský život v provincii upevňuje, překazila smrt další jeho činnost. (1540).

Kolej svatého Řehoře ve Valladolidě vyslala do Talavery ještě třetího člena, který měl spolupracovat na Hurtadově díle reformním; byl to br. Jerónimo de Padilla, který z rozkazu před-

stavených založil nový klášter v San Sebastianu a pak byl převorem v Burgosu a posléze mu byla svěřena reforma provincie portugalské v hodnosti generálního vikáře. Jako její provinciál zaváděl přísnější observanci, ale zmožen překážkami a odporem, zemřel v Lisaboně.

Tito tři mužové, vzorní členové řádu, svědčí o ovzduší, které vládlo ve valladolidské koleji, když do ní vstoupil br. Bartolomé de Carranza a Ludvík z Granady. Jisto je, že na ně později působili duchové cizí smýšlení Hurtadova, ale byli vychováni podle jeho směrnic. Nicméně duše Savonarolova, která se skrývá v základě tohoto hnutí, objeví se později, snad proměněna stykem s erasmovským iluminismem, ale ani leta, ani

ovzduší nových proudů neutlumí mocný popud, daný řeholnímu životu neobyčejným duchem P. Juana Hurtado de Mendoza, jehož jméno musilo tolik rtů vyslovovat s úctou a synovskou láskou. Ještě po 30 letech v proslovu ke kacířům u hranice, na níž měl dokonati N. Caralla, erasmovec, přeroubovaný na luterána, byl dáván P. Hurtado za vzor opravdového reformátora, dalekého bludů iluministických. Pro duchy neobezřelé, jakým byl Carranza, kteří se bez nutné rozvahy snažili opravit dílo slavného syna kláštera piedrahitského, přišlo toto poučení příliš pozdě. Jiní - jako Ludvík z Granady - uvážlivější a bystřejší, dovedli paralyzovat dávku iluminismu prvky, jež se lépe rovnávaly s tradiční zbožností.

F. S. Horák.

Kritika.

Antika v českých překladech.

Totéž nakladatelství Grafické unie vydává opět v nádherné úpravě knihu pro mládež, mající vztah ke klasické kultuře; je to Zelinkův „Svět řeckých bájí“, kterou si s chutí přečtou i dospělí. Bylo by skutečně podivné, kdyby mysliví a přebujnou fantasií nadaní Řekové nevytvořili skutečný svět bájí, jimž se i nyní obdivujeme. Všechno, čeho se dotkla citlivá ruka Řekova, všechno, o čem přemýšlela hloubavá mysl řecká, všechno se zdařilo jakoby dotčeno kouzelným proutkem. I úžasné a vždy obdivované bájesloví řecké se vydařilo, a bylo napodobováno jak Římany (Phaedrus), tak i moderními spisovateli (Lafontaine, Gellert, Lessing). Z řecké nevyčerpatelné pokladnice bajek vybral F. Zelinka řadu nejznámějších a určil je těm nejmladším. Již to bylo veliké umění vybrat vhodně a přiměřeně pro dvanácti- až patnáctileté čtenáře řecké povídky. To se mu podařilo. Vybral šťastně ty nejhlavnější a nejznámější báje, a tak tu čteme o osudech Odyseových, o dobývání Troje, o Amoru a Psyché atd. Aby dětské čtenáře zaujal, počíná veršem, který však není vždy nejtrefnější. Zato velmi jemně se vyhnul záplavě řeckých rodových jmen a spletitosti řeckých bájí. Vypráví to nejpodstatnější, nezabíhá do podrobností a nezatěžuje tím zbytečně paměť a mysl malých čtenářů, kteří se kolikrát dost nalopotí s přeslabikováním dlouhého řeckého jména. Po stránce grafické je kniha zase luxusně a vkusně vypravena, jako všechny knihy z G. U. Přidány jsou reprodukce jak mistrů umění malířského, tak hudebního i slovesného, na něž měly řecké báje veliký vliv. Již dávno bylo potřeba pro mládež takové knihy,

protože v tercii, kdy se začíná latině vyučovat, není času na vyprávění povídek a bájí. Tak se také stává, že žáci na vyšším stupni neznají historii Amora a Psyché, třebaže znají Tizianův obraz. Přečtením Zelinkovy knihy se jim mnoho ujasní.

Homéros: Odyssea. Druhý slavný Homérův epos, Odyssea, dožívá se po devíti letech druhého vydání. Pročítající velký epos, uvědomujeme si znovu velikost spisovatele a obtížnost překladatele a opět se nám vynoří všechny ty nerozřešené problémy nejen okolo osoby autorovy - počínající oním známým hepta poleis dierizusin - nýbrž i kolem celého díla a jeho vzniku. Vzpomeneme si na všechny možné teorie, pojednávající o vzniku Homérských básní, na různé nepatrné nesrovnalosti, jichž dříve využívali puntičkářští klasikové, hledající problémy v každé bezvýznamné maličkosti jen proto, aby se hledaly problémy. Zkrátka, bylo toho napsáno o Homérovi a jeho spisech taková spouta, že zvládnout je bylo by prací jednoho lidského věku. Odmyslíme-li si to a přenecháme-li to dále filologům, hloubajícím v homérské otázce, znovu s chutí sáhneme po prvním evropském sit venia verbo „dobrodružném“ románu, protože dobrodružstvím je Odyssea přímo nabita. Sledujeme se zaujetím osudy mazaného Odyssea a jeho druhů po jejich bludné pouti po moři. Sledujeme ho na všech jeho útrapách, jež mu nastražil „zemětrás Poseidáon“ a jak se tomu všemu chytře vyhnul. Do tohoto hlavního vypravování jest umně vkloubena Telemachie (vyprávění o osudech syna Odysseova Telemacha), čímž osnova Odyssey se stává umělečtější a zajímavější než Iliady. I celkově je Odyssea ušlechtlejší než válečný epos Iliada.

Je-li hlavní myšlenkou Iliady hněv Achilleův, je náplň Odyssey ethická: každý zločin dochází své odplaty. Tak je na příklad potrestán krvežíznivý kyklop Polyfém, tak jsou pobiti také neodbytní a zpupní ženiši věrné Penelopy. Byly a jsou dosud různé názory na překládání Homéra. Každý klasický odborník pojímá Homéra se svého stanoviska. Proto není divu, že překladatel naráží na různé výtky. Právě pro háklivost tématu, kde se vpravdě uplatňuje latinské *quot capita tot sententiae*, bylo by zbytečným vyhledávat výtky, i když s některými jednotlivostmi nesouhlasíme. Naopak musíme býti vděční Vaňornému za to, že máme svého Homéra přizvučně přeloženého. Vaňorný sám vyoral již hlubokou brázdu v antice svými překlady a „vždy se k němu budou vracet generace“, jak praví Arne Novák. Osmdesátiletý Otmar Vaňorný si tím staví za živa monumentum aere perennius.

A. Z.

Dr. Jos. Matocha, Compendium philosophiae christianae, Tomus III. Critica; edit. „Velehrad“, Olomouc.

Velký rozmach kulturní ve všech oborech přivedl i k myšlence vydat soubornou křesťanskou filosofii. Příruček křesťanské filosofie není mnoho, zvláště takových, které odpovídají kulturním potřebám nové doby. Autor přítomné knihy zpracoval scholastický materiál kriticky velmi dobře. Srovná-li se tato práce s jinými téhož druhu, tedy kniha dr. Matochy je na hodně pokročilejším stadiu. Rovněž materiál zpracovaný jest velmi rozsáhlý, jest v něm obsažena literatura nejen scholastická, nýbrž i moderní. Proto i tvoření problémů noetických odpovídá novější době. Není pochopitelné, proč dr. Matocha napsal svou knihu latinsky.

Jsou projednány s dokonalým ovládnutím i ty nejmodernější problémy.

Bylo by však záhodné, aby druhá část, která by se dala nazvat kritika negativní, která by se měla vyrovnat se všemi moderními proudy, byla projednávána spíše z pramenů původních než jen převzatých od jiných autorů. Šlo by zvláště o největší systémy empirické a idealistické.

Nová příručka však může opravdu znamenat nový rozmach ve studiu scholastické filosofie, omezuje se však sama sebou jen na znalce scholastické latiny.

H.

Platon, Charmides, O povahové harmonii, přel. Fr. Novotný, vydal Jan Laichter.

Novotného nejlepší překlad odevzdává další svazek Platonova díla, které je veliké hloubkou filosofického a psychologického, ale i esthetic-

kého základu. Plato tvořil svými dialogy základy ethické ušlechtilosti pro celé další věky, které jeho žák Aristoteles jen přesněji formuloval. Jedná se v tomto dialogu o ctnost, kterou Řekové nazývali sófrosyné. Prof. Novotný poukazuje, že české slovo „rozumnost“ nevyjadřuje celý význam tohoto slova. Základ tohoto slova řeckého značí zdravou mysl. Zdravou mysl projevuje člověk, který sám u sebe podřizuje své žádosti rozumu, který v chování k jiným lidem potlačuje sobectví.

Česky odpovídá slovo rozumnost víc než „uměřenost“ a značí to „rozumně žít“. Mistrný úvod prof. Novotného dává nahlédnouti i do nejjemnějších odstínů řecké mluvy o ethické kráse a dobru.

Theodor Haecker, Co je člověk, vyšlo v knihách Řádu v naklad. Vyšehrad.

Předpoklady ke knize o člověku, jak je autor udává v úvodu, nemohly být všestrannější a bezpečnější než jsou. V záplavě knih o člověku poznáváme hned v úvodu, že tato jediná může být pravá, je stavěna totiž na širokých základech. V německém kulturním světě vyniká tato práce zvláště jasně. Vychází z předpokladu, že existuje řád. Začíná zkoumání o člověku smysly a nikdy bez nich, ale také nikdy jenom s nimi; nezastává ani sensualismus, ani intelektualismus. Myšlenka je o celý jeden řád výše než představa, stejně jako duch je o celý jeden řád výše než smysl.

Jiná věc, kterou předeseílá autor, je, že filosof, který nemá pevných a *nosných* zásad, není filosofem, není jím ani tehdy, když nějaké má, ale nedovede říci, jaké má.

Jedna z těchto věčných zásad je: Vyšší může vysvětlit nižší, ale nikdy nižší nemůže vysvětlit vyšší.

Tato zásada je tak mohutná, že odhaluje hned na začátku všechny slabosti jiných názorů, odporujících této zásadě. O kolik bludů méně by bylo v myšlení lidském, kdyby lidé dovedli upotřebit tuto zásadu!

Druhá zásada knihy je: Proměnlivost člověka je relativní, neproměnlivost je absolutní. Autor si zároveň určuje cestu, že jeho pojednání o člověku je přirozené filosofické i theologické.

Jeho stati jdou po vytčené stezce. Bohatost autorova slovníku obohacuje každou větu téměř nedozírným pohledem na skutečnost lidské bytosti a tak soustředí uje na člověka, pokud jen to jde, všechnu velikost a všechny okolnosti, objasňující lidskou stránku.

Kolik ohromujících věcí obsahuje Haeckrova kniha o člověku, o příčinách jeho chaosu ve všech oblastech činnosti, o důstojnosti lidské, o síle člo-

věka atd.! Spolu se vyrovnává autor s jinými mysliteli. Kniha Haeckrova tvoří svůj samostatný systém o člověku, je to systém muže s uceleným a zralým pohledem.

Hovory Konfuciovy, přel. V. Lesný a J. Průšek, vydal Jan Laichter v Praze.

Studijní prameny kultury všech národů stávají se dnes příručkou studující mládeže. Jsou to odvážené výpravy v myšlenkovém světě, když se objevují nové a nové překlady starých i nových dob velkých a klasických nebo i méně významných, ale historicky důležitých myslitelů.

I hovory Konfuciovy znamenají moudrost čínské kultury z dob šestého a pátého století před Kristem. V tu dobu se právě rozmohla čínská kultura s celou životností a původností. Vzniká filosofie, založená na této zemi, filosofie společenská, která chce vytvořit nový, harmonický společenský řád. Je to ovšem řád neosobní světový, mluví se tam o věčném koloběhu bez náboženství. Jediný důraz se klade na morálku, která je odrazem „nebeského zákona“. I Čína má svůj duchovní vývoj, své předpoklady a dějiny a svou kulturu. Jsou v ní přerody a revoluce. Základní pojem, který prochází i myšlenkami Konfuciovými, je ten, že panovník, aby upevnil a zabezpečil blaho svému lidu, musí pěstovat svou morální sílu, ctnost, svou magickou přirozenost, jež proniká celý vesmír a udržuje jej v harmonii. Kdo vládne svou mravní silou, podobá se polárce, která setrvává na svém místě, zatím co ostatní hvězdy se jí koří. Touží-li kdo po dobru, i lid bude dobrý. Podstata urozeného muže je podstata větru, podstata malého člověka je podstata trávy. Když vítr vane nad travou, tráva se musí ohnout.

V předmluvě překladu knihy je souborně vyznačen obsah čínské kultury a dějin, nebylo však třeba činit nechutné srovnávání čínských názorů, podložených čarodějnictvím, se Spasitelem, poněvadž fakticky s posláním Mesiáše na příklad u Židů, nemá „královský muž“ čínský nic věčně společného. Konfuciovy Hovory byly sebrány ve školách jeho žáků až po smrti Konfucia. Konečnou formu dílu dal teprve roku 150 před Kristem Čeng Hsian.

M. H.

Dr. Juraj Rajec, Princípy hierarchie normovej. Vydala knižnica právnickej fakulty Slovenskej univerzity v Bratislave, cena Ks 30, str. 150.

Kniha dra R. je výsledkem dlouhé vědecké práce, ve které ukazuje, jakými metodami si člověk získá vědecký obraz světa a pevný světový názor. Autor chce poznat podstatu práva, proto i rozdě-

lení látky a postup práce odpovídá cíli. V sedmi logicky spojených kapitolách shrnul materiál z více vědeckých oborů, což mu pomohlo najít správný filosofický pojem práva jako normy.

Předvědeckým poznáním vytváří si člověk první myšlenkový svět. Systematickým poznáváním z příčin přichází k poznání vědeckému, které musí být bezpředsudkovité. Každé poznání je závislé od objektu, proto i metoda poznávání je od něho odvislá (str. 16-25), ba i věda sama. Takto filosofická metoda se liší podle objektu od metod pozitivně-vědeckých, ale sama vychází z výsledků pozitivních věd. Když máme zabezpečené filosofické poznání předmětů, potom můžeme přistoupit k správné hierarchii věd, kde každá vědecká disciplína podle dokonalosti objektu má své patřičné místo, objektem vyhraněný obsah a rozsah, a též svůj poměr k ostatním vědám (str. 30-31). Filosofickou metodou zjišťuje dr. Rajec pořádek ve vesmíru, připomíná starší i novější bádání fyziky a přichází k závěru, že svět je udržovaný určitými zákony, podle nichž se odehrává běh přírody (str. 36-47). Ve světě vládne pořádek, zjiřitelný skrze zákony empirické, statistické a hlavně dynamické (str. 51). V živé i neživé říši přírody vystupuje člověk - „mikrokosmos“ - jediný subjekt vědomého jednání, koncentrátor dokonalosti všeho, co je v prostoru a čase. Metodou morfologicko-funkční poznáváme hierarchickou vystrojenost článků kostry a hierarchickou rozloženost orgánů na těle člověka a jednotu pochodů psychických, vedených přes jednotné „Já“. Člověk ve vesmíru je vyvrcholením tělesné i duševní zákonitosti, proto je opravdový mikrokosmos (str. 53-64). Na základě vrcholných pojmů a principů člověk přichází k poznání světa extra animam a in anima. Rajec osvětluje stanovisko idealismu, fenomenalismu a realismu; sám se kloní k mírnému realismu (str. 73). Vývoj poznání určuje autor takto: Prvým stadiem je jednota všeho - a v ní i jednota „Já“ se vším. Druhým stadiem je vystoupení vědomého a sebevědomého „Já“ z okolního světa do diskursivního vztahu s ním, čímž vznikne prvá polarita mezi „Já“ a okolním světem. Třetím stadiem je vystoupení vědomého a sebevědomého „Já“ do polarity: „Já“ a jeho svět tělesný: problém těla a duše. Čtvrtým stadiem je vystoupení aktivního „Já“ do polarity: sebevědomé „Já“ a nejvyšší principy logické. Pátým stadiem je vystoupení aktivního „Já“ do polarity: „Já“ a Bůh. Šestým stadiem je odstranění polarity mezi „Já“ - Bůh a vytvoření jednoty. Ta byla na začátku nevědomá, teď se musí stát vědomou, nebo jako je jednota počátkem, tak musí být i koncem všeho. Prakticky dosáhnout tuto jednotu, je úloha aktivního „Já“ ve světě, který má být (str. 83-84). V páté ka-

pitole zvláště mistrně zpracoval dr. Rajec tu část etiky, kde je řeč o dosažení poznání dokonalosti. Řeší tam problém praktického a theoretického rozumu, problém svobodné vůle, vášně atd. Tato kapitola dokazuje, že dr. Rajec filosoficko-právní nauku zná oživit a postavit ji do takového světla, ve kterém se ukáže její velikost a důležitost. V přirozeném i nadpřirozeném řádu má se uskutečnit blaženost jednotlivce, rodiny a národů. Dr. Rajec přichází k závěru, že člověka determinují tři světové řády: přírodní, kterému podléhá člověk jako animal; pořádek přirozený mravní, kterému podléhá svou metafysickou mravní základnou, a pořádek nadpřirozený, který už předpokládá svět přirozený, ale byl jasněji zdůrazněn příchodem Kristovým (strana 110). V přirozeném pořádku se vytváří sociální a mravní řád zákony. Dr. Rajec určuje nejdříve všeobecný výměr zákona, potom přechází k věčnému zákonu, který participuje člověk ve formě zákona přirozeného. Z pojmu zákona přirozeného určuje též pojem přirozeného práva, a poněvadž všechny pozitivní zákony jsou odvislé od zákona přirozeného, autor určuje následující řadu pro metafysickou hierarchii normovou: Zákon věčný - zákon přírodní - zákony pozitivní - svědomí. Svědomí aplikuje vzdálenější normy - zákony - na konkrétní čin, proto je nejbližší normou lidských činů. Zákonitost, která panuje ve vesmíru, vyvrcholuje u člověka, který poznává principy právního řádu a má je též aplikovat. V rámci přirozeného řádu postavený člověk formálně nutně má jednat ve shodě s principy tohoto pořádku. Autor přechází k pojmu mravnosti a správně poukazuje na to, že mravnost bez náboženství a právo bez mravnosti je nemožné; mezi nimi a přirozeným mravním řádem je vymezený hierarchický poměr: náboženství - mravnost - právo (str. 128). Autor je toho názoru, že hierarchie normová, metafysická, není poznatelná podle své essence methodou pozitivně vědeckou. Její adekvátní methodou je methoda filosofická, a to se správným noetickým a metafysickým stanoviskem (str. 129). Dr. Rajec souhlasí s těmi normativisty, kteří tvrdí, že jméno normy zasluhuje jen norma právní, jako norma v nejvlastnějším slova smyslu. Z toho však vyplývá, že jen z těchto norem možno vytvořit skutečnou pozitivní hierarchii normovou (str. 129-130).

Dr. Rajec ukázal se v této knize jako filosoficko-právní odborník nevšedních kvalit. Kvantitativně ohromnou látku zpracoval methodicky správně a přehledně. Jeho kniha je jakousi příručkou, ve které je nakreslený plán k větší vědecké práci. Je to příručka, která dá čtenáři přesný a podrobný obraz o všem. V knize citovaná literatura nasvědčuje, že dr. Rajec umí har-

monicky spojit absolutní principy „philosophiae perennis“ s nejnovějšími poznatky exaktních věd. Zná i scholastické autory, a zdá se mi, že metafysické principy, na kterých je práce dra R. postavena, nejlépe charakterisují přísnou vědeckost. Místy se zdá, že dost materiálně přepisuje jiné autory, na příklad De Vriese. Potom z nejnovějších autorů nezná Maritaina, jeho knihu „Distinguer pour unir ou les degrés du savoir“, kde předmět, o kterém píše dr. Rajec, je zpracovaný tak dokonale. I knihy Garrigou-Lagrange „Le sens commun“ a „Le réalisme du principe de finalité“ v Rajcové knize chybějí, ačkoli se přímo dotýkají jeho předmětu. Mimochodem připomínám, že v tomto oboru krásné studie napsal RNDr. A. Pavelka ve Filosofické revui, na příklad: Fysický řád základem metafysického řádu; Svět a jeho zákonitost; Problematika ontologické orientace fyziky; Stabilní prvky přírody anorganické. Tím však není zmenšen vědecký charakter knihy, neboť autor časově na všechno nestačil. Dr. Rajec patří mezi ty slovenské vědecké pracovníky, od kterých se očekává, že přerodí myšlení akademické generace. Dr. Müller O. P.

Willy Müller, Charakter und Moral, Verlag Ernst Reinhardt, München.

Autor napsal v předchozím díle své základy světového názoru, který jmenuje praktický idealismus. Tím je dán úvod k porozumění i této knihy, kterou vydává. Postavil se tím proti materialistickým a přírodně vědeckým předpokladům nauky o životě. V přítomné knize chce použít tyto hodnoty pro život.

V mravním světě se pozná nejlépe hodnota nebo opak nějakého světového názoru. Idealismus jako světový názor chce se vtělit do lidského života jako mravní zákon.

Autor chce zároveň německému národu k jeho renaissanci dát idealismus místo dřívějšího materialismu, který mu má dát výraz přednosti jako lidu, národu a rase. Proto je třeba vyplnit život novým nárazem na mravnost a rozvinouti ty hodnoty života, které dají nový charakter.

Český kulturní svět, který se má rozvíjet v blízkosti tohoto nového pojetí mravního charakteru německého národa, s velkou pozorností studuje stránky tohoto nového pojetí charakteru a morálky. V tomto pojetí se ukazuje vše v novém rouše, jak o tom autor mluví na př. v kapitole o základech absolutní etiky. I smrt je jen fantóm; tak ztrácí svůj hrozný ráz, jaký měla v materialistickém pojetí života.

Každý, kdo se chce seznámit s tímto idealismem nového rozmachu s velkým zájmem si přečte tuto příručku nové výchovy charakteru. Jak

v celku tak v podrobnostech je kniha propracována do nejmenších důsledků. H.

C. G. Jung, Psychologie und Religion, Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, 1940.

Kniha chce dát poučení o náboženství s toho hlediska, které zastupuje odvětví jeho lékařské psychologie. Autor si určuje přesně metodu, s jakou chce postupovat, je to samozřejmě metoda, která popisuje jevy, a vzdaluje se každého filosofického a metafysického hodnocení. Jeho psychologické stanovisko je takové, že je přísně odděluje od filosofie a zabývá se empirickými fakty. Některé jsou nesnadno prohlédnutelné, proto chce autor ukázat způsob, jak se praktická psychologie zabývá náboženským problémem.

Autor postupuje rozbořením pojmu náboženství, tak jak jej udává Rudolf Otto v knize: *Das Heilige*, 1917.

Vyjadřuje to jako: „*Numinosum*“, je to tedy dynamická existence, čili působení, což nepochází z úkonů svobodné vůle, naopak toto působení spíše ovládá a uchvátí člověka, který se stává tedy více jeho obětí než původcem. Původ toho je mimo jednotlivce. *Numinosum* by tedy znamenalo buď vlastnost viděného předmětu nebo vliv neviditelné přítomnosti, která působí změnu vědomí.

Proto prý též rituály se snaží dobrovolně přivolat působení toho, co je *Numinosum* určitými magickými pohyby: voláním, zaklínáním, obětí, meditací a jinými praktikami jogickými. Tomu všemu ovšem předchází víra v objektivní božskou příčinu.

Tedy náboženství by bylo podle autora definovatelné jako: používání a pozorování určitých

dynamických činitelů, které určujeme jako moci, duchy, démony, bohy, zákony, ideály, nebo je to jakýsi entusiasmus, patřící k temperamentu. Autor jako lékař nechce se zabývat vyznáními víry, nýbrž jen psychologii člověka náboženského.

Autor zároveň uznává, že materialistické stanovisko k duševnímu moc neprospívá v léčení duševních nemocí, neboť lékařství se brání proti duševním činitelům. Předpoklad je, že buď je nemocné tělo, nebo vůbec nic. Nelze-li však někde přesně zjistit, je nutné předpokládat, že prostředky dnešního lékařství jsou ještě velmi nedokonalé.

Autor uznává, že existuje duševno. Ovšem duševno ponořuje i zachází s ním jak s pracovní metodou pro zjištění a léčení neurotických stavů. Velkou úlohu samozřejmě v této léčebné metodě zaujímá podvědomí a jiní činitelé celkem už známí.

Kniha a celá metoda v ní obsažená se zabývá nemocnými případy a tvoří báječné teorie a pojmy o duševnu, o náboženství atd., aby uvedla každý případ duševní abnormality na své předpoklady.

Je tím však řešena psychologie zdravých úkazů a projevů náboženských? Nelze odpovědět kladně. Věci a pojmy i o náboženství, o svátostech jsou tak mistrně tvořeny nebo vykládány, že jsou harmonicky zařaděny do předpokladů této teorie; ve skutečnosti se náboženství v jeho rylosti historické i skutečnosti psychické ani nedotýkají, poněvadž jsou to zpitvořené figury, které jen straší a budí hrůzu. Svět duševní v ryzím poměru k Bohu není svět abnormální, nýbrž je to vyšší život ducha lidského, který je schopen pro svou inteligenci a svobodnou vůli náboženských projevů.

Poznámky.

Různé formy sebevýchovy. V ethickém zdokonalování sebe a ve výchově nelze upřít, že dva činitelé spolupracují: objektivní a subjektivní.

Objektivní činitel jsou ethické a duševní hodnoty, které přinášejí člověku obohacení. Patří k nim ethické knihy, řešící problémy a objasňující ethický řád, které poskytují duševní stravu pro ducha.

Objektivní nabývání a poznávání hodnot ethických a vůbec duchovních u mnohých se omezuje na pouhý obdiv nad nimi, nebo na nadšení z nich, stejně jako tomu bývá u estetických hodnot, ale nedostane se dál. Nedovedou uvést do souladu svůj život

a jednání s ethickými hodnotami a krásou. Nadšení a obdiv nad poznáním ethické a duchovní krásy nestací na to, aby člověk též ethicky propracoval sebe sama a tak dospěl k rozvoji své osobnosti. Zůstane-li kdo stát jen u obdivu a nadšení, následují-li činy a skutky ethicky upravené, pak je takový člověk více estet, sobecky rozechvěn nad krásou ethického života a osobnosti, ale hodnoty si nepřivlastní bez propracování svých sklonů, tužeb a činů.

Duchovní a ethické hodnoty, mají-li základ v člověku samém, dovedou dáti lidské osobnosti vše, co budi účtu a čest, ale zároveň potřebný základ k životnímu povolání. Každé po-

volání předpokládá ethický základ a hodnoty. Nelze upotřebit v životním povolání všechnu ušlechtilost a ethickou hodnotu, pokud ji člověk nezná a nemá. Každý úkon lidský, má-li být zdatný, předpokládá ethickou základnu života. Žádné zaměstnání, ať výchovatské, nebo právnícké, lékařské, nebo pouze řemeslnické nelze vykonati s plnou zdatností bez mravní ušlechtilosti a charakteru.

Na utváření charakteru a mravní osobnosti působí nesmírně jako objektivní činitel *vzor*. Mládí potřebuje vzor muže, síly, mravní velikosti, pracovní zdatnosti a tvořivosti, dobrého života, neboť ve vzoru je soustředěno vše konkrétně, oč usiluje mla-

dý člověk sebevýchovou. Velká osobnost zaručuje bezpečný vzor jednání a zaměstnání, k němuž může mládí bezpečně připojit své síly a snahy a zušlechtit je podle velkého vzoru.

Výlučně objektivní činitel však nestačí k sebevýchově, je třeba i subjektivního činitele k tomu, aby člověk vypěl eticky a ve zdatnosti k práci a zaměstnání. Sebevýchova vyžaduje individuální vývoj duchovního zdraví a mravní krásy. Často se přihází, že zaujme mladý člověk na př. určitou povýšenost a snahu o nadvládu nad jinými, o vlastní nepatřičnou autoritu nad ostatními, nebo samotářství, v němž je zaujat mladý tvor sám sebou, nedovede uplatnit ani řešit své věci duševní a organické, zvláště v dospívání v poměru k druhým a tak se dostává do protichůdných vnitřních bouří a neurčitostí, prožívá v sobě neuspořádanost projevů života, myšlenek, citů, tužeb a fantasie, dožívá se zklamání, je deprimován svými nedostatky a chybami, slabostmi, nedovede vyplnit své předsevzetí, neví si rady s pohlavním pudem atd. Stupňuje se subjektivní uzavřenost a nedůvěra, skrývaná navenek jiným, zdánlivým postojem a maskováním, aby zakryl svůj subjektivní zmatek. Maskování přivádí člověka ke lži. Ztráta vnitřního klidu a řádu nemůže takový subjektivně obrácený člověk vykonávat své práce a povinnosti. Nepořádek vnitřní jeví své důsledky i navenek.

K odůvodnění svého neuspořádaného života se přiklání často takto subjektivně žijící člověk k dobrodružným vzorům života, na nichž vidí, že uskutečňují tentýž chaos vnitřní, že jdou nezřízeně za svými subjektivními a nezřízenými touhami a projevy. Pudový život znenáhla převládá a ovládne celou duchovní situaci a hledá své zkušenosti dobrodružnou formou. Sentimentální a dobrodružný život je slabost sama, je to sobecké užívání citů a slasti smyslových, člověk upadá do mravní nízkosti a sobeckého života i tam, kde hodnoty lásky jsou celé pro druhého.

Tyto subjektivní typy mají v sebevýchově větší obtíže, zvláště přidruží-li se k nim chorobná citlivost a touha po uplatnění, nezřídka jdoucí s vnitřním zmatkem a sama subjektivně zraněna a neuspořádaná. Je tak člověku pramenem věčného neklidu a hysterického zmítání a tužeb po úspěchu, ovšem bez vytrvalého a stálého úsilí něco vykonat, a to řádně.

Při opaku se dostávají hluboké deprese a malomyslnost ženoucí člověka až do zoufalství nad svým stavem.

Takový do sebe obrácený a na sebe upřený člověk se nedostává ze svého subjektivního světa, vše měří a soudí podle sebe, podle svých zálib a sympatií, nebo antipatií. Subjektiv-

ně obrácení lidé po velkých otřesech citových nebo nervových se stávají hysteriky. Subjektivně obráceným lidem vyhovuje v sebevýchově *vědomá aktivita vlastní*, k níž je třeba dospět a k ní se odhodlat přes všechny zvláště počáteční obtíže pasivně podléhajícího „já“ všem dojmům a náladám, neuspořádaným projevům citu a vášně. Vědomá aktivita obrácena k cíli života, uskutečňující smysl existence lidské a poslání, je jediný prostředek pro mladé lidi subjektivně obrácené do sebe. K ní musí napomáhat vychovatel každého druhu doma i ve škole, o ni se musí snažit i mladý člověk sám. Vědomou aktivní silou si může zjednat jednak nadvládu sám nad sebou, řídit sebe k životnímu cíli, řídit i své práce, vydobývat v sobě mravní a duševní hodnoty, krásy a síly. Aktivita vyžaduje stálého sebevčičení v ovládání sebe, v dobrych úkonech a sice všeho druhu úkonech, aby nebyla zanedbána ani jediná stránka možnosti dobra a mravní krásy a ušlechtilosti.

Pro výchovu subjektivně obrácených lidí prospívá porozumění, které lze najít v přátelství, nebo v počátcích umělecké práce, nebo i v jiné práci, v níž člověk vyjadřuje sám sebe a dostává se ze sebe, aby konal své životní úkoly.

Fantastické pojetí života je každá fráze, která uzavírá smysl života sama do sebe. Život celý svou povahou není sám pro sebe, jde především o vyšší, lidský život, který nelze uzavřít sám do sebe. Člověk vyjadřuje a objasňuje svůj život a jeho projevy poměrem k jiným věcem a lidem a na prvním místě poměrem k Bohu. Život je plný poměru a vztahů k věcem a lidem. Bez tohoto poměru nelze ani určit ani objasnit životní projevy a tedy ani život sám.

Kolik sofistické moudrosti je na př. v článku dr. Z. Hrušky „Živel boží“, který mluví: Člověk může sloužit jen životu; neměly úspěchy snahy nalézt „vyšší smysl“ života, neboť život je smyslem sám sobě.“ Musí však hned dodat, že co je to vlastně život, to pořádně nevíme. Necháváme se vést zvyklostmi a vnitřními silami.

Předpoklady takové moudrosti jsou též patrné u autora článku. Člověk se stal člověkem jen fantasií. „Člověk vznikl teprve tehdy, když v jeho hlavě po prvé utichly vnější vjemy a rozhořel se plamének fantasie. A takový tvor se stal plným člověkem, když dovedl svoji fantasii vtělit primitivní kresbou na stěny skal.“ Vše u člověka, podle autora, je dílo fantasie. I rozum je jen jako „ochočená fantasie.“ „Fantasie je mostem do neznámého světa neznámých ještě sil a snad ona je jakýmsi odleskem oné síly, jež z hmoty staví živá těla;

ona je nějakým dílem „duševní energie“, jež ani po smrti těla snad nezaniká.“

Po velkých výsledcích světové práce v psychologii je možné takové pojednání ovšem jen u člověka, který chce objevovat Ameriku. Úžasná nevědomost psychické stránky lidské působí jeho krkolomné závěry a dohady a fantasie a o životě. Tak snadný přechod z fantastické činnosti ke skutečnosti, jakoby skutečnost byla tvořena fantasií, je možná jen u autora s těmi chudými znalostmi duševního světa, jaké autor tohoto článku projevil.

Lidová pojednání o duševní skutečnosti, chce-li tak autor nazvat svůj článek, nesmějí být nepravdivé dohady, postavené na základní neznalosti psychologie. Lid potřebuje mnohem více přesnosti a jistoty. Každý zdravý člověk staví do protivy svět skutečný a svět fantastický a je si dobře vědom, že tvořivost fantasie neznačí tvořit skutečnost. Mimo to fantasie představuje a reprodukuje nebo konstatuje věci konkrétní jednotlivé, čímž se podstatně liší od rozumu jako duchovní schopnosti, která poznává obsah věcí a tím si vytváří univerzální pojmy. Nemůže si postavit vážný člověk svůj život na hře fantasie, ale musí jej stavět na rozumných základech a vést jej rozumně k cíli. Život nemůže být cílem sám sobě, neboť každý jeho projev svou povahou směřuje k cíli mimo sebe. Projev poznání jde za věcmi a pravdou, projev vůle jde za blažeností, kterou nemá v sobě; mezi nejkrásnější projevy života patří na př. přátelství, které celou svou povahou je k jinému; rovněž jiné druhy lásky patří k jinému, nakonec celý duch lidský je neklidný a prázdny, nežijeli pro Boha. Tyto skutečnosti nemůže poctivě přezírat pisatel článku o životě jako o živlu Božím.

Dominik Thalhammer: O lidech na druhém břehu. B. Rupp 1940, 102 str., brož. 16 K.

Řeholníci - lidé, kteří sebe i vše své cele zasvětili, obětovali Bohu jsou ve svém jádru něčím tajemným, nepochopitelným, celkem neznámým nejen lidem tohoto světa, nýbrž i většině neřeholních křesťanů - a proto vítáme každý pokus přiblížit jim řeholní život, ukázat jeho smysl, hloubku i šíř. - Zvláště s hlediska theologického. Knižka je sice malá, ale přímo nabitá myšlenkami - ukazuje, jak se řeholník třemi sliby - chudoby, čistoty a poslušnosti - zřekl světa, svého těla i já, aby v Kristu našel nové naplnění svého života, stal se věrným obrazem jeho života i smrti a žil tak spíše v budoucím věku než hic et nunc. Z celé knížky je vidět, jak pisatel zápasil o slovo, pojem a obraz,

jež by zachytily a čtenářům podaly to, co spíše tuší než si je jasně a zřetelně vědom a proto není divu, je-li někde jeho řeč strohá, jinde zas zvlněná, až křečovitě vypjatá, často i zbytečně: (smrt je) tělesné zviditelnění bohovraždy (mluví o prvním hříchu), kosmické účinky hříchu (65), skokem v temno poslušnosti rozumu (74) a p., a často těžko říci, co vlastně autor míní: Nemůžeme přece brát doslovně takové výroky jako: syntesa obou (přirozenosti a nadpřirozenosti), jež se *navždy* rozešly, je uložena jako odvážný pokus; a úkol, kterého nikdy nedosáhneme; podobně podle sv. Pavla touží věci samy po *svém zániku* (22), stejně výklady, že řeholník se musí dívat na věci, brát je jako stíženě prokletím zkázy (24-25) a mnoho jiného. Pokud jde o celý ráz a zaměření, měla by se spíše jmenovat „Chvála vznešenosti Tovaryšstva Ježíšova“ než pokus o výklad smyslu řeholního stavu. O nauce a zásadách Tovaryšstva čteme celé odstavce (str. 15, 30 a n., 52-53, 74), jež kladeno za vzor a vrchol, kdežto typičtí zástupci řádů nazíravých kartusiáni a apoštolských dominikáni se musili spokojit s tím, že je aspoň jednou zmínka o jejich jméne (str. 79, 15 resp.). Rovněž nutno odmítnout *pokus* dělit řády jen na činné a kontemplativní (smíšené, ne!) a spojit je na základě *rozmínání* [Theoria = rozjímání (82 až 83), z hloubi rozjímání]; opravdu nevíme, co si počít s vývodem na str. 52-53, kde oslavována připravenost Tovaryšstva a „ustálený rytus života starších řádů“ je odbytý slovy jako pojistná opatření a *měšťácká moudrost*. Vždyť knížka je církevně schválena! (a nemůžeme uvěřit, že by řádoví představení S. J. tak smýšleli). Je třeba připomenout, že typ života řeholního v Tovaryšstvu znamená naprostý odklon od původních řádů; má sice své přednosti pro svůj účel, ale neodstranil nic z velikosti ideálů starších řádů. Život Církve jako život Kristův je nesmírný a proto může být v jednotlivých řádech reprezentován pod určitým zorným úhlem. Tím však není vyčerpána celá hloubka života Církve. Ve starších řádech není „měšťácká moudrost“, to by měl autor knihy znát, jak daleko sahá tento jeho výrok (neboť řádový život schválený Církví nabývá sám neomylné normy vedoucí ke svatosti). V některých starších řádech je podstata života řeholního dokonaleji reprezentována než u jezuitů, u nichž, pro účel řádového života, život chórový, jako soupodstatný prvek řádového života byl vynechán. Závěrem jen upozorňujeme, že je mnoho podivných věcí v Církvi sv. a my o nich často víme a mlčíme, poněvadž přímé nebezpečí naší veřejnosti nehrozí.

Jakmile se však začnou podobné knihy překládat, názory šířit a p., mlčet nebudeme a nesmíme! Ra.

XIV. filosofický národní kongres v Itálii. V říjnu 21.—25. ve Florencii 1940. Itálie přes všechny okolnosti zevnější slavila svůj filosofický kongres.

Itálie je země úrodná na filosofické problémy a na zájem o ně. Vládne tam přesvědčení, že filosofie má bdít nad všemi obory, nesmí se vzdát svého vedení a musí bdít dopředu, aby nebyla oloupena o svou moc. To naznačil ministr národní výchovy, který se zúčastnil kongresu.

Na kongresu byly zastoupeny všechny italské filosofické směry.

Byla projednávána tři hlavní témata:

1. Filosofie jazykovědy. 2. Kritika ontologismu. 3. Současné filosofické proudy. Katolická universita „del S. Cuore“ v Miláně byla hodně zastoupena a její vědci přednesli cenné referáty ze všech tří hlavních temat. Filosofie jazykozpytu je velmi důležitá, jak bychom mohli dokázat i z různých studií našich jazykovědců, kterým chybí filosofický základ slov. I v tomto oboru má scholastika svou přednost, jak dokazují referáty z kongresu. (Na př. P. Rotta, Fr. Olgiati, C. Giaccon atd.) Zvláštní zmínku zasluhuje z kongresu, že byl probírán i německý romantismus ve svém jazyku (Mariano Campo). Význačný referát podal rektor milánské university P. Agostino Gemelli.

Z třetího tematu o současných směrech filosofických zasluhuje pozornosti Luigi Pellone o problému zla v existenční filosofii Lavellově. Existenční filosofie svou rozpínavou tragičností se dostává do všech zemí. O metodě této filosofie se praví v referátě, že je to metoda deskriptivní, fenomenologická a teoretická. Itálie je ve filosofickém proudění hodně zaujata dále myšlením Gian Batt. Vica.

Kulturní zprávy. Dr. G. C. Myers, *Šťastná rodina*, Kultura těla i ducha, naklad. Jos. Svoboda v Praze. (Z angličtiny, z amerického orig. přel. prof. B. Kurzová). Kniha o šťastné rodině znamená návrat a pochopení sociální buňky, již je rodina. Autor se zabývá podrobnostmi psychologie rodinných vztahů. Obsahuje vzácné porozumění pro výchovu dítěte od nejútlejšího mládí. Autor svým přesvědčením je protestant, proto o náboženské výchově mluví ve svém duchu, ale přesto zůstává kniha krásnou příručkou nově tvořících se rodin, chtějí-li dobře vyplnit svůj úkol výchovy dítěte.

Ars, sbírka rozprav o umění, vydali V. Šklovský a V. Majakovský, *Jak*

dělat prózu a verše; technika spisovatelského řemesla, přel. Boh. Mathe-sius, naklad. Orbis, Praha. Kniha obsahuje elementární zasvěcování do spisovatelství, do jeho průpravné práce a předpokladů a pro jednotlivé druhy tvořivé a samostatné práce. Je to snad učebnice spisovatelské školy, která má své přednosti, ale i své slabiny. Jsou brány příklady, někdy velmi bystré, z moderních redakčních pracoven i ze starších klasiků ruských. Autoři knihy pochopili, že svou teorii úvodní nestvoří básníky a spisovatele, kteří už jimi nejsou.

Svazky úvah a studií, vydává Václav Petr, Praha:

Jar. Kříženecký, *Boj o život a dohoda k životu*. Pojednání o životě se poslední dobou u nás velmi množí. Je otázka, zda každé plané povídání o životě a o heslech může přinést určité řešení.

