

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Ročník XV.

Redaktor:

P. Dr Metoděj Habáň O. P.,
S. Theologiae Magister, agreg. člen university Angelicum v Římě.

OLOMOUC 1947

Obsah.

Články:

Habán M., O. P.: Nedostatek metafysiky	33—35
Několik psychologických poznámek k manželství	97—99
Rozdílnost věcí	65—67
Hynie J.: Manželské soužití	109—112
Kolaříková L.: Pojem entelechie v Aristelově psychologii	40—46
Marek F.: Filosofie svobody a beznaděje	71—76
Psychologie světového názoru	7—11
Novotný Fr.: Manželství a rodina v starověkém Řecku	99—105
Redaktor: Návrat k filosofii	1—2
Skácel N.: Filosofie, věda a světový názor	2—6
Šišák S.: Úvaha o moudrosti podle Tomáše Aquinského	76—79
Terstenjak A.: Vnímání barev a skutečnost vnějšího světa	35—40, 87—91
Vacková R.: Jdeme do nového slohu	11—19
Spiritualistický světový názor	79—83
Zákon života	50—54, 83—87
Veselý J., O. P.: Člověk a transcendentno	67—71
Ženství a lidská společnost	105—109
Weirich M.: Rodinná politika	112—126

Varia, poznámky, kritika:

Banhofer O.: Rechenschaft der Demokratie	93
Bubán J.: Psychologie citov	62—63
Engliš K.: Malá logika, theorie hodnoty a hodnocení	63—64
Habán M., O. P.: Přichází nové křesťanství?	94—95
Hirner A.: Člověk a společnost	31
Jurovský A.: Súlád v rodinom živote	31
Krakešová-Došková N.: Psychosa sociálních případů	31
Král J.: Masaryk filosof humanity a demokracie	61
Lubac de H.: Proudhon et le christianisme	94
Maritain J.: Pravá podstata demokracie	19—22
Masaryk T. G.: Otázka sociální	32
Messer R.: K dvacátému výročí Rilky smrti	22—27
Muckermann F. S. I.: Der Mensch im Zeitalter der Technik	54—57
Navrátil J.: Na prahu manželství	92—93

Pecka D., Pavelka A. a Chudoba B.: Křesťanský realismus a dialektický materialismus	32
Popelová J.: Tři studie z filosofie dějin	63
Rozehnal A.: Od filosofie přes dialektický materialismus k ruskému člověku	27—30, 57—61
Schmidt W.: Sechs Bücher von der Liebe, von der Ehe, von der Familie	93
Šnobl A., O. P.: O původu a smyslu náboženské oběti (obálka)	1
O van der Leeuwovi (obálka)	1
Z dějin indických náboženství (obálka)	2
Tramer B.: L. Zieglera „Metamorfosa bohů“	91—92
Woothonová B.: Plánování a svoboda	94

Nové knihy:

Baar Š.: Skřivánek	3
Beneš J.: Duch a hmota v theorii poznání	32
Braitto S.: Církev	1
Bušek B.: Zimní táboření	1
Dacik R.: O přátelství	1
Filipi J. J.: S Masarykovými	95
Fischer, Jankovec, Pacák, Škrach: Čtyři stati o T. G. M.	61—62
Gerelyová J.: Dospívajícím dívkám	3
Helmold: Slovanská kronika	3
Hromádka J. L.: Masaryk mezi věřejškem a zítřkem	2
Hronek J.: Katechetika	96
Na klíně mateřském	2
Chudoba B. a Bitnar V.: Jan Sedlák	95
Jarolímek B.: Blahoslavení	3
Jerie B.: I slovo je čin	69
Kameny základní	2
Křelina F.: Jalovčí stráně	3
Kubalík J.: České křesťanství	96
Laichter J.: Uměním k životu	64
Lang A.: F. M. Dostojevský	61
Newman J. W.	61
Masaryk T. G.: Palackého idea národa českého	93—94
Problém malého národa	94
Martínek V.: Ostravská trilogie	1
Mařan: Kniha o A. Fuchsovi	96
Miklik J.: Slovo Boží	1
Tomášek, Kadlec, Křelina: Osvětlenou stopou	1

Papini G.: Sv. Augustin (J. Brechensbauer)	3	Švestka M.: Právo a práci	32
Pius XI.: O křesťanské výchově mládeže .	95	Tesař F.: Všude s námi .	3
Quadragesimo anno (Vašek)	3	Toman J.: Don Juan .	1
Platon: Sepuposion o lásce	64	Trtik Zd.: Cesta k Bohu	3
Ratkoš P.: Sv. Cyril a Metoděj .	95	Třebízský: Pomněnky	95—96
Reinsberg J.: Skaut přemýšlí o Kristu	2	Utitz E.: Psychologie života v tereziánském	
Resla J.: Katechese, I. díl	96	koncentračním táboře	3
Řehoř Vel.: Homilie na evangelia (T. Vodička)	9	Vincenc Ferd.: Duchovní život	1
Schaller: Sv. Benedikt	96	Vodička T.: Obraz, maska a pečeť	1
Sociologie, sborník . . .	1	Vyskočil A.: Kryštof Kolumbus	62
Soukup J.: Svatý Vojtěch . . .	96	Žilka F.: Nový Zákon	3
Šimsa J.: Vánoční úvaha o čtení knih	1		
V duchu T. G. M. .	1	Čís. 1, 2, 3 a 4 značí obálky příslušných čísel časopisu;	
Švach P.: Charisma apoštolátu	3	vyšší čísla stránky.	

K o n e c r o č n í k u 1 9 4 7 .

P O Z O R !

Soutěž o rozšíření Filosofické Revue:

- 1) Kdo získá osm odběratelů, dostane zdarma ročník Fil. Revue 1948 a knihu G. K. Chestertona „Sv. Tomáš Akvinský”.
- 2) Kdo získá pět odběratelů, obdrží zdarma ročník 1948 Fil. Revue.
- 3) Kdo získá jednoho odběratele, dostane slevu 30 Kčs za ročník 1948.

Návrat k filosofii

Dnes se vše odívá do filosofie. Všude narážíme na problémy, které má a může řešit jen filosofie.

Dnešní doba zvláště stvořila mnoho problémů, proto je i dnes velký hlad po filosofii. Ve Francii vznikl nový problém a stal se předmětem filosofického přemýšlení a týká se vlastně celého světa, je to problém lidstva stojícího před objevem atomické energie. Je jistě zajímavé pro všechny lidi, jak se dosahuje atomická energie, jaké to má nebo může mít důsledky pro světovou situaci hospodářskou a politickou, ale ještě větší zájem budí filosofická otázka, jaké je další historické určení lidstva ve spojení s atomovou energií. Zahajuje nový vesmír? Má to vliv na těžkopádnou a uspanou dispoziční vědomí lidu?

Americký svět je už přeplněn knihami a články o této otázce, ale překračuje hranice zdravé imaginace.

Francouzský autor Mounier podotýká, že v Hirošimě asi dvě stě metrů od vybuchnutí atomové bomby byl nalezen stín člověka sedícího na schodech; člověk se rozplynul, ale než se přeměnilo jeho tělo v kouř, zastíňovalo atomické záření a jeho stín zůstal zachycen do tratoáru. Zůstal tedy stín člověka, který zmizel nejhroznějším způsobem, fyzická reakce na duševní šílenství.

Lidstvo může vidět své nejbližší určení v těchto fantastických stínech, vypálených atomickou energií na opuštěných chodnících jako zbytků všeho bohatství a všech bojů, vyrytých paprsky smrti. K tomuto snad ani není třeba nutit mnoho fantasií.

Do lidského života vstupuje tedy o jeden strach více, celý svět je jím zachvácen. Lidstvo by sice rádo přesunulo tento strach týkající se osudu života a rádo by ho přeměnilo na radost z blahobytu, upotřebili se atomická energie na výrobu. Vidíme však, že ve světě převládá strach.

Přispívá tento nový a těžký problém k řešení smyslu života lidského? Zrodí se nový svět, plný svobody a nové síly, která v minutě osvobodí lidstvo?

I tato nová otázka začíná být filosofická. Tvoří se nový svět, podobně jako ve chvíli, kdy řekl Hospodin: „Fiat lux“ et facta est lux? Rozdíl je snad v tom, že viděl Hospodin, že světlo je dobré, kdežto dnes vidí lidé, že jejich světlo nemusí být dobré. První upotřebení světla lidského bylo niči-

cí. I síla hmotného světla je vázána na světlo ducha, který může být dobrý nebo zlý.

Nějaká poznámka z Ameriky k tomu podotýká: „U Kanta, v lyrické chvíli, kontrola nad zemí, byla nahrazena mravním zákonem v hloubce našeho nitra. Ale Kant byl prý člověk tak málo praktický.“

Filosofické pozorování vynálezu i účinků atomické energie i poznámek lidí k tomu, jak je přináší Mounier, přichází k závěru, že existuje krise ducha v lidském životě. V každé formě zápasily mezi sebou síly ducha a síly hmoty. Dnešní forma dospěla k nerovnému zápasu. Na jedné straně existuje největší síla hmotná, na druhé straně je největší krise ducha.

Schází tedy síla ducha, aby vyrovnala boj s největší hmotnou silou světla. Koexistence dvou činitelů t. j. nové a ničící skutečnosti energie a na druhé straně všechno trpící krise ducha, ať už jsou to diplomatické vztahy nebo staré vládní metody nebo neúměrné zásahy do dnešního dění, jinými slovy vše, co je naplněno slabostí ducha a krise jeho síly, ohrožuje smrtí člověka a tak podporuje myšlení na nejistotu budoucnosti a mezinárodní psychosu strachu.

Na kom záleží, aby vynález atomické energie byl vyvážen duchovní silou? Má tento nový problém tak nový vztah i k našemu světu duchovnímu, v jehož centru se nedějí světová rozhodnutí o atomické energii?