Ve všech pojednáních vyšlých z rukou přírodovědeckých odborníků je patrný nedostatek znalosti *lidského života*, pokud má své specifické vlastnosti a ráz a pokud se tak liší od jiných druhů života. Tím ovšem pojednání o životě lidském nic nenabývá ani neobjasňuje, naopak více utrpí. To co se pozoruje na úkazech života u nižších projevů, je u člověka povýšeno do vyššího řádu (na př. úkaz symbiosy a j.), neboť člověk má duchovní život a tedy i poměr k jiným. Proto nelze odvozovati důsledky z biologických úkazů na člověka, ale bylo by nutné pozorovat dokonaleji v sociálním životě člověka samého, neboť zákony lidské jsou vyšší, jsou mravní.

Bohumil Špaček, *O ducha lékařství*. Autor se dopustil velkého omylu, ztotožniv duševní stránku člověka s psychoanalysou a psychoterapeutikou. Existuje ještě jiné pojetí duševní stránky, které je normálnější a pravdivější.

A. M. Brousil, *Česká hudba v českém filmu*. Pozoruhodně hodnotí autor dílo E. F. Buriána ve filmové hudbě, stejně jako cenné je hodnocení jiných odborníků.

Vilém Bitnar, *O podstatě českého literárního baroku*, sv. 12. sbírky „pro Život“, naklad. „Vyšehrad“.

Nemohla být provedena vhodnější volba pro informativní spisek než se stala v osobnosti V. Bitnara který pochopil dobu baroka po všech stránkách.

C. V. Katullus: Kniha veršů. (Nákladem české grafické unie v Praze.) Praktická povaha starých Římanů neměla mnoho porozumění pro věci, nevztahující se k životu. Proto také nevypěstovala a nepřála osobnímu lyrickému básnictví, které pokládala za zbytečné. Vždyť sám Cicero, podle svědectví Seneky (filosofa), prohlásil, že i kdyby se mu věk zdvoji-

násobil, neměl by času číst lyrické básníky, které posměšně nazýval „cantores Euphorionis“. Vypadá proto lyrika římská ve srovnání s lyrikou řeckou jako nepatrná popelka. Proto tím více se musíme divit, že přes nepříznivost podmínek má římská lyrika básníka, který daleko přerostl své vrstevníky, ba celou římskou lyriku. Je to zák mladořímské školy Valeria Catona, C. Valerius Katullus, jehož ohlas možno vidět až ve stříbrné (Petronius) a úpadkové době literatury římské. Cenila-li si dřívější doba Katullovy delších básní jako: epyllia o svatbě Pelea a Thetidy nebo elegie o vlasu královny Bereniky, nebo básně o Attisovi, vážíme si my nyní a ceníme si daleko více než těchto delších básní, právě drobnější básničky, vyplynulé přímo z ohnivého básníkovy srdce a odhalující nám ty nejjemnější záhyby milujícího lidského nitra. Všechny duševní stavy vášnivě zamilovaného člověka nám Katullus popisuje: hárá v něm bouřlivý var vášní, divoká touha, uspokojení, štěstí, a zase rozháranost, závist, žárlivost, nenávisť. Celé to kolotání a zmítání, jež s sebou přináší láska, nám zde Katullus věrně tak jak to sám na sobě zakusil, popisuje. Celá jeho milující básnická bytost je vyjádřena v onom známém dvojverší: Nenávídím a miluji. Ptáš se: Proč to tak? Nevím, cítím však obojí vřít, trpím a mučím se jen. — To, že je v Katullovi tolik odstínů, kladlo na překladatele obrovské požadavky, totiž aby i v našem českém překladu ozýval se duch originálu ve všech jeho subtilnostech a finesách (a latina jich má spoustu) a přitom aby byl srozumitelný český překlad. To se překladateli — O. Srčkoví — zcela zdařilo hlavně v delších básních. V drobné osobní lyrice Katullově už dopadl leckdy překlad strojeně a nesrozumitelně, ale jen v několika málo případech. Tím ovšem nechceme nikterak zlehčovat tento obtížný překlad. Právě proto, že Katullovy básně jsou jako křehounké květinky, vyžadoval překlad Katulla neobyčejně pílě a trpělivosti. A za tuto „pěknou novou knížku“ (F. věnovací báseň), za její vzornou a jemnou grafickou úpravu děkujeme jak překladateli tak nakladatelství. A. Z.

Kdo je autorem Regimen sanitatis Salernitanum? Otázka neustále se vracející. Nová studia ukazují, že rukopis neexistoval okolo poloviny 13. století, proto nemůže být pravdivé tvrzení, že vznikl kol roku 1100. Jméno Johannes de Mediolano není historicky ničím opřeno, a vyskytuje se ve vydání pařížském 165. Sudhoff

usuzuje, že Regimen vznikl na osamělém zámku Gaetanů La Scrocola u Anagni, kde dlel Arnald, který léčil 1301 papeže Bonifáce VIII. na měchýřový kámen a po svém úspěchu na zámku pracoval napsav pro papeže Libellum de regimine sanitatis. Snad Arnald tuto knihu prohlásil za práci školy salernské, která té doby již upadala. Původní vydání má 364 veršů, pozdější neustálými přídávky až 3000. Nemá tedy Regimen Sanitatis nic společného se školou salernskou a o jeho vznik má zásluhu mystifikující sbírka, již redigoval Arnald z Villanovy. *rl.*

K. A. Benda: *Domovu*. Nakladatel Josef Svoboda, Pankrác, ulice 1. listopadu, str. 47, obálku nakreslil Vl. Rada.

Autor obrací se k domovu, rodné půdě, která jej cele zaujala, z níž pučí jeho city a vřelý vztah k domovině. Je to kraj středních Čech, který všem nám je drahým na podkladě pradávných legend, pověstí i tepem soudobého života. Stráně, šumící lesy, Labe, pole znovu přinesou úrodu, znovu se okráší vonnými květy, aby poutníkoví přinesli lahodu žití a vzkřísily naději v sílu, jejich chorál je české duši drahý a tolik blízký! Knížka je sličně vybavena. *rl.*

Majocchi: *Život chirurgův*, str. 326, vydalo nakl. Novina, Praha, 2. vydání, cena 30 K. — Prostě a tolik putavě líčí Majocchi, který je dnes ozdobou italské chirurgie, svůj život, kterým prošel. Kolik bíd, strádání, odříkání a překážek se mu postavilo do cesty, než prorazil a dostal se na universitní katedru svou poctivou, úsilovnou akcí, neustálým studiem, jež nepřestalo nikdy. Vzpomene si často na drobné příhody ze svého života, líčí napínavé momenty, kdy chirurg stojí nad tělem, aby zápasil se smrtí, a neví, jest-li jeho boj nebude marný. Majocchi se dovedl sklonit bez rozdílu sociálního postavení ke všem, kteří se dožadovali jeho pomoci. Dovedl noblesně přejít osobní příkoří, aniž by oplácel stejné stejným. Není stránky v této velmi dobře přeložené knize, která by nezajímala jak lékaře, tak i laika, jenž často pronáší nepředložený úsudek o lékařské vědě. Vřele doporučujeme všem. *rl.*

Z českého kulturního života.

Svazky úvah a studií č. 38.

Albina Dratková, *Smutek vzdělanců*. Nakl. Václav Petr, Praha.

Smutek se stává předmětem filosofické rozpravy. Zdá se jakoby i u nás tím propukávala existenciální filosofie, která je celá obrácena k tomuto pólu, t. j. k tragice a ke smutku plynoucímu z existence lidské bytosti. Au-

torka spisku hledá příčiny smutku vzdělanců v jiných věcech. Jakkoliv je pozoruhodná tato studie a vyjadřuje určité podrobnosti, přece je plna sofismat a jejím základem je pozitivistický názor. Lépe by bylo, kdyby nazvala autorka svůj spis: *Smutek pozitivistů*, pak by měla asi pravdu.

Některá sofismata: Poznání pravdy samo sebou nevede ke smutku, naopak každé sebemenší objasnění tajemství skutečnosti působí radost duchovní. Smutek pochází z metod a z předpokladů spíše než z poznání samého. — Bylo by třeba, aby kritisovala více způsob pozitivistického názoru, který vede spíše k násilnému omezení poznání a k uzavření cesty k absolutnu a k metafysice jako vědě, ne jako problematice, a který vede k relativismu. V tomto bodě tedy autorka ztotožnila pozitivismus s poznáním pravdy, která přesto svítá dál lidem nezaujatým.

Rovněž přikrývá autorka krásným pláštěm smutku sobecký poměr lidí k životu a k dětem. Vzdělanci nepřišli na myšlenku nemít děti ze smutku, nýbrž ze zvráceného manželství a ze sobeckého vyzítí, z něhož nemůže plynout odpovědnost za děti. Děti jim překážely. Mezi t. zv. vzdělanci se rozšířil způsob života, který není schopen *rodinné lásky*, za níž musí stát celá osobnost lidská. Dobrodružství v lásce bránilo „intelligentním“ ženám mít děti a mužům se o ně starat. Takové jasné důvody a zřejmé ze skutečnosti nelze přikrýt krásným, ale děravým závojem smutku „vzdělanců“.

Rozvrácený život mravní, pozitivistický názor světový mohou lidé vrhat do propasti smutku, ale smutek není podstata života vzdělanců.

Každá práce, tím více práce duchovní, i když je pomalá a namáhavá, je zdrojem blaženosti, alespoň částečné, nikoliv smutku. (Lze to doložit na př. Aristotelovou etikou Nikomachovou.) Největší zdroj smutku, o kterém autorka nemluví, ale který je znám ze světové literatury (na př. Dostojevský píše, že místo atheistů našel všude lidi nepokojné a smutné), je právě člověk sám sobě tím, že nechce najít absolutní dobro, absolutní pravdu a jiné hodnoty. Smutek znamená psychologicky přítomnost a podlehnutí duše určitému zlu. Ale duševní stránka lidská je schopna i dosáhnout dobra, z něhož vzniká radost. Dobro duše je pravda, krásno, mravní ušlechtilost atd. Dosáhne-li jich člověk, má radost, zavírá-li se jim, má smutek. To je filosofie smutku nejen vzdělanců, u nichž může být hlubší, ale i ostatních rozumných tvorů. M. H.



Soumrak Anglie. F. Zelenka, známý politický pracovník z bojů proti Benešovu režimu, líčí v této knize vnitřní příčiny blížícího se pádu anglické plutokracie. V pěti kapitolách vypravuje autor nejprve o zemi anglické, vypočítává její naloupené panství, z něhož se prýštila dosud moc britského imperia, líčí život anglických boháčů a srovnává jej s bídou anglického lidu. A konečně přednáší obžalobu také jménem svého národa, jehož jest synem, proti těm, kteří svou proradností byli by národ český málem uvrhli do neštěstí, kdyby nebylo známého státnického rozhodnutí presidentova, kterým byla napravena tragická chyba předešlého režimu. Poutavě a svérázným slohem vylíčeny jsou zde hlavní hříchy anglických držitelů moci a odhadováno rozhodnutí spravedlnosti, jež na přelomu věků promluví zajisté svým způsobem... *Soumrak Anglie* již nastal a pád předposlední bašty židovské mezinárodní moci se blíží...! Tuto aktuální knihu má v generální komisi nakladatelství Orbis (Praha XII.). Brož. je za K 12.—.

Sto dokumentů o vzniku války jmenuje se publikace, nad níž není dnes závažnější. Je to *výbor z úřední německé Bílé knihy*, obsahující autentické dokumenty a poskytující každému možnost seznámit se rychle s nejdůležitějšími fakty, která vedla k vypuknutí nynější války. Po přečtení vytvoří si každý nezávislý úsudek o příčinách konfliktu, jehož jsme svědky. Velké linie posledních událostí vystupují tu jako v žádné podobné knize jiné. Z obsahu: Dokumenty o vývoji německo-polských styků od Versailles do doby před mnichovskou úmluvou. Vývoj anglické válečné politiky. - Obklíčování Německa a štvání Polska. - Polsko jako nástroj anglické válečné vůle. - Účinek britské záruky se projevuje ničivým tažením na německou národní skupinu v Polsku. - Poslední fáze německo-polské krise, kdy britská politika vede k rozpoutání konfliktu atd. Brož. K 15.—. Vydal Německý informační úřad. Expeduje nakladatelství „Orbis“, Praha XIII. Dokument, který musí být čten!

Kniha o poražené Francii. V české čtenářské obci vzbudily poslední dobou velkou pozornost články, jež o cestě českých novinářů na západní bojiště, do Belgie a do Francie, napsal dr. Václav Fiala, šéfredaktor „Centropressu“. Nakladatelství „Orbis“ rozhodlo se tyto stati sebrati v knihu. Knižní vydání, které tvoří pevný celek, autor prohlédl a na různých místech doplnil. Fialova kniha vede čtenáře od belgicko-německých hranic až po Pyreneje a pak velkým obloukem zpět k východním francouzským hranicím. Autor líčí takřka neporušenou Belgii, vede nás na bojiště k Dunkerque, pak putuje s čtenářem k zničeným osadám na řece Sommě a do Compiègne a vylidněné Paříže. Další cesta vede přes Chartres, Tours, Poitiers, Bordeaux až do lázní Biarritz a na španělské hranice. Tato jízda takřka celou Francií dává Fialovi příležitost, aby si všímal politického i morálního stavu, ve kterém se Francie ocitla, bídy uprchlíků a demobilisovaných francouzských vojáků, vzájemného poměru německé branné moci a francouzského obyvatelstva, rozmařilého života francouzské smetánky v Biarritz. Jsou to kapitoly, které se neminou s velkým účinkem. Při zpáteční cestě přes zničený Orleans a vylidněnou Remeš má autor na mnoha místech možnost, aby oživil vypsání své jízdy historickými reminiscencemi a kulturními výhledy, které zaujímají v jeho knize významné místo. V závěru ocitáme se v Argonnském lese, stojíme na rozbitém verdunském fortu a konečně přicházíme do rozdrčené Maginotovy linie. Fiala se však nespokojuje s plastickým popsáním toho co viděl a zažil, nýbrž snaží se v několika kapitolách vyložit českému čtenáři, proč Němci nad Francií tak rychle zvítězili. Kapitola o poražené Francii, ve které se autor snaží dopátrat hlavních příčin rychlého francouzského zhroutilí, bude zajímat každého Čecha. Je plna zajímavých osobních postřehů. Ve svém doslovu autor vy-

školením historik zdůrazňuje, že napsání knihy o poražené Francii považoval za povinnost k české čtenářské obci. Jen málo lidem se podařilo to, co bylo dopřáno českým novinářům, že mohli shlédnouti dějiště velkého evropského zápasu bezprostředně po ukončení bojů a viděti Francii ve chvíli jejího největšího pádu. Knihu „Poražená Francie“ by si měl opatřiti každý čtenář, kterého události této doby nenechávají lhostejnými a který by se rád něco o nich dověděl od povolného, vlastním poznáním poučeného svědka. Je doprovozena 24 vlastními autorovými snímky. Brož. je za K 30.—, váz. K 45.—.

Okno do světa, č. 47. Ponorka nebo konvoj? Tak se táže napjatě celý svět, který sleduje dramatický boj britských ozbrojených lodí s německými ponorkami. Na výsledku souboje je do značné míry závislý i výsledek celé války, neboť otázka lodí je pro britské imperium otázkou života a smrti. Jaké jsou prostředky války pod mořem? Jaké jsou zbraně? Je vůbec možná proti nim obrana a jaké jsou její prostředky? O tom všem se čtenář dozví v právě vyšlém 47. čísle „Okna do světa“, nazvaném „Válka pod mořem“ od J. V. Haunera. Mimo to podává autor velmi pěkně historii vývoje podmořských člunů, jakož i všechny překážky, které musely překonat, než si dobyly emancipaci s ostatními válečnými plavidly. Číslo o 60 stranách textu, s bohatou hlubotiskovou přílohou, je zpestřeno řadou drobných zpráv, soutěží pro čtenáře, křížovkou atd. Jednotlivá čísla „Okna do světa“ (tiskne a vydává Orbis) za skutečně lidovou cenu K 2.50 k dostání v každém knihkupectví. Obsahem příštího čísla bude „Od jeskyně k mrakodrapu“ od J. Dandy.

Sbírka aktuálních námětů, 1940: Č. 48. Od jeskyně k architektuře, arch. J. Danda. Č. 49. *Televis, hudba budoucnosti.* Televis je sice hudbou budoucnosti, ale budoucnosti nepřilíš vzdálené. Problém dobrého vysílání i problém levného lidového přijímače je rozřešen — jakmile skončí tato válka, zažijeme v televizi právě takový rozmach, jako po světové válce v rozhlasu. Moderní státy chápou nesmírný význam televise, která se jim má státi hlavní zbraní v potírání individualismu a v probuzení smyslu pro společenství v lidu, který známe z dávné minulosti (masové události, politické schůze na tržističích, masová představení atd.). Chce vzbudit ve všech občanech, ale i ve všem lidstvu pocit současnosti, vědomí, že současně s jednotlivcem žijí miliony a miliony jiných lidí, kteří cítí stejně, mají stejné zájmy a ideály. Televis přispěje netušenou měrou k tomuto novému společenství. Událost, která se bude odvíjet na jedné straně zeměkoule, bude se současně vnímat na všech koncích světa. Miliony a miliony lidí budou státi před stejným problémem a uvidí stejně jeho řešení. O všech těchto problémech budoucnosti se čtenář dočte v právě vyšlém čísle „Okna do světa“ (tiskne a vydává Orbis). Brožurka obsahuje vedle toho řadu drobnějších zpráv ze všech oborů, soutěž pro čtenáře o ceny, křížovku, humor a úplnou tabulku všech vitaminů i s příslušnými vysvětlivkami. Jednotlivá čísla „Okna do světa“ s hlubotiskovou přílohou za skutečně lidovou cenu K 2.50 lze obdržeti ve všech knihkupectvích.

Jakub Arbes: Mesiáš. Nejrozsáhlejší dvousvazkový román Arbesův se sociálním zabarvením vychází po druhé od r. 1883. Na hrdinovi románu předvádí Arbes kus své autobiografie. Vavřínek Randa doktor lékařství, odchází po roce osmačtyřicátém do Ameriky, kde se činně zúčastní bojů Jihu proti Severu. Vrací se do vlasti, kde chce vybudovat nový sociální řád ve prospěch pracujících dělníků. Všude, kam se hne, je však sledován podezřívavou policií a všude je pokládán za Matějovského. Konečně je dopaden, zajat a vyslýchán.

V dramatické scéně, k níž dochází v soudní síni, kde detektiv Hrubozrn pozná, že zatkl svého vlastního otce, přiznává se konečně Randou, že není Randou, za kterého se vydával, ale Matějovským. Slíbil totiž v cizině umírajícímu Randovi, že pod jeho jménem napraví jeho dřívější poklesky. Matějovský je osvobozen, poněvadž však má americké státní občanství, je vypovězen z vlasti. Odloučení od vlasti však nemohl přežít, proto se zastřelil. Do tohoto vypravování je vpletena celá řada epizod a úvah. Jsou tu úvahy o divadle, o literatuře, čteš tu názory o Bílé hoře, o roce osmačtyřicátém, autor tu ukazuje své znalosti právnické, šlehá byrokraty, sympaticky líčí nižší vrstvy společenské, ba najdeme tam autora samého. Při tom tu narážíme na charakteristické znaky a záliby Arbesovy. Opět se snaží udržet čtenáře v napětí a v nejistotě od začátku až do konce rozsáhlého románu. Tak inkognito Matějovského je prozrazeno až na konci. Při tom je na závalu jeho rozvěklé vypravování a jeho řeckli bytchom „homérský klid“. Vypráví nějakou událost, neprozradí v ní ani jména hrdinů, najednou v nejlepším skončí a začne jinou epizodu, teprve mnohem později se vrací k načatému vypravování. I zde se zálibou líčí osoby nějak úchylné. Tak je tu hysterická paní, šílená herečka, fanaticky nábožensky založená bytná. Opět se tu shledáváme s jeho nesmlouvavým vlastenectvím, kde zejména dojemné je líčení Matějovského odchodu do ciziny. Vyprávění v druhém díle je již poutavější a spádovější, kdežto v prvním je často zdoluhavé a unavující. To nechceme Arbesovi vytýkat. Do doby, kdy to Arbes psal, se to hodilo a bylo to oblíbené. Jeho velké plus je v sociální tendenci románu a v jeho mesiášských myšlenkách. I ve třech romanetech Šílený Job, Advokát chud'asů a Omlazující krev, které vyšly jako čtvrtý svazek Arbesova díla, shledáváme se s typickými znaky arbesovskými. Zbavil se v těchto romanetech přílišné bizarnosti, přece se tu však leckde setkáváme s jeho zálibou v nadobyčejném, v tajemném, mnohdy hraničícím až s podivínstvím a bláznovstvím. V šíleném Jobu se už shledáváme s průkopnickými myšlenkami a sociálními úvahami Mesiáše, jehož je Job jakýmsi předchůdcem. Obě knihy, i romaneta i Mesiáš jsou po stránce jazykové pečlivě prohlédnuty K. Polákem.

A. Z.

Matyáš Láros, Duše svatý, osvět' nás. Velehrad 1940, str. 120, 15 K.

Po uspokojivých třech svazcích kázání tato knížka zklamala. Není

to homiletika, ale je to přímo výsměch theologii. Dokud se autor (v první polovině) drží řečnické tribuny a jen rozvíjí známé pravdy, nemáme námitek přes filosofické nehoráznosti (Duch Boží je abstraktní, str. 12). Ale nelze mlčet, jakmile se v kapitole o darech Ducha svatého prohlašuje „rozdvajování lidského ducha na rozum a vůli za *pochybné*“ (63); dar nábožnosti se mu nevejde do rozumu a vůle, nýbrž patří do *citové mysli* (87). Dary Ducha svatého jsou zde vlastně jen příležitosti k apotheose „prazákona polarity a plodného napětí protikladných pólů“ (106), která je smyslem všeho bytí a dění. Dovídáme se u člověka o „polaritě k nadpřirozenosti“ (110), o „vloze k vyššímu, která volá po novém aktivním tvárném pólu, aby byla ve vyšší rovině zúrodněna“ (106).

Zato o darech samých se nedovíme přes široké „polární“ náběhy nic určitého, není rozlišena jejich působnost, ani předmět a podmět.

Zmatek ještě zvyšuje vyjadřování o poznání: představy vznikají v rozumu, když mu smysly přinášejí smyslové obrazy... (100), a o poměru vědy a víry: tážeme se Písma, co má rozum dokázat (72); světská věda je s to obhájit a upevnit víru (82).

Tato knížka sotva prospěje u nás Larosově pověsti - ale jistě zklame toho, kdo by v ní podle předmluvy hledal „základní theologické myšlenky o účinnosti svátosti“ letnic. Takovými zmatenými „přínosy“ se naše náboženská literatura neobohatí. P. Kužela O. P.

Příruční slovník biblický. Vydal Kropáč a Kucharský v Praze. Cena 195 K, váz. 220.

Je to první dílo toho druhu v našem českém písemnictví; právě proto jsme rádi, že na tom díle pracovali odborníci na slovo vzatí. Redigoval (a nejvíce hesel zpracoval) P. dr. Pavel Škrabal O. P., první Čech, který dosáhl hodnosti licenciáta v Písmě svatém Papežské biblické komise. Spolupracovali profesori olomoucké bohovědné fakulty dr. T. Hudec, dr. A. Kleveta, a profesori dominik. gener. bohověd. učiliště P. Em. Soukup a P. dr. Prokop Švach.

Najdeme zde v abecedním seznamu seřazená jména a pojednání o osobách, místech a naukách, pokud mají vztah ke knize knih. A je to poučení solidní, i když nikde (až snad na jedno místo) nepřesahuje rozsah žádoucí pro slovníkové pojednání. Od takového Slovníku se čeká důkladnější první informace o té neb oné věci spadající v ten obor. A toho zde bylo výborně dosaženo.

—p—

Filosophická revue

odborný čtvrtletník pro filosofii

Povolání vzdělance	49
Hybné síly jižní tvárnosti	52
Ethická skutečnost	56
Nové myšlenky o rozměrech objektů přírody	60
Filosofie a věda hospodářská	66
Varia Utopie a katolická realita. K metafysice citu. Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovině století XVI. Řád národní tvorby. Základy německého socialismu.	72
Kritika Vlad. Úlehla, Za oponou života. Dr. Francesco Vito, Economia politica corporativa. Dr. Lad. Kratochvíl, Sloh české školy. Theodor Haecker, Co je člověk. Prof. dr. Frant. Šamberger, Má biogenetická teorie. Pedagogika a psychologie: Jan Amos Komenský, Labyrint světa a ráj srdce. Jan Amos Komenský, Orbis pictus. Mir. Skořepa, Puberta. Rich. Müller – Freienfels, Psychologie der Kunst. Dr. Jos. Mrázek, Základy pedopsychologie a obecné pedagogiky.	84
Poznámky Z české tvořivosti. Kritikové a popravčí. Dr. Bedřich Vašek: Dějiny křesťanské charity. Národní hospodářství a politika: Dr. E. Wage-mann, Odkud tolik peněz? Malé národy v nové Evropě. Tragedie fran-couzské evakuace. Duchovní základy nové Evropy. Kulturní život. Ročenka pro liturgické umění na rok 1941. Kulturní zprávy.	94

FILOSOFICKÁ REVUE, odborný čtvrtletník pro filosofii

Šéfredaktor P. Mag. dr. Metoděj Habáň O. P. Redaktor P. dr. Hyacint Podolák O. P.

Redakční kruh: Prof. Em. Soukup, O. P., dr. Bernardin Skácel, O. P., dr. Hyacint

Boškovič, RNDr. A. Pavelka, prof. Jiří M. Veselý O. P. Administrace: Olomouc,

Bernardinská ul. 14. — Předplatné 40 K, pro studenty 25 K. — Číslo účtu Domi-

nikánská edice Krystal čís. 106.633. — Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Nové knihy.

„Zrcadlo marnotratných“ neboli „Traktát o mládenci marnotratném“. Vydal Katolický literární klub v Praze, jako roční prémii pro své členy k vánocům L. P. 1940. K vydání připravil a poznámkami opatřil univ. prof. dr. Josef Vašica. Kresbami vyzdobil Antonín Strnad. 80, str. 88.

Z poesie středověké se zaměřením umravňujícím jsou známy četné skladby s názvem „Zrcadlo“; rozumějí se tím jakési obrazy, návody rytířských ctností, často se zřetelem výchovným. Přítomná skladba je založena jako satira, ukazující bystře a pronikavě na následky jednoho z nejzlobnějších lidských zel - marnotratnosti, a uvažující i o tom, jaký je vůbec smysl vlastnictví a jak má člověk s majetkem nakládat. Ironické ladění, zřetel k praktickému cíli, k hospodářství, i celé stylové založení skladby svědčí o tom, že je plodem doby renesanční. Přesto však je tu zřetelná i spojitost s duchem poesie středověké, nejen postavou rytíře, který je zde ještě společenským představitelem hrdinství (byť to zde již nebyl onen dobrodružný a dobrodějný bojovník středověký, nýbrž spíše statkář, hospodář), ale i hlubším mravním základem, přisuzujícím v duchu křesťanského učení věčný cíl člověku a smysl jeho práci. I v těchto úvahách zůstává však autor „Zrcadla“, na rozdíl od jiných, aristokratických zástupců humanismu, konkrétně lidový, jako vůbec jeho básnický sloh se vyznačuje reálností obrazů, ponejvíce zemědělských, jež jsou u něho opravdu prožity a procítěny. Fabule je prostá: Po otcově smrti promarní mládenec zděděný statek. Klesá pak mravně, jsa strháván vírem her a radováněk, a jsa puzen zločinným návykem, zapadá stále hlouběji do bídy. Na pokraji zoufalství najde záchránkyni v šlechtě paní, o kterou se byl předtím marně ucházel. „Zrcadlo marnotratných“ je památka vzácná: zachovala se jen v jediném exempláři prvního vydání z roku 1515 (nyní v knihovně Národního musea v Praze), v nové době ji vydal v r. 1873 Josef Jireček v ČČM. Prof. Vašica pořídil toto nové vydání, přihlídnuv pečlivě k prvotisku a provedl několik textových oprav. Dosavadní nejistotou o osobě autora této skladby řeší prof. Vašica v tom smyslu, že za autora má na základě srovnání s jinými příbuznými skladbami i na základě shod jazykových Hynka z Poděbrad, syna Jiříka Poděbradského, krále. Pojednává o tom, jakož i o skladbě samotné, o její ideové základně a o jejím jazyce v Poznámkách. Připojuje i slovníček dobových výrazů.

František Michael Willam: *Život Ježíše Krista*. Přel. Ant. Stríž. 640 str., brož. 70 K, váz 90 K. S 33 autentickými reprodukcemi. Nakladatelství Vyšehrad Praha.

Obsáhlý výpravný obraz života Syna Božího jak nám jej předkládá Willamova kniha, která u nás právě vyšla již ve druhém vydání, je výsledkem velikého studijního úsilí zaníceného teologa, který si určil za cíl napsat životopis Kristův všem lidem pří-

stupný, co nejúplnější, nejpodrobnější a ve svém dobovém rámci co nejdoloženější historicky. Nejpodrobnějším pramenem jsou Willamovi ovšem texty Evangelii. Ty jsou zdrojem oživujícího předvedení božského působení Ježíšova. Jak však Willam putuje po stopách Ježíšových a jak sleduje výjev za výjevem evangelické zprávy, vystupuje v tom obraze stále zřetelněji i hluboká lidskost Syna Božího. Nakonec čtenář ví a cítí, že Syn Boží, který vzal na sebe lidskou podobu, byl též jediným dokonalým člověkem a neirekovnějším hrdinou, jaký kdy na zemi žil. Zároveň si nás dílo získává i vysoce uměleckým podáním, jež vyvolává tak názorně a věrně scenerii Svaté země a ovzduší celé doby, která je zde zpřítomněna v celé své barvitosti, životnosti a pravdě. Vedle života Kristova jsou zde podrobně a svěže líčeny i mravy, způsob života, zvyky a obyčeje současníků a krajanů Kristových, takže vzniká neobyčejně životný a široký obraz dějinný na nebezpečných základech dokonalého vědeckého poznání. Z tohoto vyčerpávajícího obrazu doby a stejně i z barvitého a hutného líčení vysehuje však - což je nejdůležitější - mohutný a strhující plamen božství Kristova, osvěžující a posilující každého, kdo miluje Krista opravdovou láskou. Zvláště jest vyzvednouti také jasný, klidný a lahodný sloh autorův.

Stará Říše na Moravě vydala nové knihy:

1. *Adalb. Stifter Vesnička na suchopáru*, z němčiny přeložil Fr. Pastor. Dřevoryty od Mich. Floriany. V překrásném vydání odpovídajícím obsahu knihy se dostává čtenářům krásná kniha.

2. *Louis Cadonnel, Svaté Terezií Ježíšově*, přel. Boh. Reynek. Mystické opojení sv. Terezie z Avily stává se básnickým opojením autorovým takže zpívá svůj hymnus.

3. *Michael Psellos, Chronografie (976—1077)* z řečtiny přeložil Jar. Skalický. Titulní obrázek Basilia II. Bulharobijce je miniatura ze Žaltáře z XI. stol., z knihovny sv. Marka v Benátkách. Úvodní poznámka knihy objasňuje, že tato chronologie je složená prací mnicha Michala hypertima (vysoce vážený jeho čestný titul), vypravující činy císařů, Basilia a Konstantina porfyrogenetů (dětí císařovy, narozené po jeho nastoupení na trůn) a po nich Romana, pak Michala Paflagónana, jeho synovce Michala, který byl před tím císařem, pak děje dvou císařských sester, princezny Zoí a Theodory, která se stala samovládkyní; činy Michala Starého, po něm Izáka Komnénova, pak až do povolání Konstantina Duky císařem. Přehled je opatřen vhodnými poznámkami. Věnování knihy svědčí o tom, že se rukopisu ujal kníže Karel Schwarzenberg.

Důležitá zkouška k ustanovovacím zkouškám z náboženství. Msgre Jos. Hronek: Vyučování náboženství na středních školách.

Profesorům a kandidátům profesury náboženství poskytuje tato příručka informaci o platných předpisech středoškolského práva a to zejména o těch právních normách o nových opatřeních, jichž

Povolání vzdělance.

Vědecká a myšlenková práce je nejvážnější dílo, které může člověk stvořit svými přirozenými silami duchovními. Má svou přitažlivost, ale i své obtíže. Přitažlivost záleží v tom, že vědecká práce zasvěcuje a vede k odhalení tajemství skutečnosti hmotné i duchovní. Přitahuje, ale i odráží, neboť vyžaduje mnoho od toho, kdo se jí chce zasvětit.

Povolání vědecké znamená člověka, který chce si učinit z myšlenkové práce svůj život, buď výhradním způsobem se věnuje studiu skutečnosti nebo že takové studium je spojeno s určitým povoláním. Úkolem takového života je vývoj ducha, a to hlubokým způsobem, na rozdíl od povrchního nátěru, jímž se zastírá často zdánlivost a maska. Povolání se nemůže ztotožnit s neurčitou četbou, ať už nejasnost se týká čtenáře nebo zpracování ve „vědeckém díle“, ani nestačí nepatrné informační články a práce, psané porůznu a rozptýleně. Ve vědeckém poznání a práci jde především o proniknutí do věci a o souvislost, o metodický postup, o dosažení zralosti a plnosti, k níž volá Duch k pramenům pravdy.

Vědecké poznání značí odhalení nové pravdy nebo získání nového světla, a to nejen vynálezem nového zákona, ale i uspořádáním známých poznatků tak, že se zjeví nové vztahy a tedy vysvitne zase nové světlo. Vědecká práce je nutně podmíněna odhalováním nových tajemství v přírodě nebo v duchovním světě, nemá-li býti pouhou popularisací věcí už odhalených. Práce vědecká je práce tvůrčí. Nezáleží pak na tom, zda odhalení nového světla a tajemství je širšího významu nebo jen menšího rozsahu. Povolání k vědecké práci dává lidskému duchu tvůrčí snahu a sílu dát se cestou aktivity tvorby, vytvářet nové světlo v různých oborech, ať pro praktické použití nebo jen pro lepší proniknutí a poznání do skutečnosti. Cíl povolání je vznešený a ohromující a proto také přitažlivý. Množství předpokladů k jeho dosažení nesmí člověka odvrátit od snahy k cíli.

Volání k vědecké práci nesmí mítí předsudky. Vědec se zasvěcuje cestě k pravdě, ale cesta ne-

bude vždy snadná. Cesta je přitažlivá a imponující lidskému duchu. Proto není rozumné, prošel-li kdo první formaci vědeckou, plnou obtíží, vrátili se pak zase k své prvotní chudobě duchovní. Docela však je rozdílná tato první formace, v níž člověk více pozitivně si získává poznatky nebo informace o nich tím, že je poučován od jiného a tedy vlastní práce na nich je podřadná a pasivní, a jinak působí tvořivý postup samostatné vědecké práce. První je vlastně jen předpoklad, odkud má člověk vyjít k další tvůrčí práci. Tento stav začátku je provizorní, ale dochází k němu ten, kdo je volán. V něm záleží volání k vědecké práci. Jedná se v něm o vážné rozhodnutí, neboť život studia je přísný a ukládá těžké závazky.

Odměňuje se sice královsky svým pracovníkům, ale vyžaduje sázku, již je málokdo schopen. Myšlenkoví průbojníci, stejně jako sportovci, musejí předvídat odřikání, dlouhé cvičení a vytrvalost téměř nadlidskou. Člověk se musí dát zcela, aby se mu vzdala pravda. Pravda slouží jen svým služebníkům.

Povolání k životu myšlenkovému je jako každé jiné, nesmí se díti bez vážné rady. Má svůj počátek v instinktech člověka a ve schopnostech a ve vnitřním vzletu životním; to vše však kontroluje rozum, jako každý dokonalý lidský čin a dílo. Vnitřní dispozice u člověka se kombinují jako chemické vlastnosti prvků. To si nikdo dát nemůže, to pochází od Původce lidské přirozenosti. V prvním volání musí býti člověk učenlivý k Bohu a k sobě samému. Podle vnitřní a živelné náklonnosti, pocházející z našich schopností, můžeme dobře posoudit věc povolání k vědeckému životu.

Záliba může kvalifikovat naše úkony a zároveň lidi a tak může napomáhat k určitému třídění lidí a jejich činnosti a tedy i povolání. Ve zkoumání tohoto životního a živelného vzletu je třeba proniknout až na dno duše, kde najdeme v sobě dary Boží prozřetelnosti.

Ide-li kdo jinak po cestě hledání svého povolání, velmi snadno se zmýlí a zklame.

První tedy ohromující zájem, který připadá

¹ Čerpáno z knihy: P. Sertillanges, La vie intellectuelle.

člověku, je uskutečnit sebe sama v plném rozvoji.

Známkou tohoto zájmu pro povolání vědecké je určitý povšechný zájem, charakterisovaný láskou k pravdě a láskou k ovoci pravdy pro život vlastní i bližních. Proto vyžaduje, aby se jí zasvětil hlavní čas a větší část duše. Tím ale člověk pozná, že má býti nositelem světla. (V křesťanském životě tento úkol je dán jednotlivcům jako odraz Světla, jímž je Kristus. Ti pak mají rozšiřovat světlo v království duší.) Povolání vědecké je svaté.

Má-li myšlenkový a vědecký život takový základ, je přirozené, že zájem o vědu musí býti desinteresovaný, bez tajných tužeb po cti a slávě. Projevy veřejnosti mohou vzrušit jen malé duchy, ctižádost mizí, je-li podřízena věčné pravdě.

Hráti si s otázkami, které se týkají života a smrti, zahrávat si s tajemstvím skutečnosti a přírody, s pravdami vztažnými k Bohu, nebo pěstovat literárnost na úkor pravdy nebo mimo pravdu, znamená svatokrádež. Cíl takového povolání je tedy jasný; podružné cíle a nesprávné cíle nepřivedou hledajícího nikam.

Přijme-li kdo cíl v celé jeho velikosti a vznešenosti, je přirozené, že se chopí i prostředků, bez nichž povolání by se nestalo vážnou skutečností. Mnoho lidí touží po vědění. Neurčitá touha po něm otevírá dálný horizont, jemuž se podivují takoví jen zdaleka. Pro svou duchovní slabost a povrchnost se nedostanou dál. Vesmír se neodhalí hned na první pohled a světlo Boží přichází jen tam, kde se po něm naléhavě snaží.

Zasvětit se pravdě znamená, chtít to, co chce pravda, souhlasit pro pravdu, pohybovat se, upevnit se v tom, co patří k pravdě, organisovat podle ní a v nedostatku vlastních zkušeností opírat se i o zkušenosti jiných. Vědecké poznání znamená poznávat důvody a příčiny věcí; je to aktivní práce ve svých produkcích, tvoří prostě nové světlo poznáním a odhalováním důvodů a příčin; je třeba nejdříve znáti příčiny a pak teprve je klásti, neboť i věda má své základy, o které je třeba míti péči hned, když je čas, aby se kladly, a nečekat se starostí o základy, až se položí krov.

Lidský život má své období, tak důležité pro

budoucí kulturní život a práci člověka. Takovým věkem jest období, kdy člověk dospěl, vyšel ze zmatků dospívajících, kdy si už uvědomil svůj vnitřní život a svět. Půda duševní v těch letech byla čerstvě prohrabána, čímž vědění a poznávání se zasívá nebo bylo už zaseto. To je pravý čas, který se už nikdy v životě nevrátí, ale zároveň doba, z níž bude muset žít celý pozdější život. Kořeny zapuštěné v tomto období, zůstanou stále v duši. Prožívali se tato doba nedbale, bude stálou výčitkou, že ji člověk zanedbal, zmeškal pravý čas, neboť ponese své dědictví. Nemůže se stát mladý člověk vědeckým a důkladným pracovníkem, mrhá-li časem, nemá-li zorganizován způsob života. Organisace života znamená uspořádání práce a odpočinku, samoty a aktivity, povšechného vzdělání a speciálního, snaha o studování a umění tříbit a použít poznatky, provisorně budovat to, co se má stát jednou skutečností; je třeba pěstovat a vyvíjet duchovní sílu; nic nesmí býti nepředvídané a nic nesmí zůstat nezadostučiněné, co přirozenost lidská sama určila k tomu, aby dospělo k činnosti a k vědění.

Život sám dokazuje, že je veliký rozdíl mezi tím, kdo zná něco a dovede předvídat, a mezi tím, kdo žije z náhody a vystavuje se jí. Geniální práce znamená velmi dlouhou trpělivost, ale trpělivost organisovanou a plnou inteligence. K vykonání díla není ani třeba mimořádných schopností, stačí každé lepší nadání, ostatní záleží na energii a na jejím použití a aplikacích.

Vědecký život vyžaduje mnohem víc než kterékoliv jiné povolání, aby se mu totiž člověk zasvětil. Vyžaduje dále zvláštní asketismus a heroickou sílu poctivého dělníka, a to každodenně při myšlenkové práci; jestli kdo ochoten k těmto požadavkům, pak už neztratí nikdy odvalu.

Produktivní práce vědecká nevyžaduje jen geniální nadání, rovněž nemusí bránit ani nutné zaměstnání pro zajištění existence, jen když dovede člověk s nadšením využít těch volných chvil, které zbývají, a tak pomaleji sice, ale přece lze dospět k ideálu.

Stane-li se člověk vášnivým pracovníkem, najde vždy po novém úsilí po dalším vývoji a postupu odměnu a radost za dřívější snahu, a tak si strádá poklad. Co se získává za cenu obě-

ti, od toho člověk se tak snadno neodděluje. Je třeba především vůle, a to chtít upřímně, chtít být něčím, dospět někam, ve své touze být už tím, za čím jde ideál; ostatní už se zařídí. Podnět ku práci je nejlepší, vychází-li z duše, třeba i v samotě, neboť v duši a v samotě jsou veliké věci. Společnost snad povzbudí někdy, vícekrátě rozruší a rozptýlí.

Vědecký pracovník nese na sobě pečeť ducha, má vyvolení ducha, proto jen vytrvat a důvěřovat takovému životu, neboť Bůh jej řídí. Kdo se dovede oddat celým svým životem tomuto prameni, který napájí, ale i zvětšuje žízeň, kdo se naučí hospodařit se svým časem, může se stát pěstitelem moudrosti a rozšiřovat ji mezi lid, shromažďovat dědictví minulých věků, dávat pravidla ducha, odhalovat fakta a jejich příčiny, orientovat svůj duchovní zrak k prvním příčinám a důvodům, život obrátit k nejvyšším cílům, organisovat šíření pravdy a dobra.

Vášeň vědecká je velmi zárlivá. Takový muž se stává živou logikou, soustřeďuje spekulativní stránku i zkušenost, podporuje rozvoj ducha, dává význam lidskému slovu, neboť má přímý nebo nepřímý kontakt s Duchem a Slovem Božím, a tak se věhází do podivuhodně svatyně vědy.