V menším měřítku je i u nás boj mezi zastánci hmotné energie a mezi representanty ducha. Dnešní národní a politický život je celý utvářen otevřeným bojem. Vidíme, že mnoho lidí podléhá rozprádané dovednosti, s jakou zastánci energie a hmoty utvářejí život lidí. Vidíme, že k tomu zneužívají filosofie. Přes všechny slabé stránky a přes neúplnost, jakou se vyznačuje filosofie hmoty, pronikla daleko do praxe státního života.

Je tím více potřeba filosofie ne idealistické ani materialistické, nýbrž reální, která plní i požadavky ducha, pěstuje ducha a jeho sílu, moudrost, mravní kvality a duchovní skutečnost a je klasičtým vyrovnáním mezi extrémami, nejen historickými, idealismem a materialismem, ale i mezi extrémami dneška. Mezi koexistencí nerovných činitelů mezi nejvyšším vrcholem hmoty, jak má dnes vliv na

lidský život a mezi vrcholnou krísi ducha, která znamená všude slabost, neodpovědnost, bezkarakternost, nepoctivost atd., reální filosofie neztratila na ceně, je stále bohatá na zdravé zásady a na logické závěry pro lidstvo.

Probuzená energie duchovní v duši člověka zna-

menala vždy nové tvoření. Duch Boží první uspořádal hmotu a dal zákonitost její energii. Duch lidský po něm tvoří jen tehdy, ovládne-li hmotu, řídí-li ji, má-li převahu nad ní. Každá jiná koexistence hmoty a ducha je smrtící pro člověka.

Redaktor

Filosofie, věda a světový názor

Každý průměrně vzdělaný člověk chápe zhruba, co myslíme pod pojmem světový názor. Tuší, že to znamená názor o původu a smyslu všeho co jest, zejména člověka. Můžeme ovšem mluvit o světovém názoru i ve smyslu záporném, neboť domněnka, že nelze dospět k rozumně odůvodněnému světovému názoru, jest určitým světovým názorem, podobně jako ateismus je názorem náboženským.

Jednou z běžných evolucionistických pověr je výklad o tom, že světový názor byl původně náboženský, potom filosofický a konečně se dospělo k tak zvanému světovému názoru vědeckému. Náboženským světovým názorem se ovšem při tom myslí nauka o původu a smyslu světa a života, založená na jistých autoritativních tradicích, kterou nelze rozumově odůvodnit a která více nebo méně odporuje zdravému rozumu. Za filosofický světový názor se v této souvislosti označují libovolné a nedokazatelné, třebaš pravděpodobné úvahy o první příčině a posledním cíli vesmíru, které se však nedají nijak ověřit zkušeností. Vědeckým světovým názorem se konečně myslí souhrn výsledků přírodních věd uspořádaný v jakýsi celek. Tento »vědecký« světový názor bývá prohlašován za největší výboj moderního myšlení. Proto se jím budeme zabývat především.

Přírodní věda není ničím jiným než smyslová zkušenost rozumem uspořádaná v soustavu. Přírodní vědy se zabývají smyslovými jevy a jejich bezprostředními, nejbližšími příčinami. Nepronikají až k bytnosti věcí, nemohou nám proto ničeho říci o jejich nejvyšších principech vnitřních ani vnějších. Hledisko, čili formální předmět přírodních věd, je příliš úzké a částečné, takže nám nemohou dát odpověď na otázku po posledním důvodu a cíli světa a člověka. Ani souhrn poznatků všech přírodních věd nemůže nám poskytnouti více než látku a východisko k úvaze ji-

ného druhu, k vlastnímu bádání o nejvyšších příčinách a posledním cíli všeho, co jest. Nesmí nás másti ani výlety mnoha moderních přírodovědců a filosofie. Takové úvahy, ať už správné nebo, což je bohužel častější, nesprávné, nejsou již úvahami přírodovědeckými ale filosofickými. Tak zvaný vědecký nebo přesněji přírodovědecký světový názor jest tedy světovým názorem v onom zmíněném negativním smyslu, neboť znamená popření jakéhokoliv jiného, vyššího a dokonalejšího poznání, které by přesahovalo obzor předvědecké a vědecké zkušenosti. Důsledkem tohoto názoru jest, že se filosofii, totiž vědě o nejvyšších příčinách upírá charakter vědy a za vědu se prohlašuje jenom věda přírodní, experimentální. Nutno proto považovat za politováníhodnou chybu, smířující-li se s touto nesprávnou pozitivistickou terminologií i někteří vědci, kteří jinak uznávají hodnotu filosofické spekulace. Slovo »věda« má totiž význam už tak vyhraněný, že nelze připustit, aby se vyhrazovalo jen vědám přírodním a upíralo filosofii, která jest, jak uvidíme, vědou v nejvlastnější smyslu, je základem a zároveň vyvrcholením všech věd částečných.

Co jest tedy věda, jaké poznání můžeme nazvat vědeckým? Jsme si jasně vědomi, že nemůžeme přiznati každému rozumovému poznatku ráz vědecký. Je řada rozumových poznatků a bezděčných, bezprostředních rozumových závěrů z jevů nás obklopujících, které nutně provázejí náš každodenní život. Tyto poznatky a závěry, ba ani úmyslné pozorování a uvažování, kterým získáváme řadu poznatků, není ještě vědou, ale teprve přípravou na vědu. Teprve když si vysvětlujeme povahu věci, jak se projevuje v pozorovaných jevech v jejich pravidelném postupu a jednotě, a dospíváme k poznání bytnosti věci jako příčiny jevů a tudíž k poznání nutných a všeobecně platných vztahů těchto jevů k sobě

navzájem a k bytnosti věci jako k jejich příčině, je naše poznání vědecké, můžeme mluvit o vědě. Věda tedy poznává, co věc je a proč je taková, jaká je. Můžeme tedy říci, že věda je souhrn poznatků uspořádaných podle zásady o dostatečném důvodu, čili poznání věci z příčin. Při tom nás nesmí másti okolnost, že k obecným vědeckým poznatkům dospíváme často zkušeností, indukci. Každá indukce totiž musí být doplněna dedukcí, má-li vésti k poznání vědeckému. Kdybychom se na př. omezili na objevování a zjišťování zajímavého vztahu mezi jistými zvláštnostmi zažívacího procesu a tvarem kopyt jistých zvířat, nikdy bychom nedospěli k vědeckému poznatku, že přežvýkavci mají rozpoltěná kopyta. Teprve když dospějeme k názoru, že určitý jev je tak pravidelný, že nutně musí plynouti z povahy, z bytnosti věci, je naše poznání vědecké. Není na újmu vědeckosti našeho poznání, nemůžeme-li proniknouti přímo intuitivně k bytnosti věci, musíme-li se omeziti na poznání bytnosti věci z jejích vnějších projevů a vlastností. To je při našem způsobu rozumového poznávání případ pravidelný. Musíme si však být vědomi, že je to právě dedukce, postup od bytnosti k vlastnostem, od příčiny k účinkům, co činí vědu vědou.

Jsou-li jednotlivé vědecké poznatky objektivně zřejmé a subjektivně jisté spojeny v jednu soustavu, mluvíme o vědě v nejvlastnějším smyslu. Věda je tedy soustava poznatků objektivně zřejmých a subjektivně jistých, získaných rozбором bytnosti daného jevu. Tímto rozбором se zjišťují důvody vlastností jevu a nutné, obecné zákony, jejichž základem je bytnost věci.

Způsob, jímž se dospívá k vědě, se nazývá metoda. První podmínkou správné metody je jednota předmětu, jednota látky a zejména jednota tvarového předmětu, jednota hlediska, neboť táž věc může být předmětem několika různých věd, které ji poznávají s různých hledisek sobě vlastních. Nesmí tedy být libovolně rozšiřováno nebo zužováno hledisko, neboť to je jakýmsi středem jednoty, zárukou jednotnosti vědy. Samozřejmě není porušením jednoty vědy, zahrnuje-li v sobě věda obecnější několik věd méně obecných a proto druhově rozdílných.

Druhou podmínkou správné vědecké metody je, aby v jednotu vědy byly sestavovány

jen poznatky jisté, tedy buď přímo zřejmé nebo vyvozené jako závěry z jistých důkazů. Každý poznatek nikoli přímo zřejmý musí být vyvozen a musí se dáti uvést na pravdy přímo objektivně zřejmé.

Třetí podmínkou správné vědecké metody je harmonické vzájemné doplňování analýsy — rozboru syntésou — souborem. Každé poznání vědecké začíná u zkušenosti, kterou nutno rozumem rozebírat, rozkládat, až se dospěje k poznání bytnosti věci tím způsobem a tou měrou, jak je dáno hlediskem, tvarovým předmětem té které vědy. Když vědecký rozbor dospěje k poznání příčin tu bližších nebo vzdálenějších, jak je dáno povahou té které vědy, vrací se věda zase zpět ke svému východisku, aby se přesvědčila o správnosti svých důvodů a lépe porozuměla zkušenosti. Tento druhý postup se nazývá syntésou.

Ujasníme-li si takto povahu vědeckého poznání, pochopíme, proč přírodní věda ani souhrn přírodních věd nemůže nám odpovědět na otázku po první příčině a posledním cíli, ba ani na otázku po bytnosti hmotného jsoucna. Hledisko přírodních věd bývá úzce vymezeno, předmětem experimentální vědy jsou bezprostřední příčiny a zákonitosti smyslových jevů. Chce-li tedy přírodní věda zůstat vědou, chce-li zachovati požadavky správné vědecké metody, musí uznati svou nepříslušnost v otázce světového názoru. Vědec, který chce metodami přírodních věd vybudovati světový názor, přestává být přírodovědcem a stává se fušerem ve filosofii.

Známe-li již podstatu vědy a vědeckého poznávání, můžeme přistoupiti k rozhodnutí otázky, zda je filosofie vědou a zda tedy světový názor filosofický je názorem vědeckým v pravém smyslu. Od všech ostatních věd částečných se filosofie liší svým tvarovým předmětem. Látkovým předmětem filosofie jsou všechny věci, vše co je. Má tedy filosofie látkový předmět společný s mnoha ostatními vědami. K tomuto předmětu však přistupuje filosofie zcela jinak než ostatní vědy částečné. Kdežto všechny přírodní vědy si všímají určitých jevů a vlastností věcí, zkoumá filosofie vše, co je, pod rázem jsoucna, jakožto jsoucno. Tvarovým předmětem filosofie, který zaručuje její vědeckou jednotu, jsou nejvyšší příčiny jsoucna. Tento formální ráz je zachován ve všech částech filosofie, ať už zkoumá

jsoucno pomyslné, jsoucno jak existuje v našich poznávacích mohutnostech, či jsoucnoskutečné, jak existuje mimo nás a nezávisle na našem poznání nebo konečně jsoucno mravní.

Filosofie uskutečňuje také další požadavek vědecké metody, poněvadž vychází z nepochybné zkušenosti a ze základních nepochybně jistých a zřejmých zásad rozumových. Filosof proto nemůže uznati za správný žádný závěr, který by nebyl logicky bezvadně vyvozen ze základních, samozřejmých pravd.

I třetí požadavek vědecké metody dokonale splňuje filosofie, poněvadž vychází ze skutečnosti předvědecké i vědecké a bádá o výsledcích této zkušenosti podle rozumových pravidel. Tímto analytickým postupem — rozborem, dospívá filosofie k poznání podstaty jsoucna postupujíc od příčin bližších k vzdálenějším a k důvodům nejvyšším. Když byla dospěla k poznání nejvyšších důvodů, vrací se filosofie opět cestou synthese ke svému východisku, přesvědčuje se tak o pravdivosti svých důvodů a lépe chápe zkušenost.

Filosofie není tedy jen jednou z věd rovnocennou s ostatními, neboť řeší otázky, které žádná jiná věda nemůže řešit a musí proto jejich rozřešení již předpokládat. Jsou to především: otázka objektivit a hodnoty našeho poznání a zásady správného myšlení, které filosofie vyšetřuje v logice. Filosofie však mimo to vysvětluje a dokazuje různé pojmy, kterých užívají jiné vědy, třebaž jich nemohou samy vysvětlit ani dokázat. Sem patří pojmy hmoty, života, prostoru, vztahu, podstaty, příčinnosti a jiné. Bez filosofie neobstojí žádná věda. Bez filosofie může snad býti člověk odborníkem, může nahromadit mnoho vědomostí četbou a studiem, zůstává však pouze člověkem sčítlým, snad učeným, nikdy však není opravdu vzdělaný. Filosofie je zároveň doplněním a vyvrcholením všech věd, které se obírají jednotlivými částmi vesmíru z různých hledisek. Člověk však nezadržitelně touží a směřuje k poznání všeho, co je, z jediného nejvyššího hlediska a zejména usiluje poznat smysl a cíl lidského života.

Je-li tedy cílem filosofie poznání nejvyšších příčin poznatelného jsoucna, zejména přirozeného světa, je už proto tvůrkyní světového názoru, který ovlivňuje smýšlení člověka o věcech jej obklopujících. Poněvadž smýšlení se projevuje životem, jednáním, je filosofie zároveň tvůrkyní názoru životního, který není

ničím jiným, než praktickým důsledkem světového názoru teoretického, spekulativního. Je tedy jedinou vědou, která nám může dáti ucelený světový a životní názor, filosofie, a to filosofie vědecká, která vychází z nepochybné zkušenosti a šetří úzkostlivě logických zákonů zdravého rozumu. Filosofický názor světový je tedy světovým názorem vědeckým v pravém smyslu slova.

Dnešní lidé mají sklon k podceňování teoretických úvah a zapomínají, že praktický úspěch často není možný bez předchozí abstraktní úvahy teoretické. Ve své pronikavé studii »Co je špatného na světě« praví Chesterton na adresu výlučných ctitelů praktických úspěchů toto: »Má-li váš aeroplán lehkou poruchu, zručný člověk ji může spraviti. Je-li však těžce nemocen, je mnohem pravděpodobnější, že bude třeba vyvléci nějakého roztržitého starého profesora s rozčuchanými vlasy z jeho ústavu nebo laboratoře, aby zlo analysoval. Čím složitější je zkáza, tím bělovlasější a roztržitější bude theoretik, jehož bude zapotřebí, aby si s ní poradil; a v některých krajních případech nebude ani s to říci, co stroji chybí, nikdo jiný nežli muž (pravděpodobně blázen), který vaši vzducholod' vynalezl«. Třebas uvedený příklad má na mysli spíše teoretické bádaní přírodovědecké, platí obdobně i o poměru filosofie k praktickému životu. Objevití vztah mezi nesprávnou metafysikou a nějakým velmi »praktickým« zlořádem bývá často nesnadné, poněvadž obyčejně ti, kdo nesprávnou zásadu v životě uplatňují, už ani neznají jméno filosofa, který má na svědomí ono zfalšování skutečnosti, které se později projeví v hospodářství, v politice nebo v jiném oboru praktického života.

Dějiny řecké filosofie nás poučují o tom, jak namáhavá byla cesta k velkolepému objevu Aristotelovu, který je znám jako »analogia entis«. Zjistíme-li, že tato tajemná dvě slova neznamenaají nic jiného, než že pojem jsoucna vypovídáme o různých věcech toliko obdobně, že jiné je bytí kamene než stromu nebo dokonce člověka, zdá se nám to něčím samozřejmým, něčím, co nestojí za tolik povyku. Jinak však se díváme na věc, když se dočteme, že jeden ze starých řeckých filosofů Parmenides zastával nauku, která by se dala vyjádřit slovy »univocitas entis«. Domníval se, že pojem jsoucna vypovídáme o věcech jednoznačně, že tedy existuje jen jedno je-

diné neměnné jsoucno, že všechny změny a mnohost různých jsoucen jsou jen klamem smyslů. Tento názor je kořenem každého monismu pantheistického, který tvrdí totožnost Boha a světa. Jistě si dovedeme domyslet, jaké důsledky pro mravnost a vzájemný poměr lidí by měla tato zásada, kdyby všichni podle ní jednali. Jsme-li jen nesamostatnými součástmi jediného jsoucna, boha-světa, nemá smyslu vmluvit o nějakých mravních povinnostech a závazcích, pak vše, co je skutečné, je dobré i mravně, jak říkal Hegel. Je štěstí, že hlas svědomí, který je hlasem zdravého praktického rozumu, přece jen na konec převládne i u mnoha přívrženců podobných zvrácených nauk.

Nemysleme si však, že naše doba je imunní proti podobnému mravnímu nebezpečí, jako je třeba panteismus. Co jiného je moderní kolektivismus ať už zabarvení nacistického nebo marxistického, se svou naukou o společnosti jako prvotní a takřka jediné realitě, v níž bezprávný jedinec zcela zaniká, se svou naukou o morálce třídní nebo rasové, která má nahradit osobní čest a osobní odpovědnost, nežli nová tvářnost proteovské obludy panteismu. Mravní projevy tohoto theoretického světového názoru jsou dnes bohužel až příliš zřejmé. Vzpomeňme jen onoho sobeckého křivdám bližních. Na tyto zjevy se jen tu a tam někdo nesměle odváží upozornit s horlivým ujišťováním, že všechno je jinak v pořádku, vývoj nezadržitelně směřuje k socialismu, takže znárodnění se musí podařit a konec tedy vše napraví. Ano, budoucnost je pro naše oficiální optimisty a proroky novopantheistického kolektivismu skutečně dlužníkem, který nepotřebuje ručení.

Ukázati nesmírný vliv filosofických názorů na praktický život, ať už v dobrém či ve špatném smyslu, není tedy tak nesnadné, jak by se na první pohled zdálo. Nebezpečí nesprávné nauky, nesprávného světového názoru se však hmatatelně projeví často až po mnoha letech, mnohdy až po smrti filosofa, v jehož hlavě se zrodily, až se nauka zaobalí do líbivých hesel demagogicky odpovídajících na skutečné nebo domnělé či uměle vyvolané požadavky lidí.

Úvaha o vlivech a činitelích vytvářejících světový názor by nebyla úplná, kdybychom se nezmínili o nejstarším, nejsilnějším a podle

positivistů nejméně žádoucím činitelem vytvářejícím světový a životní názor, totiž o náboženství. Na životní otázky, na které se snaží odpovědět filosofie, odpovídá také náboženství, a to autoritativně. Vedle světového názoru filosofického existuje i světový názor náboženský. Problémy filosofické podobně jako problémy náboženské vyžadují úvah, které přesahují představivost a často i chápavost lidskou, ať už skutečně nebo zdánlivě, a už tím je dána jakási souvislost mezi filosofií a náboženstvím.

Z dějin nadto víme, že náboženství, totiž poměr člověka k Tvůrci a praktické důsledky plynoucí z tohoto poměru, bylo vždy hlavním vnějším popudem k bádání filosofickému. Buď se ve filosofii hledalo odůvodnění náboženské nauky a rozumové ospravedlnění věrohodnosti autoritativního učení náboženského nebo naopak zamítnutí náboženských nauk a nahrazení autority náboženské autoritou rozumovou. Není snad jediného směru filosofického, který by se nezabýval podrobně otázkami náboženskými a nesnažil se stanovit, jaký postoj má člověk zaujmouti k náboženství.

Filosofie má zajisté právo, ale i povinnost obírat se otázkami náboženskými už proto, že filosofie i náboženství odpovídají na tytéž otázky, mají tedy v jistém smyslu tentýž cíl. Tu však třeba činiti důležitý rozdíl mezi náboženstvím katolickým a ostatními vyznáními. Všechna náboženství jsou produktem lidského myšlení, jak jejich stoupenci přímo nebo nepřímo doznávají, s výjimkou náboženství katolického, které se prohlašuje za zásah řádu nadpřirozeného do řádu přirozeného. Přilnutí k tomuto náboženství se neděje rozumem, ale něčím, co patří do řádu nadpřirozeného, totiž vírou. Filosof, který chce objektivně posuzovat náboženství katolické, musí se postavit tedy na stanovisko věřícího katolíka, musí tedy býti sám věřící. Nemá-li víry, nemá vnitřního předpokladu pro pochopení stanoviska věřícího. Vymyká se tedy katolické náboženství kritice se strany filosofie? Náboženství katolické je ovšem řádu nadpřirozeného a k témuž řádu patří také uschopnění člověka k tomu, aby se tomuto řádu podrobil, aby uvěřil. Avšak i tento nadpřirozený řád, přesněji jeho přijetí člověkem, vyžaduje, aby si člověk rozumově ujasnil, že přijetím tohoto řádu se nedopouští něčeho nerozumného, nevědeckého. Kdo se tedy chce stát

věřícím katolíkem, musí rozumem si ospravedlnit věrohodnost víry. Tímto rozumovým ospravedlněním se řád nadpřirozený stane věrohodným a člověk nejedná nerozumně, je-li ochoten k němu přilnouti. Toto přilnutí samo však již není v moci člověka, neboť je darem božím.