Vědecká práce má být výrazem celé osobnosti lidské; nesmí být tedy založena na nesprávných pojmech o osobnosti samé. Jeden z těchto prvků, ničících osobnost, je individualismus, který jednotlivce i jako pracovníka naprosto izoluje. Samota oživuje, izolace usmrcuje a sterilisuje. Isolace je naprosto nelidská, neboť pracovat lidsky znamená pracovat s cítěním člověka, jeho potřeb, velikosti a jednoty, která nás poutá do společného života.

Křesťanská práce je sama sebou uprostřed lidí, neboť křesťan žije s Kristem a proto nemůže oddělovat ani časem, ani od lidí. Skutečný život je život v jednotě, život ve velké rodině, jehož zákonem je láska. Má-li být studium výrazem života a ne jen jakýmsi abstraktním neživotným projevem, musí být i ono řízeno zákonem života, zákonem jednoty. Pravý pracovník musí mít před očima lidské potřeby, utrpení a bludy, kde

výkupná krev Kristova má najít svou půdu.

Každá pravda je praktická, i když je zdánlivě sebeabstraktnější; nejvyšší pravda je zároveň nejvyšší praktická. Neboť každá pravda je život, znamená orientaci a tedy i chůzi života k jeho cílům. Proto Kristus vše spojil ve slovech: „Já jsem cesta, pravda a život.“

Je třeba pracovat stále s ohledem na duchovní prospěch lidstva, s ohledem na jeho chudobu, aby práce vedla k získání toho, co činí lidi vznešené a ušlechtilé, co jim přímo nebo nepřímo pomáhá.

Kristus potřebuje týmž způsobem lidského ducha k svému dílu pravdy a spásy, jako potřeboval na cestě svého pozemského života svého ducha lidského. Duchovní pracovníci tedy pokračují v jeho práci a díle; tím se práce křesťanská nesmírně povznáší, neboť jsme jeho pracovníci, máme účast na jeho duchu. Stane-li se naše práce jako součást a nutný článek Kristova díla, pak nutně vede k cílům Kristovým, rozšiřovati světlo a oheň.

Práce v této spojitosti už jako práce je povznesena, ale zároveň je to práce duchovní, tvůrčí, vědecká, tedy její ráz je teprve kvalitní a vznešený.

Vznešená a důležitá práce myšlenková vylučuje diletantismus, vylučuje i pouhá studia archeologicky pěstovaná, to jest bez vztahu k dnešku a k našemu století, tak bohatému na přerody a změny. Toto století je velké a má v sobě velké plány Boží, proto vyžaduje pracovníků duchovních a vědeckých, kteří žijí pro dnešek, který si váží minulosti, aby z ní čerpali pro přítomnost, kteří dovedou chápat přítomnost Boží, jak používá těžkosti a převratů dneška k budoucím stavbám a velkolepým formám života a ducha. Pravda je stále nová, nemá na sobě nic z ozdob funebrálních. Bůh nestárne; proto není v úmyslech Božích obnovovat pohřbenou a mrtvou minulost a ztrouchnivělé kroniky, ale věčně obnovovat tvář země.

Takový musí být duch katolického intelektuála a jeho povolání. Každý svou prací a oborem intelektuálním se má připojit k uskutečnění dokonalých plánů Božích. Š.

Hybné síly jižní tvárnosti.

O d staletí putuje evropské lidstvo, ozbrojeno i neozbrojeno na jih, především do Italie, a odnáší si tamodtud domů kořist všeho druhu z nevyčerpatelného pokladu zůstaveného bohatství. Nepřehledná literatura celé vědní oblasti podává zprávu o tom, co povolání či nepovolání poslové tam hledali a nalézali, ať už v pravém či přeneseném slova smyslu.

Hlavní nedostatek této literatury a vědy tkví v tom, že z pochopitelných důvodů má stále v patrnosti kořisti lačného cizince, stále přihlíží k tomu, čeho se ať v hmotném či duchovním smyslu zmocňuje, a pramálo se táže po tom, co vlastně znamená Italie pro Itala. Že však vztah člověka k jeho vlastní zemi a k jejím hmotným a duchovním pokladům je v základě rozdílný od vztahu poutníka po Italii - je nad všechnu pochybnost. Krajina, umění, Církev, náboženství, svět hmotný a duchovní jej poutají jiným způsobem nežli nás; básnictví, láska, víno a moře, antika a moderna promlouvají k němu jinak, nežli nutno k uomo tramontano. Tu zeje propast nerozumění a nedorozumění s obou stran. Zajiště nelze v tomto úzkém rámci tohoto krátkého výkladu onu propast překlenout. Přesto lze přece jen stanovit několik hledisek, s jejichž pomocí bude jasno, že pozorování jihu očima jihozemce bylo by zároveň nutné, možné a plodné. Neshledáváme, co je příznačné v jednotlivostech pro Italii antickou, románskou, gotickou, renesanční, barokní i pozdější - spíše co přetrvávalo tisíciletí, i když v rozličných formách - a co zůstává v podstatě nepozměněno, je zřejmo v Italii stejně dobře jako v Helladě, v Malé Asii jako v Katalonii, na Nilu stejně dobře jako u ústí Rhony. Uvedené jednotlivosti mají netoliko platnost samy o sobě, jako vztah k společnému jmenovateli toho, co jmenujeme jihem a středomořím, aspoň relativně je povznesené nad čas a prostor.

V nepřehledném množství možných jednotlivých pohledů potřebujeme vůdčí a souhrnné zásady. Nebezpečí, že bychom libovolně vykládali jednotlivé skutečnosti a přepínali jejich zákonitost - je tu neporovnatelně menší, nežli ono, že

bychom bez vůdčí zásady v té spoustě nerovnocenných jednotlivostí zbloudili. Tato souhrnná a vůdčí zásada nechť vyzní tak, že stoupající životní náplň na severu množí protichůdnost napětí pravidelně - naproti tomu na jihu způsobuje a způsobila bohatší členitost a větší odstupňování. Na severu prohloubil život prodlením staletí protiklady tím víc, čím intenzivněji, mocněji a rychleji proudil v žilách. Na jihu však tím více rozhojnil mezistupně, zmenšil rozdílnost, umírnil protiklady. Stále jasněji bere na sebe svět, život na severu základní rys tragický, na jihu idylický, či aspoň převládají na této straně Alp tragické, na oné straně idylické životní prvky. Zde usilují po napětí, tam po vyrovnání. Co pak jednotlivě v dalším uvedeme, má v tomto smyslu především cenu příkladu.

Už sám způsob osídlení národů jižně a severně od Alp je rozdílný v základech. Na severu se ostře rozestupují obydlená a neobydlená, zemědělsky obděláná a neobděláná území. V Italii však leží města a především městečka nepředstavitelně drobná, roztroušená po celé zemi, takže cita, borgho, borghetto se nedají vůbec od sebe rozlišit. Stejně selské usedlosti stojí tam řídčeji seskupeny ve vesnice a nejsou tak jasně rozlišitelné od pole, jak jsme tomu uvyklí u nás. Obděláná a neobděláná půda, sídliště a neobydlená dráha se spájí a prolínají ve zvláštní, zahradnický uzpůsobené kráse. Svahy porostlé pravidelnými řadami olivovníků a rozprostírající se do značných rozměrů, lesy kaštanovníků, kultury citronovníků a oranžovníků jsou tu něčím, co leží mimo ono ustrnulé dělítko našich označení pro pole, zahradu a les. A vůbec se děje italské zemědělství po zahradnicku a italské zahradnictví po zemědělsku, zatím co u nás se takové formy pěstování vzájemně vylučují. Rovinatá pole, mistrně proložená starodávnými zavodňovacími příkopy, skýtají zvláštní pohled. Pěstování rostlin se tu děje ve třech nad sebou položených vrstvách. Nejníže se zelená obilí. Stromořadí, broskve nebo také jen jilmy prostupují kdejaký lán. A strom od stromu se pnou ve velkých obloucích úponky vinné révy. Tak prorůstá jedno

druhé: stébla, réva a koruny stromů a kouzli prchavému pohledu představu nadmíru bujně vzrostlé divočiny. Teprve při bedlivějším zkoumání poznáme onu vzácnou výstavbu ve třech vrstvách, v níž jsou vetkány účelnost i líbeznost.

Hmota i vypracování selských obydlí je tu od nepaměti znamenité a podle ponětí tramontanského rovnou rozmařilé. Sedlák na jihu, veden tisíciletými zušlechtěnou tradicí, dovedl vždycky stavěti výtečně a krajíně po právu, a měl vždy nejlepší stavební kámen po ruce, ježž zpracovávat bylo mu už vrozeno. Jeho borghetti stačily na primitivní zbraně jak zlovolných loupežníků, tak i svévolných úřadů, často přestupujících svou mocenskou pravomoc. Proto se ve městech semkly šlechtické a měšťanské rody v branné svazy a zřídily hradební věže (torre), jejichž přísné důstojnosti se podivujeme podnes v Sienně, Bologni a jinde. Jsou svědky silně individualistického mocenského postavení, které si nápadně dlouho mohlo uchovat rody a obce uvnitř dále se rozpínající státní moci. V tom je pozoruhodný rozdíl mezi jihem a severní sousední zemí, švýcarským spříseženstvím, stejně bohatým na kámen a stejně obratným ve stavbě. Proti takovým větším či menším přehmatům partikularismu lokálních mocností se na severu centrální státní moc včas bránila. Obrany schopný, to jest z kamene vystavěný dům si tu nesměl poříditi sedlák ani poddaný, jen rytíř nebo ještě vyšší šlechta. Kamený dům byl sám o sobě pokládán do jisté míry za hrad, pak přece aspoň za opevnění, které skutečně skýtalo možnost odporu. Ne teprve až u Friedricha Schillera, ale už dávno v ranějších útvarech pověsti o Tellovi, v urijském Tellenspylu ze XIV. století a v jeho kronikářských pramenech, v tak zvané Bílé knize, se objevuje už pojetí, že ve Štauffacherově „steinin hus“ (kamený dům), Gessler bez jakékoliv zlé vůle a v souladu s všeobecným názorem musel viděti důkaz jeho vzepření a vzbouřeneckého smýšlení. Dřevo a hlína patřily právem Štauffacherovi jako stavební hmota, ale naprosto ne kámen a železné mříže, dubové dveře, vrata a okenice železem pobité. Takováto stavba dovedla přece vzdorovat aspoň na nějaký čas i tehdejšímu zbraním pravoplatné moci exekutivní. Ale taková a ještě pevněj-

ší kamenná borghetti, často obklopená valem, stála rozseta po celé Itálii za všech dob v celé zemi a nikdo proti tomu nic nenamítal. A v nich, vně hradních a vesnických svazů, bydlily početné a bohaté selské rody téměř vedle státních a zemských svazů, sice v nepsané, ale v nesmírně dalekosáhlé svrchovanosti a nezávislosti. Nejčastěji zřídila pak Církev jako nositelka státní moci klášter a klášterní kostel na vyvýšeném místě, pokud možná v centrální poloze pro co možná největší počet borghetti, a tak vytvořila pro celé okolí středisko správy. Než Církev jako úřad se tu jeví jako něco sekundárního, jako něco, co přišlo až poté: klášter se opírá jak hospodářsky, tak politicky o kolem ležící selské dvory, z nichž teprve vzešel. Naproti tomu v kolonizovaných zemích na druhé straně Alp vystupoval klášter jako prvotní, jako průkopník. Církev jako úřad zřizovala ta střediska ponejvíce v hlubokých pustinách neobydlených a neobdělaných krajín. Hrad a klášter vábily k sobě osadníky jako prvotní opora a pilíř pronikající civilisace a zúrodnily půdu, založily osady, vesnice a města. Nechť platí rozlišení, které v jednotlivostech sice nepřiléhá, v celku však souhlasí jako správním zevšeobecnění, že obce na severu byly výtvorem úředním, na jihu vyrostly ze svazků rodinných. Na severu se semkly domy kolem klášterního kostela a vytvořily tak tržiště. Tam se usadila církev uprostřed kvetoucích borghetti na nejvyšším návrší. Tomuto průběhu a priori i a posteriori tak odlišnému přiměřeně razil rozdílnou cestu tu i tam také vývoj společenský. U nás se stavy ostře odlišily, na jihu však přechody zůstaly nejen jemné a bohatě členěné, ale také vymezení zůstalo hojnější, a slaběji zdůrazněné a vůbec podstatně povolnější. U nás bylo postoupení jedince do vyššího stavu zvláštní a dobrodružnou výjimkou, tam to byl téměř denně působivý životní zákon. Kníže, svobodný pán, hrabě, rytíř na jedné straně - nevolník, čeledín, sedlák a měšťan na straně druhé byly pojmy, které na té i oné straně Alp měly velmi a velmi rozdílný právní, společenský i citový obsah, docela odezírajíc od zvláštního postavení duchovního, později také vědce a umělce. Jak si vedl na jihu sedlák po panskou a pán často po selsku, toho důkazem jsou ještě dnes borghetti nejen založením,

provedením a hmotou, ale také jejím způsobem tvorby, stylem stejně jako životem, jaký v nich vedli až po stravu, jakou se živili, a jak v nich žijí až podnes. A vůbec překvapuje, že rozdíl mezi bohatý a chudý v celkovém způsobu života a nadto ve společenské platnosti je tím mírnější, tím méně příkrý, čím pokročíme dále na jih, či na východ. Je tu jen zapotřebí zjemnění představovaného obrazu. Než pozor! Nikoliv jakoby theoretická vzdálenost mezi nejzazšími póly by byla tam menší než u nás. V ohledu čistě hospodářském je možná dokonce větší, i když jistě ne ve společenském. Avšak odstupňování je na jihu odjakživa bohatší, hranice jsou jemnější, mírnější a pohyblivější. Je to vidět v jednotlivostech na způsobu stavby, způsobu života, a na výživě. Selské obydlí není stavebně protikladem ani panského sídla, ani kostela, jak je to u nás na severu obvyklé. Čistě jazykově znázorňuje již bohatě členěná slovní řada: castello, borgho, palazzo, casa, casino, casetta, villa, villina - jemně odstíněný, stěží vymežitelný přechod, jež naše daleko chudší a ostře rozlišená řada: hrad, palác, dům nemůže vystihnout. Stavební formy toto dosvědčují ještě jasněji. Se všemi velikými slavnostními, vznešeně důstojnými, stavebními články, které si vyhrazuje naše architektura sakrálního a mocenského slohu: věž, sloupy, pilíře, klenutí - s tím vším se setkáváme v italské selské stavbě podnes. Tu je především věž i se zvonem. Od-poutána a přece sounáležitá, stojí těsně u obytného domu jako vysoko čnějící kruhový válec, sloužící obvykle v Romaně, Emilií a Toskaně za špýchar. Nejčastěji ji kryje na dřevěných trámech spočívající kuželovitá střecha, aniž pod ní chybí zvon na poplach, jehož daleko slyšitelný hlas při nebezpečí ohně a povodně přivolává sousedskou pomoc z dalekého okolí. Galerie, která takto na věži pod kuželovitou střechou mezi opěrnými sloupy vznikne, poskytuje žádoucí pozorovací stanoviště, otvírající zraku široké dálky. Věžovitý špýchar, blok obytného stavení a na blízku se nacházející studně tvoří ze tří částí tuto organicky těsně spojenou jednotu, která v katedrále, kampanile a baptisteriu stavebně ztělesňuje Boha Otce, Boha Syna a Ducha svatého. Jak vysoký stupeň mystické jednoty a přece jen rozdílnosti dovedlo umění stavitelské do-

síci, sledující svůj vysoký vzor, to ukazuje katedrála v Pise.

Obytný dům či často obytný blok, odpovídající trojjednosti katedrály, se nám otvírá na dvě strany otevřenou, nejčastěji z předního rohu stavby vyzískanou síní. Ta nás přijímá v přízemí. Spočívá jako přechod mezi volným prostranstvím a vnitřkem nejčastěji na jediném pilíři nebo sloupu. Ačkoliv opora ve své podélné ose prodlužuje přední kolmou linii rohu až k zemi, přece touto osamocenou linií budí dojem výstupku. Vyskytují se také oblouková loubí se dvěma nebo třemi sloupy nebo pilíři. Jsou však vždy klenutá a proto budí uvolněním jinak kvadraticky zavřené stavby rozmach, slavnostnost, pathos. Tyto síně zde na jihu nejsou nikterak jenom oblékárnami nebo předsíněmi, nýbrž jsou důležitými místy stálého pobytu, která spoluurčují vzhled stavby i život rodiny, a to rozhodně. Mohutný půvab nepodepřené válené klenby dává celku klasický „Auftakt“, který ostatně střídavou stavbu, jak se přimyká k věžovitému špýcharu, posvěcuje na sídlo pominulých manů. V hale se schází po většinu roku celá rodina u dlouhého stolu ke společnému jídlu, a to rodina v nejširším slova smyslu. Duchovou přítomnost zemřelých zaručují včetně matky bába a prabába. Hala je slavnostním dějištěm všech obřadů zasvěcujících, které tu spojují tak jemně odstíněný život veřejný a soukromý. Křty, svatby, obřady pohřební zkrášlují hrubé zdi odleskem vzpomínky na vzácné okamžiky života. Ale v první řadě je tato klenutá síň zároveň spojovacím článkem mezi domem a kostelem, dějištěm každoročních domácích posvícení za plné účasti Církve. Jediným pohybem lze odstranit stůl, postaví se několik lavic vedle sebe, a tu teprve se ukáže hluboký sakrální ráz tohoto prostoru. U zadní stěny, vedle dveří vedoucích na schodiště, spatříme nyní vždy k potřebě připravený domácí oltář s obrazem, s dnes většinou továrně špatně provedenou sádrovou madonou, s některým svatým, s ukřižovaným a svíčkami. A čerstvá listová nebo květinová výzdoba po celý Boží rok odtamtud nezmizí. Nejstarší žena udržuje třesoucí se rukou věčné světlo. Tak tedy tato hala se přetvoří téměř bez proměny v dokonalou loď chrámovou a prosycuje se na celý rok

jak vůní kadidla, tak vzpomínkami na zasvěcené hodiny v životě rodů. Tak se stává obytný dům chrámem. Na druhé straně různé okolnosti přispívají k tomu, aby dům Boží se stal zároveň domovem člověka, tedy sloučení, které příkře rozlišující sever nezná. A vůbec je převažující citový obsah Božství dán na severu odlišením, slavnostní, nezvyklou vznešeností - naproti tomu na jihu důvěrností, zapojením do denního styku, těsným sloučením s denním životem. A stopy tohoto životního úkazu sahají daleko do šera řeckého starověku a pronikají až do naší přítomnosti. V horách Arkadie stačilo, když vynikl nahý nebo jenom nuznou koží oděný pastýř svou silou a krásou nad své druhy, když stál tu před svými kamarády jako nepřemožitelný, před dívkami jako neodolatelný, aby už uvalil na sebe podezření, že je pln boha, nebo že dokonce některé božstvo i bez jeho vědomí užívá jeho postavy jako přestrojení. Odlehlost minulosti stačila postavit tohoto pastýře do sféry zázraku a na zlatitém pozadí jej učinit bohem. Tento postup uznamenalo badání o mythu nejednou od dob Erwina Rhode (Psyche) až do dnešního dne. Než vlastní zážitek nám ukazuje touže cestu. Seveřan - cestovatel pocituje lehce něco jako rozhorlení proti nerozpačitému, podle jeho mínění neuctivému počínání obyvatel jihu v kostelích. Ti, kdož jsou rychle hotovi s úsudkem, dospívají k závěru, že tu není pravé zbožnosti a opravdové bázně před Bohem. Nic nemůže být nesprávnějšího. Jihozemec, a Ital především, je v základě zbožný a bohabojný. Ano, chodí po kostele, přenese si z narovnaných klekátek jedno k oltáři toho svatého, jehož chce vzývat ve své zvláštní tísní, ve svých obzvláštních starostech. Je o tom všude rozšířena celá nepřehledná speciální věda a vesnické ženy se vyznají v těchto otázkách kompetence svatých lépe nežli mnohý theolog; vědí, na koho se obrátit s prosbou za dešť, za úrodu, za zdraví dobytka i lidí a vůbec ve všech tisícířých starostech a strastech, jaké jen život přináší. Nu ovšem, že to přetahování klekátek v kostele působí pořádný šramot. Sedí tu také v lavici mladá maminka, rozepne halenku a přiloží svého kojence nevinně k prsu; občas se tu i zapovídají a děti šeptajíce se tu hemží mezi lavicemi. Na chvíli se tu posadí

také dělník, který jde v poledním horku kolem, a to jen, aby se ochladil, a při tom si odříkává svou modlitbu nebo také ne. Slovem dělají si to tu útulné, jsou tu doma v jejich kostele. To nevadí ani knězi, který si tu slouží svou tichou mší, ani těm, kdož jsou ponořeni do hlubokého rozjímání a jsou unešeni přítomností Boží. Co cizinec má za bezbožnost, je jenom důvěrnost k božství, je jenom výrazem důvěrného styku s božstvím, které je tu vetkáno do denního života - zatím co na severu trůní ve věčně nepřístupné majestátnosti. Ryzí latiník, jihofrancouzský básník italského původu, největší vypravěč dnešní Evropy, Jean Giono, ztvárňuje tento charakteristický jižní vztah k Bohu v jedné nepomíjivé a nezapomenutelné scéně. Do světnice přichází selka s miskou horkého kozího mléka v ruce a dozví se, že se jí přihodila mrzutost, za jejíž odvrácení byla Madonu zvláště úpěnlivě prosila. Ze sádry a pestře pomalovaná stojí Matka Boží na skříni, jako by se dobrotivě usmívala. Tíseň přemůže horkokrevnou ženu. A pohled na nezkalitelný poklid zbaví ji rozumu. - „Co jsem se u tebe naorodovala a ty se na mne usmíváš v mých těžkostech?“ - V zoufalství na ni vykřikne, a chrst, vleje jí horký nápoj do obličeje. Ihned se však zhrozí svého činu, vrhne se před ní na kolena, sejme ji s podstavce a sama se v slzách rozplývající, otírá jí zástěrou mastný obličej: „O mi pardona! Mia Belissima! Mia Santissima! Madonna mia!“ a polibky, laskáním a tisíci sliby znovu pečeti svazek bezvýhradné lásky a poddanosti. Arkádský pastýř, neostýchavý návštěvník kostela, a žena s vřelým kozím mlékem - ti všichni jsou nám svědky důvěrnosti ke všemu nebeskému, nám na severu neznámé. Na jihu a na východě dodnes se používá Jakubova žebříku. Po jeho příčlích putují lidé bez námahy vzhůru do nebe i dolů, a důvěrně známi andělové, heroové nebo geniové je po něm provázejí. U nás je však nebe vysoko a teprve po smrti se povznáší duše k němu vzhůru ze zemských nížin.

Jazykové výsledky téže síly jsou zvláště podnětné. Veliký znatel nálad severské duše Anton Pavlovič Čechov zobrazil na jednom výsošném místě zážitek Boha svých krajanů, zážitek skomírající v úctě, zážitek zdůrazňující jen rozdíl

a odstup. Na tom je patrné, jak my ctíme na extramundanním božstvu především všechno to

námi nepostižitelné, vlastně všechno to, co je mimo naše zvyklosti a naši chápavost.

M. Karel Čechák.

Ethická skutečnost.

Ústřední otázka všech ethických systémů reálních se dotýká člověka jako subjektu, v němž se projevuje mravní činnost a kterou se snaží svou osobnost projevit jako lidskou navenek v jednání.

Naturalismus a humanismus se snaží vysvětlit, jak ze základní snahy vznikají ethické činy.

Naturalismus připojuje snahu o to „být lepší“ k lidské přirozenosti a zároveň chtít víc získat než má. Člověk prožívá svůj přítomný stav jako nedokonalý oproti všem jiným možnostem. Cítí tedy nelibost, nemůže-li změnit svůj stav a zase naopak prožívá radost, dosáhne-li jeho snaha změny a zlepšení.

Ethická hodnota a krása není však ztotožněna a ani patrná ve snaze po zálibě, neboť člověk nejde za něčím novým a za změnou svého stavu přítomného pro zálibu; záliba je jen důsledek z dosažení výsledku. Spíše jde o to, aby na místo nedokonalého a ubohého stavu byl zřízen lepší. Lepší je někdy jen to, co mi skýtá věc, kterou ještě nemám; jindy je lepší to, co mi prospívá, co je užitečné nebo co podporuje jiné. Naturalismus s ethickými hodnotami se pohybuje v okruhu buď záliby nebo prospěchu vlastního nebo cizího. Jinými slovy, ethická stránka života, podle naturalismu, nemůže být mimo okruh životních zájmů. Byla by to utopie klást ethické hodnoty mimo člověka a jeho svět, ať už mimo okruh sympatií (zálib) nebo mimo užitek; nebo vůbec mimo kruh egoistických sklonů a zájmů. Někdy se může odívat tento egoisticko-naturalistický projev určitou sympatií (v jádře egoistickou), ale v poměru k druhému se zdá pomáhat jiným, a tak ethická stránka tohoto projevu dostává výraz sympatie. V tomto projevu nechová se člověk nepřátelsky vůči druhému ani ne neutrálně, ale spíše podporují se vlastní snahy spoluprací jiných. V ethickém poznání skutečnosti nesmí být zanedbána ani tato stránka sympatie.

Humanismus jde opačným směrem než naturalismus. Vychází sice ze subjektu a jeho činnosti, ale přihlíží k cílům, k nimž se může dospět činností. Subjekt tedy jedná ne proto, aby se stal člověkem, nýbrž aby vytvořil lidskost. Uspokojení nachází ne ve své činnosti, ale ve výsledku. Smysl lidského jednání je rozumová činnost a cílem je kultura. Tak tedy se povznáší každý činitel jako jednotlivec ze stavu čistě biologicko-naturálního do kulturní oblasti a úroveň. Patří to tedy k podstatě lidského života, aby žil pro kulturu. Pokud člověk je zdravý člověk, potud se nemůže dostat nebo osvobodit z tíhnutí po kultuře i tehdy, vládne-li třeba úpadek nebo kulturní krise.

I romantické heslo návratu k přírodě je vlastně výrazem nebo jednou z forem tíhnutí ke kulturnímu životu. Ethická hodnota se ukazuje tímto tíhnutím ke kultuře.

Positivní ethika patří celá do naturalistického pojetí ethického života. Pro ni mravnost je uvědomování podmínek životních.

Pud sebezachování je pramenem mravnosti; proto mravní zušlechťení a normy slouží zachování života pozemského. Ethické normy platí jen pro život na tomto světě. Člověk neví, proč je tu na světě a tvoří si o tom všelijaké domněnky, o jejichž pravdivosti by se rád přesvědčil a podle nich by chtěl zařídit svůj život. Co ví určitě, je jen to, že je zde a že tento život pozemský musí prožít, ať přijde po tomto životě cokoliv. Člověk tedy podle instinktu sebezáchovy má žít a tedy má zcela přirozené právo k tomu, aby mohl žít. Zachování života je jeho povinnost. Mravnost je uvědomováním podmínek, aby život mohl být prožit. Mravní život předpokládá lásku k životu a je proti pesimistickému názoru na svět.¹

Jak je patrné, formy profánního (laického) pojetí ethické stránky života se rozdělují a dě-

¹ Fr. Krejčí, Positivní ethika, Laichter, 1922.

lení nemá téměř konce, neboť každý myslitel k těmto všeobecným pojetím přidává ze své úpravy něco nového a tak vzniká veliká spleť názorů na smysl a cíl života a tím i na ethické hodnoty. Aristotelské pojetí ethického světa a jeho hodnot je soustředěno na centrální bod života, kolem něhož všichni lidé krouží a podle přesného nebo méně přesného pojetí centrálního bodu života vznikají různé druhy pojetí o smyslu a cíli a tím i o ethických hodnotách.

Naturalistický i humanistický pojem ethického světa jsou jen částkou z velké skutečnosti lidského života, která má téměř nezměřitelný rozsah a zahrnuje do svého pohybu jak pud sebezáchovy, tak užitek, tak sympatie, ale není tím vším vyčerpána. Nadto tato velká skutečnost lidského života není chaoticky ustavena, ale má své hierarchické seřazení. Chaotický je jen jednotlivec, který nedospěl k tomu, aby seřadil a upravil svůj život podle ethických hodnot až do nejvyššího stupně, nebo který nechce uznat vyšší stupně duchovních hodnot. Chyba a veliký omyl naturalistického pojetí, podle Euckena,² záleží v tom, že zapomíná na duševní sílu, která zasahuje i do působení a do výstavby a pojetí naturalistického. Člověk přerůstá svou duchovností nad smyslový život, buduje vše svou silou ducha a dokonce svou myslí poznává i pravou povahu přírody z různých jejích jevů.

Kolik právě napjatého myšlení vyžaduje moderní věda, i když pracuje v oboru přírodním. Celkový obraz skutečnosti nelze zařadit do úzkého rámce naturalismu. Stejně i život lidský má hlubší obsah a smysl než kolik mu ho dopřává naturalistické pojetí. Právě, že život lidský neposlouchá jen a jen sil a pudů přírody; ve skutečnosti je daleko nad ní, i když se obrací k přírodě právě svou duchovní prací a činností. Není podřízen jejímu sepětí, naopak obohacuje se a používá řádu a pevnosti přírodní.

Duchovní život se obohatil na přírodě, ale nepřivedl ji dále. V člověku je tedy vnitřní stránka života a ta má svůj rozvoj a své síly. Jsou to právě tyto duchovní síly, které daly materiální kultuře přítomnosti její démonickou sílu a tím i příklon k materiální stránce života. Tím ovšem nebyla zničena vnitřní stránka ži-

Rud. Eucken, Grundlinien ..., Leipzig.

vota, byla jen v moderní době více připojena k přírodě, použila přírodních prvků a sil, ale člověk zůstává stále vnitřní a prožívá v sobě poměr k věcem a ke světu, tedy pohybuje se v duchovním světě. Tím tedy naturalismus si odporuje a odstraňuje sám sebe, že přírodu, v níž duch a jeho skutečnost tolik pracuje a se uplatňuje, že tuto skutečnost se snažil odstranit. Život není vyčerpán pohybem v kruhu užitekosti; stejně jako není vyčerpán sympatiemi a zálibami.

Humanismus, vytvářející lidskost a směřující ke kultuře jako k cíli, nezachycuje rovněž celou životní skutečnost, tím méně může dát celou, všeobšáhlou základnu ethické stránky života. Vytvářet lidskost není omezeno jen na kulturní jevy (kulturní národy nejsou vždy ethické). Člověk se musí na prvním místě sám ethicky zúšlechtit a dospět k vyplnění svého cíle a smyslu a tím se staví i do kulturního řádu. Dobře vyplněný smysl života zahrnuje do sebe i schopnost kulturního zúšlechtění a práci na kultuře jiných. Humanistická ethika je příliš neurčitá jak ve svém cíli, tak ve své struktuře.

Existuje tedy v pojetí lidském o tak všeobecném a všude známém jevu, jako mravní dobro a zlo, tolik domněnek, i když prozatím ponecháme stranou pojetí idealistická a subjektivistická.

Jde tedy o to, aby byl odhalen zdroj, odkud prýští v člověku ethická skutečnost. Vývojová metoda historická neobjasnila z toho nic, neboť, i když pojmy dobrý a špatný nebo zlý byly používány ve smyslu Spenglerově v původu šlechtického jako pojmy mravu (statečný, silný a prodejný, nízký) a v duchovní askesí nabyly významu mravního, přece je stejný fakt, že existuje obojí význam a tedy existence ethické skutečnosti není používáním vysvětlena.

Ethické vědomí dobra a zla provází všechny národy a na každém stupni kultury. Není tím řečeno, že všechny národy považují vždy totéž za mravní dobro nebo zlo, ale skutečnost existuje. Rovněž neexistuje ani ta totožnost, že znalost ethického rozlišení mezi dobrem a zlem znamená hned praktikovat, to jest žít přesně podle tohoto ethického rozlišování. Přece však i při té nejnížší praxi mravnosti lidé zůstávají

nositelé ethických hodnot, neztotožňují dobro se zlem, jsou si vědomi přestupku, jednají-li špatně, jsou chváleny dobré skutky, vytváří se u každého národa ethický ideál a jeho reprezentanti se stávají národními vzory nebo hrdiny.

Řecký svět ve své době mythů se snažil básnickou tvorbou postavit si vzory hrdinné, ale i ethicky vybavené muže. V této formě často zápasí prvek, zdánlivě svědčící o hrdinnosti, s jiným ethickým prvkem. Bylo tedy někdy dosti těžké pro Homéra nekompromitovat opěvovaný vzor ani zbabělostí, ani ethickou nízkostí. Přece však někdy hrubost a brutálnost u jeho reků je na úkor ethických vlastností. Teprve pozdější prohloubený svět řecký, na příklad jak je patrný u Aristotela, dovedl propracovat ethické vlastnosti a hodnoty do nejhlubší jemnosti a do všech odstínů ethické krásy.

Ozrodu ethického rozlišování dobra a zla uvažuje už Aristoteles, který vyjadřuje svou nauku velmi přesně: „Jsou některé věci, jejichž pojmům a slovům je připojeno hned vědomí a poznání špatnosti nebo neřesti, na příklad radovat se z cizího utrpení nebo zla (zlomyslnost), nenávisť, chlípnost atd., nebo se připojuje totéž označení některým činům, na příklad cizoložství, krádež, vražda, vlastizrada atd. Takové věci jsou špatné, poněvadž jsou samy sebou zlé, nejen proto, že je v nich určitý nedostatek nebo nezřízenost.“ (II. Ethic. c. 6. No. 10.) Jiné věci uvádí Aristoteles jako svou povahou dobré, na příklad ctnost, rozumnost, statečnost atd.

Rovněž Cicero mluví o původu ethického dobra a zla v aplikacích na lidi, k jejichž jménu je připojena hana i po smrti, a u jiných zase chvála a láska: „Kdo by nemiloval Kodra, zachránce města? Kdo nemá v nenávisti jméno Tibulovo?“ (De finib. bonor. et malor. I. 15. c. 22.)

Jediný výklad tohoto faktu, tak rozsáhlého a tak jasného, který stačí na vše, co se týká ethické skutečnosti, který nezachycuje jen část věci nebo jen jednu stránku, je výklad Aristotelovy a thomistické ethiky. (Srovnáme tento výklad s jinými, na příklad s „vědeckou“ morálkou In. Ar. Bláhy, který mluví též o jiných systémech, že mají jen částečnou pravdu, nebo s pozitivní etikou Krejčího atd.)

Výklad je prostý, přímý a samozřejmý jako

každá pravda, zatím co problematika, znamenající subjektivní nejasnost a komplikovanost, je plna spletnosti.

Člověk ve své mysli se může spokojit pouhým poznáváním věci a tak rozmnožovat své vnitřní světlo a tím dokončit určitou činnost v sobě. Taková činnost je řádu spekulativního. Nemusí býti spekulativní řád jen pramen domněnek a neodůvodněných konstrukcí nebo teorií; i v něm se může dopracovat mysl k pevnému základu a zároveň ke stavbě pravdy odůvodněné, noeticky zkušené, takže nabývá hodnoty jistého poznání. Řád přemýšlení je svou přirozenou povahou vázán na řád smyslový, odkud pramení naše pojmy a poznání konkrétních vztahů věcí. Spekulativní řád nelze znehodnotit poznámkou, že se v něm dělají domněnky a teorie bez ověření. Je možný i další úkon spekulativního poznání, to jest kritické ověření a zároveň stavba ze samozřejmých pojmů a principů.

Tento spekulativní řád myšlení má svůj počátek v pojmech a v principech. První pojem všech věcí před jakýmkoliv určením je pojem *jsoucna*, který označuje věc za skutečnou oproti jiné neskutečné nebo jen možné. Z pojmu *jsoucna* (který v sobě obsahuje pak všechnu bohatost hmotnou pro vědecké poznání nebo strukturální nebo duchovní, kterou zkoumá filosofie) lze vyvodit první principy lidského poznání, vyjadřující buď identitu *jsoucna* nebo protiklad k tomu, co není skutečné (princip kontradikce) nebo nutnost poměru *jsoucna* k příčinám jeho atd. Tak se rodí řád poznání z těchto prvních prvků.

Obdobná věc se děje v praktickém řádě, ve kterém mysl a rozum aplikuje poznání věci na činy a na vytváření, tedy na řád ethický a technický.

I v těchto oborech lidské činnosti začíná se přirozeně u prvních prvků a pojmů, potřebných k aplikaci. O technický řád nám tu nejde, ale o ethický. První prvky ethického řádu jsou člověku, to jest jeho rozumné přirozenosti, přirozené a tedy samozřejmé pojmy dobra a zla v ethickém smyslu. Obdobnost je táž, jako ve spekulativním řádu. Pojem *jsoucna* jako skutečnosti v protikladu k ničemu jako neskutečnosti je samozřejmý, pro rozum úplně přirozený.

V praktickém řádu je to pojem dobra jako

ethické skutečnosti a pojem zla jako její nedostatek.

Samozřejmost ethických pojmů dobra a zla pro rozumnou přirozenost lidskou má svůj základ psychologický. Psychologická stránka lidského života a biologická zároveň postupují svou logikou a v ní, to jest biologické stránce lze najít a vysvětlit to, co Krejčí kladl za základ ethického pohybu života. „Mravnost - podle Krejčího - znamená uvědomování podmínek blaženého života.“ „Mravní život předpokládá lásku k životu a je protestem proti pesimistickému názoru na svět.“

Na tomtéž biologickém podkladě určuje Krejčí pud sebezáchovy, který se hlásí citem libosti nebo nelibosti, za první elementy ethického života. Cit libosti je známkou správné činnosti ve smyslu sebezáchovy, cit nelibosti značí opak; bolest značí nesprávnou funkci organismu.

Trvalý stav libosti se nazývá blaho. Blaho znamená v konkrétním smyslu: *nerušenou, poměrně dokonalou životní funkci*.

Cílem mravního jednání nemůže být tedy podle Krejčího nic, než blaho v udaném smyslu. Tím se ovšem Krejčí dopouští neshladitelného omylu, který má své důsledky tak dalekosáhlé, že přirozenost lidskou, to jest její psychický základ postavil jen na biologickou základnu. Není to jediný projev poměru člověka k blahu a k dobru. Člověk má i čistě duševní, psychickou stránku, podle které má psychicky, to jest duševně nejen biologický poměr k dobru a k blahu. Podle této stránky duševní může se stát, že to, co je podle organické stránky dobro a slouží ku blahu (smyslovému), není dobro ethické a neslouží k blahu duševnímu. Tedy v psychickém základu je dvojí možnost dobra a blaha pro člověka a jeho přirozenost: To, co odpovídá jeho smyslům a tím organismu, a to, co odpovídá jeho rozumu a tedy vyšší stránce lidského života. Ethické dobro nebo blaho není ještě v biologické stránce a v jejím průběhu (na příklad dobře zažívati nebo špatně nejsou ethické pojmy), ale mají svůj základ v psychické, duševní a rozumné stránce člověka.

V biologickém řádu je jen analogie o duševním řádu, ve kterém lze mluvit o dobru ve vlastním smyslu a o blahu v ethické formě. (Biolo-

gické blaho může být někdy i neethické a tedy mravně špatné, je-li na příklad proti rozumu. Požije-li na příklad nemocný pokrm nebo nápoj, který mu lahodí, ale jinak mu škodí, jedná ethicky špatně.)

Přirozené náklonnosti nelze omezit u člověka jen na pud sebezáchovy a zachování druhu, přirozenost lidská má i rozumnou základnu, podle které je přirozené člověku i to, co je podle rozumu. Tedy sklony jsou větší, hlubší a vyšší u člověka než u zvířete. Podle těchto rozumných sklonů jde člověk přirozeně za svým blahem, dobrem a cílem, který odpovídá jeho přirozenosti lidské. Podle této přirozenosti duševní, lidské může posoudit i jiné sklony pudové a biologické nebo i duševní, a soudit je podle rozumných cílů, podle pojmu blaha a dobra, které má jako rozumný tvor. Některé jim slouží, jiné svým způsobem (na příklad nezřízeným) neodpovídají rozumné stránce a tak může dojít v člověku ke konfliktu zájmů a sklonů nižších a vyšších.

Psychologický základ ethického rozlišování dobra a zla tkví v duševní stránce, rozumné, podle které dobro nebo zlo ethické jsou první prvky ethického života a mají poměr k dosažení *lidského* blaha a cíle.

V člověku je směr k cíli a poměr k dobru podle jeho rozumné stránky; tedy tento poměr může být buď primitivní nebo vědecký; ale i v primitivním poměru, pokud vychází z rozumné stránky lidské, je hluboké jádro duševní stránky lidské, neztotožňující se se stránkou biologickou. Podle tohoto jádra lidského poměru k cíli člověka, k dobru a blahu už i primitivní člověk se liší svým ethickým poměrem od nejvyššího živočicha, jehož poměr je čistě biologický a pudový.

Vědecký poměr vzniká na uvědomělém poměru, na poznání dobra a cíle a blaha lidského, odpovídajícího celé stránce lidského ducha, nezaujatého předpoklady pouhé hmotnosti a biologičnosti lidské bytosti.

Ethika aristotelsko-thomistická jde po této cestě a zkoumá methodami vědě přístupnými poměr a sklon člověka k dobru, k cíli a k blahu. Jen v tomto poměru a poznání, co je dobro lidské, které je jeho cílem, může poznat svou lidskou blaženost. Jediný také člověk poznává a

uvědomuje si svůj poměr k dobru jako k cíli, a tato specialita lidské činnosti činí jeho činnost závislou na ethickém dobru a cíli. Tuto závislost nemá živočich.

Proto od základu je mylné pojetí a rozdělování ethiky, jak je činí In. Ar. Bláha,³ který postupuje podle předpokladů vývojové teorie od morálky filosofické k vědecké a liší etiku theologickou, metafysickou a přirozenou. Jeho dě-

lení je postaveno na chaotickém základu pojetí theologie, metafysiky i *přirozenosti*. V této věci zvláště jeho poměr k jiným systémům, zvláště k aristotelsko-thomistické ethice je nejen nesprávný, ale i plný bezpráví a svědčí o neznalosti. Podle vyložených základů ethika aristotelsko-thomistická je nejlepším způsobem *přirozená*. - *Pokračování*.

P. Mag. M. Habáň O. P.

Nové myšlenky o rozměrech objektů přírody.