Filosofie se tedy může stát cestou k víře a může i prokazovati neocenitelné služby vědě theologické. Na druhé straně zase může odmítavý postoj k pravému, zjevnému náboženství, diktovaný pýchou nebo strachem z mravních závazků, působiti na filosofii velmi neblaze. Aby se ospravedlnily jisté defekty rozumové nebo mravní, neváhají filosofové uvádět v pochybnost základní rozumové zásady. Již jeden ze starověkých myslitelů prohlásil, že snad není nesmyslu, kterého by někdy nějaký filosof nehlásal.

Skutečnost, že je tolik protichůdných názorů metafysických, kdežto v přírodních vědách a zvláště v matematice vládne většinou naprostá shoda, vedla Kanta k tomu, že upřel metafysice, filosofii to v nejvlastnějším smyslu, charakter vědy a prohlásil ji za nemožnou. Zdá se však, že příčina nejednotnosti metafysických názorů je někde jinde. Matematické úvahy ani poznatky o složení atomů nás totiž k ničemu nezavazují, kdežto nezaújatá a přísně logická úvaha filosofická vede k pravdám, které nás nutí změnit podle nich život. Pravda jest jediná, ale je mnoho způsobů, jak ji lze zfalšovat, jak ji oklestit a přizpůsobit lidským zvrácenostem a slabostem. Odtud ona tříšť bludných názorů, plných vnitřních rozporů, které se shodují v jediném, totiž v nenávisti k pravdě.

Potřebuje tedy filosofické bádání opravdové svobody, a to více než kterákoliv jiná věda. Potřebuje především svobody vnitřní, jakou dává upřímná láska k pravdě. Jen tato láska dovede živit stálou touhu po pravdě, udržovat zájem o studium a přemáhat obtíže. S láskou k pravdě souvisí nepředpojatost jak co do možnosti poznání pravdy, tak i co do důsledků plynoucích z poznání pravdy. Vnitřní svoboda filosofa vyžaduje smýšlení pokorného, nesobeckého, a neznajícího lichých ohledů.

Svoboda filosofického bádání však může býti ovlivňována i zevně, jsou-li výsledky filosofických úvah v rozporu s názory držitelů politické moci. Je-li umlčován nepohodlný filosof, není však tak tragické, jako když

sami myslitelé slabého charakteru mění a upravují své nauky s ohledem na názory držitelů politické moci, ať už ze slabosti, bázně nebo ctižádosti a prospěchářství. Skoro právě tak odporné jsou tu a tam se vyskytující snahy nějak uhladit nebo upravit doktrinu protěžovanou politickou mocí, aby se omluvila neochota rázně proti ní vystoupit, neochota diktovaná snahou zdát se za každou cenu moderním a pokrokovým nebo obavou z názvu reakcionář, kterého dnes z nedostatku věčných důvodů užívá kdekdo. Obdobně bývají motivovány snahy dělat z populárních politiků nebo dokonce uchvatitelů velké filosofy a stavět je vedle největších velikanů spekulace. Servilní myslitelé, kteří se chtějí za každou cenu líbit, neváhají s vážnou tváří citovat ojedinělá zrnka pravdy ze spisů takových podezřelých velikanů, i když vědí, že z nich často mohou čerpat se stejným úspěchem zastánci všech možných protichůdných heresí filosofických i náboženských.

Velikého bojovníka orthodoxie Chestertona zaujalo po prvé učení Církve tehdy, když objevil, že jí bývají z různých stran vytýkány bludy a neřesti naprosto protichůdné a neslučitelné. Tato okolnost jej vedla ke zjištění, že Církev je normální, kdežto její kritikové jsou v tom nebo onom směru úchylní. Dovolávají-li se myslitelé všech odstínů, od atheistů a marxistů až po některé katolíky, názorů a výroků jediného člověka, musí nám býti už proto nauka tohoto myslitele všem vyhovujícího podezřelá.

Pravda vědecké filosofie je zajisté aktuální a moderní v každé době. Tato aktuálnost se však nesmí chápat jako přizpůsobivost. Vědecká filosofie se nesmí ani jenom omezit na to, aby si vybojovala určitý okruh uznání, v němž by mohla nerušeně zpřádat své meditace. Filosof musí být hotov mluvit o pravdě, i když je někdy nepříjemná, nepopulární a v rozporu s oficiálně uznávanými a hýčkanými bludy. Filosofie nesmí plout s proudem, ale musí dávat směr. Dnes snad více než jindy musí filosof, který chce býti hoden jména milovníka moudrosti jednat podle toho, co řekl kdysi Sokrates svým žalobcům, že totiž tam, kde je kdo postaven, má vytrvat a postupovat třebas i nebezpečí a nebát se ničeho kromě hanebnosti.

Dr Miloslav Skácel

Psychologie světového názoru

Při psychologickém rozboru světového názoru můžeme se zabývat thematem po několika stránkách: můžeme se zabývat psychologickou podstatou světového názoru, abychom si objasnili sám pojem, nebo se snažíme vyzkoumat, jaké psychologické síly a vlivy působily na vznik jednotlivých světových názorů a pokoušíme se psychologicky zdůvodnit, proč mají svou specifickou podobu. Nebo konečně zkoumáme otázku, proč a jak se světové názory šíří, proč někteří lidé přijímají jeden světový názor a druzí opačný, pokud toto přijímání světového názoru lze vysvětlit nebo objasnit psychologicky.

Budeme se zabývat především otázkou první a třetí, neboť u nich lze nalézt obecněji platná psychologická osvětlení. Naproti tomu otázka, proč a jak vznikaly historické světové názory, nemá tak obecnou povahu a museli bychom se zabývat každým konkrétně a zvlášť. Byla by to z velké části psychologie jejich zakladatelů. Kromě toho lze předpokládat, že obecné psychologické předpoklady, které působí při přijímání světového názoru, působily také při jeho vzniku.

Až do minulého století byla filosofie pokládána za objektivní způsob poznávání skutečnosti: byla neutrální vůči jakýmkoliv mocenským a životním cílům a řídila se svým autonomním zákonem poznání. Mimo oblast poznání byla bezzájmová, nesloužila ani národu ani státu, ale usilovala o všeobecnou platnost svého myšlení.

To se v minulém století změnilo. Německá romantika, z níž pochází většina zel poslední doby, přišla na počátku minulého století s tvrzením, že jsou dvě možné filosofie — realismus a idealismus — z nichž žádná nemůže být dokázána jako pravdivá, ale že si je člověk volí podle toho, jaký sám jest. Tím byla po prvé vzata v pochybnost autonomie poznání a lidského ducha vůbec, a obojí učiněno závislým na činitelích jiného rázu, rázu biologicko-psychologického.

Je ovšem pravda, že mnoho vlivů spolupůsobí na jakost a způsob našeho běžného myšlení a poznávání. Uvidíme to dál při rozboru psychologických vlivů na světový názor. Výsadou filosofie však bylo právě hájit myšlení proti vpádům životních zájmů, vysvobo-

zovat je z psychologického zakotvení a zajetí v životě a v povaze člověka a doby. Uznání a generalisování mimomyšlenkových vlivů na myšlení, vědomé a zásadní podrobení myšlení zájmům života, jež počalo v minulém století, je nejtragičtější kapitulace lidských dějin: je to kapitulace kultury před přírodou. Hegel učinil pravdu závislou na vývojovém stupni Ideje, Marx ji učinil závislou na vývojovém stupni hmoty. Jako u Hegla každý vývojový stupeň Ideje plodí svůj specificky pravdivý způsob myšlení, tak podle marxistů každý vývojový stupeň hmoty, přesněji řečeno »hmotných poměrů výrobních«, má svůj přiměřený specifický odraz v lidských mozcích. Poznání a pravda už nejsou výsledky činnosti autonomního ducha, nýbrž pouhou funkcí sociálního bytí, pouhou nadstavbou.

Idea o myšlení a kultuře jakožto pouhé nadstavbě, t. j. zplodině skutečností mimo lidské vědomí, drží se houževnatě. Idealisté i materialisté jsou si v tom bodě, jako i v mnoha jiných, nápadně blízko. Ať je kultura u Hegla odrazem vývojového stupně Ideje, nebo u Marxe odrazem výrobních poměrů, nebo u Freuda nadstavbou nad libidinosními tendencemi podvědomí, u Adlera nadstavbou nad poruchami společenského citu a pudu po uplatnění, nebo u rasistů mystickou zplodinou krve — vždy běží o pokus popřít autonomii svobodného ducha jak se projevuje v objektivním lidském myšlení. A všechny tyto pokusy jsou stejně pravdivé jako mylné a marné. Vždyť jsou založeny na starých poznatcích, že myšlení je ovlivňováno s různých stran. Vzpomeňme jen na Baconova idola tribus, idola fori a idola linguae. Vzpomeňme si na Montesquieuův výklad zákonů z různosti klimatických! Filosofické objevy o duchu a kultuře jako nadstavbě jsou objevy ze slepoty, neboť jen slepota umožňuje generalisaci, jen duchovní slepota umožňuje nevidět ten — byť někdy úzký — prostor nevypočitatelnosti a svobody, který u duševně zdravých lidí vždy lze objevit mezi předpoklady myšlenky nebo činu. Nevidět tuto míru svobody znamená znásilňovat skutečnost generalisací něčeho částečného, znamená to chtěnou jedностранnost. Pravda už pak není obecně platná, nýbrž partikulární, částečná, při čemž jednotlivé částečné pravdy vystupují jako uni-

versální a chovají se parvenuovsky, suverénně, potírajíce se návzájem.

Světový názor není věcí bezzájmového, nepředpojatého, otevřeného poznání jsoucna. Tato otevřenost a ochota k realitě je znakem filosofa. Proto je filosof kdykoliv ochoten přezkoumat předpoklady svého poznání. Světový názor není založen pouze v rozumu, je spíše překročením rozumu, znamená podřízení vědomí životu. Světový názor je založen v povaze člověka, v jeho typu biologickém a psychologickém, v jeho zájmech. Není poznáním, nýbrž přesvědčením a vírou. Proto se světový názor ani tolik nepromýšlí, jako proboujává. Po stránce obsahové se vyznačuje hotovostí a uzavřeností, je dogmatický a nedůtklivý, na venek má vždy tendenci k bojovému rozšiřování. V tomto bojovném aspektu mluvíme obvykle o světovém názoru jako o ideologii.

Ideologie už vůbec není prostředkem poznání světa, nýbrž změny světa. Je nástrojem duchovní vlády nad lidmi, zcela v intencích Nietzscheovy definice filosofů jako »mužů rozkazujících«, »samovládců kultury«, kteří poznání tvoří a jejichž vůle k pravdě je vůlí k moci.

V souboji s ideologiemi stojí filosofie jako člověk s holýma rukama proti ozbrojenci. Není proto divu, že už v dnešním světě téměř není filosofů, kteří by svůj obor dělali jako »přísnou vědu«. Stává se, že buď mlčí nebo žebrají o místo mezi ideologiemi.

Řekli jsme tedy, že na rozdíl od filosofie světový názor není jen věcí racionálního poznání, nýbrž že je zakotven v životě v biopsychické části osobnosti, v citu a ve vůli. Světový názor nechce svět jen poznávat, chce jej spíše spoluvytvářet a měnit. Když volní složka ve světovém názoru převládne, užíváme dnes obvykle označení ideologie vedle nebo na místo termínu světový názor.

Tyto neracionální složky ve světovém názoru demonstroval po prvé Dilthey. Podle něho vyznačuje se moderní člověk pocitem nejistoty, zranitelnosti, neuvědomělou obavou z temných pudů, z ilusí a konečností ve všech oblastech; jako by za známým světem, v němž se cítíme doma, číhalo zlověstné pozadí, jež se může každým okamžikem provalit a ohrozit bezpečnost člověka. Člověk potřebuje ochrany proti tomuto světu, který jej stále tísní a ohrožuje. A ochranu existence před záplavami života získává prý člověk právě ve

formě světových názorů. Podle toho tedy není základem světového názoru poznání a potřeba poznání, nýbrž citový stav úzkosti z hádanek života a potřeba dostat se z této citové úzkosti. (Tu by se nám nabízelo nové zajímavé thema: Jak souvisí ztráta náboženské hlubiny bezpečnosti s pocitem úzkosti a se vznikem světových názorů a ideologií v moderní době. Ale zůstaňme u vlastního thematicu.)

Při podrobné analýze světového názoru ukazuje se Diltheyovi, že v podstatě světového názoru jsou spojeny vždy tři složky: obraz světa, životní zkušenost a životní ideál. Obrazem světa se rozumí jeho předmětné chápání, teoretické poznávání skutečnosti. Životní zkušenost jakožto druhá vrstva světového názoru znamená soustavu hodnocení světa, která je zakotvena v citu. Proti teoretickému poznávání se tedy hodnoty v této vrstvě nechápou rozumem, nýbrž citem. Na vrstvě citového hodnocení je založena poslední složka, složka životních ideálů. Je to ta vrstva světového názoru, již se určuje jednání. Patří do ní tedy cíle, povinnosti, životní pravidla, právo, úprava věcí společenských a hospodářských a pod. Jde tedy u této analýzy světového názoru o vrstvení ve třech vrstvách vnitřně spolu souvisejících. Toto trojvrství světového názoru — teoretický obraz světa, životní zkušenost hodnot a životní ideál — odpovídá zřejmě běžnému dělení duševních sil v psychologii na myšlení, cítění a vůli.

Trojčlenitost duševního života, která se projevila v analýze světového názoru, objevuje se Diltheyovi ještě jednou, a to v typologii dosavadních světových názorů. Tu nám opět nakreslil tři základní typy světového názoru, které zároveň přiřadil k typologickým rozdílům osobnosti. Jsou to:

1. světový názor naturalistický, projevující se materialistickou metafysikou a hedonistickou etikou, jenž je výtvozem typu požívačného člověka, který se cítí svými pudy spoután s přírodou;

2. světový názor idealismu svobody, jenž se projevuje indeterministickými a theistickými tendencemi, a je výtvozem člověka typu heroického, nalézajícího uspokojení v rozhodování, překonávání překážek a uplatňování vůle;

3. třetí typ je objektivní idealismus, jenž se projevuje v pantheismu a odpovídá

jako světový názor typu člověka kontemplativního, rozjímavého, citového.

Odpovídá tedy tato typologie světových názorů opět třem základním složkám duševního života: jsou podle toho světové názory, v nichž převládá rozum, nebo cit, nebo vůle.

Slabiny tohoto krásného schematu jsou dosti patrné a není možno se jimi podrobně zabývat. Vyzvedneme si z celé psychologické analýsy jenom to, co může mít význam pro náš vlastní myšlenkový postup. Je známo, že každá typologie je více méně schematisací vystihující život jen přibližně. Proto je užitečnější věnovat se víc analýze než typologii. A tu je zřejmo to, co jsme předdeslali již na počátku, že totiž světový názor má složky mimorozumové. Nás ovšem bude nejvíce zajímat otázka, která ze tří vrstev světového názoru je nejhlubší a rozhodující, jinými slovy, zda se světový názor tvoří a přijímá rozumem, citem, či vůlí. A tu se při analýze světového názoru podle Diltheye dostáváme k závěru, že citové hodnocení vždy předchází teoretickému obrazu světa a tvorbě ideálu. V oblasti citové tedy je ono hlubší místo, kde můžeme proniknout k jednotnému původu světového názoru. Obsahem této citové oblasti je veškeren zájem života, životní zájmy a hodnocení nejrůznějšího druhu.

Podobného dělítky — hodnotních a zájmových směrů — použil pro svoji typologii i Spranger. Založil ji na faktu, že lidé se od sebe liší především tím, jak hodnotí věci, neboť u dospělého člověka vždy převládá jeden hodnotní směr, kterým jej můžeme určit. Tyto hodnotní směry odpovídají zhruba šesti základním kulturním oblastem. Podle nich lze rozlišit i šest typů: hospodářský, teoretický, estetický, náboženský, mocenský a sociální — z nichž každý přetváří své vjemy a upravuje myšlení ve shodě s příslušným převládajícím hodnotním směrem (chápe a myslí obecně hospodářsky, teoreticky, esteticky atd.). Opět není tak důležité pro nás typologické schema samo, jako spíš jeho dělítko. Příslušnost k typu je dána hodnotním nebo zájmovým směrem, který se neodvozuje z vědomí a poznání, nýbrž konstatuje se bez zdůvodnění. Znamená to, že předpoklady světového názoru jsou dány v povaze člověka, v jeho založení. To by mělo dalekosáhlý význam, že totiž rozpor světových názorů mezi sebou je neřešitelný, neboť rozdíly názoro-

vých systémů nejsou způsobeny nedostatkem poznání, ale jsou zakotveny v psychologickém uzpůsobení člověka.

Není snad třeba z opatrnosti opakovat rozlišení, které jsme učinili na počátku: že totiž nemluvíme o myšlení vůbec, že nemluvíme o filosofickém poznávání, nýbrž o psychologii světového názoru. O filosofii mluvíme, když vykládáme svět pomocí pojmového myšlení, bez předpojatého zájmu, s nárokem na obecnou platnost. Proti světovému názoru vyznačuje se tedy filosofie pojmovostí myšlení a objektivností.¹

Zakotvení světového názoru mimo oblast rozumu vysvětluje, proč není možno úspěšně bojovat proti nějakému světovému názoru argumenty logickými a věcnými. Nejpersvědčivější argumenty jsou naprosto marné. Ba ani praktická zklamání nemohou sprovodit se světa světový názor, dokud trvají v lidech jeho psychologické podmínky. Bude-li poražen mocí, bude žít dál pod jiným názvoslovím a jinou symbolikou. Ani nejevidentnější objasnění rozporů mezi světovým názorem a skutečností nemá moc, aby podrylo sílu přesvědčení. Kritika začíná být účinná až tehdy, když světový názor sám pozbyl přitažlivosti, když se změnil psychologické předpoklady v lidech. Účinnost kritiky je spíš příznakem než příčinou odumření světového názoru.

My se bohužel pro nedostatek místa nemůžeme věnovat obsahové stránce jednotlivých názorů a jejich psychologickému zdůvodnění a výkladu. Dotkneme se aspoň jednoho aktuálního rozlišení mezi světovými názory, rozlišení názoru radikálního a konservativního. V tomto rozlišení se nám zvláště dobře ukazuje podstata světového ná-

¹ Z povahy věci vyplývá, že nemůžeme očekávat ostré hranice mezi vědou (filosofií) a světovým názorem. Mezi přechodnými útvary mohli bychom uvést na př. označení »vědecký« nebo »filosofický« světový názor. Těmito přívlastky se chce zdůraznit, že obraz světa, i když není soustavou exaktních poznatků, přece se opírá o vědecké poznatky a racionální důvody. Zabýváme se zde světovým názorem bez těchto odlišujících přívlastků, tedy o světový názor jako subjektivně, individuálně podmíněný postoj k světu, který je opakem vědy, jež usiluje o vyloučení subjektivnosti.