1. Rozměr tradiční.

Každý objekt přírody se projevuje smyslem v různých kategoriích, z nichž nejdůležitější je kategorie ličnosti, cizím slovem také kvantita zvaná. Kategorie ličnosti je řádem čísla v oboru hmotném. První pak, co nám ličnost podává u každého objektu přírody, je jeho rozměr. Rozměry dané v kategorii ličnosti, mají určité „vedle sebe“, určitý řád. Dosud nezdálo se býti sporné, co máme rozuměti rozměry toho kterého objektu. Pouhýma očima často bylo zřejmé, že rozměr objektu je docela určitý, rozeznávali jsme tři rozměry k sobě kolmé; u objektů pravidelného tvaru je těmito rozměry dán i objem. To nás plně uspokojilo. Za tak jasného stavu nebylo také žádným problémem definovati přesně pojem dotyku dvou objektů. Rozměry byly totiž zakončeny na ploše povrchu objektu. Kde povrchy dvou objektů byly společné, tam se objekty dotýkaly. Exaktně bylo dokonce lze říci, že v místě dotyku mají oba objekty část své plochy povrchové společnou.

Méně jasná byla situace u objektů mikroskopické velikosti a v rozměrech atomárních. Tam činila totiž potíže definice povrchu. Situace byla podobná, jako bychom měli definovati přesně povrch ježka. Vzhledem k dotykovým bodům skrčeného ježka s naší rukou byly by společ-

nou plochou povrchovou jenom hroty jeho ostnů. Kdybychom však uvažovali povrch vzhledem k vodě, do které bychom ježka dali, byl by povrch mnohem složitější. Byla by to všechna místa, kde voda se dotýká jak ostnů, tak ostatního těla zvířete. O stupeň horší, možno-li tak říci, je pak otázka povrchu v oboru atomárním. Vznáší se nám tam celá řada hmotných uzlů, mezi nimi nic viditelného, ani pro oko roentgenové, přece však tam není nějaké absolutní prázdno, zkrátka na oko nespojitě hejno jakýchsi zrnek, a v tom všem máme hledati rozumnou konstrukci povrchu, respektive rozměrů tohoto tělesa. A dáme-li si teď otázku, jak veliké jsou rozměry nějaké koule, třeba slonovinové, jak ji známe z kulečnicků, a žádáme-li odpověď s přesností molekulárních rozměrů, pak odpověď bude těžká. A budeme-li žádati přesnost, odpovídající velikosti elektronů, pak to bude ještě horší, ale ne snad, že by zde byly nějaké technické potíže, nýbrž otázka začne býti nerozumná. A vystupňujeme-li požadavek přesnosti až k rozměrům fotonu, pak je odpověď nemožná, poněvadž je otázka naprosto nevhodná. Foton nemá již vůbec rozměrů v našem běžném tradičním smyslu.

Ale není to snad jen malý rozměr, který náš tradiční pojem ukazuje v nepříznivém světle, i v rozměrech kosmických se pod určitým zorným úhlem ukazují potíže. Jaký je na příklad rozměr Slunce? Astronomie nám na to řekne přesné číslo. Přesnost na tisíce kilometrů. Ptáte

³ Vědecká morálka a mravní výchova, život a práce, Praha.

se na přesnost větší? Odpověď nedostanete. Ne, že by astronom odpovědi neznal, nýbrž proto, že se nerozumně ptáte. Přesnost slunečního rozměru na metry jest otázka naprosto nerozumná, poněvadž vzhledem k povaze slunečního tělesa si pod rozměrem na metry přesným nedovedeme nic rozumného představit. Prostě, kdo zná trochu strukturu Slunce, nikdy nepřijde rozumnou činností k podobné otázce. I požadavek přesnosti má své meze. Zladění vhodné přesnosti s určitou velikostí rozměrů je však otázkou především praktickou. Známe-li totiž hrbatost povrchu nějakého tělesa, nebudeme pátrati po jednoduchých poměrech rozměrových. Zdá se však, že pojem rozměru v našem tradičním slova smyslu se pak vůbec redukuje na význam výhradně praktický, a že přestává mít význam teoretický a objektivní.

V tomto názoru nás utvrzuje ještě jedna, snad ze všech nejzávažnější skutečnost. Podle čeho vlastně posuzujeme velikost rozměrů nějakého tělesa? U menších předmětů dotykových měřítkem. A kontrolujeme okem i hmatem, že mezi dotýkající plochy nelze již nic vsunouti, že dotyk je tudíž dokonalý. Jenže bych naměřil různou velikost, kdybych dotykové měřítko více nebo méně k měřenému tělesu přitiskl. S větším tlakem bych dostal menší rozměr. Kdybych však místo měřítka dotykového vzal na pomoc jemnější nástroj, na příklad proti sobě směřující hroty ocelových jehel, naměřil bych snad něco jiného. Podle toho, jak hluboce by jehly při svém dotyku vnikly. Neboť jde při zjišťování rozměrů o to, zjistiti vzdálenost dvou protilehlých dotykových míst. Kdybych nyní hledal pomocí světla, že bych totiž zjišťoval dotyková místa tělesa a světla na dvou protilehlých stranách jeho povrchu, nastala by situace neurčitá. Světlo se odráží z části na různě hlubokých vrstvách, z části proniká dovnitř. Co pak platí jako skutečný rozměr? V některém místě světlo se odrazí, v některém proniká. Jak tedy si počínati? Dotyk není prostě v mnohých případech v tradičním smyslu uskutečnitelný a proto asi na něm založený pojem velikosti rozměru není již udržitelný. Je třeba se poohlédnouti po hlubším proniknutí pojmu dotyk, má-li aristotelská definice samotného dotyku býti zachová-

na a s tímto pojmem zároveň udržen pojem rozměru objektu přírody. Tyto a jiné příbuzné argumenty nás vedou k rozboru pojmu dotyku a rozměru.

2. Rozměr a pojmový tvar.

Nestačí-li prosté optické zjištění, že dvě tělesa se dotýkají, musíme pojem dotyku založiti na jiném podkladě. Definujeme-li pojem dotyku hodně obecně, zbývá nám něco, co oba dotýkající se přírodní objekty mají společného, a to v oboru ličnosti. Nejsou-li to viditelné konce, hranice rozměrů, tedy aspoň nějaké neviditelné, tedy opticky nezjistitelné hranice rozměrů. Kdyby tedy existovaly společné hranice rozměrů opticky nám nepřístupných, tak by bylo možno a dokonce třeba, i pojem dotyku a jiné s tím souvisící pojmy poznati v novém pojetí. Pravíme, že to vše je podmíněno existencí nějakých opticky neviditelných rozměrů. Není sporu o tom, že v dnešní přírodovědě je celá řada skutečností, které nejsou lidskému oku bezprostředně přístupné, a přece jsme o jejich existenci pevně a důvodně přesvědčeni. Připomínám pouze neviditelnou elektřinu. Jde tedy o zjištění nějakých neviditelných rozměrů. U věcí mikroskopických, které nás v běžném životě obklopují, nejsme na takové neviditelné rozměry zvyklí. Oko sleduje rozměry těchto věcí až ke hranici, kde rozměry končí. Ale někdy i oko vidí věci podivné. Když zmagnetisujete dvě válcové železné tyče a pusťte jednu za druhou po nakloněné rovině tak, aby stejnojmenné póly ležely na téže straně, pak na konci nakloněné roviny se budou obě tyče od sebe „odrážeti“, ale v určité vzdálenosti, která závisí na intenzitě magnetického pole. Bude to vypadati, jako by neviditelnou překážkou se magnet druhý, shora se kutálející, od blízko dole klidně ležícího se odrážel. Dotýkají se tyto od sebe se odrážející magnety? Opticky se to naprosto nezdá. Je mezi nimi znatelná mezera, do které lze ještě nějaký další objekt, třeba nemagnetický, položit. Podle působení nějaké neviditelné síly uskutečňuje se nějaký dotyk, poněvadž se jeden magnet od druhého „odráží“.

I rukou se můžeme přesvědčiti, že nelze oba magnety k sobě přiblížiti, poněvadž něco „pře-

káží“, něčeho se „dotýkáme“. Chceme-li zachovati pojem dotýkání, který znamená míti konce rozměrů tak u sebe, že mají něco společného, pak musíme onu neviditelnou překážku vyložit tak, že obě tělesa tam mají něco společného, co jim brání dalšímu přibližování. Správněji bychom měli říci, že tělesa mají tam něco společného, takže další sblízkování by již znamenalo ne dotyk, nýbrž vzájemné pronikání. V případě magnetických tyčí bychom tedy museli přiznati tyčím neviditelné rozměry magnetické. To jest ovšem ve fyzice zjev každému žákovi známý. Fyzika ovšem nehovoří o neviditelném rozměru, nýbrž o neviditelném magnetickém poli. Středem magnetického pole je železná tyč. Působení této magnetické tyče sahá nyní po všech rozměrech magnetického pole. Kdybychom nyní tyči připsali nepravidelné rozměry, rovné rozměrům magnetického pole, měli bychom přesně to, co jsme hledali. Takovouto definicí rozměrů zůstal by zachován výklad dotyku. Obě tyče se v určité vzdálenosti dotýkají a proto se více nemohou k sobě přiblížiti.

Někdo by se teď mohl ptáti, proč zavádíme nové pohledy tam, kde fyzika má dávno svoji ustálenou terminologii a ustálené pojmy? Jako odpověď na tuto otázku musíme odkázati na konečný výsledek naší úvahy, která má ukázati, že toto nové pojetí je myšlenkově jednotnější, filosoficky hlubší a i technicky přehlednější.

Tak myšlenková jednotnost se mimo jiné projevuje hned tím, že vysvětlíme blíže důvody, proč magnetické pole najednou připisujeme tyči, skoro jako její součásti, a jak si to blíže představujeme. Řekli jsme již, že centrum magnetického pole je tyč. To je jeden důvod. Bez tyče by magnetického pole nebylo. To je druhý důvod. Vlastnosti magnetického pole jsou závislé na vlastnostech tyče, důvod třetí. Místní pohyb magnetické tyče přináší s sebou místní pohyb magnetického pole, čtvrtý důvod. K pojmovému tvaru magnetické tyče patří působiti i na vzdálenost větší než je rozměr optický. Je tedy pojmový tvar pramenem, odkud vyvěrá působení magnetické tyči, nic však nemůže k pojmovému tvaru náležeti, co je rozměrově od energetického centra bez spojení odděleno. Nějaké spojení zde býti musí, a také zde je, jak ukazují siločáry,

které lze bezpečně sledovati. Jest tedy rozměr magnetického pole totožný s rozměrem působení pojmového tvaru magnetické tyče, a to je důvod pátý pro naše pojetí, pokud soudíme se stanoviska jednotnosti.

Jest ovšem divné, že rozměry tyče jsou nyní dvojí: viditelné, to jsou tradiční, opticky zjištělné rozměry a neviditelné, teoretické a myšlenkové zdůvodněné. To je různost, která bez další ad hoc vymyšlené hypotézy musí býti objasněna. Rozluštění podává velmi přirozeně pojmový tvar, jak ukážeme později. Zatím si uvědomíme toto: Magnetická tyč jako každý objekt přírody má tvar pojmový a látku. Látka je nositelem dalších zdokonalení, kterých jest objekt schopný. Celé magnetické pole je oblast, kde se rozprostírá struktura dispoic k určitým energetickým reakcím. Je to struktura v pravém slova smyslu, jak ukazuje struktura fyzikálního magnetického pole. Rozměry této strukturní oblasti jsou právě rozměry magnetické tyče, pokud je magnetická. Vzhledem k energetickým reakcím, které mohou nastati, je tato oblast pouze potenciální povahy, ale nejde o potenci čistou, o látku nijak neznamenanou, poněvadž jeví od místa k místu rozlišenou dispoiční strukturu. Jakkoliv se tento rys látky určitým způsobem znamenáné jeví na první pohled nezvyklý, přece jen v dalším uvidíme, že vlastně i uvnitř tradičních optických rozměrů vládou podobné poměry. Je tedy nový rozměr, řekněme stručně magnetický, jen přirozeným důsledkem aristotelského pojetí o tvaru a látce, ze kterých je tvořen objekt.

3. Tvar podkladem energetických polí.

Dospěli jsme ke tvaru jako podkladu magnetického pole. Jsou však ve fyzice ještě jiná silová pole, dokonce bychom řekli důležitější pole, která mají také svůj střed geometrický v oblasti tradičních rozměrů optických. Známe pole gravitační, známe pole elektrické a konečně i pole pravděpodobností. O každém z těchto polí platí argumenty, uvedené pro pole magnetické, tedy také platí pro ně věta, že pojmový tvar je zřídlem těchto polí. Pojmový tvar je totiž podle Aristotela nositelem vši zákonitosti a pramenem vši energie, tvůrcem vši struktury, kterou

určitý objekt ukazuje. Je tudíž příčina „odkud“ ve smyslu aristotelském, příčina původu těchto různých energetických polí především a hlavně pojmový tvar. Oblast kvantitativní, do které se působení těchto energetických polí rozprostírá, je dána určitými délkovými veličinami, určitými čísly, které nazýváme rozměry. Když pro jednoduchost zatím budeme rozlišovati pole gravitační, pole elektromagnetické a pole tradiční, které chceme nazvat stručně optické pro jeho viditelnost pouhým okem, pak se uplatňuje pojmový tvar v různých energiích v trojí oblasti. Jiné budou proto rozměry „elektromagnetické“, jiné opět rozměry „gravitační“ a opět jiné rozměry „optické“. Konečně mohli bychom ještě hovořiti o poli pravděpodobností a o rozměrech „pravděpodobnostních“. Jsou to zdánlivě čtyři druhy přírodních kategorií, které se všechny promítají do všeobecné třídy ličnosti, každá ovšem pro sebe a každá v jiných rozměrech. Společným jejich podkladem jest ovšem jeden jediný přírodní objekt. Nastává nyní nezvyklý případ, že těleso má jiné rozměry elektromagnetické, jiné rozměry gravitační a jiné rozměry optické. Nám je to divné především proto, že jsme zvyklí pracovati především s rozměry optickými. Věda však dávno si zvykla pracovati na příklad s celým gravitačním polem Země a nikoliv jen s viditelnými rozměry. Když jiné těleso nebeské přijde do gravitačního pole Země, nastává vzájemné působení, nikoliv až snad se obě tělesa nebeská srazí. Takové případy vzájemného působení jednoho tělesa gravitačním polem na gravitační pole tělesa druhého představuje v oblasti gravitace dotyk. A právě tak, jako může dotyk v obou optických rozměrů býti jemný a těsný a může vésti až k oboustranné deformaci, tak i dotyk gravitační může býti těsný i volný a může také přecházeti do vzájemné deformace. V tomto pojetí redukuje se všechno působení jednoho tělesa na druhé na pouhý vzájemný dotyk. Celá složitost dění se ovšem nyní přenáší na změny „objemů“ těchto těles, které budou často nadměru „pružné“, často zase nadměru „deformované“.

V tomto pojetí rozprostírá se gravitační „objem“, to jest prostor, určený gravitačními rozměry Slunce pro celou oblast sluneční soustavy. Země pak „zapadla“ do povrchu téže oblasti, ja-

ko do nějaké polotuhé látky tak hluboko, až nastal rovnovážný stav mezi deformacemi Slunce a Země, přesněji mezi jejich gravitačními oblastmi a nyní se Země valí v určité deformaci po povrchu Slunce, do jisté míry při tom deformovaném. Asi tak, jako by malá, polotuhá koule se valila po velké polotuhé kouli.

Podobně jako o poli gravitačním bylo by lze uvažovati o poli elektromagnetickém s jeho rozmanitou strukturou, která obecně jeví také souměrné uspořádání ke geometrickému středu, kde se nachází viditelný objekt. Každé vzájemné působení v rozměrech elektromagnetického pole by bylo dotykem elektromagnetickým.

Konečně by bylo lze tradičním způsobem hovořiti o opticky viditelných rozměrech, vytvářejících viditelný styk za okolností natolik jasných, že jim každý rozumí v oblastech přiměřené přesnosti. Tyto optické rozměry má na mysli Aristoteles, když hovoří o dotyku, vytvářejícím místo. Uvádí jako místo plochu společnou tělesu obklopujícímu a obklopenému čili styčnou plochu obou těchto těles ve smyslu v makroskopických poměrech běžném. Důsledně by bylo tedy třeba rozlišiti podle povahy rozměrů dotyk optický, dotyk gravitační a dotyk elektromagnetický.

Znovu však je třeba upozorniti, že různé tyto rozměry se vesměs promítají do téže všeobecné třídy ličnosti, totiž do řádu rozměrů a tím do téhož druhu místa, kde právě vynikne jejich nestejná velikost. Tato jednotka ve třídě ličnosti přímo souvisí s jednotou pojmového tvaru, jehož podkladem ve všech uvedených případech, tedy pro pole každého druhu, zůstává pojmový tvar objektu.

[Podle přesného vymezení aristotelských kategorií, autor článku v této úvaze už ztotožňuje kvantitu a kvalitu. V této věci nezachovává přesnost Aristotelovu. Energie s celým svým působením patří do kvalitativního určení věci a proto lze ji sice zařadit do blasti objektu, ale ne do rozměrů. Dotyk energetický není rozměrný, ale kvalitativní. Tato poznámka, zpřesňující aristotelský výměr kvantity a kvality, však neruší další úvahy autorovy o výstavbě objektu přírodního a o pravděpodobnosti, poněvadž i kvalita spadá do jednotnosti objektu. (Poznámka redaktorova.)]

4. Výstavba objektu přírodního.

Po pozvolném rozvíjení myšlenek o nových druzích rozměrů, které by bylo lze ještě dále rozváděti, spokojíme se v této studii s náčrtem výstavby přírodního objektu, jakou nabízí aristotelský princip aktu a potence spolu s novým pojetím poměrů. Potom budeme míti teprve příležitost, dotknouti se též posledního druhu pole a rozměrů, pole pravděpodobností.

Výstavbu objektu přírodního lze za těchto předpokladů vystihnouti takto:

Pojmový tvar a látka vytvářejí objekt přírody. Težiště takto vytvořeného přírodního objektu je v činné složce obou těchto pólů, v činné skutečnosti, v pojmovém tvaru. Pojmový tvar je mezi jiným původem zákonitosti objektu, je středem jeho energie. Energie tato se v různých podobách rozprostírá kolem určitého svého středu. Tvoří totiž pole gravitační, pole elektromagnetické, pole hmoty opticky viditelné a pole pravděpodobností. Tato pole souvisí určitým způsobem s druhým polem objektu, s látkou.

Látka sama tvoří pole možností, dosud pojmovým tvarem neuskutečněných. Čirá látka sama o sobě by strukturu neměla. V rámci určitého objektu není ovšem látka nedotčena. Vždyť by pak nikterak nepatřila k určitému objektu. Látka zde není něčím tak samostatně odděleným, že bychom snad našli místo prostorové, kde by byla dělicí čára mezi tvarem a látkou. To by bylo v naprostém rozporu s principem tvaru a látky, který vůbec nepatří do všeobecných tříd bezprostředně smyslům přístupných. Látka náleží ke tvaru a tato náležitost má svůj výraz v tom, že látka je do určitého stupně, a to úměrně dokonalosti tvaru, dotčena strukturou tohoto tvaru. Tento stupeň není se stanoviska látky dosažitelným maximem. Je ještě vyšší struktura myslitelná, a možná, a tento zbytek nedosažené dokonalosti, neuskutečněné struktury a zákonitosti je právě látkou uvažovaného konkrétního přírodního objektu. Jeho látka je tedy potenciální složkou jeho skutečnosti. Není tedy látka různých objektů obecně totožná. Jsou různé stupně látky, podle toho, jak dokonalé jsou tvary. Hovoříme proto o tvaru a jeho hranicích, hovoříme vlastně zároveň o látce, a hovoříme o látce a je-

jím stupni, hovoříme vlastně i o tvaru. Majíce to na paměti, můžeme říci o rozměrech toto:

Struktura látky je ve všeobecné třídě ličnosti (v kategorii kvantity cizími slovy řečeno) dána určitými rozměry. Struktura látky není v daných rozměrech všude stejná. Tím se stává, že od místa k místu je struktura látky různá. Zejména k určitému středu přibývá aktualisace čili ubývá možnosti a vytváří se takto prostor anisotropický, tedy od místa k místu odlišné povahy. Tuto oblast nazýváme pak ve fysice polem. Řád rozměrů tohoto pole vytváří místo a tím prostor takového pole. Takto vymezený prostor jest objem objektu v nejširším slova smyslu.

Je zřejmé, že fysika rozeznává více polí a že tím nastává potřeba rozlišování různých druhů rozměrů, tím ovšem různých objemů přírodních objektů. Rozměry jsou takto rozlišeny pouze svými velikostmi, neboť jinak všechny spadají do všeobecné třídy ličnosti. Bylo by třeba hledati příčinu této rozmanitosti výše, v oblasti tvaru a látky. Rozlišiti zde dvojí tvar a látku jest však totožné s dvojitým objektem přírody. Tyto dva objekty nebo vlastně i více by se musely objevovati v jednom jediném místě. Tedy důsledky neudržitelné.

Fysika ovšem připisuje pole jako něco samostatného objektu jenom potud, že kolem něho jest. Je to pro fysiku spíše jakási vlastnost objektu, který kolem sebe toto pole má, na které má vliv. Fysika o poli často dovede uvažovati i bez objektu. Se stanoviska krajní důslednosti, to jest se stanoviska Aristotelova, jehož pojmy chtě nechtě jsou dosud neodlučitelným základem našeho vědeckého myšlení, je jenom jeden druh skutečnosti, a to objekty, vytvářené tvarem a látkou. Není tedy v tomto směru stanovisko fysiky do důsledků domyšleno. A jsou to důvody zcela jiného druhu, důvody experimentální, které i fysice ukazují neudržitelnost takového stanoviska. Fysika zde ovšem ještě hledá východisko. Fysika dobře pocituje tíživou mnohost skutečnosti, kterou se snaží překlenouti pojetím jednotným. Ani nám není možno bez práce experimentální toto přání splniti. Ale domyšlení filosofického aspektu přísně podle principů aristotelských tam, kde ukazuje nedůslednosti, může i cestu fysikovu učiniti schůdnější.

5. Jednotný druh rozměrů.

Má-li býti jenom jeden druh rozměrů, příslušejících určitému objektu přírody, a má-li býti aristotelsky důsledně pole gravitační i elektromagnetické býti připisováno struktuře samotného objektu, je třeba zjednodušiti různé tyto skutečnosti na jednu společnou základnu. Vždyť nakonec i fysika popisuje zjevy elektromagnetické v prostoru, který je podle teorie relativity svou podstatou strukturou gravitační. Aniž v rámci této studie by bylo toto zjednodušení konkrétně provedeno, lze přece jen se stanoviska aristotelsko-tomistické filosofie dáti tento námět:

Každému objektu odpovídá jeden jediný druh pole: pole látky některého stupně, rozprostřené v různém řádu „vedle sebe“, čímž je dán jednotný podklad pro rozměry. Všechny zjevy přírodní, jak elektromagnetické, tak gravitační, je třeba vyjádřiti na tomto jediném podkladě. Veškeré přírodní zjevy lze pak na tomto základě vyložiti jednotně jako uskutečňování látky ve tvar, respektive látky nižšího stupně ve vyšší a naopak rozkladem tvaru na látku určitého stupně, nebo vůbec látky vyššího stupně na stupeň nižší. Měřítkem těchto změn musí býti čas. Neboť čas je řádem změny. Změna musí býti ukončena v určitý časový okamžik. Jde tedy o „náhlé objevení“ existence nějakého tvaru a o „náhlé zmizení“ jeho. Před ukončením nějaké změny není ještě co poznati, až při dokončení uskutečňovacího procesu. Tím je třeba určitého nejmenšího časového rozměru, pod kterým nelze nic zjistiti, poněvadž je to doba strukturní změny v něco dokonalejší, která ve své potenciální části je principiálně nepoznatelná. Neboť „podle aristotelsko-tomistického názoru lze poznáti jen uskutečněné, nikoliv pouze potenciální. Tyto nejmenší potřebné časové úseky jsou základem diskontinua v přírodě. Každá změna má takto svůj časový rozměr. Časový rozměr jest skutečným rozměrem, neboť dělení jej nemá žádného významu reálného, poněvadž za kratší časový úsek nelze nic poznati, obzvláště pak, když jde o objekty nejnižšího stupně, které při svém vzniku vznikají z látky nejnižšího stupně. Tam také časový rozměr má největší význam pro charakteristiku změny. Aby bylo lze tyto rozměry ča-

sové, dnešní fysika by řekla kvanta časová, zařaditi do spojitého toku času, je třeba předpokládati takový druh změny, který je jak spojitý, tak bez omezení trvající. Takový druh je podle Aristotela jedině pohyb kruhový, my bychom řekli pohyb rotační, nebo obecněji periodický. To však je fysikální pojem vlny. Bylo by tedy třeba vlnu spojití s časovým rozměrem. Změny by se odehrávaly v poli, které vytváří látka objektu. Změny vzniku a zániku v tomto poli by popisovala vhodně vlna. Tím je dán přechod od tvaru a látky k pojmu vlny, podle De Broglieho tak nerozlučně s hmotou spojené. Vlna příslušná objektu by nepřesahovala jeho rozměry, poněvadž by se uplatňovala v rámci látkového pole strukturního, daného rozměry tělesa. Rozměry by ovšem byly pak značně větší než naše tradiční a tradiční by představovaly jen ten zlomek, který se vyznačuje určitou intenzitou tohoto pole, tedy určitým stupněm uskutečnění. Obrazně řečeno, představují tradiční rozměry spíše jádro objektu, ale jejich význam je spíše prakticky než strukturně podložen.

Vlna by tedy nepředstavovala vůbec nic hmotného, nýbrž byla by pouze obrazem časové struktury a tím ovšem zároveň vyjádřením řádu změn hmotných.

Okolnost, že podkladem vši změny je látkové pole strukturní, má svoje důsledky pro náš poznávací proces v tomto oboru. Vzhledem k tomu, co není uskutečněno, co je jen možné, co je jen látkou určitého stupně, stojíme před nepoznatelným. Je to něco, není to však bezprostředně poznatelné. Teprve myšlenkově zjišťujeme, že tu něco muselo býti. Možností je ovšem již podle Aristotela neomezeně mnoho. Je tedy třeba aplikovati na tuto potenciální strukturu takovou početní metodu ve fysice, která by nepřipisovala každé funkci a každému vztahu něco skutečného a dbala všech možností. Bylo by třeba, aby z nějakého formálního podkladu „vypadly“ tu a tam nějaké skutečnosti jako možné, jako uskutečnitelné. Reálný podklad takové početní metody by byl v povaze látky jako něčeho teprve uskutečnitelného, ale dispozicemi látky již připraveného. Tento požadavek splňuje metoda statistická s pojmem pravděpodobnosti. Pravděpodobnost pro tu kterou změnu je čísel-

nou mírou látky. Jinak řečeno, zda se v určitý okamžik něco z látky zdokonalí. Individuelní proroctví nemůže proto pravděpodobnost dáti. Pravděpodobnostní počet se rozprostírá jako měrné pole číselní nad polem látkové struktury. Co tomuto pojetí pravděpodobnosti odpovídá, může podle našeho námětu pravděpodobnost vykonati, více ne. Omezenost nástroje pravděpodobnostního jest ostatně dnešní fysice dostatečně známa. Nečiní ani tyto myšlenky o rozměrech zde uvedené nárok na originalitu a úplnost. Jsou každá o sobě přírodní vědě dobře známé. Jen

pohled na ně, jejich seřazení a důsledky z toho plynoucí jsou nové: totiž aristotelsko-tomistické.

Dospíváme tedy k tomuto závěru:

Revise pojmu rozměr se stanoviska aristotelsko-tomistického vede k požadavku jednotného pole strukturního povahy látkové, na kterém teprve je jednotně vybudovati změny řádu hmotného. Tradiční pojem rozměru doznává přiměřeného zevšeobecnění a na problémy dnešní fysiky lze získati nový pohled. Zejména na vlnu, diskontinuum a čas. RNDr. Artur Pavelka.

Filosofie a věda hospodářská.

Jedním z nejnaléhavějších moderních problémů je problém hospodářský a sociální. Odtud také veliký rozvoj hospodářské vědy a důležitost hospodářské politiky, které se snaží rozřešiti neshodu, do nichž uvrhly svět liberalistické hospodářské zásady a praxe. Rozřešiti hospodářský problém znamená naléztí a uskutečniti takový hospodářský řád, který nejlépe odpovídá rozumné lidské přirozenosti. Úkolem hospodářské vědy je poznati takový správný hospodářský řád.

Předmětem této úvahy je osvětliti s filosofického stanoviska pojem hospodářské činnosti a vymeziti předmět hospodářské vědy. Poznání správného hospodářského řádu vyžaduje, abychom si především uvědomili, jaké místo zaujímá hospodářská činnost mezi lidskými činnostmi a co je cílem hospodářské činnosti. Tyto základní otázky může rozřešiti jedině filosofie, poněvadž dává nejvyšší poznání lidské přirozenosti, která je podmětem činnosti lidské, a poznání posledního cíle člověka. Hospodářská věda, která chce dojíti k poznání nejlepšího hospodářského řádu, musí nutně vycházeti ze základních poznatků o přirozenosti lidské a posledním cíli člověka, alespoň pokud je tento cíl poznatelný přirozeným světlem rozumu.

Nebude jistě nevhodné, všimneme-li si nejprve známé Englišovy hospodářské teorie, kterou můžeme nazvati do jisté míry teorií vládnoucí, a k jakým závěrům tato teorie dochází. Důvod velkého rozšíření Englišovy teorie dlužno

hledati v tom, že její původce působil jako profesor na brněnské universitě a zaujímal také významné místo v hospodářském životě bývalého Československa. Ukážeme-li si nedostatky této teorie, kterou z mnoha příčin můžeme považovati za naprosto pochybenou, dojdeme snadněji ke správnému výměru hospodářské činnosti a tím i předmětu hospodářské vědy.

Podáme proto nejprve stručně podstatný obsah Englišovy hospodářské teorie, kterou sám autor nazývá teleologií. Klíčem k pochopení Englišovy hospodářské teorie je jeho názor o lidském poznání a o vědě. Věda je podle Engliše souhrn poznatků určitého druhu. Předmětem poznání jsou prý naše představy o věcech. Vlastnosti věci poznávané na nás působí (nepraví se, zda na smysly nebo rozum) a tak prý vznikají představy, které promítáme do vnějšího předmětu poznání a přičítáme mu je jako vlastnosti. Všechny pozorovanými vlastnostmi jest předmět pro nás vyčerpán a sám o sobě zůstává pro nás něčím neznámým, jakýmsi bodem přičítání určitých vlastností. Různým způsobem pozorování uvědomujeme si různé vlastnosti předmětů. Tak na př. barvu, tvrdost, užitečnost, krásu, mravnost atd. Pochopení zjevu znamená nalezení jeho vztahu ke zjevům jiným, jimiž je existence a forma tohoto zjevu určována. Tento vztah hledá člověk mezi svými představami zjevů a běží tedy o formu myšlení.

Z důvodu přehlednosti bude záhodno zaujmou-

ti ihned stanovisko k Englišovu názoru o poznání. Na první pohled je zřejmé, že tu jde o Kantovu teorii poznání. Není v rámci této úvahy vyvracet Kantovu filosofii, pokud má vliv na tuto hospodářskou teorii. Stačí podotknouti, že kdyby Kantova teorie poznání byla pravdivá, tu by předmětem poznání nebylo skutečno, ale představy o skutečnu. Představy však mohou býti někdy nesprávné. Pravda pak je shoda myšlení s věcí. Není-li však předmětem poznání jsoucnost, nýbrž představa o jsoucnosti, dávala by nesprávná představa poznání právě tak pravdivé, jako poznání věci ve správné představě. To je ovšem absurdní a již z tohoto důvodu nutno odmítnout teorii Kantovu jako vyumělkovanou a nepřirozenou.

Dále pozorujeme, že Englišovi není jasný rozdíl mezi poznáním smyslovým a rozumovým. Neboť různé vlastnosti věci, jako barva a tvrdost na jedné straně, nemá původ jen v různém způsobu pozorování, jak se domnívá Engliš. Barvu a tvrdost poznáváme smysly, kdežto užitečnost, krásu a mravnost poznáváme jen rozumem. Jsou tedy vlastnosti, které poznáváme jenom nebo především smysly a jiné vlastnosti, které jsou předmětem toliko poznávací mohutnosti rozumové.

Englišův názor o pozorování a chápání prozrazuje opět kantovské zatížení. Podotknouti sluší, že pochopiti nebo lépe řečeno porozuměti věci, znamená poznati její příčiny a nikoli vztah představy, kterou o věci máme, k jiným představám. Tak bychom na příklad nemohli říci, že tlakoměr klesá, poněvadž tlak vzduchu se zmenšil, nýbrž pouze, že představa klesání rtuti v tlakoměru souvisí s představou zmenšení tlaku vzduchu, při čemž jest ovšem nejasné, jak bychom mohli zjistiti souvislost mezi těmito zjevy, kdyby skutečnosti „samy o sobě“ byly nám podle Kanta a Engliše neproniknutelným tajemstvím.

Engliš rozděluje vědy na vědy empirické a vědy o formách lidského myšlení. Empirické vědy mají za předmět vnější svět. Poznatky o tomto vnějším světě nemají prý pro nás v sobě vnitřní nutnosti a absolutní platnosti, neboť jsou relativní. Jedině poznatky o formách našeho myšlení jsou podle Engliše naprosto jisté a absolutní. Zde je třeba pouze vyvoditi závěr, že nejsou-li naše poznatky o věcech mimo nás ani jisté, ani absolutní, není možná věda, ani vědění. Absurd-

nost takového pojetí vědy a rozdělení věd je zřejmá, neboť vyplývá z neméně absurdního Kantova názoru o poznání. Snad ještě méně je pochopitelné, jak může Engliš říci, že k poznání vlastností vztahových je potřeba vůle, neboť na příklad užitečné můžeme poznati pouze jako to, co sami chceme a normu si můžeme mysliti pouze jako to, co někdo jiný chce. Užitečné je to, co je prostředkem k dosažení nějakého cíle právě vzhledem k tomuto cíli. Vůle je snaživá mohutnost, která směřuje k dobru, rozumem poznávanému. Rozum poznává nejen dobra o sobě žádoucí, nýbrž i jiná, která jsou dobrem právě proto, že slouží jako prostředek k dosažení jiného dobra, chtěného o sobě. Vůle pak směřuje k tomuto dobru užitečnému právě proto, že je rozum jako užitečné poznává a nikoliv naopak.

Právě tak falešné je tvrdit, že normu poznáváme jen jako něco, co je chtěno, a jen proto, že je to chtěno. Chceme totiž něco právě proto, že je dobro, a že je to jako dobro rozumem poznáváno.

V dalším tvrdí Engliš, jako by nebylo možno představovati si něco „kausálně a finálně“ zároveň. Abychom ve dvou zjevech svázaných přirozenou příčinností viděli účel a prostředek, musíme prý si představiti věc nikoli jako existující, nýbrž jako chtěnou. Pozorování příčinné je prý docela jiné, než účelové. Zdá se, že si Engliš neuvědomuje, co je příčinnost. Příčinnost je poměr jedné věci k druhé, jakožto k původu. Tento vztah může býti nejen účinný (*causa efficiens*), nýbrž i účelový, takže můžeme mluvit zcela správně o příčině účelové. Ba příčina účelová je v jistém smyslu nejdůležitější mezi všemi příčinami, neboť třebas je v řádu uskutečňování poslední, je přece první v úmyslu jednajícího. Je tedy také poznání z účelu právě tak rozumění jako poznání z jiných příčin, ba je poznání nejdokonalejší.

Vědy empirické dělí Engliš na přírodní, které chápou zjevy kausálně, vědy teleologické, které chápou zjevy jako prostředky a účely, a vědy normativní, které chápou zjevy jako něco, co má býti.

Takové rozdělení věd by předpokládalo, že v lidském rozumu jsou tři různé činnosti rozumění a to kausální, teleologické a normativ-

ní. Avšak činnost rozumění nemůžeme vyjádřit jinak, než skládání a oddělování pojmů. Tato činnost rozumu řídí se logickými zákony myšlení, které jsou zároveň zákony skutečného dění, jako na př. zákon o dostatečném důvodu. Těmito logickými zákony řídí se myšlení i skutečné dění, ať už jde o rozumění něčeho z příčiny účinné (poznání kausální), účelové (poznání teleologické), nebo vzorné (poznání normativní). Rovněž toto Englišovo rozlišování věd podle různých způsobů poznávání je čistě Kantovské. Nejde tu o dělení podle různých metod. Neboť metoda není zvláštní druh rozumění, nýbrž toliko souhrn pravidel každé jednotlivé vědě vlastních, podle kterých tato věda spojuje výměry, rozdělení a důkazy, aby došla bezpečně k pravdivému poznání. Tato pravidla však řídí pouze postup poznávací činnosti rozumu, spočívající v tvoření pojmů, jejich skládání a oddělování podle zákonů logických. Obecná metoda čili logika je společná všem oborům vědním.

Englišovo, vlastně Kantovo, dělení věd jeví se jako tvrdošíjná snaha po „škatulkování“, která sice odpovídá plně idealistické nauce o poznání, podle níž je vnější svět pouze látkou, sloužící k vyplnění prázdných kategorií „čistého rozumu“, avšak odporuje zdravému lidskému rozumu.

Hospodářská věda je podle Engliše vědou teleologickou, poněvadž si své zjevy představuje jako prostředky a účely. Zjevy hospodářské jsou určitým způsobem chtěné, jsou řízeny snahou po dosažení maxima užitku minimem obětí. Hospodářící subjekt chce prostředky k cíli, jímž prý je buď osobní spokojenost, jde-li o hospodářícího jednotlivce, nebo ideál člověka, je-li hospodářícím subjektem stát. Opatřování prostředků k tomuto cíli řídí se principem maxima užitku a minima obětí. Hospodářský postulát osobní spokojenosti nebo ideálu člověka je prý vrchní konečný účel, jenž je chtěn sám pro sebe a nikoli jako prostředek k nějakému vyššímu cíli. Hospodářský postulát je podle Engliše, jak už bylo řečeno, buď subjektivní, nedisponibilní, ježž můžeme definovat jako osobní blaho hospodářícího jednotlivce nebo objektivní, definovaný jako ideál člověka. Tak se hospodářská věda Englišova rozpadá ve 2 teorie, subjektivistickou a objektivistickou.

Subjektivistická teorie vysvětluje hospodaření jednotlivce z principu maxima užitku a minima obětí, a konečný cíl hospodaření zjišťuje v osobním blahu. Objektivistická teorie vysvětluje teleologicky právní řád, který uskutečňuje ve státní společnosti určitý ideál člověka. Hospodářská věda praktická prý tvoří ideál člověka a dává návod k jeho uskutečnění.

Hospodářským jednáním pak nazývá Engliš každé jednání, které směřuje ke zmenšení subjektivní strasti. Ve skutečnosti je prý to tedy každé vědomé a chtěné jednání člověka. Hospodářské jednání není tak částí nebo druhem lidských jednání, nýbrž každé jednání, pokud se dá pozorovati s hlediska teleologického a pokud směřuje ke zmenšení subjektivní strasti. Hospodářské zjevy a jednání nemůžeme prý posuzovati s mravních hledisek, poněvadž toto hledisko je nehospodářské a tedy nevhodné k poznání předmětu vědy hospodářské. Nanejvýš prý můžeme konstatovati, že hospodářící člověk někdy nejedná hospodářsky z ohledů mravních nebo z ohledu na státní zákony.

Uvažujeme nyní o vyložené hospodářské teorii s hlediska filosofické nauky tomistické, vhodně nazvané filosofií skutečna, kteréžto hledisko je pro nás směrodatné. Především nutno si ujasnit, co je to věda, vědecké poznání a jakým způsobem můžeme různé vědy dělit a poznávati jejich souvislost.

Věda je soustava pravd hierarchicky uspořádaných a vztahujících se k témuž předmětu. Vědeckým poznáním pak nazýváme jisté poznání toho, co věc je, a důvodu, pro který je právě taková, jaká je. Je tedy vědecké poznání poznáním z příčin. Vědy dělíme jednak podle různosti předmětů, dále podle toho, zda jsou pěstovány pro samo vědění (vždy spekulativní), nebo zda jejich poznatků má býti použito v praktickém životě. Nejdůležitější rozdělení věd však je podle toho, zda dávají poznání z příčin nižších, bezprostředních nebo prvních, nejvyšších.

Rozdělení věd, jak je podává Engliš, spočívá na Kantově idealistické teorii poznání, podle níž poznání tvoří rozum, rozdělený v kategorie, do nichž se vtiskují vjevy vnějších věcí jako do forem. Tato teorie však na první pohled odpo-

ruje lidské přirozenosti a obecnému přesvědčení, jak už bylo výše naznačeno. Mimo to každé tvrzení, které není na první pohled zřejmé, musí být dokázáno. Kant předkládá svou teorii k věření, ale nedokazuje ji. Vždyť tato teorie vůbec znemožňuje dokazování, popírajíc možnost objektivního poznání skutečna. Již z tohoto důvodu nutno idealistickou teorii odmítnouti jako nedokázanou a nedokazatelnou domněnku a v důsledku toho i dělení věd, vycházející z falešných předpokladů této teorie.

Vědou nejvyšších příčin jest filosofie, ovšem filosofie skutečna, a nikoliv Kantova filosofie myšlení. Filosofie skutečna právě proto, že je vědou nejvyšších příčin, dává nejvyšší poznání a vede k pravé moudrosti. Z jiných věd čerpáme sice nejrozmanitější poznatky a vědomosti, jichž filosofie může užívat, sama je však na těchto vědách nezávislá. Naopak, všechny ostatní vědy jsou nějak závislé na filosofii. Filosofie totiž vymezuje každé vědě nižší její místo v hierarchii poznání a vykazuje jí hranice, které nesmí překročiti, aby se nestala pavědou nebo šarlatánstvím. Jinak totiž nelze nazvat třeba přírodní vědu, která chce být světovým názorem, nebo nedomyšlenou politickou doktrinu, která chce nahradit náboženství.

Věda hospodářská pak závisí na filosofii právě tak, ba v jistém smyslu více, než mnohá jiná věda. Zdá se, že i hlavní představitel hospodářské teorie teleologické, sdílí tento názor, neboť velmi obšírně filosoficky zdůvodňuje svou teorii. Nechceme řešit otázku, zda si Engliš zvolil Kanta, aby mu pomohl podepřít jeho teleologickou teorii nebo zda tato teorie vyplynula z jeho upřímného kantovského přesvědčení. Zdá se však, že Kantův idealismus odpovídá nejlépe nepochopitelné snaze postavit každou jednotlivou vědu do jakéhosi skvělého osamocení. Není tím míněno zanicení, které projevuje každý vědecký pracovník pro svou vědu, takže se mu zdá nejkrásnější a nejdůležitější. Jde tu spíše o snahu roztrhat celé vědecké poznání na nejrozličnější obory, na sobě naprosto nezávislé, a znemožnit jakékoliv hierarchické uspořádání lidského vědění. Tato snaha vyplývá z Kantova názoru o poznání v kategoriích, který však odporuje zdravému

rozumu a lidské přirozenosti. Z toho, co již bylo řečeno, plyne, že takové seřazení všech věd v pevnou soustavu s filosofií jako vědou nejvyšších příčin, a tedy nejabstraktnější, v čele, je požadavkem zdravého rozumu a opačná snaha je projevem jakési intelektuální úzkoprsosti.