Je příznačné, že se v západních jazycích termín »světový názor« prakticky vůbec nevyskytuje: buď je obraz světa založen na myšlení racionálním (philosophy), nebo na politickém myšlení, jež je zakotveno ve vůli (ideology). V odborných knihách se pro pojem »světový názor« často ponechává německý termín »Weltanschauung«.

zoru: kdyby světový názor byl jen věcí rozumu a objektivního poznání, mohly by se rozlišovat jen světový názor pravdivý, t. j. odpovídající skutečnosti, a světové názory klamné, čili skutečnosti neodpovídající. Rozlišení na konservativní a pokrokový nebo radikální samo ukazuje, že ve světovém názoru převládá složka atheoretická; jak jsme již viděli, je to složka zkušenostně hodnotící. Zájem života má přednost před poznáním. Proto se také nezdůrazňuje pravdivost světového názoru, nýbrž jeho účelnost a účinnost. Mnozí lidé nechápali, jaká je v tom logika, když se dokazovala správnost marxismu tou okolností, že se osvědčil v minulé válce. Je to logika světového názoru, a světový názor není filosofie. A marxismus je světový názor a ideologie par excellence: neuznává pro své nauky jiných objektivních kritérií kromě osvědčení v praxi.

Lidská společnost prochází střídavě fázemi poměrné stability, ustáleností, a obdobími prudké společenské změny, náhlého přizpůsobení novým podmínkám, jež označujeme někdy jako období revoluční. Tyto tendence sociálního života objevují se i v povaze jedinců: lze zjistit, že některým lidem vyhovuje více statický aspekt sociálního života, jiným zas moment přizpůsobivý, dynamický. Tím jsou všechny společnosti více méně rozděleny na konservativce a radikály. Konservativci jsou ti, kterým odpovídají dosavadní hodnoty a jsou proto úzkostliví o jejich zachování, radikálové naproti tomu věří ve změnu.²

Zda bude někdo konservativce nebo radikál, to závisí jednak na jeho psychickém uzpůsobení, jednak na vlivech sociálních. O psych. zakotvení radikalismu v konstituci mohli bychom citovat již slova Julia Caesara z Shakespearovy stejnojmenné hry, když si tento samovládce přeje, aby měl kolem sebe lidi tlusté, kteří v noci spí; »tenhle Cassius«, říká Caesar, »má vychrtlý a hladový pohled. Příliš mnoho přemýšlí: takoví lidé jsou nebezpeční«. Caesar chtěl mít kolem sebe konservativce,

² Hodnotí-li se něco jako radikální nebo konservativní, nevyplývá tento soud přímo z obsahu ideje nebo postoje, nýbrž je dán historickou situací, měnícím se hodnocením se strany společnosti. Byl-li na př. bojovník za svobodu přesvědčen a projevu pokládán před 140 lety za radikála, mluví se o něm dnes jako o »věčně včerejším inteligentu«. Radikálem je ten, kdo usluje o změnu dosavadních zřízení a hodnocení, v tomto případě o omezení a podřízení individuální svobody.

kterí vždy dávají přednost statu quo před změnou, a soudil, že je pozná podle toho, že jsou tlustí. A mohli bychom se odvolávat na biotypologii, která se z prostého Shakespaerova postřehu rozrostla do odborných knih rozlišujíc podobně typy pyknické a schizothymní. Nebo bychom mohli citovat biopsychologické teorie o vrozených kořenech konservatismu a radikalismu, o rozhodujícím vlivu vnitřních sekrecí, o biologické přizpůsobivosti a přirozené tendenci ke změnám a pod.

Častěji však rozhoduje o radikalismu vliv sociálního prostředí, hlavně výchovy a hospodářských podmínek. Pro nedostatek času můžeme tyto sociálně psychologické vlivy na světový názor spíš jen vyjmenovat než podrobně rozebrat. Předpoklady pro radikalismus jsou zcela přirozeně největší u těch jedinců ve společnosti, pro které společenské instituce pracují špatně. Ti se stávají přirozenými zastánci sociální změny. Ve společnosti kapitalistické je to třída námezdně pracujících. K těmto přirozeným radikálům se přidávají jedinci z vrstvy intelektuálů a estétů, i jedinci z vládnoucí třídy, jako to bylo u některých teoretiků socialismu nebo jak nám vylíčila Pearl Bucková v románě Vlastenec v osobě hrdiny Wu-Iwana, syna velkého bankéře. — Psychologické motivy a způsoby šíření radikálního světového názoru mohou být různé, a obyčejně bývají komplexní. Každý na př. ví, jak člověka ovlivňuje třídní příslušnost: jak snadno podlehně radikalismu dělník a jak nesnadno člověk majetný. Nechuť k změnám sociálním přenáší se u majetného i na ostatní pole a uzpůsobuje ho pro konservatismus všeobecný. Naopak radikalismus hospodářský strhuje k radikalismu i v ostatních oblastech života a kultury.

Mohli bychom také sledovat, jak se radikální světový názor šíří nápodobou, módou, jak s počátku působí prestiž odlišnosti, později prestiž množství a konečně prestiž moci a potom strach. Mohli bychom též mluvit o vlivu subjektivních pocitů křivdy, z nichž vznikají různé resentimenty jako je antisemitismus, o závisti, z níž vzniká nenávist třídní, o pocitu méněcennosti, který zvláště disponuje pro jakýkoliv radikalismus, a pod. Držme se však jen hlavní otázky, již je psychologický rozbor, který nám má objasnit podstatu světového názoru. Po této stránce je uvedenými

poznámkami opět podepřeno tvrzení, že světový názor není jen věcí rozumového poznání, nýbrž že v něm převažují složky mimorozumové, t. j. složky citové, hodnotní a zájmové.

Záměnou za pojem světový názor užívá se často výrazu ideologie. Není to totéž. To vycítíme z této okolnosti: katolík je dnes již zvyklý slyšet označení »katolický světový názor« namísto katolické náboženství, a po případě ho sám užívá. Pociťoval by však jako hrubost výraz »katolická ideologie«. Tak jako je světový názor o stupeň níž než filosofie, tak je ideologie zase níž než světový názor. Světový názor je obraz světa, při jehož vzniku a přejímání silně působí vlivy mimorozumové. Je to jistě méně hodnotná a zrádná cesta k poznání: neužívající na prvním místě rozumu, zbavujeme se možnosti dorozumění. Ale zůstává tu aspoň to, že světový názor předpokládá subjektivní přesvědčenost a že lze konec konců mimorozumovou cestou přijmout i pravdu. Proto lze připustit, že se historické křesťanství v lidech může jevit jako světový názor.

Naproti tomu ideologie je už jen pouhou věcí vůle, je nástrojem v boji životních zájmů. Ideologie dnes už vůbec nepředstírají, že dávají objektivně a obecně platný výklad světa, výslovně přiznávají, že chtějí jen sloužit praxi. Uveďme jen heslo Leninovo: »Marxismus není dogma, nýbrž směrnice činnosti«. U nás zdůraznil toto pojetí Radin Foustka ve své brožuře »Dialektický materialismus jako způsob politického myšlení«.³ Je to vrcholný pragmatismus: netvrdí se, že nauka je objektivně pravdivá, ale že v dané situaci nejlip slouží k uskutečnění zamýšlených cílů.

Abychom však necitovali pouze ideologii

³ Nakl. Práce, Knihnice vysoké školy politické a sociální, 1945.

marxistickou. Zdá se, že zvrhnutí filosofie ve světový názor a světového názoru v ideologii je obecnou tendencí moderní doby. Vezměme s druhé strany na př. poválečné quasikonfesijské strany, označované obyčejně názvem strany lidové. I zde se stává rozhodujícím účel, akce, činnost praktická. Ve spojení členů už se nezdůrazňuje tolik společný obraz světa, nýbrž společný cíl. Rozumový obraz světa může být různý, daný různým náboženstvím nebo různou filosofií: v ideologii záleží jen na tom, jak se přibližujeme k uskutečnění cílů. Je to v jádru táž tendence k ideologii, která před několika lety přivedla faktické uznání náboženství marxismem. Ideologie je totiž nástrojem politiky a v politice rozhoduje praktický výsledek. Ne to, jak věříš, nýbrž jak se chováš, jaká je tvá vůle. Ideologie je vlastně ideokracie. Idea tu nechce pravdu, ale vládu: přizpůsob se nějak a služ! Proto není v ideologii pocitu problematičnosti: vše je jasné, idea vládne, říd se podle ní, tvoje marné myšlenky nás nezajímají, pokud jimi neohrožuješ naše cíle. Idea vládne, ale není to idea živá, nýbrž litinová, abychom končili slovy Dostojevského. Svět ideologie je svět bez svědomí, bez vnitřní mravnosti a opravdovosti, tedy bez duchovního života. Je to »nesporné obecné a souhlasné mraveniště«. Nemůže býti světem Kristovým ani kdyby si vypůjčila Jeho vznešené nauky, jak to učinil Velký Inkvizitor, neboť Kristus touží po svobodné lásce a ne po »otrockých nadšeních nevolníka«. »Neboť záhada lidského jsoucna není v tom, aby se žilo, ale v tom, proč se má žítí.«⁴

Dr Frant. Marek

⁴ F. M. Dostojevský, Bratři Karamazovi, V. 5.

Jdeme do nového slohu

Cítíme, ne-li víme, všichni, že žijeme v době, ve které se nějak »proměňuje tvářnost země.«

Aby se proměnila tvář země z Ducha Svatého — což je hlavní cíl této epochy — musíme znát i rozumové a nadrozumové složky této proměny.

A zdá se, že právě věda o umění, věda o výtvarném umění, — která hmatá hmotu a

prvně cítí tvar — může mít již určité vhledy do nové soustavy myšlení a bytí, která vzniká.

Věda o umění má více než pocit, má již počáteční jistotu, že jsme na počátku nové epochy, jejíž světozor se již rýsuje a jejíž duchovní i kulturní obsah lze tušit. Samozřejmě, že jej lze jen tušit.

Avšak tvorba duchovních epoch je dílem lidského ducha pod dechem Ducha.

Je tedy také volným aktem. A můžeme žít novou dobu jasněji, hlouběji a plněji, uvědomujeme-li si její smysl a cíl.