Toto odbočení od vlastního předmětu úvahy bylo nutné, abychom odůvodnili názor, že filosofie jakožto věda nejvyšších příčin je povolána souditi o tom, zda jiná věda plní správně svůj úkol. Nyní přistoupíme ke kritice vyložené již Englišovy hospodářské teorie a pokusíme se podat správný výměr hospodářské činnosti, a tím i předmětu hospodářské vědy.

Engliš nazývá hospodářskou činností každou lidskou činnost, řídící se zásadou maxima užitku a minima oběti a směřující ke zmenšení subjektivní strasti a tedy k osobní spokojenosti. Tato definice je velmi široká a nepodává žádného určitého názoru o tom, co vlastně hospodářská činnost je. Neboť snaha po dosažení největšího užitku nejmenším nákladem a obětmi jeví se i v takových lidských činnostech, které by bylo přímo směšné nazývat hospodářskými. Tak na příklad i ve strategii a taktice mluvíme o dosažení co největšího vojenského úspěchu s nejmenšími možnými ztrátami. O Napoleonovi se říká, že dovedl geniálně hospodařiti svými zálohami, takže měl vždy více čerstvých sil než nepřítel, a mohl je v rozhodujícím okamžiku bitvy vrhnouti proti vyčerpanému protivníkovi a poraziti jej, i když mnohdy sám vedl vojsko počtem slabší. Přesto však nikdo nenazve vojévůdcovské umění hospodařením, leč analogicky a z části. Nelze tedy definovati hospodářskou činnost jen zásadou maxima užitku a minima oběti.

Englišovo tvrzení, že cílem hospodářské činnosti je osobní spokojenost, je velmi nejasné, neboť se nepraví, co se myslí osobní spokojeností. Spíše se zdá, že odporuje toto tvrzení obecné zkušenosti, že bohatství a hmotný blahobyt, získaný hospodářskou činností, není s to, sám o sobě učiniti člověka spokojeným.

Nezbývá tedy, než uchýliti se k definici Englišem zavrhané, a vymeziti hospodářskou činnost podle jejího cíle. Tak dojdeme k poznání,

že hospodářská činnost je lidská činnost společensky užitečná, směřující k hmotnému blahobytu.

Tuto definici nutno blíže rozvésti.

Z podaného výměru plyne především, že hospodaření, jakožto lidská činnost, musí býti řízena rozumem, *tedy* podléhá mravnímu řádu, jako každá jiná lidská činnost. Cílem hospodaření je hmotný blahobyt. Tento cíl je však poslední toliko vztahně, poněvadž je podřízen cíli člověka naprosto poslednímu, jímž je blaženost, přiměřená rozumné lidské přirozenosti.

Statky, potřebné k úkoji hmotných potřeb, opatřuje si člověk buď výrobou nebo výměnou za statky, které sám vyrobil nebo jako odměnu za nějakou činnost. Výměna však předpokládá, aby to, co je nabízeno k výměně, bylo jiným lidem, s nimiž se výměna děje, užitečné. Musí tedy býti hospodářská činnost, i když jejím vztahně posledním cílem je hmotný blahobyt hospodářského jednotlivce, užitečná také společensky, to jest směřovati také k hmotnému blahu celku. To plyne i z toho, že člověk není izolovanou jednotkou, že je organicky včleněn do lidské společnosti, a musí tedy i jeho hospodářská činnost vycházeti ze skutečnosti tohoto organického zapojení. Výměna statků pak musí býti řízena spravedlností.

Musíme tedy při definici hospodářské činnosti vycházeti především z cíle této činnosti; tento cíl je podřízen poslednímu cíli člověka a určen faktem organického včlenění člověka do lidské společnosti. Neboť, jak už bylo řečeno, z cíle dostává lidská činnost druh. Způsob činnosti pak musí přiměřeně odpovídati cíli.

Není-li hospodářská činnost řízena rozumem a vyloučí-li se vůbec její závislost na řádu mravním, má to v hospodářském životě lidské společnosti za následek chaos, nadměrné bohatství několika málo jednotlivců a bídu množství. Zákon maxima užitku a minima nákladu, nepodléhající žádnému vyššímu pravidlu, nemůže býti jediným principem hospodářské činnosti, ani hlediskem hospodářské teorie, neboť s tohoto hlediska nejví se nám hospodářství jako řád, ale jako chaos.

Nyní si všimneme Englišovy objektivistické teorie, která má podle slov autora teleologicky

vysvětliti právní řád, uskutečňující ve společnosti sociální ideál člověka a národní hospodářství jako celek a jednotku. Je tedy cílem národního hospodářství ideál člověka.

Na základě podaného již výměru hospodářské činnosti nebude nesnadné ukázati nedostatky této objektivistické teorie a podati definici národního hospodářství z filosofického hlediska, pro nás směrodatného.

Především nutno si ujasniti, co jest ideálem člověka. Rozumíme-li tímto ideálem dokonalé směřování rozumného člověka k jeho poslednímu cíli, pak žádná hospodářská činnost nemůže tento ideál uskutečniti: Posledním cílem člověka je blaženost, spočívající v dokonalém uspokojení rozumu v pravdě a uspokojení vůle požíváním dobra, přiměřeného člověku, jakožto člověku. Tento cíl člověka a činnost, směřující k tomuto cíli, je předmětem etiky. Je tedy jasno, že tento ideál člověka nemůže uskutečniti hospodářství, směřující bezprostředně k opatření statků, nutných k úkoji hmotných potřeb. Hospodářství ovšem také do jisté míry napomáhá k dosažení vyššího cíle, pokud totiž je hmotný blahobyt předpokladem pravé lidské blaženosti, dosažitelné v tomto životě. Englišova definice je tedy při nejmenším nepřesná, poněvadž z ní můžeme vyvoditi buď že nejvyšší činnost lidská je hospodářská, nebo že ideál člověka je dán hmotným blahobytem, nebo konečně že nehmotného ideálu člověka může býti dosaženo přímo hospodářskou činností, což vše jest ovšem falešné.

Už samo jméno národní hospodářství naznačuje, že tu jde o nějakou činnost, příslušející státu. Abychom mohli podati správný výměr národního nebo lépe řečeno státního hospodářství, bude nutno nejprve si krátce objasniti, co je podstatou a účelem státu. Stát je dokonalá společnost lidí, obývajících určité území a spojených organicky jednou autoritou. Bezprostředním účelem státu jest obecné pozemské blaho státní společnosti. Tohoto účelu se dosahuje zjednáním všech statků, které jsou nutné nebo prospěšné všem členům státní společnosti, jež si však jednotlivci svou soukromou činností nemohou opatřiti buď vůbec nebo jen nedokonale. Svého účelu dosahuje stát dvojí činností.

Jednak chrání práva a svobodu jednotlivých členů státní společnosti a jednak podporuje jejich činnost soukromou. První činnost spočívá tedy především v odstraňování překážek a druhá v poskytování prostředků k řádnému vyvíjení soukromé činnosti. Obojí činnost směřuje k dosažení pravého pozemského blaha státní společnosti. Pozemské blaho můžeme definovati jako stav, ve kterém má člověk vše, čeho podle rozumných požadavků potřebuje v tomto životě, a to jak po stránce tělesné, tak i duševní. Pravá blaženost však nespočívá jen v úkoji hmotných potřeb, nýbrž, jak už bylo dříve dokázáno, především v činnosti, přiměřené člověku, jakožto rozumné bytosti, i když určitá míra hmotného blahobytu jest alespoň nějak předpokladem dokonale blaženosti, dosažitelné v tomto životě. Je tedy dalším vyšším účelem státu, aby pomáhal svým občanům uskutečňováním svého bezprostředního cíle k dosažení cíle posledního.

Na základě již podaného výměru hospodářské činnosti a toho, co právě bylo řečeno o podstatě a účelu státu a o činnosti, kterou stát svého cíle dosahuje, nebude nesnadno správně vymeziti pojem národního hospodářství.

Národní hospodářství je činnost státu, spočívající jednak v opatrování hmotných prostředků k bezprostřednímu účelu státu a jednak v usměrňování hospodářské činnosti jednotlivců s hlediska obecného hmotného blaha státní společnosti. Příkladem první činnosti je vybírání daní a dávek k účelům obecně prospěšným. Druhý obor činnosti je velmi rozmanitý a přesahuje rámec tohoto pojednání, vypočítati všechny způsoby, jimiž stát může zasahovati do hospodaření jednotlivců ve snaze odstraniti překážku a poskytnouti prostředky k rovnoměrnému hospodářskému vývoji svých příslušníků.

Tím je dán i předmět vědy hospodářské, která podává jednak soustavný přehled všech oborů hospodářské činnosti jednotlivců a všech způsobů zasahování státu do této činnosti s hlediska rovnoměrného hospodářského vývoje členů státní společnosti. Nejvlastnějším předmětem hospodářské vědy je vyšetření důvodů a cíle hospodářské činnosti a zásad, podle nichž má býti hospodářský život státní společnosti usměrňován k rovnoměrnému hmotnému blahobytu, jak to

nejlépe odpovídá požadavkům rozumné lidské přirozenosti.

Hospodářství je tedy vědou politickou, poněvadž má za předmět spravedlivý řád v rozdělení statků. Hospodářská politika je pak činnost, která uskutečňuje v praxi hospodářské zásady, poznané vědou hospodářskou. Nemůže tedy býti dobrá hospodářská politika a dobrý hospodářský řád tam, kde není správného poznání hospodářského řádu, odpovídajícího nejlépe rozumné přirozenosti lidské.

Veliká důležitost vědy hospodářské je zřejmá. Od hospodářského teoretika požaduje se velmi mnoho, neboť musí míti nejen důkladnou znalost všech skutečností hospodářského života, ale i mnohé jiné znalosti. Mezi nimi na prvním místě musíme jmenovati filosofii, která dává největší poznání lidské přirozenosti a posledního cíle člověka, pokud ovšem je tento cíl poznatelný přirozeným světlem rozumu. Jedině s nejvyšších hledisek filosofických možno správně stanoviti hierarchii hodnot a lidských cílů s hlediska cíle posledního a tak i vymeziti hospodářství v životě lidském místo, které mu náleží, a vyvoditi správné hospodářské zásady, nejlépe odpovídající rozumné lidské přirozenosti.

Je omylem domnívati se, že nejspравnějši poznání hospodářství dává stanovisko jednotlivce, hospodářícího toliko výlučně podle zásady maxima užitku a minima nákladu. Takový „hospodářský člověk“ především vůbec neexistuje. Člověk je tvor rozumný a mající svobodnou vůli. Přísluší mu tedy jednati v souhlase s rozumem, a proto každé jeho jednání musí býti řízeno zákonem mravním. Je tedy nesmyslem tvrditi jako Engliš, že hospodářství souvisí s mravností jen potud, že člověk někdy z důvodů mravních nejedná hospodářsky. Podle tohoto názoru by jednal vysoce hospodářsky na příklad podnikatel, který, řídě se zásadou maxima užitku a minima nákladu, platil by své dělníky pokud možno nejhůře. Není nesnadno představit si, k jakým důsledkům by uplatňování takových „hospodářských zásad“ vedlo. Tyto důsledky by zajisté takový příčinnivý podnikatel záhy pocítil i *na sobě* jako velmi nehospodářské. Je konečně známo, do jakého zmatku uvedl světové hospodářství liberalismus, kterému je Englišova teorie velmi

blízká, postaviv za cíl výroby zisk a nikoli potřebu.

Správné hodnocení hospodářství a vymezení předmětu hospodářské vědy je snadné s nejvyšších hledisek, jaké poskytuje filosofie, a je tedy alespoň povšechná znalost základních filosofických pravd předpokladem pravé hospodářské vědy.

Dobrý národohospodář však musí znáti i historii, míti rozhled po všem současném hospodářském dění, chovati opravdovou lásku k svému předmětu a míti poctivou snahu ukázati lidem správnou cestu k hospodářskému řádu a tím i k pozemskému blahu, pokud je toto podmíněno hmotným blahobytem.

Býti dobrým hospodářským teoretikem není snadné, a proto si vysvětlíme, proč v dnešní době úpadku spekulativního myšlení a tím i zvrácení hierarchie hodnot vyskytuje se tak málo hospodářských teoretiků, kteří toto jméno nosí po zásluze.

Hospodářská teorie Englišova, kterou jsme se v tomto pojednání zabývali, vychází z falešné fi-

losofie, totiž Kantova idealismu, a jeví se svým obsahem i důsledky jako produkt nejhrubšího liberalismu. Nepodává ani správného vymezení pojmu hospodářské činnosti, ani se nesnaží stanovit, jaký hospodářský řád odpovídá nejlépe požadavkům rozumné lidské přirozenosti. Není vědou o hospodářství, nýbrž snaží se býti jakousi vědou o „hospodářském myšlení“, ovšem s hlediska Kantova. Věda však je o skutečnostech rozumem lidským poznávaných a poznatelných, nikoliv o „hlediskách“ a „způsobech pozorování“. Možno tedy Englišovu teleologickou teorii označiti bez rozpaků za hraní s pojmy nedůstojné pravé vědy.

Vidíme-li, jak snadno může zblouditi věda, která vychází z nesprávných filosofických zásad, uvědomujeme si znovu, že nadřazenost filosofie skutečna všem ostatním vědám není těmto vědám na škodu. Naopak mnohdy může právě filosofie, ovšem pouze filosofie skutečna, zachrániti kteroukoliv jinou vědu před sejítím na scestí a ukázati její pravý cíl a hodnotu.

Dr. Miloš Skácel.

Varia.

Utopie a katolická realita.

Část druhá, v níž se mluví o Církvi.

Církev na počátku a konci věcí.

Trojice život - Církev - utopie jeví se nám jako směs různých nesourodých prvků. Rozhodně je stanovisko Církve a moc, která se někde Církvi připisuje, při povrchním pozorování nepochopitelným. Je totiž pro pozorovatele letmého a mělkého Církev jen prostředkem k utišení bolesti, je činností retrospektivní, činností, která svou povahou se dívá zpět. Pak by byla Církev lékem proti bolení hlavy, když se hlava rozbolela. Je totiž charitativní stránka Církve nejpochopitelnější a nejvíce do očí bijící.

Pro zasloužence jest však tato stránka Církve nutným doplňkem celého učení Církve, je výrazem kontemplativního zaměření Církve a důkazem, že Církev chce a musí zvládnout ve svém božském poslání celé rozpoutané moře vášní, nenávisti, chaosu, aby splnila úkol na ni vznesený.

Malicherně se proti ní stavějí všechny ostatní mesiášské směry a napadají ji právě v tom, v čem se nejhlouběji sklání k chudým, nešťastným a trpícím. Se své pyšné výše odmítají tyto „Směry Lehké Pomoci“ charitativní službu Církve, jakožto nedůstojnou podstaty lidské. Nechtějí prý léčit a posteriori, nýbrž jen a priori. Asi tak, jako kdybychom člověku, který trpí bolestmi hlavy, líčili, že je pro něj nedůstojné, aby se léčil, a že pomůže v tom případě mu říkat, jak je to pěkné, když hlava nebolí. Na činnost Církve, reprezentovanou pro ně pouze charitativně, to je tím, co tito malověrní vidí na povrchu, se dívají jako na nutné zlo, které samo sebou vymizí, až bude vše zařízeno podle jejich zásad. Nebo dokonce je toto jednání Církve a Církve sama popuzuje, aby vytykali falešnost jejich nauk. Zatracují křesťanství a ohánějí se důkazem, že, ač už trvá dva tisíce let, nedovedlo vybudovati ráj na zemi, který se tak často ozývá z jejich řečí. A zatím zapomínají, a to je jim třeba říci na počátku, že je jim možno odpově-

děti jejich slovy a říci: Církev, které toto vytýkáte, trvá dva tisíce let a vaše nauka několik desítek let, aby zmizela v propadlině dějin. Oni zavrhnou nauku Církve, aniž poznali její hloubku.

Tím falešní proroci se vrhají doprostřed činnosti, chtějí ji uchvátit a strhnout podle svého, vnášejí smutek, chaos a utrpení a při neúspěchu se vymlouvají na zaostalé společenské zřízení, nebo na zanedbanost lidí. Církev pracuje jinak.

Objevuje se iniciativně na počátku a na konci věcí. Objevuje se na počátku věcí, neboť ví, že na počátku bylo Slovo a nikoliv, jak se oni domnívají, že na počátku byl čin. Objevuje se na konci věcí, neboť ví, že je třeba požehnání nebo léku trpícím, zkazili-li si dílo a nikoliv, jak oni se domnívají, že je třeba zmizet, zhati-li se dílo, a ponechat pobloudilé plameny. Církev praví, že je třeba pobloudilé přivést k životu, oni říkají: nechtěli jste se řídit našimi příkázáními a proto zhyňte v malosti. Stejně za víc nestojíte.

V celém učení Církve objevují se tyto rysy. Církev se objevuje na počátku dne; tak mše svatá je sloužena na úsvitě dne. Člověk se spojuje s Bohem a prosí jej o den Boží, prosí jej, aby byl veden po celý den v duchu Božím. Pak ponoří se do dne všedního. Navečer ubírá se pro požehnání díla, které mu dává Církev požehnáním a večerními pobožnostmi. Tu člověk pátrá, zda se řídil zásadami jejími, vyprošuje si požehnání a odpustění skutků zlých.

Tak i symbol ukazuje, že Církev je na počátku a na konci dne; je na počátku a konci života lidského. Cesta nás vede od rána k večeru a od křtu k poslednímu pomazání.

Bláhový a malověrný, pošetilý a falešný by byl ten, který by od Pána, od Církve žádal, že zasáhne do čistě laických věcí. Na tomto počínání spatřujeme rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, rozdíl mezi dobou před a po Kristu. Lidé Starého zákona byli nesvobodní, Bůh neuznal je ještě za hodny, aby byli obdařeni svobodou a proto zasahoval tak často do jejich praktických záležitostí. Tak vidíme často ve Starém zákoně, že po zločinu, hříchu následoval v zá-pětí trest. To jest trest časný, který postihl osobu samu, nebo národ sám v téže generaci, mnohdy bezprostředně. Přišel Kristus a povýšil člověka, dav mu kus sebe sama tím, že se zjevil v tomto světě jako jeho člen, prošel týž vývojem od zrození až k smrti. Přišel jako člověk a prožil bolesti, kterými se nám přiblížil. Povýšil tím člověka, vložil na něj zároveň břemeno a radost, povýšení, ale také odpovědnost a naznačil jednak, že hříchy neprojevují se pouze skutky, nýbrž i myšlením, a dále, že tresty za hříchy bude nám třeba vytrpěti po opuštění tohoto světa, ale možná i jinak, což je tím straš-

nější. A toto jinak je tím hroznější, lépe vyjádřeno odpovědnější, že jím budou trpěti neviní. Bude postižen člověk, aby se na něm vyjevily hříchy otců jeho. Kristem se nám otevřely daleké obzory, které se nám ztrácejí ve tmách, kde slyšíme burácení vod a skučení větrů. Už není tady pouhá vina a trest, je tu spíše otázka čistoty nebo nemoci duše. Kristus udělal však daleko více. Spjal život všech lidí dohromady, svázal životy a skutky všech. A toto stanovisko zdědila od Krista samotného Církev. Tedy člověk není už tvorem osamoceným, jedincem, který bude skládat sám za sebe účty a sám za ně bude trestán, nikoliv, člověk je svázán se všemi lidmi a může a bude trpět i za hříchy jejich. A proto nikde není myslitelný světec nežli v Církvi. Je to tak svatý pojem, tak mocný, že všechny panauky si chtěly vytvořit takový řád světců. Ať už uctíváním průkopníků učení, směru, jinými prostředky. To všechno jsou jen ubohé napodobeniny pravého světce.

Světec je ten, kdo živě pocítuje onen pospolitý vztah, onu celkovou odpovědnost všech lidí za činy jednotlivců. Proto se světec pohybuje v ustavičné bolesti, ačkoliv nemá třeba sám hříchu žádného. Proto nabádá Církev u vědomí oné pospolitě odpovědnosti, abychom si vyprošovali přimluvu svatých duší v nebi.

Světcí jsou strážci Církve. Nejsou to, jak jen se nezasvěcenci domnívají, jenom poustevníci, nebo, jak oni říkají, lidé, kteří se nehodili do tohoto světa a proto museli z něho odejít. Nikoliv, světcí chodí zde mezi námi, hlídají třeba nevědomky naše kroky a modlí se za nás. Mají povolání jako my a jsou vydáni stejně všanc pokušením a strastem tohoto života.

Církev zasahuje na počátku, tam stojí nabádajíc člověka, aby nezapomínal Boha, tam mu dává sílu, Církev zasahuje na konci - tam stojí jako strážce charity, tam vkládá svoji ruku na rány a mírní bolesti.

Je omylem a hříchem proti Duchu se domnívati, že Církev bude schopna rozřešiti technický problém, že dá inspiraci k výhodné koupí.

Utopista je jeden z těch, kdož se domnívají, že zřídil zahrádku, obehnal ji vysokým plotem a tím, že zreformoval celý svět.

Nevidí dál než ke zdi své zahrady a celý ten svět se mu zdá být uspokojující. Utopista podobá se onomu synu, který na výzvu otcovu odpověděl: půjdu, pane, ale nešel pracovat na vlnici otcovu. Šel, aby pracoval na svém obehnaném místě, aby pak vodil všechny lidi podívat se na ráj na zemi.

Kámen, který tito stavitelé zavrhl, stal se kamenem úhelným. A kdo padne na ten kámen, rozrazí se. A tu je právě strašné, že skoro u všech

utopistů objevil se trest v zápětí na nich samých. Owen umírá v bídě a zapomenut. Jednota bratrská musí podstupovat pronásledování a roztríšťuje se v nepatrné zlomky jednotlivých směrů, v nichž učení umírá. Campanella zešílí slavnomanem, zapírá z obavy před trestem sebe jako původce svých spisů.

Jak bylo podotknuto již ve studii o utopiích, spočívá nazírání Církve na majetek na těchto zásadách:

1. ponechává se majetek soukromý;
2. tento majetek je však zatížen povinnostmi, které jsou dány charakteru křesťana;
3. míra majetku závisí od stavu a školení;
4. Pán vstupuje jako svrchovaný majitel statků, majetek je nám pouze dán v léno.

Hlavně židé se přičinili, aby majetek soukromý byl považován za něco, s čím možno zacházet podle vlastní libovůle, rozmarů, podle vlastních žádostí a chtíčů.

Církev ústy papežovými dívá se na majetek jako na tělesné potřeby, které jsou nutny ke konání ctností. Rovněž tak přistupuje Církev k ocenění spravedlivé mzdy a vytyčuje zásadu, podle níž má dostat dělník tolik, aby při střídmosti mohl ze mzdy něco uložit stranou, neboť, a v tom vidí Církev podstatnou složku hospodářského míru a zamezení stávek, je třeba, aby dělník měl vlastní kus pozemku. Církev praví, že právo vlastnické se tak často dnes zaměňuje s používáním tohoto práva.

Námezdní poměr sám sebou není nespravedlivý. Je nespravedlivé pouze jeho zneužívání. Bylo by proto třeba mírnit námezdnou smlouvu smlouvou společenskou. Dělnictvu je potřebí také dobrý společenský styk, který se neomezí na hospody a hry v karty. Ten však je i u dělnictva samotného velmi těžko k vybudování. Dělník cítí často, ba skoro vždy, pocit méněcennosti ve společnosti ostatních, kteří jsou pro život jinak připraveni. A přece by toho bylo tolik zapotřebí. Neboť správně se uvádí, že se rozlobíme, když za almužnu si jde žebrák koupit alkohol, ale neuvažujeme, že i jemu třeba, byt' byl hladov, často spíše ilusí než potravou. A tyto iluse by se měly dávat důstojnějším způsobem. Nemáme tu na mysli boj proti alkoholu, to bychom upadli do mechanismu.

A zase vidíme Církev jen iniciativní, která ponechává řešení praktických věcí laikům a staví se na počátek a na konec věcí.

Boj Církve proti utopistům podobá se až příliš boji Ježíše proti farizeům, neboť i Církev jim praví ústy Ježíšovými: Běda vám, že jste vzali klíč poznání; sami jste nevešli a těm, kteří vcházel, jste zabránili. *Ing. O. Strádal.*

K metafysice citu.¹

Napiše-li myslitel rázu Theodora Haeckera s názvem „myšlenky k metafysice citu“;² můžeme být předem jisti, že četba bude zajímavá o podnětná - a očekávání nás nezklamalo. Postřehů a otázek ať nadhozených ať už řešených je v něm víc než dost. Jen jako ukázkou: mluvíme-li, že *Bůh myslí* a chce, *proč ne, že cítí*? Vždyť je blažený... *Blaženost* je vrchol a propast citu, je to cit po výtece, *plnost citu v božském smyslu*...

Kdo si článek přečte a promyslí, pozná jasně přednosti i stíny filosofie a zvláště metafysiky, jež do zorného pole staví člověka a vše ostatní uvažuje jen ve vztahu k němu, jež při tom pracuje obrazy i protiklady a pohledy - hoví jí pak spíše „myšlenky a poznámky“ volně spojené, než pojmové, logicky stavěné vyčerpávající zpracování zvoleného předmětu. Pak je nesnadné prodlat se tou spleť k světlu, jasněmu pochopení toho, co pisatel chtěl říci. Vždyť obraz, přirovnání, má tu výhodu či nevýhodu před pojmem, že skutečnost naznačuje a zároveň zakrývá, že není vždy snadné určit formální stránku přirovnání (hledisko, pro které bylo zvoleno), připouští různé výklady... Přiznáváme, že se v práci zračí duch bystrý, pronikavý, uměleckými sklony, který si je vědom obsáhlosti těchto problémů a snaží se je proto s různých stran objasnit, obáváme se však, že k vyjasnění otázek tak spleťtých, jako je vše, co se týká člověka a zvláště citu nepřispěl.

Článek chce býti rázu metafysického, t. j. všímá si všech oblastí bytí - tělesného, duševního, duchového - a hledá v nich jednotu v mnohosti pro svůj problém citu. Co vlastně cit je, jaká je jeho všeobecná povaha, marně byste hledali v článku. Dovíte se, že je těžko říci, co cit je, poněvadž mizí a taje před reflexí jako sníh na slunci (94) - uvidíme, že to není jediný ani hlavní důvod. Duchový cit je podle nás *nutně vědomý* (ovšem ne sám sebou, nýbrž úkonem poznání sebevědomí, jež jej předchází a provází) a proto o jakém citu a sebevědomí může být řeč u *rostlin*. Leda připustíte-li, že vědomí, snahové napětí a cítění je *všeobecnou vlastností všeho živého*; tím jsme však daleko všeho řádu a obdoby bytí jak mu učí zdravá filosofie. - Za to je cit osvětlován s různých hledisek a stanovisek opisy, obrazy a přirovnáními jako: Nejvlast-

¹ „Hochland“ 38., roč. 1940—41, prosincové číslo „Gedanken zu einer Metaphysik des Fühlens“ von Theodor Haecker, str. 91—98.

² Výrazem „cit“ překládáme slovo „Fühlen“; H. sám si byl vědom obtíží v názvosloví, proto probírá různé názvy (emoce a p.) a konečně se rozhodne pro Fühlen, jež mu znamená jak stav (moře), tak i činnost, pohyb.

nější obraz citu je širé moře, bezedné, brzy klidné, brzy rozbouřené... cit je jednak naprostoto klidový stav, bezedné dno všeho bytí pokud je subjektivní, jednak jeho jevem (Erscheinungsform) *pohyb*, neklid sám, od nepostřehitelného chvění hladiny až k otřesům bezedného dna (i to je cit...), je moře do něhož vše ústí. Na tyto obrazy jsme zvyklí, ale k vyjádření života samého a vší životní činnosti a ne pouze citu: Oprávnění mají jen pro toho, kdo považuje cit za život sám nebo jeho *vlastnost*, jež k němu nerozlučně vázána (vždy, všude a jen u života se vyskytující). (Cit) „sahá od rostlin (už rostlina má jistě cosi (!) jako cit)“ (str. 97), přes zvířata k člověku - lidský cit je tělesně - duševně - duchový, všechny složky tvoří náladu, v níž vždy některá z nich převládá - dále k čirým duchům, až k Bohu. Proč nemluvit o citu u Boha! Vždyť je blažený, milosrdný stvořitel lidského srdce a ten by neměl cítit? Cit především a konečně vyjadřuje bytí, bytí v sobě (ein Insich) nejhlubší základ onoho bytí, jež je subjektivita. (94.) U člověka, jemuž věnuje H. největší pozornost, je cit vedle myšlení a chtění „ústavní složkou jeho bytosti, podstatně od ostatních odlišenou“ a nikterak jen vedlejším produktem. Myšlení a chtění se bez něho neobejdou, cit jimi proniká, prosycuje je (durchtränkt). Výrazy jako cit „provází, je základem“, myšlení a chtění, jsou mu jednak *slabí a vnější*, jednak cit může být *bez nich*. (Tedy číře affektivní stavy?) Je nemyslitelné, že by cit - *nepřetržitá činnost* - mohl být přerušen (myšlení a chtění ano). Zkrátka mluví stále jen o činnostech a stavech a ne schopnostech živých bytostí, především člověka, který je charakterisován uvedenou trojicí myšlení, chtění a citu (i vzpomínání je vzácný druh citění!). Pokouší se zdůvodnit oprávněnost tohoto dělení duševního života a rovnoprávnost všech složek tím, že přikazuje každé z nich vlastní předmět („bezprostřední atributy“) - jednotlivé duševní funkce se totiž rozlišují podle svých vlastních předmětů - myšlení pravdivé, chtění dobré a citu blaženost. Jak se liší blaženost, jež přece záleží v spočinutí v dokonalém dobru (to jí vlastní) a z toho plynoucí slasti od dobra, předmětu chtění, neříká. Podle sv. Tomáše obojí, jak spočinutí tak i slast patří vůli a liší se tím, že slast je *důsledkem* ne podstatou blaženosti. I cit je tedy obrácen k dobru, hodnotě. Ovšem jistě oprávnění tato trojice má, pokud *vůle* musí být vnitřně pohnuta a zaujata libým citem zalíbení, aby zaujala k *poznatému dobru* praktický (aktivní) poměr. Rozdíl mezi chtěním a citěním záleží v tom, že toto je pasivní zaujetí já v poznané hodnotě, ono aktivní pohyb k skutečnému zmocnění se poznané hodnoty. Cit sám o sobě je nejsubjektivnější a ne-

sdělitelný, ale to neznamená ještě, že je počátek a konec vší subjektivity. Další důležitá věc je, že v této trojici cit je *nejdůležitější*, zdá se téměř totožný s životem individuálním - ten je opravdu činnost nepřetržitá a myšlení a chtění jsou životní děje. V tomto mínění nás utvrzuje i výklad *paměti*, jež je „tajemný míšenec, převážně rázu citového, který rozlišuje jednak citění lidské od nižšího (zvířecího a rostlinného), jednak lidi navzájem“ a přispěla k tomu, že evropská filosofie nedospěla k zásadnímu rozlišení citu od myšlení a chtění.

Valného rozdílu od emocionálního chápání sebevědomí nevidím. Takové iracionální sebevědomí je ovšem pojmově nemožné a tvrzení, s jakým se v novější době setkáváme, že v citu je obsaženo vědomí předmětu (hodnot), úkonu i já je předpoklad a priori. Nikde ovšem H. o mohutnostech duševních nemluví a tak je těžko říci, jak vše chápe; nemohu uvěřit, že by chtěl zredukovat duševní život na stavy, činnosti a relace bez pevného podkladu. Stejně osudné je opomíjení *zákona analogie* a jeho pravidel, bez něhož je správná metafysika nemožná. Pochopení stězuje i ta okolnost, že většinou nepracuje s pojmy. Chceme-li mluvit u Boha o citění, podstatně odlišném od chtění, nestačí jen odkázat na to, že Bůh je milosrdný, že stvořil lidské srdce. Vždyť všechno, co je, pochází od Boha a přece nepřipisujeme Bohu formálně všechny věci. Ostatně je velký rozdíl mezi lidským milosrdenstvím, jež je opravdu soucit, zármutek z utrpení bližního a vůle pomoci mu a je často projev slabosti nebo bázně a milosrdenství jako vlastnosti Boží, jež je projevem jeho moci a dobroty, jež nám chce pomoci - jeho vůle.

Kdo si pozorně přečte článek, pochopí, proč nemohl H. určit obecnou povahu svého „citu“, ani citu v jednotlivých oborech. Důvod je jednoduchý. Zahrnuje pod společné jméno vše možné: od *citlivosti*, jež je opravdu vedle pohybu jedním z hlavních znaků, jimiž se jeví život (o čem jiným by mohl mluvit u rostlin?) až *po mystiku*, bez níž, jak praví, není pravého náboženství, jež má těžiště v citu - tam je její vlast. Blaženost, jež je vrchol a propast citu, cit po výtce, *plnost citu v božském smyslu* (co to je?), zároveň plnost myšlení ve visio beatifica (my překládáme blaživé patření na Boha, on musí - denkendes Beschauen (myslivé patření) a naplnění vůle láskou.

K citu řadí i slavný Pascalův Zázitek, největší rozechvění a nejniternější klid zároveň (jak říká), který diktuje letícímu peru věty nejjasnějšího intelektuálního poznání a nezměnitelné rozhodnutí vůle - oheň. Takové zážitky jsou podle Haeckra uloženy *v citu, který*

jest síla a světlo.... v takových okamžicích je mu hierarchicky členěná jednota stvoření dána, pokud může bytí dána tvoru v úhrném citu, který Pascal nazval: oheň (Feu) (98). Plamen, který dává sílu, světlo, poznání... zkrátka nejhlubší zážitky náboženského života. Celý odstavec může mít smysl jen v řadě nadpřirozeném (!) a znamená láskyplné patření na Boha a jeho tajemství, nebo jinak je to Bůh sám, jak se dává lidem v nejvyšších stupních duchovního života. Čtete jen „Plamen lásky žhavý“ sv. Jana od Kříže a dáte mi za pravdu. Tam stejným způsobem mluví sv. Jan o přívlascích Božích, ohnivých lampách (lamparas de fuego), jež jsou oheň, světlo, síla poznání... zároveň.

Co víc? Pro něho *cit* (cítění) je oceán, který mocným proudem se zvedá od rostlin přes zvířata, člověka k Bohu, nebo jinak, z Boha, ohně síly - světla překypuje a rozlévá se a stéká na jednotlivé řády živého bytí. Článek je pěknou ukázkou duševní práce, jeho zásady, že všechno nižší může být vysvětleno jen vyšším a ne naopak a jeho hledání niterné jednoty v řádech bytí, jež sice kvalitativně odlišné, ale přec spojeny „tajemstvím“ - jak říká ve své knížce „Co je člověk“. Opravdu pochopit všechny jeho výklady možno jen shora, od onoho láskyplného patření (po příp. Boha nejvyšší blaženého (= citu). K tomu možno jen dodat, že bytí je analogické, a tedy že analogické skutečnosti v různých oborech bytí jsou zásadně odlišné, a jednota se uskutečňuje jen poměrně, avšak něco společného zde být musí a určit to společné je úkolem filosofovým. Co společného má citlivost rostlin s blažeností Boží? To je nám stejně jako H. tajemstvím...

Fr. Athanasius Šnobl O. P.

Duchovní proudy ve španělské provincii dominikánské v I. polovině století XVI.

III. Pablo de Leon a jeho úsilí o reformu.

P. Hurtado nebyl vedle družiny piedrahitské jediný, kdož usiloval o reformu, připomínající Savonarolu. Jeho současník P. Pablo de Leon ohlašoval, jako italský dominikán, drsnými slovy kazatele i spisovatele choroby, jež zachvacovaly tehdejší církev. Složiv v roce 1492 sliby v klášteře salamanském, věnoval se nejprve učitelství a pak apoštolátu. Měl činnou účast na odboji kastilských obcí proti císaři Karlu V. Tím se lišil od Hurtada, který stál na straně císařské. Když byl odboj potlačen, uchýlil se P. Pablo načas do hornaté krajiny kolem města Jacy, kde rozvíjel apoštolskou horlivost, pak do Asturie, kde se ujal správy nově založeného kláštera v Oviedu.

Pro posouzení duchovního směru Pabla máme kromě zpráv, jež o něm zaznamenaly dějiny řádové, jediné svědectví v jeho spise *Guía del Cielo*, který obsahuje jeho názory na reformu. Pomineme tu spory o dobu jeho vzniku. Protože mluví o bludech, jež jeví příbuznost s názory Luthera a sekty Osvícených, a přece se o Lutherovi a o Osvícených nezmiňuje, jest pravděpodobno, že bylo dílo to napsáno mezi l. 1510—20. V něm se obrací proti falešným reformátorům, když píše o tom, kdo je opravdu pokorný. „V tom je hodně pýchy, že se mnozí řeholníci a řeholnice nespokojí s tím, co je napsáno a prohlášeno jinými vyššími osobami, nýbrž přikládají také svou trošku, vynalézajíce nové obřady, na které staří nikdy nepomysleli, nové, dosud neobvyklé způsoby, tupíce ty, které staří konali a zachovávali, chtějíce se ukázati zbožnějšími, než byli staří. Jedni nejsou spokojeni s tím, co se dělá v sakristii, jiní s tím co při mši nebo v refektáři nebo mimo klášter. V každé kapitule se tvoří nové obřady, v jiných kapitulách se ruší jako poblouznění. Tak jsou jako biskupové na synodách nebo králové ve svých královstvích, nařizující zákony a dělající je. V tom všem je málo pokory... Ti jsou jako bludaři, kteří nejsou spokojeni s výklady svaté matky Církve a starých svatých učitelů, chtějí vykládati Písmo k svému účelu. Vynalézajíce nové obřady a poškozující staré, když dávají důvod toho, co je zvykem víc než tisíciletým, oklamali ubohé křesťany pod rouškou svatosti... Je tudíž velkým znamením pokory zachovávat to, co řehole obecně zachovává, a tak ji chápati, jak ji staří svatí chápali, a pro nepatrný obřad nebudit tak velké pozdvižení...“

Narážky, úmyslně skryté, se snad týkaly - kromě tajných sdružení i roztržek způsobených Piedrahitskými - také těch, které se rozvíjely v lůně velké rodiny františkánské. Pablo skládá knihu, nepomýšlel na její okamžité vydání. Nemilosrdnou kritiku života prelátů, kněží a šlechticů, připustnou snad před spolubratřími kláštera, plnými horlivostí pro přísnou observanci v duchu Savonarolově, nemohl svěriti tisku, nechtěl-li si způsobiti velké mrzutosti. Musil tedy vyčkat, až se naskytne vhodná k tomu příležitost. P. Getino myslí dokonce, že vydání knihy bylo odsunuto až do roku 1553, až se zapomnělo na účast autora (zemřelého před rokem 1531) v povstání kastilských měst. P. Getino si však nepovšiml poznámky na titulním listě vydání z roku 1553 „nyní znova vytištěno“, takže musilo už předcházeti jedno vydání.

Obsah knihy se kryje se *Secunda secundae* sv. Tomáše (božské a základní ctnosti). Nemá však formu komentáře, také nezachovává scholastický

postup, jeť kniha spíše prostým vyličením nauky, vztahující se k této látce. Hojně citáty z bible a ze spisů sv. Otců se uvádějí na její potvrzení. Jak se zdá, vznikla ze čtení nebo ústních poučení mravních, určených pro mnichy. Neosobní ráz takových výkladů nebrání autoru, aby nelíčil mravy své doby a nebouřil až příliš horlivě proti některým přehmatům kněží, mnichů a šlechticů, závodě s bojovným tažením, které před lety podnikl Savonarola pro stejnou věc. Přesto, že oba vyznačuje týž realismus, s jakým líčí nešvary své doby, není nutno předpokládati přímý vliv Savonarolův na španělského mravokárce, ale těžko je zase upíratí Španělu jakoukoli znalost formy, s kterou Ital vykonával svůj apoštolát.

Přes velké rozdíly je možno i mezi Erasmem a Pablem najít jisté shody, které se vysvětlují tím, že oba čerpali z týchž pramenů a byli vedeni podobnými snahami, třebas oba duchy dělí hluboká propast duchovní a také přímý vztah jejich je nepravděpodobný. V každém případě je zřejmo, že dominikán leonský předešel mnohé muže, kteří si potom osobovali prvenství objevu.

Na objasnění programu reformy, zastávané Pablem z Leonu, bud' teěž zde uvedeny některé myšlenky jeho knihy. Vzhledem ke křesťanskému sebezáporu a odměně zaň na věčnosti, uvádí tento případ: Jakýsi mnich žil velmi odříkavě a cele se věnoval zvelebení svého řádu. Když umíral, řekli mu někteří spolubratři: „Hleďte, jak vás odříkání a námaha přivedly brzo k smrti!“ Na to dobrý stařec: „Kdyby toho nebylo, oč bych se opíral.“

Přesto je autor dalek toho, aby dával postu přednost před jinými nábožnými skutky, vypravujeť dále: „Přeli se tři, kdo z nich více sloužil Bohu. Jeden se mnoho postil, druhý mnoho pracoval a třetí obsluhoval nemocné. I nemohouce se shodnout ani nad sebou zvítěziti, obrátili se na starce, velkého světce, s otázkou, kdo z nich se více zasloužil, i odpověděl: Kdyby se ten, který se postí, a ten, který pracuje, pověsili za nos, nikdy nedosáhnou zásluhy toho, kdo sloužil nemocným. Zajisté, velká je tato zásluha.“ A na jiném místě mluvě o pokoře, vyjadřuje se vzhledem k tomu, co se přihodilo starému poustevníkovi, že je tato ctnost Bohu mnohem milejší než sebelepší půst.

Podobného kriteria užívá Pablo při obřadech a způsobech kultu, uznávaje jejich účinnost, že napomáhají zbožnosti. „Skutky této ctnosti - za jinak stejných okolností - jsou záslušnější než jiné mravní ctnosti. A třebas vnitřní dění ve všech ctnostech, jako v této, je daleko přednější než vnější projevy, přece vnější úkony mnoho podporují vnitřní. A za tím účelem mají náboženství mnohé úkony vnější, ne že by byly nutné, ale

protože podporují a posilují děje vnitřní, jako je zbožnost a mnohé jiné úkony. Proto jsou při uctívání Boha mnohé úklony, poklekání, různé zpěvy, různé tóny, různé obřady. To se děje proto, když chladne zbožnost při jednom obřadu, aby přišla s druhým. A tak rozeznává svatý Dominik sedmero až osmero způsobů modlitby. Jednou se modlí stoje, po druhé skloněn, po třetí kleče, jindy s rukama skříženými, opět jindy vztaženými k nebi, aby, když se skončí pobožnost v jedné poloze, začala se v druhé. A tak s různými úkony vnějšími osvěžuje nové úkony vnitřní. A za tím účelem mají dobře zřízené řeholní společnosti, takové množství obřadů a způsobů zpěvu i konání bohoslužby.