Poznáním obsahu nové doby pomáháme aktivně k tomu, aby rozvoj byl mocnější.

Proto, snad právem, dáváme tomuto tušení slovní tvar, proto, abychom již na počátku vědomě spolupůsobili.

Věda o umění uchopuje každou skutečnost duchovní proměny společnosti termínem sloh.

Sloh ovšem není, ve výměře vědy o umění, jenom nějaká soustava formové útvarnosti. Se slohem mění se sice hmotné tvarové architektury a celá jejich struktura prostorová i obalová; v sochařství projevuje se sice jinou formou názor na podání krásy živého tvora, v malířství objevuje se ovšem nový zájem o nové náměty, barvy na paletě jsou jiné a jejich vzájemné vztahy zaměřeny k jinému účínu — toto vše se zajisté mění. Avšak tato proměna sama je jen projevem hlubšího dění v člověku a ve společnosti.

Nositelům slohu je zajisté člověk. A nejen člověk umělec, který dává tomuto dění výraz. Nositelům slohu je zajisté lidská společnost.

Proměna slohu je podmíněna tím, že se člověk jinak staví ke skutečnosti, ke skutečnosti vnější i ke skutečnosti vnitřní. A to nejen jednotlivec, nýbrž souhlasně i společnost. Jinak si vykládá skutečnost. Reaguje na skutečnost jiným životním pocitem.

Co je to ovšem tato skutečnost? Skutečnost je ovšem objektivní, celistvá podstata i povaha světa. Nejen světa hmotného, nejen »světa v nás« našeho objektivního duševna, tedy skutečnost vnitřní, nýbrž i skutečnost — Boží podstaty stvoření a působení, pokud ji může člověk — ovšem člověk v lidstvu pochopit.

Člověk v lidstvu, v onom společenství lidského obcování v minulosti, přítomnosti i pro budoucnost — může ovšem uchopit a pochopit vždycky jenom část z té celistvosti. Právě proto, že to, co nazýváme světem, je jsoucno objektivní, širé a nezměrné. Je širé a nezměrné i pokud jde jenom o nitro jednoho člověka, jednoho já. Ani jedinec ani jediná společnost nemůže tuto celistvost pochopit vždycky a plně. Odkrývá vždycky onu část skutečnosti, kterou si jaksí dosud neuvědomil a část, která se zdá nejen jednotlivci,

nýbrž i celému společenství zvlášť důležitá, zvlášť přítomná, zvlášť aktuální. Odkrývá si z celistvé skutečnosti znaky, které dávají právě této přítomné společnosti zvláštní a přesvědčivé důvody o povaze a smyslu bytí.

Sloh je tedy podmíněn novou formulací otázky po smyslu bytí a novou soustavou odpovědí. Je podmíněn světozorně.

To je filosofická podmíněnost slohu. A umělecké dílo, které projevuje tuto filosofickou ústavu slohovou je nám vlastně noetickým datem, z kterého si dovozujeme noetická fakta.

Dobře, řekli jsme si však, že nositelem slohu je člověk a lidská společnost. Je však lidská společnost nějakým parlamentem, který by se dohodl na nějaké nové filosofické slohové ústavě? A stanovil nějak onen svůj nový poměr k světu? Jistěže ne. Nový sloh vzniká v nás skrytě — třebaže soustavně. Ostatně jsme již na začátku nového slohu — a jsou to sotva i sami umělci, kteří jej již tvoří, kteří by si byli vědomi, vskutku a hluboce vědomi, že je to nějaký jejich úhrnný výklad skutečnosti, nějaký filosofický výklad, který by ztvárňoval jejich tvorbu. Mají sice vyhraněnější životní pocit, mají vyhraněnější osobní metodu i teorii — avšak osobně založenou.

Jsou si vědomi, že mají nové a jiné potřeby vnější i vnitřní, že to, co tu bylo a je, ztratilo jakýsi smysl a účelnost, že to neodpovídá životním tendencím. A hledají tendence jiné, hledají často jen instinktivně a částečně jinou životní posici pro sebe i pro jiné.

To je psychologická podmíněnost slohu; proměna životního pocitu. V čem je a čím je ten životní pocit? Samozřejmě, že jej nemůžeme plně vyložit. Složky životního pocitu jsou také nadrozumové. Avšak zhruba je to druh reakce na vztah k Bohu; na vztahy mezi lidmi, a to dané, jako jsou vztahy rodinné, na vztahy výběrové, jako je láska a přátelství; na vztahy společenské, jako jsou vztahy pracovní a vztahy oddechu, zábavy. Je to druh reakce na starý, přítomný i toužený způsob života člověka s ostatními lidmi.

A právě proto, že žádný jednotlivec ani žádná společnost není prostě s to prožívat v přirozenosti a přirozeně »plnost života«, nýbrž jen jakousi jedinou část, poněvadž lidská zkušenost obsáhne jenom díl z možné empirie a ze své zkušenosti si uskládá jenom částečné dojmy do obsahu vědomí, začne

si být vědoma jak oné filosofické nedostatečnosti výkladu o povaze světa, tak i oné psychologické neúplnosti prožitku ze světa, kosmu.

Zkušenosti osobní i společenské daly určité společnosti v určitém čase určitou náplň obsahu vědomí. Z těchto zkušeností a zejména ze zkušeností obecných roste onen společný souhlas k proměně životního slohu.

Souhlas. Každý z nás nemá totiž jen nějaký svůj obsah vědomí, nýbrž v personálním, osobnostním obsahu vědomí jsou uloženy i zkušenosti a prožitky obecné. Nejsou, samozřejmě u všech stejně silné a stejně početné. Avšak je jakási obecná základna společných prožitků. Všichni, na příklad všichni, nebo většina Čechů máme v obsahu svého vědomí určité obecné zkušenosti národní. Zejména určité zkušenosti z prožitků nedávných, které jsme prožívali silně obdobně. Máme však i zkušenosti, které jsme sami osobně neprožili, které prožívali naši předkové; ty jsou obsaženy skrytě v konstituci českého duševna. Jsou jaksi společným obsahem vědomí »národní duše«. Máme všichni, jiný více a jiný méně, tyto zkušenosti ozřejmené a aktivované tím, že o těchto zkušenostech víme, že nám o nich vypravuje historie. Ten, kdo zná lépe a hlouběji historii, má v obsahu svého vědomí silněji aktivovanou tuto skrytou národní zkušenost. Spojuje nás však přece jen všechny. Nejen však naše omezená, nýbrž celá minulost lidských prožitků je však v nás obsažena: skrytě i méně skrytě. Zájem o minulost, úcta k minulosti je dána právě snahou člověka, aby si závoje svého skrytého podvědomí o minulosti odhalil a učinil z nich zkušenost vědomou a přítomnou.

Je to ovšem i náboženská zkušenost, a ta především, která určuje obecný obsah vědomí. Jsou v něm i všechny zkušenosti filosofické, všechny obrazy o světě, o přírodě, o člověku vnějším a vnitřním, které lidstvo prožilo. Samozřejmě, že tyto obecné zkušenosti a zejména obecné zkušenosti minulé, nejsou tak jasně vědomé u každého. Vždyť ani přítomné prožitky neprožíváme všichni stejně a všichni stejně silně. Je věcí duchovního, intelektuelního i citového nadání i duchovních, intelektuálních a citových personálních dispozic i vzdělání, která tvoří nejen rozřídění, nýbrž i hierarchii osobnostních »obsahů vědomí«.

U toho se však nemůžeme zdržovat. Chci pouze říci, že v obsahu vědomí každého z nás je uložena zkušenost všech minulých a jakási obecná zkušenost dneška. Samozřejmě, že je i čistě osobnostní, personální obsah vědomí.

Jsou to však právě ony obecné složky obsahu vědomí, které spojují lidi v tom, že reagují obdobně na život, že mají obdobný a v něčem dokonce až ztotožněný pocit života.

A stává se, že si v určitém období vlastně celé společenství začíná uvědomovat, že žije jaksi jen částečně a že přestává přijímat určité důvody o smyslu života. Že mu nedostačují. Uvědomuje si to i člověk, který našel smysl života v životě v Bohu. Uvědomuje si to, pokud je v těle přirozenosti. A uvědomuje si to, zejména pro druhé, často silněji než oni, kteří jsou zakotveni pouze v rozumové nebo hmotné přirozenosti.

Newman krásně vyložil tuto bytostnou touhu po nových důvodech a podnětech nového poznání o Bohu svou rozvojovou teorií. I člověk náboženský chce stále víc a víc poznávat a hlouběji se ponořit do Zjevené pravdy a prožít ji plně v jiném paprsku Světla a v jiném významu Slova. Tedy v jiném »slohu.«

Ano, toto jsou vlastní duchovní i duševní podmínky proměny slohu.

Člověk, který poznal a prožil část skutečnosti a vyložil si ji, chce být objevitelem nových pevnin, nových dálek a nových hloubek bytí.

V ý v o j.

To je smysl jeho vývoje. To je vůbec smysl vývoje.

Sloh je tedy projevem vniterného i vnějšího prožívání života na světě v určitém čase a v určitém prostoru v určitém společenství lidí. In hoc saeculo.

A těchto způsobů prožívání bylo od počátku lidstva nesčetné množství.

Cítíme však všichni, že to není každé společenství a že to není každá forma života, která by měla určitý sloh, určitý a definitivní projev vědomého bytí. Pokud dnes víme, jsou to jen určité národy v určitém časovém cyklu, které uměním projevily určitý sloh. Pokud dnes víme, projevily se vyhraněně ve slohovém projevu jen určité národy během asi šesti tisíc let v určité oblasti, nepřesně řečeno eurasijské. Jejimi nositeli byli Egypťané, Řekové, Římané a evropské národy

ve slohu římského křesťanského cyklu, ve slohu románském, gotickém, renesančním, barokním a nedávném, nenazvaném ještě, racionálním i citovém historismu.

Proč mohly uchopit dějiny umění a věda o slohu jen právě tyto projevy a proč je mohly zařadit podle formy i obsahu, podle tvaru a náplně?