Aby byla zaručena účta k liturgickému zpěvu, dodává, že se má konati hlavně v kostele. „Chválime-li Pána zpěvem, neděje se to proto, aby nás slyšel, neboť On nás slyší, i když nemluvíme, ale proto, abychom se povzbudili k větší zbožnosti a přiměli ostatní k chvále Boží, aby slyšice nás se posílili ve zbožnosti, jak se sluší, a aby rozuměli slovům Písma, jež se tu zpívají nebo říkají... Za tím účelem zavedl sv. Ambrož v Církvi zpěv a nyní se zpívá.“

Pablo ovšem zavrhuje modlitby bezduché, není-li modlitba vnější provázena modlitbou vnitřní. Pozorná modlitba zahrnuje v sobě pobožnost, která vyplývá z přemítání a rozjímání. Aby rozjímání vedlo k zbožnosti, o dvou věcech třeba uvažovati: o velké dobrotě Boží a naší nedostatečnosti, jež vede k pokoře. V soukromých modlitbách má ten, kdo se modlí, měřiti modlitbu zbožností a pozorností, více platí jednou nebo dvakrát se modlit než rozvláčná modlitba s bolestí a úzkostí. Jde-li o veřejnou modlitbu, jaká se říká v kostele, má býti tak dlouhá, aby se mohla říkat se zbožností a pozorností, a lid, který ji slyší, nepozbyl zbožnosti.

Mezi modlitbami není vznešenější nad Otčenáš, třebas Církev, aby zamezila omrzelost, vyplývající ze stálého opakování Otčenáše, předkládá i jiné modlitby, jako žalmy, hymny, vzaté většinou z Písma. Se svými modlitbami se můžeme obracet i na světce, své přátele a prostředníky u Pána, kteří jasněji poznávají Jeho vůli. O účtě k obrazům svatých třeba poučiti lid, náchylný k pověřivosti a modloslužbě.

Z knih, jež jsou určeny k tomu, aby rozněcovaly lásku k Bohu v našich srdcích, je především Písmo svaté, opravdový pokrm duší. Pro kněze není lepší a prospěšnější knihy ke studiu. Sv. Jeronym kárá kněze, kteří dávají přednost knihám světským.

Lakota je největší nepřítelkyně sociálního míru. Tam, kde vládne, otrásá se všechna harmonie a ruší všeliká pouta mezi lidmi. „Nikdy nedosáh-

la tato překážka takového stupně jako dnes, kdy řeholníkům, laikům i kněžím, ba i knížatům pronikla až do útroby. A proto není ani mezi řeholníky ani kněžími ani mezi laiky plného míru, nýbrž všecko je rozvráceno. Hlavní podíl v tom má láska k věcem pozemským, které by tak necenili, kdyby stáli nad nimi. Jest se diviti zuřivému boji mezi řeholníky, aby dosáhli almužny, třebas často nad potřebnou míru, boji mezi kněžími o obročí a důchody, sporům mezi lidem, zápasům mezi knížaty o panství, království a jiné zdroje příjmů! K časnému zájmu se soustřeďuje všechno úsilí, jemu se podřizuje život duchovní, jemu je určeno badání vynikajících profesorů universitních. Jaká škoda viděti, kolik knih bylo napsáno z oboru jak práva kanonického, tak občanského, že tisíce zákonů vydány o časných věcech z podnětu tolika doktorů práv, tak učených a tak světoznámých, kteří o nich pracovali po celý svůj život! Ve svatém Písmu není divu, že je vzdělán jeden nebo dva preláti kromě několika řeholníků. A těmto pozemšťanům svěrují církevní hodnosti, ač jsou lakomí a vědu, která lakomství ukazuje, studovali; ta také vede Církev a všichni jsou samý spor a samá obroč a nikdy nemají sedění o duších, o neřestech nebo ctnostech, jak mají žít, nýbrž o důchodech a obročích, nedovedou také učití zákonu Božímu, nýbrž jen zákonu světských panovníků, s jejich věcí je Církev Boží spřažena, nikoli s duchy, kteří se jí zasnoubili.

Pojednáváje o stavu duchovním, želi autor, že tu přízeň k oblíbencům takřka úplně nahradila opravdové duchovní povolání. Praví doslovně:

„Poněvadž duchovní úřad vyžaduje nejvíce ctností, zlořečení jsou ti, kteří nevolí za papeže toho, koho považují za nejctnostnějšího, zlořečen je papež, který nevybírám za biskupy nebo duchovní, již mají vésti duše, muže nejhodnější, nejctnostnější a nejučenější, a tak biskupové, kteří činí správci duší . . . Než co řekneme o těch, kteří přicházejí z Říma jako biskupové nebo kanovníci, arcikněží nebo jinačí hodnostáři a jsou při tom nevědomci, vojáci, spížírníci kardinálů, sluhové jezdců, pacholci a stájnici, znalci špatností, ale tupí ke ctnosti a vědění. A takových je plné Španělsko, chrámy katedrální. A jsou-li jiní, je to proto, že nebyl sluhou biskupa, onen jeho příbuzným, synem nebo synovcem, nebo synem či příbuzným jiného kanovníka - jaký pak div! A tak asi vidí někteří v Církvi Boží modly, oděné v hedvábí, plné poct, sluhů a peněz, v nich pak není víc ctnosti a vědění než v hlupci. Taci lidé řídí Boží Církev, taci v ní poroučejí, a jako oni nic nevědí, tak je veškerá Církev plna nevědomosti světského duchovenstva, neboť všude shon po cti, hloupost, zloba, bujnost a pýcha, a nerozumějí ničemu, leda že chtějí povznést a vyvýšit

svůj rod, nadělat majorátů a sehnat jmění způsobem dobrým či nedobrym. A tak jsou kanovníci nebo arcikněží, mající deset nebo dvacet beneficií a žádnému neslouží. Vizte, jaký počet dají Bohu z duší a z příjmů, s nimiž špatně naložili.“

Mluvě o porušení mravů, znova naléhá na nevázanost kněžstva, poukazuje na nejvyšší učitelství Říma v té věci. Volnost a tvrdost výrazu, jež se tu objevují, nás opravňují k domněnce, že dílo Pablovo vzniklo za doby pontifikátu Inocence VIII. nebo Alexandra VI., jejichž pohoršlivý život dával podnět k ostrým výtkám, věřící nikterak nezarážejícím.

Tento zlořečený hřích (vilnost) je tak veliký, že je jím celá Církev uvedena ve zmatek, a čím výše stojí její představitelé a čím lepší příklad by měli dávat, tím více jsou oddáni této neřesti. Sotva se najde katedrální nebo kolegiální chrám, kde by duchovní z valné většiny nežili v konkubinátě a neměli četné syny, jež činí někteří majorátními pány církevních statků, a dcery nev dávají jako chudé, nýbrž jako šlechticky, jiní se zřikají ve prospěch synů svých rent a tak otcové i synové všichni jsou kanovníci nebo arciděkani nebo jiní hodnostáři. A jako jsou obyčejně nezávislí na biskupech, nebo nejsou-li, učiní se jimi, nejsou nikdy trestáni, a jako oni jsou špatní, takoví jsou pak všichni nebo skoro všichni kněží diecése. A jako se biskupové většinou více starají o příjmy než o duše, není trestu, neboť oni sami nejsou zpravidla prosti tohoto hříchu. Všechno toto proklaté zlo vychází odtud, odkud by měla vycházeti dokonalost, totiž z Říma. Odtud přichází všechna špatnost a jako v katedrálních chrámech by se měli kněží diecése shlížeti jako v zrcadle a bráti si odtud příklad dokonalosti, tak by měl být Řím zrcadlem celého světa, a kněží by tam neměli choditi pro obroč, nýbrž načerpat dokonalosti jako žáci soukromých škol přicházejí se zdokonalit na university. Než pro naše hříchy v Římě je propast těchto a jiných neřestí, a jako většina hodnostářů duchovních katedrálních chrámů přichází do Říma, skoro všichni, vracejíce se, přinášejí s sebou tento mor a jsou pak neřesti oddáni až do své smrti a tak od vyšších se jí učí nižší a tak nic v Církvi Boží neobstojí.

Lakota, zaopatřování příbuzných a nevázanost mravů způsobují, že se kněžstvo dává unášet touhou po vyšších hodnostech, a že se vzdaluje duchovní správě. Preláti našich časů se sice malují s mitrou na hlavě, berlou a knihou v rukou, s odznaky svého duchovního úřadu; jeho povinnosti však neplní, netrestají leč peněžitými pokutami, nekázají, neučí, stačí jim, že se jim vzdávají pocty, že se všichni před nimi klanějí, oslovují je vznesenými tituly, zasazují jejich obrazy do zlatých

ránů; cílem jejich života je pouze bohatství a světské pocty, ale o to, proč byli vyvoleni, se nestarají. Tato jejich nedbalost je příčinou nesmírného zla v Církvi. Místo, aby budili skutečnou úctu, vystavují svou hodnotu nevážnosti a posměškům. Když pak se jim nevzdávají pocty, které opravdovým biskupům přísluší, nebo se jim nedostává peněz a nevyplácejí se jim všechny platy, budí takový zmatek exkomunikacemi, tresty a žaláři k nimž odsuzují. Oceňují urážky, které jim byly způsobeny, nekonečně vysoko, ale na urážky Boha si ani nevzpomenou. Svou nedbalostí udržují svět v bludech, takže kdyby nebylo několika chudých mnichů, kteří káží a píší, celý svět by tonul v bludech a kacířství. Proto je tolik hříchů ve světě, veřejných i skrytých, že se pastýři nestarají o své ovečky.

Zvláště se Pablo obírá ještě vyděračností mnohých prelátů, kteří se neštítí požadovati za úkony, za něž už desátky pobírají nové a nové platy. Nikoho nerozhřešují než za peníze, jen za peníze udílejí dispense. Všecko co konají, má jim být novým zdrojem příjmů.

Tím nejsou ještě zdaleka vyčerpány všechny nešvary. Velmi je rozšířeno také svatokupectví. Obročí, která by se měla udíleti osobám vzdělaným a bezúhonného života, získávají sluhové nebo příbuzní biskupů nebo synové velmožů, třebas nevyhovují podmínkám nebo obojí přijímají za peníze. „A jako je peníze uvedly v církevní úřad, nehledají leč peníze a nemají jinou snahu, než rozmnožovat příjmy, po ničem se neptají, leč po zisku, o něj se starají a ne o duše, o ně ani nedovedou pečovati, jak prikazuje náš Pán...“ Tací lidé by chtěli vésti Církev. Vyskytně-li se mezi nimi člověk dobrý, ušlechtilý a moudrý, je od nich pronásledován. Jsou nepřáteli mnichů a klášterů, nemají rádi kázání, zpovídají se sotva jednou za rok, nepějí v choru, neslouží mši, ba dávají se vysvětit jen z donucení, všechn čas tráví jen hrou, lovem nebo se souložnicemi. A tak mnozí žijí až do smrti. Takových lidí je svatá Církev plná...

Třebas je autor mnichem, nešetří ani řeholníků. I mezi nimi je mnoho pokrytců, vlků v rouše beránčím. Hlásají svatost, ale sami neusiňují o její dosažení. Dobré bydlo je mnohým hlavní věcí, modlitby a jiné úkony zbožnosti konají bez vnitřní účasti. Přejí si, aby jim nic nechybělo, a říkají, že jsou chudí, touží po hodnotách a praví, že jsou pokorní. Před lidem se stavějí hezkými, aby byl k nim štedrý, ale utiskují ty, které mají pod svou mocí. Svůj řád vychvalují nade všechny ostatní, ba vyvyšují světce jeho nad apoštoly a přirovnávají k samému Kristu. Samo sebou se rozumí, že i světští stavové dostávají svůj díl. Odpoouštěje chudým, kteří mají dost co činiti se

svou bídou, obrací se na ty, kteří zbohatnuvše způsobem nepoctivým vyplývají majetek za nej-různější marnosti světské, ne-li za horší věci. Především se strojí, nespokojující se s tím, co jim k tomu poskytuje vlastní země, jen aby byli předmětem chvály a obdivu. Mění kroj každý měsíc, takže není ani dost krejčích, aby vyhověli jejich požadavkům. Co říci dále o bohatém stole, na němž se objevují vzácné krmě a vybrané nápoje? Tu se skvějí zlaté nebo stříbrné nádoby, bělostné ubrusy, zatím co v mnohém kostele není ani stříbrného kalicha a není čím pokrýti oltář. Podobný přepych je v nábytku a ostatním zařízení bytu. Kdo by vypočetl všechny ty špatné věci, které se tu dějí na hostinách, pořádaných jen pro chválu světskou! Co říci o kuchyni těchto otroků světa a vlastního břicha? Zda je stůl Páně tak obsluhován jako stůl některého jedlíka, jenž má aspoň tři nebo čtyři kuchaře, dvacet pázat, cukráře k tomu a zmrzlináře, hofmistry a koho ještě? Vypraví-li se takový boháč do kostela několik kroků vzdáleného, musí na koni s celým průvodem sluhů, kteří na něho čekají u dveří a nejsou účastni bohoslužeb. Že tu rozvinuta všechna nádhra v oděvu a ve výstroji koní a lokajů, netřeba ani připomínati. Co tu zbytečného služebnictva, najatého jen pro okázalost, zatím co poddaní pánovi úpějí v bídě a ještě jsou pánem vysáváni. Také paláce, zahrady i náhrobky těchto pánů ukazují, jak jsou sami nepamětlivi vlastního účelu lidského života. I tu se rozvíjí marnivost nad potřebu a na úkor nuzných. A přece se tito lidé nestydí považovati za křesťany, ač jsou tak vzdáleni ducha Kristova.

Přesto, že autor tolik dbá výzdoby kostelů, že by chtěl, aby se na ni vynakládalo to, co mocní vydají za marnosti a přepych, přece jí nedává přednost před pokorou a čistotou srdce, jež jsou neodlučitelné od pravého křesťana. Při tom se dovolává svatého Bernarda, který praví: „Ó, jak mnoha zlatými ornamenty a drahými kameny jsou vyzdobeny oltáře a jaké obrazy se tu objevují a jak jsou stěny kostelů nesčetnými vzácnými koberci a různými barvami okrášleny! Myslí, že se andělé a Kristus na to dívají a opovrhují lidmi chudými a nuzně oděnými, kteří se krčí v koutku kostela. Domníváš se, že hledí na kněze v nádherných rouších, vyznamenané hodnotami v Církvi a choru, a přestanou patřiti na chudého křesťana, kněze nebo pokorného věřícího, stojícího v nejzastrčenějším koutě kostela? Zajisté že nikoli, a kdyby to byla pravda, nezjevili by se andělé chudým pastýřům a nezanedbali velekněží a králů jerusalemských.“

Tomuto skličujícímu obrazu zpusťování, jež skýtají křesťané všech stavů té doby, sotva bychom našli podobný i v literatuře erasmov-

ské, kterou objevil Bataillon (srovnej jeho dílo „Erasme et L'Espagne!"). Nemysleme, že se tu přísný dominikán dává unášeti svými fantasiemi! I když snad poněkud upřilishuje, jak bývá u horlivých kazatelů zvykem, měl důvod přehojný, aby lkal nad tehdejšími poměry. Za svého dlouhého působení v duchovním stavu měl mnoho příležitosti poznat skutečnost španělskou, jež byla jen odleskem toho, co se dalo u římské kurie. Obraceje se jen na řeholní obec, už reformovanou, mohl si dovoliti odvážné výroky po příkladu Savonarolově. I když nebyl Pablo přímo podnícen vzorem Savonarolovým, pokračoval aspoň v tradici, kterou zahájil ve Španělsku bratr Antonio de la Peña.

Zato jsou velmi nepatrné podobnosti mezi Pablem a Erasmem; třebas se někdy shodují v obsahu, jsou sobě příliš vzdáleni duchem. Spíš možno připustiti, že se španělský dominikán setkal v Paříži s františkánským kazatelem J. Vitrirem, velkým přítelem učence rotterdámského. Najdou-li se shody mezi františkánem a dominikánem, bude možno vyšetřiti nepřímý vliv Erasmu na Pabla, jistě velmi omezený.

Že nalezl potom bratr Pablo napodobitele v kroužcích erasmovských i mimo ně - snad se také k nim druží Francisco de Osuna a Francisco de Vitoria - je vysvětlitelno ovzduším, které vytvořil svým kázáním.

Po pravdě dlužno poznamenati, když tito napodobitelé veřejně vystoupili, situace se už zlepšila, nikoli však vnějšími vlivy, nýbrž mocí, vyzářující z vnitřní životnosti Církve samé. Ostatně se také sněm, jenž se sešel ve Valladolidu r. 1518, obíral opatřeními na omezení zlořádů, pozdější sněmy pokračovaly v tomto úsilí s větší ještě houževnatostí, pokud závisela na císaři. Erasmovi žáci přicházeli tudíž poněkud opožděně a rozšiřující své útoky na žebravé řády, kde už observance nabyla tak veliké půdy, stavěli se mimo skutečnost. Boj proti nemravnosti kněžstva se proměnil v soustavu a jako každá soustava měl v sobě mnoho strojenosti. A pak jejich informace měly většinou knižní původ a nemohly se měřiti se znalostmi, jež získal leonský dominikán za namáhavého duchovního působení po španělském venkově, kam sotva zasáhla činnost erasmovců. O žádném z nich se neví, že by prohodil hornatou část Aragonu, okolí města Santaderu, Leonu a nepřístupnou Asturii jako Pablo Leon, nebo Galicii, okolí Toleda, Estremaduru a Kastilii i španělský východ, jako P. Hurtado.

Podnět, který dali erasmovci k tomuto apoštolátu, nedá se srovnati s obyčejem, jenž byl zaveden v řadě dominikánském za reformy provincie kastilské, vysílat v jistých obdobích řeholníky do nejpotřebnějších krajín hlásat slovo Boží. V ak-

tech provinciální kapituly valladolidské z r. 1509, kde vystupuje sám br. Pablo jako definitor, je podobné nařízení, vztahující se na hornatinu asturskou a leonskou. P. Hurtado zemřel v Madridě, když se ubíral do Valencie, aby kázal Moriskům. Diecése Plasencie, kterou zvlášť uvádí Bataillon, těšila se z apoštolské horlivosti jeho, když v letech 1520-1522 sídlil v Talaveře. Ludvík z Granady, v němž si Bataillon též zalíbil, když byl převorem v Palmě del Rio, dostal od generálního prokurátora řádového v roce 1546 dovolení „ut possit discurrere pro praedicando verbo Dei, maxime in illis locis Hispaniae in quibus raro seminatur verbum Dei“. Všeobecně možno říci, že tato duchovní služba byla obvyklá u dominikánů, jak tomu bylo od založení řádu, když se v něm zachovávaly původní předpisy řádové.

F. S. Horák.

Řád národní tvorby.

Národní úděl.

Národ je nesmrtelný a věčný člen vesměrného tvůrčího ústrojenství, veškerenstva, řízeného rukou a milostí Boží. Národ je v tomto omilostněném úkonu výsostně rozumná bytost, osobnost a duch, to jest podmětý tvůrce a nositel vlastního tvarosloví a svrchovaný, nadjednotlivinný, své obecnostství podle spolitostních a věčnostních příkazů. Neochvějnost, neporušitelnost a celistvost národní bytosti, národní osobnosti a národního ducha, národní spolitostní dělnost na základě srostité i nadhmotné národní strůjnosti, vybavené poutem územní a nadúzemní, tělesné a duchovní soudržnosti veškerých členů nezrušitelné, tvárné, strůjné a činné národní jednoty, je základní podmínkou naplnění šťastného národního osudu, osudu národotvorných stavů, rodin a jedinců, účastných ve věrném souručenství svorného tvůrčího soukonání v řádu výsostně svrchované a svaté národní bytosti, věčné a nesmrtelně trvající v náruči Boží.

Výměr a dělba národní tvorby.

Národní tvorba je svrchovaná součinnost všech jednotlivinných, obecninných a spolitostních národních tvůrčích sil v původním, celistvém, národním myšlení, ustavujícím národní tvarosloví, národní ústrojenství a národní osud. Řád národní tvorby rozděluje veškeren původní obsah národní mysli, která jest ustrojena na základě mimoměrné souřadnosti jednotlivinných myslí všech národních tvůrčích podmětů, ve třídy:

1. původních jednotlivin (věcnin, názorů a vzorců),
2. původních obecnin (rodů, obecných pojmů a zákonostnin) a

3. původních spolitostnin (společnin, hodnot a příkazů).

Národní tvorba spěje budováním časného a věčného národního štěstí k naplnění výsostného předobrazenství národní svatosti. To se děje ve třech hlavních úsměrách národní tvorby a národního rozumu, které jsou souhlasné s třídami původního obsahu národní mysli a hlavními obecnými třídami veškeré skutečnosti.

Tyto hlavní úsměry národní mysli a národního rozumu, souhlasné s třídami jejich nástrojů a sudidel a všeobecnými třídami veškeré skutečnosti, jsou:

1. Úsměra tvárná, estetická, zakládající umění.

Úsměra tvárná utváří skutečnost domova jako projev kultury smyslové, řízené předobrazenstvím krásy na základě tvorby jednotlivin. Tvorbou věcnin, názorů a vzorců utváří sudidlo zkušenosti a zakládá umění. Umění tvoří zvláště obrazy světa.

2. Úsměra strůjná, logická, organická, zakládající vědu.

Úsměra strůjná ustrojuje skutečnost občanství jako projev kultury citové, řízené předobrazenstvím lásky na základě tvorby obecnin. Tvorbou rodů, jejich obecných pojmů a zákonostnin ustrojuje sudidlo jistoty a zakládá vědu. Věda tvoří zvláště zákonostniny.

3. Úsměra činná, etická, zakládající náboženství.

Úsměra činná naplňuje skutečnost míru jako projev kultury národní vůle, řízené předobrazenstvím dobra na základě tvorby spolitostnin. Tvorbou společnin, hodnot a určovadel klade sudidlo pravdy a zakládá náboženství. Náboženství tvoří zvláště určovadla.

Umění je tvorba národního osudu původním myšlením tvárným, jednotlivinným, které posléze utváří zvláště typické, ideální a unikátní obrazy a vzory života. Jeho nástrojem jsou ná-zory, látkou věcniny.

Věda je tvorba národního osudu původním myšlením strůjným, obecninným, posléze utvářícím zvláště zákonitostniny nástrojenstvím obecných pojmů na základě rodů.

Náboženství je tvorba národního osudu původním myšlením činným, spolitostním, posléze vyvrcholeným zvláště tvorbou určovadel, příkazů a skutků. Nástrojem náboženské tvorby jsou hodnoty, látkou společniny.

Řád národní tvorby ustavuje hlavní úsměry národní tvorby, tvárnou, strůjnou a činnou, zakládající umění, vědu a náboženství v rádech dílčích, tvárném, strůjném a činném a buduje dílčí řád tvárný jakožto estetiku, dílčí řád strůjný jakožto logiku (organiku) a dílčí řád činný

jako etiku. Jsou to vědy o hlavních třídách skutečnosti, myšlení a tvorby, jejich nástrojích a sudidlech. Jejich spojující, integrující vědou je noetika. Celá soustava řádu národní tvorby tvoří přesnou, trichotomickou, na základě periodických tvůrčích úkonů větvenou hierarchii ústředních tříd vědních a veškerých úkonů, oblastí, zákonů a určovadel, předmětů a nástrojů tvorby světové, uskutečňované prostřednictvím tvorby národní.

Poněvadž základní úsměry národní tvorby a jejich odvozené třídy jsou souhlasné a soumísné se základními a odvozenými třídami myšlení a třídami vesměrné tvorby, dále s třídami veškerých nástrojů, sudidel a určovadel myšlení a skutečnosti, dělí je řád národní tvorby podle tříd myšlení takto:

1. Řád tvárný (estetiku), ustavující myšlení tvárné na třídy myšlení

podstatosnubného (poematiku),
měrokladného (metriku) a
povahotvorného (charakterologii),

souhlasně a soumísně s dělbou první skutečností třídy jednotlivin na třídu věcnin, názorů a vzorců a souhlasně a soumísně s dělbou první způsoboslovné (metodologické) třídy obrazoněné (imaginační) na třídu popisnou, obdobokladnou a návodnou (indukční);

2. řád strůjný (organickou logiku), ustavující myšlení strůjné na třídy myšlení

složenostního (kosmologii),
směnného (ekologii) a
smluvního (etatologii),

souhlasně a soumísně s dělbou druhé skutečností třídy, třídy obecnin, na třídu rodů, obecných pojmů a zákonostnin, a souhlasně a soumísně s dělbou druhé způsoboslovné třídy pojmotvorné (teoretické) na třídu rozbornou, zevšeobecňující a odvozovací (dedukční), a

3. řád činný (etiku), ustavující myšlení činné na třídy myšlení

zakládacího (sociologii),
záchovného (stylurgii) a
zvelebovacího (teologii),

souhlasně a soumísně s dělbou třetí skutečností třídy spolitostnin na třídu společnin, hodnot a určovadel a souhlasně a soumísně s dělbou třetí způsoboslovné třídy skutkoučné (praktické) na třídu důkazovou (demonstrační), skládebnou a určující (determinační).

Další odvozené třídy této trichotomické hierarchické soustavy jsou ustaveny v jejích dílčích rádech, předznačeny v jejích hlavách a přehledně znázorněny v průvodních tabulkách.

Filosofie národa.

Dělba národní tvorby ustavuje obory vědní podle látky, nástrojů a díla. Mimo to ustavuje tři, v dějinném vědním postupu souběžné směnné stavy neboli stupně (fáze) vědní:

1. stupeň badací, explorační, ustavující vlastní a zvláštní vědní obory a druhy, vycházející samosprávně z jednotlivinného pozorování a abstrakce,

2. stupeň výchovný, normativní, ustavující normy, tradici a kritiku vědní, idealisující obecné vědní úkony, a

3. stupeň skladebný, integrační, ustavující filosofii, jakožto jednotnou všeobecnou vědní soustavu, universální systematiku a integrální axiomatiku neboli všeobecnou vědu o tvorbě.

Toto rozlišení zachovává původní všeobecné dělidlo s polaritou látkovou, nástrojovou a dělnou a používá jich v aspektu časovém a vývojevém.

Filosofie jako všeobecná věda o tvorbě ustavuje nejobecnější zákonostniny nástrojenstvím nejobecnějších pojmů na základě nejobecnějších rodů skutečnosti a jest sama v tom úkonu nejobecnější tvorba světa. Filosofie třídí v tomto úkonu úkolosloví zvláštních věd jako tříd vesměrné a národní tvorby podle látky, nástrojů a účelů. Axiomatizuje jednotně a hierarchicky celou soustavu vědní. V tomto úkonu podřazuje vlastnímu pojmu veškeré vědy normativní a explorační. Jako úvodní a základní filosofickou vědu klade noetiku v úkonu základní všeobecné vědy o myslí, rozumu a skutečnosti. Tento výměr zahrnuje noetickou teorii a kritiku poznání, poněvadž ukládá ustavení podmínek a základů myšlení.

Řád národní tvorby jest filosofie národa, poněvadž všeobecný pojem skutečnosti ustavuje na základě pojmu národa. *Prof. A. Doležel.*

Poznámky k „Řádu národní tvorby“.

Profesor Doležel se pokusil ve své práci (jejíž nepatrnou ukázkou přinášíme), zachytit rozpětí lidského ducha po všech stránkách, v nichž je schopen tvůrčí síly. Jeho práce je sice schematická, ale dalekosáhlá svým obsahem a proniknutím potenciality tvůrčích sil lidského ducha. Práce vytryskla ze silné intuitivní síly ducha autora, jíž se mu podařilo udělat nebývalou syntesu tvůrčí činnosti ve všech oborech vědních, uměleckých, pracovních, ethických i náboženských. Podivuhodné seřazení hierarchie tvůrčích sil plyne z ducha autora samého, který je umělec malíř nedozírných rozměrů, jehož aktivita tvůrčí sahá daleko za kritičnost „baráčnic-

kého pojetí“ tvořivosti moderní kritiky a často i moderních činitelů, kteří rozhodují o tvůrčí práci.

Bylo by si přát, aby národní tvorba vyšla jako celé dílo, na které by měly přispět všechny kulturní a oficiální instituce kulturní.

M. Habáň.

Základy německého socialismu.

Již po dlouhou dobu byla patrna v německé filosofii snaha o novou stavbu života. Moderní doba přetrhla nit, podle níž kráčely poslední věky, a tak zbyla jen jediná možnost a naděje, postavit nové základy a nový postoj. Takové doby rozpoutání, kolísání a hledání obnovy jsou vždy velmi nepohodlné a těžké, ale záleží na náporu duchovní síly, aby se staly plodné.

Na této obnově spolupracuje filosofie, která tím dostává nové úkoly, jejíž základní myšlenkou se stává návrat k životu, porozumění a objasnění života.

Již Rud. Eucken je přesvědčen, že porozumění a objasnění života nedosáhneme z pouhého fyzicky pozorovaného života, ani ne pouze ze subjektivní stránky života; je nutné život pochopit jako celek, který jako celek má vlastní zákony a tedy i vlastní působnost ve všech podrobnostech.

Život se má povznést nad prostor svého bytí a nad účely pouhého člověka, neboť přítomnost nás přivádí na kosmický život. Děje se nový obrat oproti dřívějším dobám. Dřívější doby byly přeplněny velikostí, kterou poskytuje člověku jeho vlastní přirozenost. Z ní chtěly dosáhnout dokonalého vývoje a přeměny světa. Proto byl zdůrazňován jednotlivec, jeho síla a důstojnost; (tento směr se vystupňoval až k individualismu, jehož důsledky jsou patrné v kapitalismu). Nové směry a zkušenosti v přítomné době nám odhalují zdánlivost a malichernost, prázdnotu a ničemnost, sobeckost a divokost tohoto pouze lidského pohybu a probouzejí touhu, udělat z člověka něco více. Toto více neznámá povýšení jednoho nad druhého, což by zvětšilo jen malichernost. Není pro člověka povýšení, uzavřeli se do svého vlastního života; je třeba otevřít se k vyššímu životu a tento život vyšší si musí člověk přivlastnit. Jenom pak se může dostat člověk k širšímu, světovému prožívání a tak se může život rozvinout do pravé velikosti.

Takové principy, pronesené Euckenem, mají široký rozsah a veliké důsledky. Stane-li se život podkladem všeho, pak se dostáváme k živé skutečnosti a jejímu proudu. Životnost znamená směr.

Německý socialismus odezírá ode všech stejnojmenných hospodářských proudů a je spíše výrazem, podle Spenglerova názvu, a příkladem „fausticky civilisované ethiky“.

V moderní době jsou všichni socialisté, ať chtějí nebo ne. Tak jako všichni lidé starověku pozdní doby byli nutně stoikové (římský národ, jako celek, měl stoickou duši, latinský jazyk posledních let předkřesťanských byl nejsilnější projev stoicismu), tak moderní doba nutně dělá socialismus.

Ethický socialismus je „maximum“ dosažitelného pocitu života, pokud se hledá v něm účel. Pohyblivý směr bytí, který tušíme ve slovech čas a osud, mění se hned v duchovní mechanismus prostředků a cílů, jakmile si ho uvědomujeme a poznáváme a tím ho znehybňujeme.

Faustické znamená vášnivost pronikání, socialismus je jeho zmechanisování, které tvoří „pokrok“. Podkladem socialisace je dynamická vášeň rozpínavosti a vůle k nekonečnu.

Ethický socialismus v tomto pojetí Spenglerově není systém soucitu, humanity, klidu a starosti o sebe, nýbrž systém vůle k moci. Cíl je blahobyt, ale v expansivním smyslu, nikoliv nemocných, nýbrž mocných činu, jimž se má dostat svobody působení, bez ohledu na překážky majetníka, rodu a tradice. Základní instinkt není cit mravní nebo mravnost obrácená ke štěstí a užitku, moderní mravnost odpírá pohnutku soucitu a bere za svou Kantovu formuli: „Jednej tak, že . . .“ Ethika tohoto druhu je výrazem vůle k nekonečnému, která vyžaduje překonání okamžiku, přítomnosti jako předpokladů života. Jinak to lze vyjádřit i Baconovým: „Vědění je moc.“ Stoikové berou svět tak, jak je, socialismus chce jej preorganisovat i podle formy i podle obsahu a naplnit jej svým duchem. Stoik se přizpůsobuje, socialismus poroučí. Celý svět má nést formu jeho názoru. Kategorický imperativ nabývá nejvyššího smyslu, pokud se uplatňuje v politickém, sociálním a hospodářském životě: „Jednej tak, jako by zásada tvého jednání tvoou vůlí se měla stát obecným zákonem.“

Tuto tendenci si osvojují i nejpovrchnější jevy doby.

V socialismu přichází tedy v úvahu život, pokud je činem. Zmechanisováním organického obrazu činu povstává práce v moderním smyslu jako civilisovaná forma faustického působení.

Taková morálka a pud, dání životu neaktivnější formu, je silnější než rozum, podle pojetí Spenglerova. Rozumové programy mravnosti působí jen potud, pokud jsou součástí tohoto pudu, co je nad to, jsou pouhá slova. Vyšší ethos hodnotí jen čin, který ovšem pro masy jako vše faustické není pochopitelný ani toužebný; je

v něm velkolepá idealisace účelu a práce. Oproti římskému symbolu „panem et circenses“, který je výrazem epikurejsko-stoického života, je symbol nordický, který dává *právo na práci*. Toto právo na práci se stalo základem státního socialismu Fichteova a má se stát vrcholným bodem vývoje, až se stane *povinností k práci*.

Zároveň je v něm *vůle k trvání*. Socialismus se neohlíží na slabý věk minulosti, nýbrž má historickou starost o budoucnost, kterou má za úkol a cíl a proto pro ni nedbá na štěstí okamžiku a přítomnosti. Řecký svět svými výroky z orakula chtěl budoucnost jen vědět, německý ji chce tvořit. Třetí říše je germánský ideál, který se podobá věčnému úsvitu, a všichni velcí mužové Německa připojují k němu svůj život a touhu.

Faustické pojetí dějin je odlišné od starého pojetí antiky, liší se i od pojetí magického, poněvadž vidí v dějinách napětí vývoje k cíli. Starověk, středověk a nová doba jsou jen dynamický obraz tohoto vývoje. Socialismus je tedy logický a praktický vrchol faustického pojetí dějin.

Nějakou dobu obracela se tato touha na náboženskou, uměleckou a filosofickou budoucnost, to jest na sociálně ethický cíl Třetí říše, ale v nejbližší hloubce byl pocit, který nemohl býti umlčen, že tato horlivost je výraz sebeklamy duše, která nesmí a nemůže odpočívat.

Nietzscheova mohutná koncepce věčného příchodu povstala jako výraz tohoto poslání. Týž ráz má celý socialismus ve svém politickém, hospodářském a ethickém díle a přiřkl si rys dějinné nutnosti.

V těchto základních pojmech se nám objasňuje vše, co se změnilo a vyvíjelo ve Třetí říši, která dříve jako ideál, dnes existuje jako skutečnost. Nikomu nemůže býti lhostejný vývoj věcí, v němž má vrcholit „maximum“ pocitu života. Toto rozpětí života nemůže podle koncepce německého socialismu se dosáhnout v individualismu, neboť život nabývá svých rozměrů jako celek. Jednotlivec podle toho patří úplně celku. Neméně zajímavé je, že všichni jednotlivci této moderní přítomnosti jsou, ať chtějí nebo ne, socialisti v uvedeném smyslu, neboť celá moderní přítomnost hledá „maximum“ pocitu života. Nordický svět svým faustickým posláním dává podmiňky, aby se to uskutečnilo.

Pozoruhodný je zvláště poměr tohoto faustického ducha k práci, v němž právo na práci oproti lehkému symbolu starověku „panes et circenses“ má vyvrcholit v povinnosti k práci. Z toho chápeme ten veliký důraz, který klade Třetí říše na práci.

Šr.

Kritika.

Vladimír Úlehla, Za oponou života (I. díl).
Naklad. Život a práce, Praha 1940.

Po prvním díle „Zamyšlení nad životem“ autor se cítí opojen „úspěchem“ své knihy a píše hned druhou a slibuje třetí o životě. Tento díl první obsahuje pojednání o životě v mysli primitivní a starověké.

Pojednání o životě rozděluje Úlehla na tři základní otázky, jimiž lze vyjádřit i rozlišování biologie:

1. Biolog analytický se táže po podstatě života dnes v jednotlivcích plynoucího.

2. Biosyntetik se táže po původu života, tedy po ději, jež napodobit chce v laboratoři.

3. Biolog evoluční se táže po kmenovém vývoji původního primitivního života.

Ve své knize se zabývá první otázkou; proto přesněji řečeno zněla by jeho otázka: co vězí v živé bytosti, že dovede býti živá.

Odpověď říká hned: „Věda to dosud neví, ani není rozhodnuta, zda se má předpokládat, že v živé bytosti něco zvláštního vězí, nebo že v ní nevězí nic jiného, než co se také zná ze světa neživého. Pokud poznala věda fakta, kterými tento názor pro a proti podpírá, potud to autor vyličil v knize „Zamyšlení nad životem“. Ale protože věda z těchto fakt přece nakonec neví, zda v životě něco zvláštního vězí nebo nevězí, jde mnoho badatelů za fakta a činí si domněnky o tom, jak by mohl vypadat onen pohaněč nebo povozník nebo jakkoliv nazvete to, co oživuje tělo.

O takových domněnkách za hranicí poznáných fakt vypravuje tato kniha.“

Tedy autor ze své biologie přesunuje na pole, kde se nejedná už jen o biologii, ale o filosofii, o psychologii a o dějiny filosofie. Všimneme-li si výběru autorů, z nichž čerpá a cituje a sestavuje svou novou knihu, najdeme známé lidi: Paulsen, Maret, J. H. Hutton, Erman, Elliott-Smith, Lewis Hodons atd. Pro každý úsek svého uvádění cituje zvláštního odborníka. V babylonského učení cituje Langdona. Ze svého přidává autor jen poznámku: „Nelze se nepřipojit k názoru Langdonovu. Nelze v babylonském učení nespátřovat nadto kolébku mystické víry v „boha-člověka“, v jeho boj se zlem, v jeho utrpení, v jeho obětování a vzkříšení víry, která se později opředla kolem osoby Ježíšovy...“

V takových místech je kniha autorova nejslabší. Jednak není nesnadné z dvacíti nebo třiceti knih složit novou, ale hlavní nedostatek záleží v tom, že ve srovnávací vědě náboženské,

kde už se o tom autor zmiňuje, zná jen věci a názory devatenáctého století, opakované ve 20. století. Ale nezná ani jednu knihu ze světových děl, na příklad P. Lagrange, Schmidta a j., které řeší ve srovnávací vědě náboženské obdobnosti a vzdálené podobnosti třeba v symbolech nebo někdy ve slovech také tím, že se dovedli podívat historicky na vznik křesťanství a znají jeho obsah. Stačí uvést Lagrange, který praví o těchto podobnostech jak babylonských, tak jiných, že *obsah* symbolů, slov a podobností je docela jiný v křesťanství než v babylonském nebo jiném náboženství, že podobnost slov byla vlastně stvořena až v 19. století, kdy začaly metody vývojové, obsah byl úplně rozličný pod slovy nebo pod používanými symboly. Podobnost symbolů se vysvětluje tím, že orientální národy jsou si blízké svým poměrem k přírodě nebo ke zvířatům, jichž používají jako přírůbek nebo symbolů.

Konečně křesťanství podle přesného historického zjištění (na příklad evangelia a jiné doklady) vzniká ve svém období tak najednou, že nelze vůbec chápat ani pozorovat možnost vývoje, zvláště vývoje obsahu. Křesťanství je hned od prvního okamžiku celé a dokonalé, neboť jeho původcem není jen myty opředená osobnost, nýbrž historický Kristus, Bůh-člověk.

Jak nepatrná je na příklad podobnost v babylonském náboženství, je patrné z uvedeného textu autorova. U Babyloňanů šlo pouze o personifikaci přírody na jaře, kdy se rozvíjí život, a v létě, kdy vedro vše zničí, kdy bůh Tammuz umírá, aby na jaře zase se znovuzrodil. Taková metoda, odstraňující naprosto podstatné rozdíly v obsahu jednoho a druhého náboženství ve srovnávací vědě, je typická pro 19. století a je dnes povšechně charakterisována jako pseudo-vědecká metoda. To ovšem Úlehlovi nevadí, aby znova ze zastaralých a z překonaných názorů nespředl novou knihu o životě.

Ve svých studijních a pracovních předpokladech neměl Úlehla vůbec práva na to, aby jednal vědecky o srovnávání náboženství. Nestačí na to ani ve starších dobách, tím méně stačí na křesťanství. Autor nezná a zásadně nechce znát ani jedné odborné studie o křesťanství (na příklad uvedeného již Lagrange, který měl ohromující vliv na změnu domněnek o srovnání náboženství z minulého století).

Nemluvíme-li přímo o zúmyslném urážení křesťanství, stačí poznamenat, že se v této věci Úlehla postavil do řady nepoctivé vědy pseudo-metody vývojové v náboženství, kterou nemůže dokázat; pouze ji tvrdí a násilně používá.

Nejsou to naprosto nové věci, co přináší Úlehla o tomto tematatu; obnovuje a ohřívá jen starý materiál, jen s tou výhradou, že nechce znát zásadně jiných, poctivých vědeckých děl, v nichž nutnost vývojové teorie, uplatněné na vývoj křesťanství, se neshoduje s jeho předpoklady. Nejmnírněji posouzeno, kniha Úlehlova znamená návrat do temného století devatenáctého, o němž plně platí charakteristika *vědecké nepoctivosti*. Metoda evoluční, použitá na křesťanství, poznaném dokonale a historicky, působí trapné násilí, kde se musí přistřihovat každá věc, nese-li jen sebevzdálenější podobnost s dřívějšími dobami a s jiným náboženstvím.

Dr. Francesco Vito, Economia politica corporativa. (Parte generale.) Milano, 1939, ed. Dr. A. Giuffrè. Pag. 245, cena Lir 25' -.

Obsah: První hlava určuje pojem předmětu hospodářské vědy. Při tom si autor všímá vztahu ekonomie k ostatním vědám, definuje pojem tak zvaného hospodářského problému a všech ostatních základních hospodářských pojmů, které s ním souvisí. Druhá kapitola podává letmý, ale přesný přehled dějin hospodářských soustav až do vzniku ekonomie korporativní. Hlava třetí rozvinuje základní linie korporativní ekonomie, jak ji chápe fašismus (charta del Lavoro ecc.). Čtvrtá kapitola řeší poměr hospodářství k ethice. V další hlavě podává autor krátce obsah základních metod hospodářských soustav, jak je známe z dějin. Hlava šestá a sedmá řeší otázku cílů a prostředků v ekonomii a otázku hodnot, která s tím těsně souvisí.

Posudek: Pozorujeme-li literární činnost známého korporativního ekonoma univ. profesora dra Vity, zjistíme úsilný vzestup, pokud jde o vědeckou hodnotu práce. *Economia politica corporativa* je toho jasným dokladem. Ukazuje širokou, pozitivní erudici; svědčí o důkladné znalosti současného hospodářského života v Evropě i Americe; užívá téměř všech dostupných pramenů; v částech spekulativních dosahuje skoro nedostižné výrazové jemnosti. Snad by bylo lépe užítí více přímo textů svatého Tomáše a tak ukázat aktualitu jeho učení i pro dnešní dobu. Kniha ukazuje vysokou úroveň na katolické universitě Božského Srdce, kde je dr. Vito profesorem.

J. V.

Dr. Ladislav Kratochvíl, Sloh české školy. 1940. Nákladem České grafické unie v Praze, brož. 30 K.

Při četbě této knížky jsem si vzpomněl na povzdech jednoho našeho kritika nad nepůvodností a chudobou českého myšlení filosofického, a dal

jsem mu plně za pravdu. Všechna uvedená literatura (ostatně jednostranná), zapletené výklady, v nichž každému se dá částečně za pravdu, k tomu dialektická metoda, na níž je toto dílo vybudováno, snad omráčí člověka, nezvyklého samostatně a střízlivě myslit, ale nás ne. Posouzení díla po stránce historické (o vývoji naší školy) je věcí našich českých pedagogů; my si povšímneme obecného úvodu (kultura, škola, sloh), str. 6—38, a závěru (dialektický realism a charakterotvorná škola), str. 234—271. Především překvapí způsob podání. Všechno je předkládáno čtenáři *bez nejmenšího pokusu o zdůvodnění*, s podivuhodnou samozřejmostí, s jakou nás poučovali učitelé na obecné škole, s vědomím naprosté převahy nad všemi ostatními, kdo uvízli v jednostrannostech - ovšem s blahosklonným a laskavým úsměvem, vždyť jsme vzdělání, humaní a kus i stránku pravdy má každý, na každého se dostane; jen co s Bohem a náboženstvími? Úkol svůj pro lidstvo, národ splnily (byť většinou negativně), společnost lidská (národ) si sama stačí, ze sebe čerpá svůj řád, hodnoty, zkrátka v příštím životě a škole nebude místa ani pro nějaké kulturně-historické výklady o náboženství. Ostatně jaké náboženství, když poslední cíl je *národní lidství* a umění a věda už vše nahradí. Podle osvědčené metody obecných škol opakuje se v nesčetných obměnách několik myšlenek - jako vlnky na rozčeřeně hladině rybníka - lámou se a tříští a tak se vzbuzuje a dosahuje dojem bohatosti, obsáhlosti a každý čtenář se s nimi může časem seznámit a sprátelit a nepochopí-li a má-li ještě po přečtení knížky pochybnosti, je to jeho vina. Zamyslí-li se trochu, pochopí tu mnohost a bohatost v její jednostranné, nepůvodní a chudé nahotě a vykouzlí-li mu snová realita lidskou společnost, vytvořenou touto novou školou a výchovou, oddechne si, až se probudí a pozná, že je to jen osklivý sen. Vůbec se zdá, že potior pars duverního života pisatelova je *rázu uměleckého* se všemi důsledky, než soustavné a zdůvodněné myšlení a poznání vědecké; při tom ku podivu je jeho schopnost intuitivní pronikat do osob, poměrů a celých kultur více než pochybná.

Křesťanství a zvláště katolictví je mu zcela cizí (uvedeme doklady) a četba katechismu by mu odhalila nové, netušené obzory; svět řecký si zjednodušuje po svém: opravdu to byl jen vliv Orientu, jeho citovost a mystika, jež vytvořily druhý pól, protiklad k rozumovému rázu řeckého člověka? (15); z obrazu české povahy a českého života čouhá stará veteš přes všechny záplaty (36—38). Dělat pak ze sebe žáka Diltheyova a Sprangerova a dovolávat se Pekaře, je urážkou pro tyto myslitele a pracovníky; spíše

se pravdě blíží, že navazuje zcela samostatně (to jest dává dohromady) na podněty, jichž se mu z různých stran dostalo (a je jich pěkná řádka) (277).

Klíčem k jeho myšlení a dílu je pochopení jeho *dialektického realismu* (také: kulturního, humanitního a pod.); poněvadž, jak pisatel tvrdí, umění nejlépe vystihuje ráz, sloh doby anebo kulturního proudění, uvedeme na prvním místě umělce, kteří svým dílem a názory sem patří. Jsou to: *Marcel Proust, Luigi Pirandello a Karel Čapek*, k nimž se Kratochvíl hrdě a otevřeně hlásí. Na str. 265—266 vyznává „realismus nepřímý, tak jak jej u nás hlásal K. Čapek, že příroda, věci, člověk sám nemají pevné podoby, jsou mnohotvaré, mají tvary protichůdné a právě tyto protiklady vystihují jejich podobu. Jen takový realismus vystihuje skutečnost, který přihlíží k tomuto protikladnému, mnohostrannému složení skutečnosti... Realismus nepřímý, kritický, dialektický je jediným realismem, který spojuje vnější svět se světem vnitřním, který přihlíží k dialektickému vytváření skutečnosti člověkem a který skutečnost na těchto dialektických protikladech zachycuje.“ Tyto věty potřebují bližšího osvětlení: „Skutečnost přírodní a skutečnost vnitřní, příroda a duch, jsou dva póly, jejichž spojením, dialektickým proniknutím dostává skutečnost svůj tvar, svůj řád... jenom to, co člověk svým nitrem přetvoří ve skutečnost“ (261). Už Kant učil, že v poznání vnější skutečnost dává látku, duch sám ze sebe tvar, idealismus, který si vytváří svět samostatně ze svého nitra, a empirismus, který pokládá svět zkušenosti smyslové za jedinou skutečnou a konečnou podobu světa; ovšem, neříkal tomu realismus; vědecký ráz poznání u něho byl zakotven v duchu (ten dává všeobecný a nutný ráz poznání) a ne v oné „beztvaré, chaotické přírodě“, jako u Kratochvíla. Je vidět, že jsme prošli obdobím přírodovědeckého pozitivismu.

Této přírody (skutečnosti neobyčejně plasticke, jež pro nás sama o sobě nemá žádný tvar) se zmocňují jednotlivé schopnosti a „každý z těch obrazů má nějakou platnost, každý vystihuje část její skutečné podoby, každý je pramenem jednoho pojetí skutečnosti, jednoho světového názoru. Nejsprávněji různé podoby, v nichž se skutečnost před námi objevuje, ukazuje dialektický realismus (263).

Skutečnost je mnohotvárná proto, že takto mnohotvárný je *duch*, nitro člověkovu (266), a ten je mnohotvárný proto, „že sám *kotví v protikladu přírody a kultury*“ (16) (jež je jeho dílem!). Uvážíte-li pak, že ve slohu lidského nitra, osobnosti, spojuje se vliv rasy, přírodního a kulturního prostředí (11), že sloh je „zakotven v in-

dividualitě, ale ta zase jest určována svou národností a rasovou příslušností, svým zeměpisným a časovým okolím, dobou a prostředím... a všechny tyto vlivy určují podobu člověkovu vnitřního života“ (11) a jak dále poznáme, že pedagogika je filosofií kultury, z ní čerpá cíl a obsah výchovy a školou a výchovou ukládá ten sloh, národní povahu mladým lidem a „školou se dostává do národní kultury a povahy a slohu *pohyb*, který utváří českého člověka, českou kulturu, český život do nového řádu, slohu, podoby“ (268), nemůže být již na pochybách, oč jde. Z chaotické *přírody* vyrůstá *duch* (a je s ní v protikladu), ukládá jí svůj řád, čímž vzniká *kultura* (duch objektivní), v ní se duch poznává, uvědomuje si sebe, svou povahu, vyjádří ji (pedagogika) a *školou a výchovou*, jež přináší do těchto protikladů a napětí *pohyb*, utváří tento duch sám sebe do nových podob... Kam ten vývoj spěje?

Jen tolik je jisto, že celý tento velkolepý děj se odehrává v *národě*, který je oním absolutním duchem, jemuž vše podřízeno přísným řádem a kázní, jenž je zdrojem všech hodnot a norem, jednotlivec je jen jako vlna na povrchu proudu vodního, jím nesen, v něm má své bytí a v něm zaniká. Proto není divu, že se dítěti, přírodě (!) výchovou kultura, všechen řád stále jen *ukládá* a že s tohoto hlediska „*svoboda dítěte*, učitele, školy objevuje se jako naturalism, jako libovůle, nedostatek řádu... jako *základní vada* pedagogiky, školy, výchovy. Dítě samo... nesměruje ještě k žádnému pevnému útvaru, aby mohlo být ve svém vývoji pedagogikou podporováno“ (260). Z této *autonomie lidského ducha národního* pochopíte, proč Kratochvíl nezná a nechce znát náboženství, Boha, tím byste ducha znásilňoval, ukládal mu cizorodý řád hodnot. Jen tolik možno dodat, že není možno mluvit o člověku vůle, jeho cíli, o absolutních hodnotách, o něž by se usilovalo; pedagogika, jež je nejvyšší vědou, zahrnuje do svého obsahu filosofií člověka a doby, „dává nám totiž *několiký slohový obraz* o člověku“ (31).

Souhlasíte už se mnou, že je to velkolepá bída a myšlenkový krach? Humanita, roztržštěná v malé humanity, zmítající se v sobě samé v křečích dialektického vývoje. Záleží vše na založení lidského stanoviska, jenže místo jednotlivce svobodného a tvořícího nastupuje společnost, jež ukládá svým příslušníkům svůj řád a sloh ať už hotový nebo jej teprve tvoří a v budoucnosti uloží.

A jaká jednostrannost celého člověka v jeho trojím rázu - individuálním, společenském a kosmickém (či transcendentálním). Transcendentální vázanost s účastí na vyšším duchovém životě

(Božím) vůbec nezná a ani znát nemůže pro autonomii ducha lidského, ukládajícího si normy a řád, individuální ráz se mu rozplývá jednak v přírodě, jednak ve společnosti, a tak nezbyvá, než zřetel společenský, důsledně provedený, na němž a z něhož chce vyvodit obsah a cíl výchovy a školy.

Stejně nemá místa pro pojem *lidské osobnosti*, jež nám odkázalo Řecko a křesťanství přejalo a povýšilo do nadpřirozeného řádu, zdroj života, činnosti a růstu, rozumnou a svobodnou, určenou k poznání vši pravdy a krásy a k lásce všeho dobra a jež poznává a netvoří ontologický řád a podle něho tvoří.

Nakonec ještě uvedeme slíbené ukázky o jeho poměru k náboženství a křesťanství zvlášť, jež svědčí o jeho intuitivní schopnosti (to jest proniknout k podstatě a zachytit ji):

Na str. 33–34: „*Křesťanství* popřelo většinu hodnot řeckého světového názoru (!) . . . mizí racionální a přirozený ráz školy, mizí individualism a samostatnost, mizí rovnováha v duševním životě (!) pod rozumovou vládou . . . Pravda je dána, zjevena Bohem, ne výsledkem pracného postupu od zkušenosti k rozumovému poznání (zjevení je tedy na to, abych věděl kolik jest 2×2 ?). Víra, zbožnost, cit postupuje na místo rozumu, smysly stejně jako rozum jsou zatlačeny (!) citovým poměrem k Bohu (!), zakotvení člověka mimo tento svět a mimo přírodu v nad-skutečnu. Také vztah k lidem, mravnost, ctnost je založena na lásce a citu a také životní praxe je výrazem křesťanského aktivismu a nepodložena zkušeností ani rozumem. Proto také školy stěhují se do podzemí a klášterů a žáci naslouchají trpně učitelovým výkladům. V tom všem je škola. Výrazem celkového křesťanského názoru světového i životního, odrazem křesťanského nitra, jeho slohu.“ O několik odstavců dále se dozvíte, že, „klademe-li důraz na tento *citový* ráz křesťanské školy a zduchovníme-li potlačení smyslů a rozumu, dostává tento sloh výrazně *mi-morozumový a protirozumový i iracionální* základ, spojený zároveň se snahou *protipřirodní*, a škola dostává ráz citový, supranaturalistický, idealistický“ (slova jsou podtržena v originále). Bylo napsáno mnoho nesmyslných věcí o křesťanství, ale něco tak zásadně a přesvědčivě hloupého, tak podaného na dvou stránkách, to předčí vše. Uvědomil si autor, že se tím dostal do konfliktu spíše s protestantskou zbožností než s katolic-kou?

O *českém člověku* se dozvíte v „předpokladech slohu české školy“ (36–38), kde pisatel hledá a nalézá světový a životní názor českého člověka, v němž katolík a katolictví nemá vůbec co dělat;

pro autora: *gotický člověk* = husita! výrazem gotického slohu je škola reformační, husitská, na niž „jistě navazuje plynule“ škola bratrská, s níž souvisí *Komenský*; výraz protestantského baroka, který je posledním i když vrcholným obdobím slohu české školy v starší době. Pak *mizí* česká škola a s ní všechen kulturní život český a český sloh v ostatních oborech kulturní práce v druhé polovině 17. století, kdy vládne *katolický barok*, bez *slohové účasti české duše*. Ten nevyrůstá z českého kulturního prostředí a není výtvorem světového a životního názoru českého člověka. *Předpoklady* pro rozvoj slohu kulturního a pak i školského nastávají u nás teprve zase až po 100 letech v počínajícím *století 19.*, kdy se rozvíjí také sloh ostatního kulturního života . . . Ohříváme staré věci. Zde už přestávají žerty! Takový autor se odváží *dovolávat J. Pekaře* (277) a hodnotit jeho dílo na str. 24, „docela nově propracoval zejména sloh člověka a doby barokní, kde dal podnět k výzkumu barokního stylu . . . a kde vyvolal pronikavou revisi tohoto období v poměru k hodnocení staršího dějepisectví“.

Ostatně takových nesrovnalostí je v knize víc než dost. Doufáme však, že se časem jeho myšlení ujasní a vyjadřování a sloh nabude onoho řádu, po němž stále volá, a že se neutopí v těch svých dialektických zrádných proudech. Zbylo by po něm jen trochu rozčeřených kol, a to by bylo snad škoda. Da.

Th. Haecker, Co je člověk. Dialektika tajemství.

Podivná knížka, podivnější překlad. Tak zřízený text jsem již dávno v ruce neměl. Všechna nejzákladnější pravidla filologické a věcné kritiky byla obrácena vzhůru nohama. Překlad prozrazuje zásadní nepochopení otázek, o něž v knize jde i rázu díla a znalosti jazykové překladatelo-vy jsou více než pochybné. Připouštím, že řádně porozumět knížce není lehké, neboť H. chce „vésti *dobré* žáky (v překladě přiváděti žáky) k dobrým učitelům“ tak, aby žáci sami na věc přišli; kniha je plná narážek, obrazů a „dialektika tajemství“ jistě pochopení neulehčuje. Nestačil-li překladatel, měl raději práce nechat. Jeho překlad vše ještě zapletl: řada míst je vynechána (úhrnem asi 20 stránek), celé odstavce nesprávně přeloženy, odborné názvy většinou překrouceny a libovolně měněny časy a způsoby slovesné atd. Úhrnem možno říci, že knížka vzbudí u soudných čtenářů podiv svými skoky ve výkladech, filosofickými nehoráznostmi (vše zaviněno překladem) a jsou-li katolíky i úžas, poněvadž, tak jak český text zní, jsou v ní bludy, a proto: Tento

překlad by měl zmizet z knižního trhu. K. Dvořák si měl nejdříve přecíst něco o starověkých sporech mezi realismem idealistickým, umírněným a nominalismem, monismem evolučním a statickým, k tomu něco z teologie a nauky o zjevení. Pak by jistě nedal do tisku takovou větu, jakou čteme na str. 26–27: „Křesťan ze židovstva nemůže vniknout do nevyslovitelné individuality Řeka nebo Římana... vyvěrající z Božího vtělení a vyvýšení milosti.“ (V originálu vniká do smyslu vykoupení...) Text je ovšem porušen. Když však bylo nutno něco vynechávat, bylo povinností překladatelovou stopy zahladit, nebo aspoň nepodkládat Haeckrovi podobné nehoráznosti. Tato výtku platí i pro ostatní místa, jichž je bohužel více než dosti. Nyní několik dokladů o jeho umění překladatelském: *Loslösung* je snaha po nezávislosti (21), *einholen* zotaviti se (23) *die Fehler der Sinnlichkeit* nedostatek smyslovosti (11); někdy se stává překladem znění nejasné: *Grenzbegriff* přeloženo konečný pojem místo mezný (jde o Boha), *göttliche Idee* je božská a ne Boží idea, *finale Einheit* není konečná, nýbrž cílová jednota, - „*der Hierarchist ist in der Philosophie Hierarchist nur durch die Liebe*“ (*zastáváti řád* umožňuje i ve filosofii jen láska (11) místo pořadatel, tvůrce řádu láskou (láska je podle H. Boží všemohoucnost, tedy síla). Odborné názvy by mohly být kapitolou pro sebe. Což si myslel p. Dvořák, že takový stylista jako H. užíval latinských a řeckých slov a tiskl je prokládaně jen pro nic a za nic? *Logos* překládat slovo, *flatus vocis* zabarvení hlasu (43), *dech* (44), *záchvěv* hlasu (45)? *materia prima* původní látka. S partikulemi omezujícími nebo rozšiřujícími smysl slova, měnícími způsob slovesný si zacházel podle libosti. Tak je snad možno překládat romány ale ne filosofická díla. Ukázkou, jak někdy nepochopil smysl celých odstavců, může být: Na str. 27–28 Výklady o Logu, nutné k pochopení knížky jsou skresleny. Poznámka (v originále 15 řád.), jež je psychologickým klíčem díla je v překladu téměř nesrozumitelná. Toto Slovo nebylo „objeveno a převzato z řecko-římské antiky“, nýbrž „objeveno a vystaveno (existuje) v antice“ a „máme je v sobě objevit a vésti pohany k jeho normám“ a ne objevit v sobě a „naučit pohany tomu“. Zdá se, že K. D. nepochopil, že *Logos* přirozené = *Humanitas* starověké školy Stoa, jež bylo buď individuální, buď obecné. Ti, kdo došli poznání pravého, mají učit druhé žít podle přirozenosti a vésti je. Ostatně v křesťanství došlo v Bohočlověku toto lidství plného uskutečnění (proto *Logos* theistické). Vůbec se zdá, že spíše zakrýval při překládání smysl vět a kazil, co se dalo. Místo: „Potom není možné něco jako „Zvíře“ (*das Tier*), které je právě tak

Lev jako Blecha - pochopení pro to mizí i sama tato skutečnost,“ což znamená, že v říši zvířecí jsou si Lev i Blecha, pokud jde o účast na obecné skutečnosti „Zvíře“, rovni, že mají stejné vlastnosti a práva zvířecí,“ napsal D.: „Potom také není možný třebaš pojem „zvíře“, což jest právě tak lev jako blecha - zde přestává porozumění a skutečnost.“ To je mi novinka, že není možno si utvořit obecný pojem i při atomistickém chápání společnosti. Ostatně celá věta je v jeho překladu hádankou. V další větě čteme (v textu je mezera): „Tato ústřední skutečnost naší víry, již a skrze níž jedině jest člověk na věky zachráněn jako člověk...“ V originále: „Tato ústřední skutečnost naší víry“ (t. j. že máme všichni lidé jednu bytnost, a že nás tedy Kristus všechny vykoupil), „skutečnost, již a skrze níž...“ To zní docela jinak. Takové příklady najdete skoro na každé stránce. Buď si měli v Řádu najít řádného překladatele, nebo poslat D. do kursu němčiny, aby se dozvěděl, jaký je rozdíl mezi „*der Löwe*, *Löwe*, *ein Löwe*“ a jakého rodu je „*Glaube*“ a na střední školu, aby si zopakoval něco z filosofie. Závěrem uvedu několik vět, o jejichž pravdivosti pochybuji: T. „Všechno viditelné pochází z neviditelného. Podle slov velkého básníka: Když duše *na čas* v těle *zajatá* se po své vlasti ptá, jí *vesmír* odpoví. A dál v téže básni: Jen *trosky* bédné města pozemská jsou hradu věčného, v němž *srdce shlédlo* se...“ (88). V originálu: „*Nichts, was in dieser (W) Körperhaften Welt des Menschen, seiner Seele unterstellt, entsteht und geht in Schatten oder Licht - oh Nichts; dem nicht noch größeres entspricht! ... Fragmente dessen, was das Herz erschaut sind unsere Städte nur*“. Tedy nic jiného, než rozvedení myšlenky, že vše viditelné má svůj vzor v neviditelném. Na tyto vzory může patřit člověk-filosof srdcem, jehož touhy jsou věru nenasytné.

V D. překladu se hlásá otevřeně staroplatonské učení o preexistenci duší a patření na svět ideí před vtělením.

II. ... duch povznáší člověka „k lidské přirozenosti, jež jako *přirozenost* není nic jiného, než právě tato *reálná možnost* státi se *účastným Boha* (138). Na stránce 171 praví: „*Absolutní spravedlnost* Stvořitele vůči tvoru je však tato: *neodpírat* tvoru žádnou reálnou možnost, jež jest vložena právě v podstatu tohoto tvora...“

Je to jen důsledek dynamické složky jeho filosofického názoru. Z ní se vysvětlí, proč může nazývat milost mocí nadpřirozenosti, *nestvořenou mocí*, samého nestvořeného Trojjediného Boha... (147) (míní tím Eros = láska, hybná síla), a že k bytosti ducha patří nekonečno (52).

III. Bez vysvětlení člověka shora, ze Zjevení,

nemůže vésti k cíli žádný výklad člověk zdola, byť i to bylo z mythu, z poesie, z vědy nebo zcela z *metafysiky*, (137) (vědy nižší než theologie) samy vedou do labyrintů, v nichž žádná Ariadna nezanechala nit k návratu, ... (158). Podobně 157 a jinde.

Pokud jde o filosofii, jsou skreslena, nebo překroucena, na př. tato místa: str. 128—129 (výklad dialektiky dění), str. 11—12 (poslání), 44—46 (noc stvoření: odmítá přičítat pralátce jakoukoliv tvůrčí sílu; pralátka nikdy nemůže býti protikladem Boha). Myslím, že málokomu se podaří bez originálu pochopit smysl uvedených míst.

Mistrovskou zkouškou v luštění rebusů by bylo pochopit a správně vyložit text 143—147, zvláště 146. Pochybuji, že to někdo bez pomoci originálu dokáže. Proč je na př. smrtelně vážné *denaturovat lih*, který při tom neztratí svou přirozenost? Německý text: er kann den *Spiritus denaturieren*, ohne... (přirozenost ducha je poznávat pravdu a milovat dobro), místy je text vzletný jako při mystickém vytržení: „... návratem zpět k cíli, ovšem k věčnému cíli, tedy k přirozenosti v její čistotě, tedy také k nekonečnu, což jest sám Bůh a nadpřirozený život.“ Originál je zcela jednoznačný a jasný.

Výběr doufám postačí na důkaz, že kniha se stala nejen bezcennou, ale přímo nebezpečnou čtenářům a je spíš na cti utrhaním Haeckerovi než k jeho chvále. Nyní k vlastnímu obsahu. Podivná knížka, rozsahem sice neveliká, ale obsahem i skladbou hodna svého tvůrce. Po prvním pohledu zvenčí a tedy nutně povrchním, ulpívajícím na jednotlivostech, shrne kritik svůj soud o českém textu, je-li poctivý, asi takto: „Kniha zklamala obsahem úplně, skladbou částečně. Už sám sloh, uspořádání myšlenek a jejich vyjádření připomíná chaos, z kterého vychází. K tomu si občas H. zařekl na celých stránkách, rozbírá denní politické spory; tato lidská slabost je však vyvážena víc než dost úvodem, výkladem o poměru moci a práva, nástroje a stroje, kritikou Schelera a Spenglera a p. myšlenky jsou podány místo v pojmech většinou v obrazech, přirovnáních, stejná slova se užívají v různých významech; myšlenky se rozvíjejí dialekticky a jsou často zabarveny ironií, posměchem a mnohé je temné a nerosozumitelné. Zkrátka mnoho výkladů se nesmí brát přísně, ale za přečtení stojí.

Při pozornějším čtení upoutají čtenáře taková místa jako str. 95—102, kde zesměšnil dokonale Spenglera a dává recept, jak si počínat, když si „chcete udělat z někoho švandu, odhalit tragedii jako frašku tak, aby statisíce čtenářů bylo přesvědčeno, že to činí sami, a že to vždy činili (ach, snad říkám příliš), nevinný trik ... dovolený“

(98—99); začnete srovnávat a snažit se co nejjasné nebo napověděno domyslit, chápat ne zvenčí, nýbrž z celku a zevnitř. Má-li čtenář nějaké vědomosti z dějin filosofie a z theologie, začne se divit a vybuchne v božský smích Řeků po tragedii v satyrském dramatu. Opravdu pisatel se držel své zásady, že „zásady jeho myšlení mají být skryty a prozařovat jen! ...“ (12) a dostal podmínce, již klade pravému filosofu: mít pevnou a nosnou zásadu a dovést ji vyjádřit. - Básníku se může vyjádření odpustit, ale ne filosofu (12 až 13).

Opravdu svědčí to o chaosu a existenciální trhlíně v samé filosofii, když se mluví a musí mluvit o velkém činu J. Kanta nebo Fichta, nebo Descarta, Nietzscheho ... Vždyť ty největší vymoženosti moderní filosofie (57) od „Cogito ergo sum“ až po „denken ist schaffen“ (myslit je tvořit) a faustovské touhy byly řešeny už dávno ve středověké i starověké filosofii. Takový Augustin dávno před moderními filosofy vycházel z vnitřního zážitku k poznání pravdy (ze jsoucnosti vlastního ducha a zásady kontradikce); Plato - vše měnlivé až na idee Boží a Boha atd. Pak že ten svět není fraška. Proto jsou moderní po zásluze odměněni, hlavně Scheler, Spengler a Faust (Jeho „Na počátku byl čin, ne slovo“), pak Descartes a ostatní. Jak by nebylo nesmyslné učení Schelero-vo, že vše se vyvíjí zdola, že duch nemá tvůrčí síly, že Bůh se rodí, když na počátku bylo Slovo a vše viditelné pochází z neviditelného. Skvělé jsou též úvahy a výpady proti chápání člověka jako anděl-stroj. Ještě níže je takový Spengler se svým člověkem-dravcem.

Možno však jít ještě hlouběji, rozborem díla pokusit se nalézt jeho zásady „nahé a holé“, shrnout je v celek a osvětlit a posoudit. Výsledek zní: Poblouznění velkého srdce, jež z vlastního chaosu a zmatků hospodářských, politických a duchovních poválečných let (po 1918) našlo po úzkostlivém hledání smyslu a cíle lidského života a dějin vnitřní klid a úplnou bezpečnost ve spočinutí v nadpřirozené víře a lásce k Bohu, jeho Církvi a její viditelné hlavě - skále Petrově. S tohoto pevného bodu hledí na rozbourané moře lidské, mění i váží jejich názory a odpovědi na otázku „co je člověk“ na váze věčných pravd Božích a shledává je lehkými. Jen několik málo neutronů - v starověku Plato, Aristoteles a jejich pokračovatelé, všichni, kdo se drželi Zjevení Božího od Starého či Nového zákona ... Jeho pevnému osobnímu přesvědčení náboženskému i filosofickému odpovídá, že pro své protivníky najde jen posměch, vtip a proto byste marně v celé knize hledali důvody a důkazy rozumové. Chce jen dobré žáky vésti k dobrým učitelům. Je však třeba brát jeho knihu vážně, neboť se opravdu

řídí zásadou, „že ve filosofii záleží na tom, myslet to s nějakou zásadou opravdu vážně... spekulativně vážně... Je to úžasné, kam až nás dovede každá zásada, myslíme-li to s ní vážně: až na konec. Principium et finis“ (13–14).

Jeho nauka je věrný obraz jeho srdce a života; jen uvažte: „Existence západního člověka stojí na dvou základech: na řecko-římské humanitas, na někdejších prozřetelnostním objevení přirozeného Logos... a na Zjevení, na víře, na křesťanství a jeho bezprostředním předchůdci, židovství“ (134–5). Není pak přirozené, že srdce touží spojit v jedno všechno, co mu bylo a je drahé? K tomu přistupuje láska k druhé vlasti, již, jak dobře ví z dějin filosofie a náboženství, hrozí stále nebezpečí monismu evolučního a jako poslední, nejhlubší důvod: Milost neničí přirozenost, ale pozvedá ji, víra i žitá nenahrazuje práci rozumu. Poučný je v tom ohledu případ alexandrijského žida Filona, který se snažil smířit Starý zákon s kulturou řeckou své doby. Podivné byly cesty jeho myšlení. Jak asi vypadá podobný pokus křesťana ze židovství, jehož myšlenkový svět je obohacen ideou Trojjediného Boha a Bohočlověka trpícího a umírajícího? Opravdu jsme sice jedno v Kristu, ale porozumění je omezeno na věci podstatné, nepronikající do nevyslovitelné národní individuality.

Prameny Haeckerova myšlení jsou trojího odlišného druhu. Zjevně především Kierkegaard, Newmann a Pascal, dále „věčná filosofie platonsko-aristotelská“ (uvidíme, v jakém smyslu) a Zjevení Boží (Starého i Nového zákona), jak je podává naše Církev. Uvidíme však, že třeba určitých velmi důležitých doplnění a ukážeme, do jaké míry a za jakou cenu se mu podařilo uvést vše v soulad.

V úvodu se zmiňoval H. o tom, že každý filosof musí mít jednu pevnou a nosnou zásadu, tu musí umět vyjádřit - tím se liší od básníka, který ji buď nemá, nebo nedovede vyjádřit. Nuže, myslím, že jsem ji našel. Básnický výraz její je v Goethově Faustu: „Jak vše se v celek tká, jedno v druhém je činné a žije“ (144) filosoficky „*dialektika tajemství*“ (či paradoxu), již můžete nazvat trojice v jednotě; výklad H. najdete na (127 až 131). Upozorňuji předem, že český překlad je místy vadný a nesrozumitelný, a proto se opírám o text německý. Tento *přirozený člověk* je znovu takřka *látkou* (materie) pro *nové bytí*, pro vyšší formu, hierarchické - jsme hierarchisté - *vystupování* jeví se pak tím, že vždy více a bohatěji se *pronikají forma a obsah*, *puzeny vzneseným* a přesto nestačícím *Erotem*: aby se *sjednotily*, jako také tím, že vzniká stále více vědomé svobody, stále více „možností“ (potentia) může

být aktualizováno. Každý řád je třeba ctít, jak mu přísluší... Tím je řečeno, že bytí *hmoty* se samo ze sebe nezmění v bytí nejmenší živé bytosti, že se „nevyvíjí“, nýbrž naopak, *shora je uchváčeno* novým vyšším řádem bytí, použito, ovládáno. Ale to ještě není vše; bylo by bývalo možné, aby ve stvoření tyto řády bytí stály vedle sebe s touž přesnou hranicí ve viditelném (světě), jež je v neviditelném (světě) myšlení a pojmu, tedy *bez reálného přechodu*. Tomu tak není, nýbrž zde je navíc jedno velké mysterium, filosoficky uchvacující nebo matoucí. Byla by se dala i tehdy ještě dokázat podstatná jednotu Tvůrce, ale naprosto ne tak vnitřně podstatná jednotu stvoření a co tato *jednota je*, totiž *něco duchového*, ne tak zřetelně jako ve světě, fakticky existujícím, a že zde je *přecházení kvantitativní, sahající téměř až ke kvalitě*, od jednoho řádu do druhého, ovšem „téměř“, neboť propast kvality zůstává, *přechod*, který je *více než přechod* - o sobě nepochopitelné tajemství; že je tu vzájemně se pronikající spolupráce (Ineinander-arbeiten), že se vzpíná zároveň nižší a sklání vyšší řád, což předpokládá vynikající, vášnivou, *jednotící sílu* přes propasti, sílu jednotící, jež může patřit jen k podstatě *lásky*, jež vše překonává...

Tento přechod od jednoho řádu bytí k druhému, nebo lépe, tato spolupráce dvou kvalitativně rozlišených řádů, spojených mysteriem bytí, je to, co nazval Kierkegaard Paradoxem... což katolík mnohem raději a lépe a hlouběji nazve tajemstvím...

Uvedl jsem delší souvislý text, aby nemohlo býti nejmenší pochyby, o co jde. Podle nás se jednotu řádů, zásadně odlišných, uskutečňuje jen *poměrně* a podstaty mimo Boha jsou složeny z uskutečnění a možnosti, v řádu bytí, tedy z látky a podstatného tvaru. Přirozená „lásky“ vyplývá ze spojení těchto dvou částí k sobě určených a obrací se k Bohu - obecnému dobru vesmíru, jehož jsou částí. O velkých nesrovnalostech, plynoucích z předchozího chápání složení vesmíru pojednáme později. Po tomto úvodu můžeme přistoupit k druhé základní myšlence: „V Athénách, ve městě, stály první školy *Platonova a Aristotela*, první školy věčné *filosofie*, která pro nás není pravdivá proto, že se stala katolickou v Augustinovi a Tomáši Aquinském, která se však stala katolickou, protože šla cestou k pravdě (38). Jest opravdu úžasné, kam nás tato myšlenka o spojení Platona a Aristotela s Boží pravdou dovede. Zde považuji za svou povinnost prohlásit, že především pro svatého *Tomáše* v této trojici *není místa*, poněvadž jeho životní dílo záleželo právě v tom, že se v 13. století postavil proti

řadě tehdy běžných nauk (o poznání, o pralátce, o mnohosti podstatných tvarů v jedné věci atd.) a na základě původního Aristotela a zdravého rozumu vybudoval svůj systém filosofický, který tvoří tak uzavřený celek, že není možno z něho jednotlivé principy vytrhávat, aniž se zhroutí celá budova. Dále nutno uvést, že i Aristoteles přišel velmi zkrátka, nechceme-li ovšem Aristotelem rozumět *arabsko-židovské spekulace*, připínané na Aristotela. O tom svědčí dvě ústřední otázky, o *poznání* a o *pralátce*. Poznání u Aristotela a svatého Tomáše postupuje *zvenčí dovnitř* (ze světa smyslového abstrakcí získáváme pojmy) a *zdola nahoru* (pojmy věcí smyslových jsou základem, analogií poznáváme svět nehmotný). U Platona a jeho žáků *zevnitř navenek* a *shora dolů* (buď vrozené ideje nebo iluminace Boží), čili svět vnitřní a duchový (duše a svět ideí) má při nejmenším přednost před světem vnějším (u Platona v poznání smysly jsou pouhou *příležitostí* rozpomenout se, u Augustina k *jistotě* poznání třeba Božího světla. Zkrátka každého žáka Platonova poznáte po jeho větší nebo menší nedůvěře k smyslům, jež podle nich *plnou jistotu dát nemohou*. To učí i Haecker.

Zajímavé je, že ve 13. století jedním ze tří proudů filosofických byl směr *augustinsko-arabský*, který se snažil smířit Augustina (Platona) s Aristotelem tak, že každému ponechali něco: Svět smyslový poznáváme abstrakcí, svět duchový osvícením božským. Něco podobného hájí Haecker, zastává přímé poznání duše, v duši obrazu Božího a Božích ideí. Pro vědu ponechává abstrakci a diskursus, ovšem s dodatkem, že bez světla zjevení, víry, nemůžeme dojít plné jistoty. Také v otázce *pralátky* stojí na straně augustinské, poněvadž tvrdí, že pralátka existuje v sobě; to jest ona „noc stvoření“, pralátka bez tvaru a vlastností, již Boží síla uchopí, utváří a povznáší. Aristoteles a Tomáš učí, že pralátka je pouhá (trpná) možnost skutečná. Ovšem i podle Augustina i Tomáše je pralátka stvořená, ne od věčnosti. S tím úzce souvisí, že Haecker připouští látku (ovšem duchovou) i u čirých duchů, takže jediný vskutku „immaterialis“ (nehmotný) je jen Bůh. Ježto pralátka už sama v sobě existuje, nemůže vzniknouti spojením s tvarem opravdová jednota (*unum per se*) a je třeba lásky - Eros - třetího principu. Aby zachránil hroučící se vnitřní jednotu věcí a vedl je k Bohu. Stejně charakteristické je *trojné dělení člověka* na tělo - duši - ducha, poněvadž až do svatého Tomáše se považovalo za samozřejmé, že v člověku může být více podstatných tvarů. Když svatý Tomáš vystoupil se svým učením, že duše lidská je jedinou formou těla, vyvolal celou bouři proti sobě. Ovšem

v chápání této mnohosti nebylo jednoty. Opravdovou tradici hájil málokdo. Kdo však připustil, že i stvořené duchové podstaty jsou složeny z látky a tvaru (viz dialektika tajemství), byl k tomu nutně veden. Zachovat pak nutnou jednotu člověku je velmi obtížné, jak o tom svědčí dějiny i dnešek. Mnozí došli k tomu, že osobností je člověk teprve duchem, po případě, jak jsem četl v prosincovém čísle „Hochlandu“, vylitím Ducha svatého na věřící. Uvádím to proto, že Haecker patří ke kroužku myslitelů stejného nebo podobného smýšlení kolem uvedeného časopisu. Za takových okolností nás nepřekvapí, že „k přirozenosti ducha patří aspekt nekonečnosti“ (138), a „pro nás lidé smrt je přirozenost sama“ (139). „Vzpouří tělo proti duchu, jež je v dnešním člověku, jako byla dřív a odjakživa, to si nemusíme nijak zastírat, sama se odehrává v duchu a nikoliv mimo něj nebojuje duch proti přirozenosti, jež by byla pouhá natura (to jest přirozenost bez ducha), duch jako úplný cizinec a jiný, nýbrž bojuje přirozenost proti přirozenosti, nižší proti vyšší a naopak. Vítězství však samo dává nakonec jen milost, což je síla nadpřirozenosti, nestvořená síla nestvořeného trojjediného Boha samotného, ne síla stvořeného ducha lidského, padlého dědičným hříchem a hříchem (osobním) do slabosti poznání a vůle...“ (147). K lepšímu porozumění připomínám, že L. Klages učí, že duch lidský je zcela nová potence, zásadně odlišná od duše, je jejím nepřítelem a vrahem, v člověku se odehrává boj, v němž nutno ducha přemoci. Duch je pro něho rozum diskursivní a technický. Hle, dialektika lidského života vnitřního. Haecker ho sice odmítá, avšak zanáší svár do ducha samého. Zajímavé jsou jeho výklady na str. 145: „Hluběji zasahuje věta, že člověk jako osoba, poslední bytost, již je skrze ducha, má trojjediný (trinitářský) poměr k tělu, duši a duchu, který může být hrozně rozbořen (zerstört), jehož cílem je jednota a hierarchický soulad; nehlouběji jde věta, že člověk v bytí dění (im Sein des Werden), neboť člověk má jako každá přirozenost, progresivní Bytost (Wesen), pochod kupředu, jenž se může právě tak dobře nazvat navracení, navracení k cíli, ke konečnému cíli stejně, tedy k přirozenosti v její čistotě, tedy k nekonečnému cíli, kterým je Bůh sám a nadpřirozený život - nehlouběji jde věta, že člověk v bytí dění je trinitární poměr co do možnosti ke svým třem způsobům bytí, jejichž *nepřeklenutelné propasti* jsou překlenuty tajemstvím k sobě, jako osobě, jako jednotě těchto tří oblastí bytí, a poslední: k moci (jak se vyjadřuje Krierkegaard), jež ho: k samému Bohu; ovšem, ve skutečnosti bude tím teprve ve slávě.

A. Š.

Prof. dr. Fr. Šamberger, Má biogenetická teorie. Naklad. Jos. Svoboda, Praha 1940.

Kniha autorova vzbudila živý zájem z různých důvodů. Předně proto, že proti vývojové teorii darwinistické staví vývoj relativní ne druhů, ale vývoj v okruhu určitých druhů. Druhá zajímavost je v tom, že autor se staví k vitalistickému názoru na živé bytosti, a to, jak sám praví, vlivem profesora Mareše. Uvádí zajímavé postřehy na důkaz rozdílu pozorování materialistického a vitalistického. Uvádí do svého systému i několik poznatků, které přejímá ze systému thomisticko-aristotelského. I definice života autorova jest zřejmě na dokonalejším stupni oproti nejasným a parciálním definicím materialistického a mechanistického pojetí.

Zůstává však nepřeklenutý rozdíl mezi vitalismem aristotelsko-thomistickým a vitalismem autorovým. Předpoklad o existenci *psychoenergetického* potenciálu vesmírového není svou povahou rozlišný od předpokladu materialistického o existenci potenciálu energetického. *Panvitalismus* nahrazuje u autora dosavadní *panmaterialismus* (panmechanismus), ale předpoklad jako takový je v obou případech týž, neodůvodněný a neodůvodnitelný.

Autor sám doznává, že na zjištění potenciálů psychických ve vesmíru nemáme dosud žádných přístrojů, a je odůvodněno pochybovat o další možnosti, že budou vynalezeny. Autor klade ohromný předpoklad, ničím nedokazatelný, o existenci psychoenergetického potenciálu. Zatím co dosavadní zjištění neukazuje ani ve vitalistickém názoru thomisticko-aristotelském ani mechanickém dvojí energii. Energie jako taková je vždy a všude mechanická i v živých bytostech. U živých bytostí má zvláštní ráz ne pokud je energie, nýbrž pokud životní činitel jí používá účelným, cyklickým a vnitřním (imanentním) způsobem. Tento způsob používání energie je charakteristický rozdílný u živé bytosti, na rozdíl od neživé. Proto nelze mluvit o panmechanismu. Vitální princip používá energie docela jinak, než jak by bylo nutné podle zákonů mechaniky, a toto používání u živých bytostí cyklicky - nepřetržitě, imanentní, účelné zase se liší od panvitalistického pojetí psychoenergetického potenciálu vesmírového. Autorův názor v tomto bodě není méně výstřední než panmechanistický. Zatím co pravdivost a možnost vysvětlení jevů je mezi těmito dvěma extrémy. „Nová“ teorie autorova je tedy výtvozem více básnickým než zkušenostně a rozumně podloženým.

Celá kniha, vystavěná na tomto předpokladě, laboruje nedostatky, pocházejícími ze základů. Dalekosáhlé závěry, které znějí často pak obdob-

ně jako v pojetí duše lidské v nauce thomisticko-aristotelské, nemají u autora knihy toho přírozeného podkladu, jako právě v thomismu.

Pedagogika a psychologie:

Jan Amos Komenský, Labyrint světa a ráj srdce. Nakladatelství Šolc a Šimáček, spol. s r. o. v Praze.

Kulturní snaha posledních dob přibližuje stále nové prameny studijní z kulturní minulosti české. Znenáhla se objevují jako vzácné příručky studijní prameny samy, nejen informace více méně přesné. K této snaze, dát studiu kulturní minulosti přímo nově vydané příručky přispívá krásné vydání Komenského přítomného díla, stejně jako zase u Borového vychází *Orbis pictus*.

Labyrint světa a ráj srdce prozrazuje, jak vedl Komenského má filosofické školení, na kterém jako filosof a psycholog postavil překrásnou stavbu bloudění a projevů lidského života. Středem lidského života duševního je chtivost (*appetitus*), a ta vzbuzuje otázku, „kteráž dávno mezi moudrými byla, kde a v čem by vrch dobrého (*summum bonum*) bylo, na němž by se žádost lidská stavovala: to jest, jehož by dosáhna, člověk myslí svou, tu odpočinouti mohl a musel, čeho víc žádati nemaje“.

Tento program svůj Komenský propracovává do nejpodrobnějších důsledků a svou filosofickou a pedagogickou dramatisací (aby filosofické věci učinil přístupnější a zajímavější) zkoumá vše, s čím se setkává člověk, a v čem hledá své uklidnění. Rozvržení vnitřních schopností duševních a jejich poměr k dobru je přesně podle nauky scholastické. Podivuhodná mistrnost zasahující do všech stavů a oborů života.

Všude zasahuje britkost kritiky špatného a nesprávného života, nevyjímá ani stavy duchovní. Zakotvení po celém bloudění a zkoumání všeho je v Kristu. Komenský zakončuje tento dramatický zápas o pravý život a o pravý předmět toužení lidského svým názorem a pojetím Církve. Odezíráme-li od některých naukových rozdílů, které Komenský vpředl do svého díla, je jeho labyrint světa pedagogicky přiblíženou naukou o cíli života, kterou zpracoval na př. sv. Tomáš v I. II., nebo svým básnickým způsobem Dante v jedné části své Božské komedie.

Jan Amos Komenský, Orbis pictus. Fr. Borový, Praha 1941.

Podle přesvědčení Komenského základem všeho vyučování je poznávání věcí. Jeho pedagogic-

ká jemnost a smysl šel tak daleko, že učil, že žáci se mají seznamovati s věcmi přímo, pomocí všech smyslů, jimiž lze postihnouti jejich vlastnosti. Proto chtěl pomoci k tomuto dílu Komenský obrazem. Proto chtěl dát dětem do rukou obrázkovou knihu všeho, aby v ní byly cvičeny všechny smysly pro vnímání věcí ze všech oborů, z fyziky, optiky, astronomie, měřictví atd.

Celé dílo Komenského svou pedagogickou hloubkou předčí věky budoucnosti, i když v určitých podrobnostech se nedopracoval té přesnosti moderní doby, neboť je stavěno na znalosti duše a jejích schopností, prodírajících se smyslovým světem k vyšším duchovním projevům.

Ve své předmluvě uvádí Komenský i účel svého *Orbis pictus*. Chtěl svým dílem jako lékem čelit proti nevědomosti. Kolik nejmodernějších principů uvádí Komenský, kterých nepoužívá mnohá z těch pokusných reforem vyučování na školách!

Miloslav Skořepa, Puberta, třetí rozšířené vydání, v Praze 1940, „Dědictví Komenského“, LSU.

Autor knihy „Puberta“ podává v 3. vydání rozsáhlou studii o tak důležitém období lidského života jako je dospívání.

Sledujeme-li v podrobnostech toto rozsáhlé dílo, můžeme říci, že je v něm ohromný rozběh do psychologického zkoumání. Tento rozběh je patrný i z toho, že autor zná příslušnou světovou literaturu a uvádí její výsledky.

Zdůrazňuje se hned na počátku, podle nejnovějších výsledků psychologie, zvláště Sprangerovy a j., že puberta má dvojí stránku, biologickou a duševní. Ovšem nemůže si odpustit uvádět nesmyslné citáty nebo výklady různých našich autorů, na př. Váně: „Rozdělení člověka na tělo a duši bylo největší překážkou vybudování psychologie ve vědecký obor.“ (Není správnější spíše opak?) Porůznu ještě uvedeme jiné takové citace, které psychologický rozběh autorův vždy znova strhují na pozitivistickou základnu, ovšem na úkor vysvětlení duševní skutečnosti.

Nesmrtelná duše není jednostrannost, to je zase poznámka, prýstící z neznalosti nauky, která přesto, že mluví o nesmrtelnosti duše, dovede se podívat poctivě na psychické úkazy doby dospívání. Takové *neodůvodněné* povídání by už mohlo jednou zmizet z úvodních pojednání; prozrazuje spíše neznalost (na př. scholastické psychologie) než vážný předpoklad, nutný k vědeckosti.

Jiný podobný rozmach k poctivějšímu poznání duševního světa by byla autorova *integrální struktura*, která se rozpadá ve dva celky, v tělesno a v duševno, jež jsou od sebe odlišné a nesrovnatelné. Ovšem, aby nebylo příliš řečeno, je nutné samozřejmě mluvit několik řádek níže o plynulé

podstatě hmotna a duševna, které jsou spíše našimi noeticko metodickými stanovisky než skutečnostmi. Není hmoty ani ducha ve starém pojetí. K tomuto kategorickému popření dodává: Hmota je patrně určitý stav energie, je jen zdánlivě statická a jest procesem... Život je snad účelnou organizací hmoty-síly v jejích primárních součástkách. V tom smyslu pak není zásadního rozdílu mezi přírodou živou a neživou, je tu jen rozdíl stupňovitý... Dostáváme se tím na základy světového názoru autorova. Samozřejmě, že je to základ velmi děravý, složený ze slov, v nichž přesto zůstává velmi mnoho: „nemůžeme si vysvětlit“ a to i tam, kde se pokouší věc vysvětlit. Tam, kde hmota a duch „jedno jsou“, lze těžko se dostat k dalšímu tvrzení, že si můžeme myslet hypotézi, že existuje samostatné duševní jsoucno, které si hledá cestu do hmoty a nachází ji jediné v nejjemnější struktuře atomových organizací... Jinými slovy a jasně řečeno, autor ve svých filosofických základech je velmi nejistý a obchází, *přivlastňuje si i nepřivlastňuje* názor materialistický, monistický.

Takových věcí takto filosoficky podložených je více v celém díle. Duševní svět tak úplně ponořený do dění hmoty, energie, hormonů a j. prvků hmotných, je v těchto předpokladech nemožný a proto je divné, že se jím lze dále obírat.

Jak je možné z takových předpokladů přejít klidně k celkové psychologii lidské, v níž „duch a tělo jsou ve své celkovosti vyšší syntésou než je součet, a právě jejich integrální spojení tvoří patrně podstatu lidské bytosti.“ Ohromující skoky musí dělat taková věda, která má být základem knihy Skořepovy. Nepoznává v tom autor nelogické skoky? Blažená vědecká víra, která je všemohoucí a nahrazuje a vytvoří takové divy!

Takové přechody z jedné teorie do druhé jsou v knize autorově velmi husté; dovede si podivně přivlastňovat materialistické smýšlení s jiným, kde se projevuje duch jako činitel určující jevy. Tak se tedy snoubí neslučitelné věci v knize Skořepově. Filosofický podklad jeho názorů a jakési sepětí v jednotnou strukturu nemá proto páteře, neboť není pevné ani jednotné. Tak je tomu ve všech jednotlivostech, kde bylo třeba filosoficky nebo i psychologicky podložit materiál, týkající se puberty. Tak na př. při výkladu podstaty citu přijímá úplně názor Krejčího a Dougalla, že city splývají těsně s pudovými tendencemi, vznikají současným podrážděním dvou i více instinktivních disposic. Toto psychologické vysvětlení citů je pozitivistické zjednodušení jevů a je naprosto nedostatečné k jejich vysvětlení.

Vzácný jinak materiál, který je soustředěn v knize o pubertě, nemá logické ani psychologické správné struktury.

Rich. Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst. Verlag vom Ernst Reinhardt in München, 1938. (Band III, Die Psychologie der einzelnen Künste: Tanzkunst, Dichtung, Musik, Ornamentik, Baukunst, Plastik und Malerei.)

Velký německý psycholog Rich. Müller-Freienfels u nás známý hlavně svým dílem *Psychologie přítomnosti* (překl. u Laichtera) tímto dílem dovršuje své rozšířené dílo o psychologii umění. Jeho knihy jsou vynikající naprostou a střízlivou věcností. I když toto přítomné dílo uzavírá celek trojdílného díla, přece není na předchozí svazky vázáno, že by nemohlo být bráno naprosto nezávisle na nich. Je to svazek samostatný. Pojednání o umění povšechně i o jednotlivých oborech se stanoviska psychologického, na rozdíl od všeobecně používaného stanoviska estetického, je věc značně nesnadná a zvláštní, které se mohl ujmout jen autor psycholog jako je autor. Pojem umění pro autora není totožný s pojmem estetický. Velmi často psychologický činitel v umění v estetickém pojednání zůstává stranou.

Autor postupuje podivuhodně věcně ve zdůvodnění, jakož i v dalších podrobnostech svého psychologického pojednání o umění. Jeho pojem umění je naprosto klasický, odlišný od náhodných více méně zdařilých pojmů mnohých jiných autorů.

Je opravdu málo knih, které v tak nepatrném poměrně rozsahu přinášejí tolik myšlenek a řešení podstatných věcí jako tato kniha. S velkou zajímavostí lze sledovat postup výkladu autora o psychologii na př. tance, hudby, básnictví atd.
M. H.

Dr. Jos. Mrázek, Základy pedopsychologie a obecné pedagogiky. Nákladem České grafické unie, a. s. v Praze.

V této nové příruční knize pro výchovu je možno mluvit v poměru k jiným o mnohem vyšším stupni věcnosti, zvláště je v ní zdůrazněn pozitivní poměr k náboženství. Způsob pojednání znamená methodicky značný úspěch spolupráce školy s přednášejícím, tedy aktivní způsob podání. Mnoho jiných předností má kniha jako příručka.

V zásadních věcech psychologických je postavena však na pozitivistické psychologii Krejčího (i když ne ve všem); v tom je právě patrný vliv pozitivistické kultury u nás. Z tohoto pramene vyvěrá pak nedokonalé a nesprávné pojetí na př. pojmu a představy, citu a jiných duševních jevů, což vše je na úkor vývoje duševního života. Při zkušenostech a schopnostech pedagogických, které autor prokazuje, základy pedagogiky postavené na přesnější psychologii, by byly mohutnější.

Poznámky.

Z české tvořivosti. V posledních letech je patrná snaha o vyšší úroveň „Vychovatelských listů“. Mnohé studie svědčí opravdu o této snaze. Tím více vyniká podivná úvodní stať článku dr. Černockého (Životní směrnost, vůle) definice filosofie, o níž se tam praví, že „jako záliba v moudrosti či životní moudrost sama je zajiště hodnotnou a důležitou vlastností lidského jednání. Filosofie jako pojmový činitel přemýšlení o vědeckých záhadách způsobila už nemálo nesnází a zmatek ve vědeckých úsudcích... Ani psychologie nemá proto považovati filosofické dohady za vědecké pravdy“. Ze slov autora článku je těžko odhadnouti, kam řadí filosofii; (stejně je těžké soudit, co chce vyjádřit celým článkem o vůli, neboť v něm není určité myšlenky a kostry). Patří filosofie do řádu spekulativního nebo praktického? Je-li vlastností lidského jednání, zdá se, že ji řadí do řádu praktického. Co pak tedy filosofie znamená? Nic takového nepatří ke klasickému pojetí filosofie. Taková nejasná filosofie ovšem způ-

sobila a působí nesnáze a zmatek, poněvadž je sama zmatená. V klasickém pojetí filosofie má docela jiné úkoly, než jaké jí dává pozitivismus, aby byla pouhou konstrukcí domněnek, které má věda ověřovat. Spíše naopak, filosofie je schopna ověřovat svými principy i vědecké *hypothesy*.

Kritikové a popravci. Odpověď Otakaru Machotkovi a redakci revue „Sociologie a sociální problémy“. Napsal Břetislav Foustka, Brno, 1940.

Jiný článek: *Škudcové české vědy*, napsal Eman. Chalupný, Brno, 1940.

Třetí článek: *Kritika za každou cenu*, napsal Karel Galla, Brno, 1940.

Čtvrtý článek: *Kritika a práce*. (K poměrům v české sociologii.) Napsal dr. Jar. Šíma, Brno, 1940.

Poslední: *Moje odpověď* od prof. dr. In. Arnošta Bláhy.

Tyto články vyšly jako zvláštní otisky ze Sociologické revue v Brně.

Obsah těchto odpovědí vyjadřuje vesměs znechucení vážných pracovníků nad tím, že jsou nuceni okolnostmi odpovědět na kritiku, kterou o

nich přinesl prof. Král a jiní jeho spolupracovníci v revue *Sociologie a sociální problémy*. Je patrné z těchto všech odpovědí, že za daných poměrů a rozdělení pracovníků v sociologii na ty, kdož jsou s prof. Králem a ostatní, kteří s ním nejsou a tedy za každou cenu musí být zkřísťováni a znehodnoceni, vážný postoj k takovému sporu musí znamenat především boj o možnost zdravé kritiky. Kritika za každou cenu, jak je výstižně nazvána kritika sboru prof. Krále, jde tak daleko, že končí své vědecké spory o kvalitu vědeckého předpokladu u soudu. Tak totiž končí obdobná kritika, kterou rozvinul ve Filosofickém ruchu doc. dr. Pelikán, o prof. Královi a jeho některých spolupracovnících tím, že prof. Král a prof. Hendrich žalují Filosofický ruch a žalovali i Filosofickou revue, která přinesla ozvěnu těch ohromujících kritik, týkajících se zvláště prof. Krále a prof. Hendricha.

Jak objektivní je postup Sociol. a sociál. problémů, lze pozorovat zvláště z odpovědi prof. Bláhy, který píše:

„Poněvadž výtky, které jsou tu činěny, jednak se pohybují v paušálních všeobecnostech, neopírajíce se o nějaké konkrétní doklady, jednak mohou být posuzovány spíše s hlediska společenského taktu a vkusu než s hlediska snahy o objektivitu, neposkytl mi prof. Král ani příležitosti, ani důvodu, abych po stránce věcné odpovídal.“

Emanuel Chalupný a ostatní dali si na tom záležet, že ukázali v podrobnostech, kolik nesprávností přinesla kritika v revue SP., kterou rediguje O. Machotka a v níž kritisoval svým způsobem i prof. Král. Závěr vysvítá sám sebou z toho, co bylo napsáno a není třeba jej zdůrazňovat.

M. H.

Dr. Bedřich Vašek: Dějiny křesťanské charity. - Nakladatelství Velehrad v Olomouci 1941. Velká osmerka, 190 stran. Cena brož. 27 K.

Po velkých soustavných a orientačních dílech i po stručných příručkách sociální práce napsal katolický sociolog dr. Bedřich Vašek práci rázu historického: Dějiny křesťanské charity. Budiž ihned řečeno, že práce do značné míry splňuje, co svým názvem slibuje, i když jistě autora látka po mnohé stránce vábila, by šel ještě více do šíře a snesl látku ještě více. O tomto tématu bylo i u nás častěji psáno a hovořeno; dosud však nebylo u nás díla tak rozsáhlého a zvláště ne tak methodického, vědeckého. Kniha podává značně podrobný obraz dějinného a zeměpisného vývoje křesťanského milosrdenství. Zvláště domácí látka historická i časově aktuální - tato především ve své kritické a přímo polemické formě, obracející se proti katolické karitě - se v díle uplatňuje. Prameny, z nichž čerpáno, sotva připouštějí ještě nějaké přání po hojnější literatuře. A je tu nejen množství pramenů nýbrž - co je nejdůležitější - jsou to prameny z dobrých nejlepších, které nejen přinášejí materiál, nýbrž působivě a podnětně jej hodnotí. Tohoto materiálu užívá prof. Vašek methodicky velmi všestranně, věcně a klidně a nezaujatě, což mu musí přiznati i ten, kdo o věci má jiné názory. Zásadní hledisko knihy nespočívá v pouhém vyličení toho, co tu bylo a jaké to bylo, nýbrž v otázce a v odpovědi po cíli a smyslu karitativní činnosti. Popis vnějších výkonů a vnitřních jejich příčin, oněch sil, jež v životě vyvolávaly katolickou karitu, je mimovolně apologií katolické Církve, neméně však i apelem, aby se v práci pokračovalo a to s největší intenzitou a s metodami, jež musí vyhovovat moderním potřebám subjektu karity i jejího prostředí a účelu. Převážně dějepisná látka autorovi znesnadňuje plné využití onoho barvitě-

ho slohu, jehož užívá s vervou ve svých dílech úvahových, nicméně však živost a svěžest slohová knihy je ve své příznačnosti pro autora zachována.

Nakladatelství vydává tuto knihu jako první číslo *Knihovny charity*; bere to za příslib, že budou následovat soustavná pojednání o různých oborech karity tak, jak novější doba vytvořila vlastní vědu o karitě, jednu z velmi důležitých součástí teoretické i praktické pastorální vědy.

K. Reban.

Národní hospodářství a politika: Dr. E. Wagemann, Odkud tolik peněz? Úvodní slovo napsal dr. Walther Funk, říšský ministr hospodářství, prezident Německé říšské banky; naklad. Orbis, Praha.

Zmínili jsme se o tom, že naklad. Orbis vydává docela nové knihy, skýtající pohled na nové pojetí politického a hospodářského systému.

V této knize je neméně nových zájmovostí o hospodářském světě. Úvodní slovo prezidenta Říšské banky je zvláště význačné, jak německý národ řeší na jiné základně než kapitalistický systém hospodářský život. „Veliké množství peněz pochází z velikého množství práce. V našem peněžním hospodářství peníze jsou poukážkou na práci a výkon. V tomto smyslu peníze znamenají bohatství, protože práce a výkon přináší zisk... Nečinnost a nemohoucnost vedou k chudobě. Národně-socialistická peněžní politika se musí řídit podle zásad národně-socialistické hospodářské politiky, a ta spočívá na principu *výkonnosti*.“

Týž říšský ministr odhaduje cenu knihy, Wagemanna, že záleží v tom, že vědecky osvětluje a odůvodňuje jako odborník tyto principy. Mimo to je v knize vložena peněžní politika lidově, ve formě účelné a účinné a to má též svůj význam. Autor sám to považuje za lákovou úlohu vložiti těžké finančně a úvěrově-politické otázky.

Malé národy v nové Evropě. Autor knihy „Vzpouza Evropy“ a „Jak po Mnichově“, přichází s novým spisem, který znamená politickou událost tohoto roku. V devíti kapitolách, z nichž každá vydá svou náplní za celé knihy, odpovídá dr. Em. Vajtauer na nejožehavější otázky dne: Měly malé národy ještě možnost žít ve starém hospodářském a politickém systému? Je nová Evropa pro ně brnou do lepší budoucnosti? Jsou obavy, které z ní mají oprávněné? Z jakých starých předsudků se musíme vymanit, abychom našli správný postoj k událostem, které revolučně proměňují svět? Autor ve formě přednášek k americkým krajanům, s kte-

rými léta žil, osvětluje současně růst sjednocené Evropy obdobným vývojem Spojených států amerických a vrhá tak překvapující světlo na mnohý nejasný kout současných dějin. Knihu neodložte, dokud ji nepřečtete celou, poněvadž autor dovede z každého problému učinit nejnapínavější myšlenkové dobrodružství. Vyšla ve sbírce aktuálních politických publikací „Na okraj nové doby“ a je brož. za 9 K. Vydává nakladatelství Orbis, Praha. Musíte ji číst!

Tragedie francouzské evakuace. V Orbisu vyšla knížka, která jest otřásajícím dokumentem. Jmenuje se *Hrůzy, které jsme viděli*, a napsal ji redaktor pařížského Matinu Jean de la Hire. Líčí v ní bezprostřední dojmy z dějinné pařížské tragedie, do níž uvrhli Francii její neodpovědní předáci a poskytuje českému čtenáři příležitost, aby se zamyslel nad historií posledních dvou let a srovnal Francii z roku 1938 s Francií roku 1940. Autor jmenuje ty, kdož zavinili „zločin evakuace“, zjišťuje jejich odpovědnost a dokazuje jejich vinu dokumenty, jichž nelze vyvrátiti. Knížka je věnována památce dětí, žen a mužů, kteří trpěli, kteří zešíleli, kteří zemřeli na silnicích a na polích, v městech a ve vesnicích Francie, jež byla zbaběle opuštěna svými „vedoucími“, Hrůzný film paniky, hromadného útěku, šíleného stěhování, hrozného zmatku, bídy, hladu, povstání a hromadného umírání, který je před námi v této knize rozvíjen, je příšerným mementem. Z obsahu: Viníci - Oběti - Návrat - Německá okupace - Svědectví - Veliká bída silnic a opuštěných vesnic - Ze zápisů Pařížana, který zůstal v Paříži atd. Brož. 15 K, osm vyobrazení.

Duchovní základy nové Evropy jmenuje se publikace, obsahující významný projev říšského tiskového šéfa dr. Otto Dietricha. Slavnostní zasedání Německé Akademie, kde byl pronesen, konalo se za veliké účasti vybraných posluchačů ve Španělském sále na Hradě pražském za přítomnosti říšského proktora a státního prezidenta. Touto přednáškou zahajuje nakladatel. Orbis edici politických sborníků, nazvanou „Projevy“, která bude vycházeti nejméně čtyřikrát ročně. Tento první svazek je za 2.50 K. Knižní vydání Dietrichova projevu vyjde v právě založené sbírce „Nová Evropa“. Musíte číst!

Kulturní život u nás žijících Ukrajinců je v Praze soustředěn kolem časopisu „Probojem“. Je to ukrajinský národně-kulturní měsíčník, družící kolem sebe za vedení redaktora dr. Štěpána Rosochy (vydavatel: Theodor Gajovič) řadu prů-

bojných básníků, spisovatelů a jiných odborníků ukrajinského kulturního světa, probouzejících u svých spolukrajanů národní uvědomení. - Roční předplatné 100 K (12 RM).

Ročenska pro liturgické umění na rok 1941. Vydal Vyšehrad v Knihách Řádu, v Praze 1941. Str. 112, 16 fotografií, příloh, cena 32 K.

Za redakce arch. Břetislava Štorma a v jeho úpravě vychází první ročenka pro liturgické umění. Je potěšujícím důkazem, že i u nás již získává hnutí na obrodu církevního umění půdy, takže lze přikročit i k praktickému uplatňování jeho snah. Všichni ti, kdož s bolestí a steskem pozorují úpadek, vyvětralost a řemeslné znešvařování soudobého umění chrámového, jež jen pohodlně a falešně spoléhá na minulost a na špatně chápanou tradici, všichni ti uvítají tuto publikaci, odhodlanou razit cestu novému, vskutku živému a tvůrčímu umění liturgickému. - Sborník přináší zásadní stati teoretické, hlavně z pera redaktorova, avšak veliký důraz je položen i na praxi. Jsou zde články, vždy doložené příslušnými vyobrazeními konkrétních návrhů, o kostelních stavbách, o bohoslužebných předmětech a rouších, o posvátných znameních atd. Připojené fotografie znázorňují praktická provedení různých návrhů. Ročenka má tedy význam jako praktický poradce při výběru chrámové výzdoby a liturgických předmětů. Umění má za nejvyšší cíl službu Bohu. Ti, kteří dobře chápou tuto funkci umění, rádi uvidí v Ročence příznivou předpověď, že liturgickému umění bude vrácena jeho důstojnost.

Kulturní zprávy: Wölg. Wolfram v. Wolmar, Němec o českých problémech; úvodní slovo dr. V. Crha. Naklad. Orbis, Praha.

Tato kniha vlastně je soubor různých článků, které známý autor napsal v různých denících a časopisech. Autor knihy se svými články obrací na českou veřejnost v různých chvílích dějinného dění, aby razil cestu porozumění Čechů s Němci. Články a kniha sama svědčí, jak daleko je schopen autor konati tento úkol, jak daleko sahá politická závažnost a cena této práce. K práci je připojena i přednáška o úkolech soudobého tisku v níž mluví jasně o národně-socialistické ideologii, která dává možnost

chápat úkoly novodobé časopisecké práce v harmonii s vývojem věcí při vzniku nové Evropy. I pro český národ má v něm být šťastná budoucnost! Zvláště charakteristická jsou slova autorova v přednášce o úkolech německého tisku, kde zdůrazňuje autor pravý a zfalšovaný pojem svobody tisku. I u nás je narážována cesta k domácí definitivní úpravě tiskových poměrů, při tom však nebyla porušena rozmanitost našeho tisku, praví v úvodním slově dr. Crha. Mimo to je zdůrazňována zásada, že tisk nemá zapotřebí lhát! Tajemství německých úspěchů až doposud tkvělo v uskutečnění těchto nových zásad.

Jan Kučera, Kniha o filmu. Naklad. Orbis, Praha, 1941.

Filmové umění je v této knize sledováno od svého zrodu až k představení v kinu. Jsou probrány všechny prvky a jednotlivosti, z nichž je složeno celkové dílo, hotový film. Autor popisuje jednotlivosti na př. osvětlení, jež tvoří ilusi prostoru, nebo zvuk, který napomáhá k rytmu, jakým pak vnímá divák věc; mluví o čase a třech rozměrech hmotných, které určují uměleckou hodnotu obrazu; do souboru prvků ve filmu patří i plátno, člověk, světlo, zvuk, barva atd. O všech podrobnostech jsou dány přesné a jasné informace o technice, o filmových titulcích atd. Některé kapitoly zvláště vynikají tam, kde se mluví na příklad o prolidštění obrazu, o dramatické postavě, jež žije na plátně atd., kde se jedná už o prvky duševní. Základ umělecký ve filmu srovnává autor obdobně jako Pujman divadlo vůbec s náboženským uměním velmi zdařile a odůvodněně. Film tedy má základ k umělecké hodnotě; autor však připouští, že nový život film teprve začíná žít.

Text knihy je doplněn 60 snímky, které odpovídají určitým statim a osvětlují je.

Svazky úvah a studií. Naklad. Václav Petr, Praha.

Jaroslav Šíma: Pohlaví a společnost. Úvaha Josefa Šímy má být sociologická, ne ethická, proto popisuje fakta, nechce je hodnotit, zda jsou správná. Chce-li však autor i regulovat, tedy cítí sám, že není jeho spisek docela lhostejný k ethickému světu hodnot. Také je to patrné, že se nemůže uvarovat hodnocení tím, že fakta chce vysvětlit. Na vysvětlení je třeba přesných znalostí psycholo-

gických i ethických, aby tak zvané sociologické vysvětlování neodporovalo správnosti nebo nepřímou nezdůvodňovalo nesprávnost.

Spisek je místy naprosto nejasný, co vlastně schvaluje a od čeho chce odvrátit, místy velmi relativní v ethickém posuzování, jinde, zdá se, že je vážnější. Mluví o mnoha podrobnostech, ale nevčleňuje je organicky, aby bylo jasné, v čem tyto podrobnosti přispívají a jak mohou škodit správnému názoru na sexuální život. Positivnější poměr zaujímá autor k dítěti jako plodu lásky a novému upevňujícímu svazku.

Jaromír Bělič: Havlíček a Slované, r. 1940, mluví o evolučním postupu Havlíčkova slovanství.

A. M. Piša: Poesie své doby. 1940.

Nástin popřevratové poesie až k jejímu rozvinutí zachycen známými a často se opakujícími Pišovými dikcemi, hraničí s frázemi bez přesnějšího obsahu. Někde, jako na příklad u Seiferta, se mu zvláště daří vyjádřit duši básníka, ale hned několik řádek níže dovede nejnemožnějším způsobem dotknout se Durycha (za víc ho nepovažuje asi hodna).

Josef Tvrď, Nová renaissance, 1941.

Malá studie je vždy neschopna vyjádřit historicky vývoj myšlenky renaissance. Stává se téměř vždy, že široké úvahy, zachycující ve zkratce široká období, nevyjadřují přesně nic určitého. Nad to je patrné na mnohých místech, že předpoklady autorovy hledají své dodatečné ověření v určitých úsecích vývoje, za to to musí odnést „středověký názor na svět.“

František Kovárna, České malířství let devadesátých, 1940.

Kovárna, žák Vojtěcha Birnbauma, k němuž se zcela hlásí, převzal od svého učitele celou vážnost a poctivost práce a proto jeho spisek není jen krátkou informací, ale obsahem a přesností vynikající studií o malířství v jeho několika formách, jimiž prošlo.

Albert Pražák, Vlast a národ v českém písemnictví, 1940.

Není pochopitelné, proč tak vážný vědecký pracovník zaujímá stále tak nevázně, liberální a nevědecké stanovisko k historickým legendám českých Patronů. Stále se přehlíží Pekařova práce o historickém jejich základu. Liberalismus nebyl a není přítelem celé pravdy.

znalost jest jim nezbytně potřebná. Důležité předpisy jsou uvedeny v doslovném znění, aby je měli profesori v rukou jednak k přípravě ke zkouškám, jednak v denní praxi. Příručku vydalo nakladatelství Kropáč a Kucharský v Praze. Cena 18 K.

Knihy pro každého.

Potřeba levné knihovny, která by podávala pro školu i dům hodnotnou četbu a dosáhla co největší pestrosti, jevila se již dávno. V naší i cizí literatuře je rada prací, které nejsou velké rozsahem, ale zato velmi významné svou hodnotou. Podávat tyto práce veřejnosti, ba dokonce s ilustracemi, to je cíl, který si vytkla knižnice „Pramen četby“, redigovaná Františkem Pražákem a uváděná právě na knižní trh nakladatelství Melantrich. Nemohlo být šťastnějšího zahájení, jak otevření této knihovny českým klasikem Janem Nerudou, který je tu předkládán mistrnou povídkou *Svatováclavská mše* s ilustracemi českého výtvarného klasika Mikoláše Alše. Jako druhý svazek vychází současně *Jedna z tisíců a jedné noci*, obsahující povídku *O mluvícím ptáku*, s krásnými ilustracemi Jiřího Trnky. Čtenáři nedostanou však v jediném svazku pouze uzavřenou povídku, nýbrž ještě druhý román na pokračování, takže kdo odebere 5 svazků, dostává šestý zdarma. Cena jednotlivých svazků je opravdu každému přístupná, neboť svazček o 80 stránkách stojí pouhých K 2.50 předplatné na 5 svazků K 12.50. Pramen četby přináší hodnotnou knihu, znamenitě vypravenou, za cenu přístupnou a zaslouží si co největší rozšíření.

Okno do světa. Praha XII., Schwerinova 62, telefon 539-04.

Maroko, země mezi dvěma moři. Exotické, tajuplné kraje byly vždy touhou většiny lidí. Bohužel, je jich stále méně a méně civilisace kráčí neúprosně a pod svou ocelovou botou šedého realismu pohřbívá vše svérázné a romantické. Jednou z posledních zemí, kde milovník romantiky si přijde na své, je beze sporu Maroko. Zde je možno ještě spatřit mešity s muezziny, volajícími své „La illaha“, ženy, zastřené závoji, harémy, ohnivé tanečnice se smyslnými tanci, bazary atd. Ovšem, dnes vedle stíhlých věží minaretů zdvihají se již moderní mrakodrapy vládních budov, vedle zapadlých, špinavých a krivolakých uliček vybíhají na všechny strany moderní asfaltové ulice a ve vzduchu vedle orlů stále častěji hučí motory letounů. Není daleka doba, kdy Maroko se stane stejně málo exotickým místem jako Tahiti, a všechny krásy tajemného Orientu, kterým se dnes podivujeme, užijeme leda na plátech biografů. O lesku a bídě, slávě a exotice Maroka poučí čtenáře velmi poutavě 55. číslo „Okna do světa“ (vydal Orbis), jehož autor J. Kořínek tuto africkou zemi několikrát navštívil. Vedle toho obsahuje číslo řadu drobnějších reportáží, jako: Automobilismus ve Švédsku, Vynález, který se neujal, křížovku, soutěž pro čtenáře o ceny atd. Cena svazku o 60 stránkách s hlubotiskovou přílohou pouhých K 2.50. K dostání ve všech knihkupectvích a prodejnách novin.

Sibiř, země na rozmezí. Sibiř je země, která dlouho platila za pusté, ohromné území, nekonečnou oblast chmurných pralesů a zrádných stepí, vražedných zim a eldorado zločinců. Každý se tak domníval, a není divu, neboť ve vlastním Rusku byli dlouho toho názoru, a kdo nemusel, do Sibiře nešel. Teprve v poslední době se náhled světového mínění změnil. Najednou stala se Sibiř z arktické pustiny bohatým, panenským územím, oplývajícím jak zemědělskými, tak průmyslovými možnostmi, nepředstavitelnými poklady minerálních zdrojů, ze které se pětileté plány snaží vytvořit ruskou Ameriku v Asii. Tempo jejího budování jest obrovské, rychlejší než v kterékoliv jiné zemi na světě. Na místě bývalých hvozdů dnes tyčí své dýmající komíny průmyslové kombináty, na místě bývalých stepí dnes se táhnou do dáli plantáže bavlny nebo

nekonečné lány obilí. O všech těchto velikých metamorfosách se dočte čtenář v právě vyšlém 58. čísle „Okna do světa“ (vydal Orbis). Číslo je rozděleno na dva díly. V prvním se čtenář dočte o dějinách a dramatických osudech této země, druhá část je věnována průmyslovému rozvoji Sibiře v rámci SSSR. Práce je doplněna několika drobnějšími reportážemi, jako na příklad: Veliká silnice pamírská; Kolik života poskytují pouště; Okno do všeho; křížovky; soutěž pro čtenáře o ceny atd. Cena výtisku o 60 stránkách s hlubotiskovou přílohou k dostání ve všech knihkupectvích za pouhých K 2.50.

Afrika - budoucnost koloniálního zemědělství.

U nás panuje stále ještě v širších vrstvách představa, že dnešní Afrika je zemí špatně prozkoumanou, alespoň v nitru, a že vyjma nerostná bohatství britské jižní Afriky tato pevnina celkem mnoho neposkytuje. Ale zatím jest Afrika pevninou stejně slibnou, jako byla Amerika. Evropské velmoci už před světovou válkou, i když ani zdaleka - mimo Německo, které postupovalo plánovitě - nedbaly potřeb domorodců a rozvážné kolonisace, mohly z Afriky těžit velké kapitály a přivodit určitý vývoj jejího zemědělství, a to jak v rolnictví, tak v dobytčářství. V brožurce AFRIKA, kterou teď vydalo nakladatelství Orbis ve známé sbírce Na okraj nové doby, jsou stručně vyloženy možnosti zemědělství v dnešní Africe a jeho přibližný stav. Evropa se musí seznámit s Afrikou. Hlavně ona část Evropy, které dosud byly v Africe kolonie upírány a které tam byly kolonie odňaty. Afrika je prostor zítřejšího rozpětí Evropy, která je přelidněna a zítra bude lidmi přečpána ještě více. Čtenář z pečlivě a názorně sestavených dat si po přečtení jistě opraví mnohou nesprávnou představu, kterou měl až dosud o „černé pevnině“. Brož. je za 9 K.

Krev za novou Evropu, je název aktuální publikace Aloise Kríže, kterou vydalo nakladatelství Orbis, Praha XII.

Není jen pouhou reportáží ze zájezdu českých novinářů na západní bojiště, autor sám zdůrazňuje, že jeho snahou bylo vyhýbat se všem dedukcím. Čtenář má tudíž naprostou volnost, aby si pod dojmem pisatelova slova, nelíčeného a otevřeného, utvořil svůj vlastní úsudek a případně opravil nebo vytříbil své názory o věci, která tak hluboce zasahuje do celého evropského dění a která se stala rozhodným úsekem na cestě k výstavbě nové Evropy. Nyní vzniká nový obraz Evropy a celého světa vůbec. Prozíravým činem státního prezidenta dra Háchy byla českému lidu zachráněna jeho národní svébytnost. Na českém lidu je nyní, aby pochopil své dějinné poslání a nedal se svéstí vychytralými provokatéry. Průběh zájezdu českých novinářů je taktéž příkladem, jak má vypadati snaha o bližší pochopení našich nejbližších sousedů, pod jejichž ochranu jsme se dali. Mužně se autor přiznává k faktu, že českému národu se vedlo právě dobře tehdy, když v českomoravském prostoru žil český a německý národ vedle sebe v klidu a v přátelství. „Krev za novou Evropu“ je dokumentem snahy českého člověka vyúčtovat si minulostí. To není tak lehké, praví autor v úvodu ke své knize. Jeho knihu nutno hodnotiti jako vážný příspěvek k snaze po vzájemném porozumění. Brož. 25 K.

Ríše a my. Úvahy k 15. březnu.

K druhému výročí vyhlášení Protektorátu Čechy a Morava vydalo pražské nakladatelství Orbis jako 15. svazek politické knihovny Na okraj nové doby, publikaci „Ríše a my“, v jejíž 23 kapitolách český novinář a publicista Karel Lažnovský uvažuje o tom, co předcházelo záříjovému úderu 1938, o náplni dvou posledních let, která jsme prožili jako součást Velkoněmecké říše, a o našich vyhlídkách do budoucnosti v nové, sjednocené Evropě, vedené národně socialistickým Německem a fašistickou Itálií. V ú-

vodních kapitolách píše Lažnovský o tom, že jsme toho věděli žalostně málo, že když byl přede dvěma lety vyhlášen Protektorát Čechy a Morava, byli jsme jednak zachvázeni strachem a jednak jsme byli ochotni dívat se na nové zřízení jako na něco přechodného. Smýšlení se ovšem postupně měnilo tou měrou, jak Říše získávala úspěch za úspěchem ve svém boji o nové uspořádání Evropy. Další kapitoly jsou bolestnou rekapitulací všeho toho, co nás postihlo a co jsme prožívali v podzimních měsících roku 1938.

Následují kapitoly radostnější, úvahy o národní jednotě a národní pospolitosti, o stmelení národa a zbytečném strachu z germanisace, o možnosti uplatnění v Říši, o lepších sociálních podmínkách, které budou postupně uskutečňovány ve věku lidu, o němž mluvil Vůdce a říšský kancléř ve svém novoročním projevu. V posledních kapitolách autor vyslovuje přesvědčení, že Evropa se nedá zadržeti ve svém sociálním vývoji. „Musíme si konečně uvědomiti, že se především my sami musíme starati o své věci. Národ musí mít vlastní vnitřní sílu rozumu, citu a vůle, aby byl schopen nového života ze své vlastní podstaty a nikoliv z pomoci někoho jiného.“ Závěr tohoto upřímného rozjímání k 15. březnu tvoří obšírný citát z projevu, který učinil Vůdce a říšský kancléř v den osmého výročí německého národního pozdvižení. Brož. 9 K. Knížka, kterou by měl čísti každý Čech.

Etika ošetřovatelství

Jmenuje se úvaha švédské sestry představené Estrid Rodhe. Profesor dr. Arnold Jirásek v předmluvě píše: „Knížka je krásná, ba víc, je líbezná. Proto jest si přáti, aby každý u nás a zvláště ti, jimž leží osud ošetřovatelství na srdci, četli tento překlad se srdcem lidským a otevřeným, aby i pro nás tato knížka přinesla požehnání, které jí vdechla ušlechtilá spisovatelka.“ Tato slova jsou jistě nejlepším doporučením. Z obsahu: Pohled na skutečnost; Vztah k práci; Vztah k ústavu; Vztah k lékaři; Vztah k ostatním ošetřovatelkám; Vztah k nemocným a jiné. Brož. 8 K, vydalo nakladatelství Orbis, Praha XII.

Cesta kolem světa za 6000 let. „Jen dál!“ zní nadpis nejkrásnější básně Nerudových „Zpěvů pátečních“. Tato dvě slova vyjadřují věčnou touhu lidskou po nových činech, po nových objevech a dobrodružstvích. Od dob nejstarších lákaly tajemné a vzdálené kraje, zahalené v aureolu exotičnosti, neklidné duchy. Na malých a chatrných lodích se vydávali udatní kapitáni na bouřlivý živel Neptunův, hledající pohádkové poklady zlata a drahokamů a nalézajících často smrt místo bohatství. Ale v jejich šlépěje vstupovali druzí, žádné nebezpečí nebylo dost veliké, aby je odradilo. Jména, jako Kolumbus, Vasco de Gama, Magalhaes a j., jsou dosud známa, neboť díky jim byl světový obzor Evropy rozšířen o nové kontinenty a umožněn tak nesmírný rozmach evropského hospodářství v posledním století. Chcete se seznámiti s touto zárnou stránkou lidských dějin? Sáhnete po 56. čísle Okna do světa, které vyšlo v Orbisu pod názvem „Cesta kolem světa za šest tisíc let“, a to vás poutavě seznámí se všemi objevitelskými snahami evropského lidstva od dob nejstarších po naše dny. Svazek obsahuje mimo to řadu drobnějších reportáží, jako na příklad: Jak rostla představa světa; Původní obyvatelé Severní Ameriky; křížovku; kontrolní soutěž pro čtenáře atd. Každé číslo o 60 stranách s 8stránkovou hlubotiskovou přílohou za pouhých K 2.50 k dostání ve všech knihkupectvích.

Dr. M. Laros: Zde jest evangelium pro dnešek. Díl III. Náboženský smysl. Svazek II. Přeložil dr. Fr. Kopečný Cena 25 K. Vydal Velehrad v Olomouci.

O knize byly podány dosti různé posudky. Kniha je psána dnešním člověkem pro dnešní svět, tak jak se hýbe a chápe. A i ona vyrůstá nemůže to popřít - z určité půdy, která není každému vzrůstu zdravá. Jistě však na vás zapůsobí - pro to je hlavně psána, a překladatel nikterak nezmenšil tuto její účinnost - a budete přivedeni sami se zabývat hlouběji náboženskými problémy. Pak si uvědomte menší či větší nesrovnalosti, přehánění obrazů, a zapud'te i příliš toho moderního ruchu, který je do ní vložen.