Právě proto, že byly vyhraněné. Právě proto, že to byly v ě d o m é výklady o smyslu života a že to bylo zveřejněné vyjádření obsahu vědomí u lidí těchto kultur. Lidé těchto kultur byli si vědomi, že svět je založen na určitém řádu. Hledali povahu i smysl tohoto řádu. (Starší historikové umění mluvili rádi při slohovém tvarosloví o slohovém řádu, tak dodnes se učí ještě o řádu na příklad dorském a ionském — a bezděčně vyjadřovali tím daleko hlubší skutečnost, než byla ona povrchní skutečnost tvaroslovná —) totiž že sloh znamená vědomou formulaci určitého výkladu o skutečnosti.

Vzájemný vztah těchto částečných duchovních výzkumů o řádu světa, ono ustavičné spění za vyšším a hlubším poznáním celistvé povahy světa vždy z nových stanovisek, toto spjaté usilování po úsecích, postihuje věda o umění termínem slohového, uměleckého vývoje.

Věda o slohu zjistila tedy nejen slohovou strukturu jednotlivostí, nýbrž i strukturu řádového spění za poznáním skrze umění, skrze řady uměleckých děl.

V umění člověk vyjadřuje totiž beze lži své poznání krásou. Z objektivních zákonů, které podmiňují krásu vytvořených tvarů, ze všech látek, kterými lze krásu zhmotnit vtělit, vyjímá a používá ovšem ony zákony a složky, které jsou s to vyjádřit jak ono právě aktuální poznání o světě tak ono vnitřní zaměření životního pocitu, tak onen výklad řádu.

A teď jsme teprve u vlastního dnešního tematu. Jaké je naše aktuální zaměření k poznání světa a ke zkušenostem života? Co nám o tom napovídá počínající sloh?

Mohu mluvit samozřejmě jen o nápovědech. A mohu jenom nezávazně, bez plné vědecké odpovědnosti naznačit, oč asi jde.

Jsou tu dvě stránky z kterých můžeme pochopit smysl i obsah nového výzkumu. Z konce a začátku. Prožívali jsme a prožíváme obojí.

Co nám představuje konec slohu? Kubism a nadrealism. Všimněte si toho, že se mohl projevit jenom v malířství plně, poněvadž malířství jako umění výpravné a sdílné podává v obraze obraz jaksi totálnějšího výseku ze skutečnosti, představuje na příklad nejen člověka, nýbrž i jeho okolí a prostorové i časové okolnosti jeho bytí. Malířství může jedinečně představit i přírodu kolem člověka, v krajině. Malířství zkrátka může obsáhnout výseky prostoru i času bytí a okolnosti lidského bytí. Může se při tom samozřejmě obejít bez zobrazení člověka, podává krajinu a může se zabývat jenom vytvořenými předměty kolem člověka, jak to činí v zátiší.

Sochařství je omezeno jenom na člověka a na živé tvory. Jakmile podává nějaký předmět — ztvárňuje pouze jen jakýsi model předmětu. Nemůže se tedy vyjádřit žádným předmětem, který by neměl vztah k člověku. O architektuře budu mluvit později — ona nám totiž představuje již právě začátek slohu.

Co bylo tedy charakteristické na kubismu i nadrealismu? Že se tu již v námětu ztratil vlastně celý člověk. Že tu nebylo člověka. A zůstal-li námět člověka, byl to jen jakýsi symbol a jen symbolicky doličná vlastnost člověčenství. Kubism vyjadřoval jasně konce filosofického poznání skutečnosti. Objektivní analýsou tvarů, projekcí jednotlivostí, konstruováním umělých vazeb, komponovaných prostředky holých tvarů a barev byla roztržena i celá souvislost okolí a okolností lidského bytí. Nejen člověk, nýbrž i jeho celistvý názor na svět — lehl popelem. Braque.

Zmizel člověk. Zbylo několik objektivních předmětů v zátiší, které dokumentovaly, jako nějaká odpadová jáma prehistorického člověka, stopy jeho bytí — a po podrobném, téměř vědeckém a jenom krásou umocněném výzkumu těchto stop, zjistily se jakési zákonné, tvarové a barevné souvislosti hmotného světa. Přišlo se na to, že tvary mají souvislost podle toho, z jakého konce a na jakou část a na jaký tvar předmětu se člověk dívá. To byly obrazy filosofického relativismu. V úběžníku tohoto nazírání na předmět — bylo však nihil. Životní pocit byl tu skryt jen v jakési nostalgii obsažené ve formální symbolice. Viz Braque.

Povahu životního pocitu nedávného konce slohu ozřejmoval zase nadrealism. Byl

to projev vysloveně psychologický, který se ne nadarmo odvolával k psychologickým výzkumům freudismu. Zase tu zmizel celý, osobitý člověk. Zbylo jen jeho nitro, které však bylo jen výzkumnou pevninou na zjištění obecných, experimentálně zjiřitelných složek reaktivnosti obsahu vědomí. Automatické asociace, automatické zpředměťování vědomí stalo se předmětem malířského sdělení. Výtvarné umění hledalo pak ve tvarech skutečnosti jen symboly pro představy, pro tendenci vědomí. Byla to mechanická intencionalita vědomí. A hle — dalo také symboly mimovýtvarné, poetické, až literární. Objevuje se tu celý tisíciletý inventář symboliky: lebky, věnce, draperie, knihy, svíce — také ovšem již jen holé tvarové symboly a plochy a útvary, které pouhým tvarem nebo vybarvením vyvolávaly určité afektivní sdruženiny. Člověk, který pozoroval nadrealistické dílo musel se skutečně úplně soustředit, aby pochopil úhrn tohoto sdělení o stavu mysli člověka. Tak častá nostalgie »home« byla zpředmětněna skupenstvím »marných« předmětů — popele, vaty, zhaslé svíce — v »marné« sestavě.

Nadrealism ovšem mohl vyjádřit i stavy afektu rozhořčení — jsou to ony úsilovné symboly naléhající na dílčí dojmy v nás, které mohly být opravdu protestem vášnivého odporu k vládě zla a satanismu, který byl představován nacistickým »habitem života«: Picassova »Guernica«. Toyen.

Ovšem, citová kritika a citová odezva byla vším, co mohl nadrealism vyjádřit. Odvolával se ovšem k oněm obecným zkušenostem našeho obsahu vědomí, konstatoval však jen onen aktuální stav pocitu života. Osamělý člověk — umělec hledal ty, kteří by soucítili. Zbylo jen subjektivní duševno — bezvýhodné, smutné — jen protestující.

Ostatní směry, mimo kubism a nadrealism, hledaly a chtěly udržet ještě nějakou celost poznávání a prožívání života a světa, avšak v holých podobách, v minulých podobách. Domnívaly se, že když strhnou všechnu dekoraci minulosti, že v jejím jádru objeví podstatu. Avšak tato dekorace byla přece jen na vnitřním tvaru minulosti. K jádru podstaty nedospěli tedy ani ti zjednodušující. Nejupřímnější, avšak rovněž bezvýhodné, bylo tiché a pravdivé »soukromé« umění, které na příklad s věrností až úpornou kultivoval Josef Čapek. Našel ovšem vnitřní cestu, našel to, co

jiní už zapomněli, našel heslo: najdi sebe sama. Avšak člověk, který hledal zase jenom člověka, byt v sobě, se již sám sobě omrzl a byl i sám v sobě bezradný. To sebestředné lidské umění, celá sebestředná kultura otáčela se kolem osy já zcela bezcílně.

Sochařství chtělo — jako vždy — člověka ještě objektivovat. Neopustilo jej zcela. Hledalo sblížení v portrétu. Avšak, poněvadž nemělo ideál, slohově - vnitřní ideál lidství, člověka, blížilo se k předmětům svého sblížení zase prostřednictvím minulých slohů poznání. Také pomníkové, monumentální sochařství, ideově zakleté do neurčitých představ kulturního humanismu, hledalo analogie pro tyto minulé kulturní představy zase v poznávacích pojetích a formách minulosti. Objevují se tu všechny formy minula, skryté v »holé« formě — ať formy až řeckého idealismu, tak dávné projevy realismu, Egyptem počínajíc. A, kupodivu, upřímný byl mnohdy i sochařský citát barokní exaltace. Procházeli-li jsme v posledních letech kteroukoli velkou soutěží pomníkovou, přesvědčovali jsme se o tomto podivném vrstvení dob v jakési zdánlivě moderní versi.

Byla to mnohdy jemná, citlivá, ba až osobnostní revise minulých náhledů a minulých hodnot. Člověk opíral vyjádření svého životního pocitu o projev životního pocitu minulosti. Činil to vlastně již Myslbek. Hledal ovšem ještě jakousi osu tradice a vytvořil tak vlastně synthesesu na velké větvi slohového realismu. Obdobně vytvořil takovou tradiční osovou synthesesu i Maillol — na větvi idealizační koncepce světové. A jiný z velkých sochařů, Meštrovič — na linii baroků, byzantsky poslovanštělých.

Z nich odvažují se bezděčně další jít onou cestou syntetizační. Tvoří však jen jakási závěť z kulturního obsahu minulých dob.

Malířství a sochařství dneška je hlubokou i inteligentní codou skladby minulosti.

*

Avšak v architektuře se již něco dělo a děje. Dokonce se mnoho uskutečnilo.

Jakýmsi mravním počinem, který vyplynul z životního pocitu touhy po obnově, bylo odmítnutí formální lži t. ř. fasádních architektur. Dal tomu první architekt Loos a po něm architekti francouzští, zejména Corbussier, holandská a belgická moderna a intenzivně i moderna česká.

Tou formální lži byly vskutku ony maurské, novorenesanční, novogotické fasády, ba i ony, upřímně dekorativní fasády secesní, které representačně kryly střízlivé činžáky, které však v sobě pod tou nádherou obsahovaly všední životy lidí. Všední? Říkalo se tak.

Rozhodně byl nesouhlas mezi stavbou, která se tvářila jako palác a mezi obyvateli, kteří skládali své nájemné, aby po troškách naplnili tuto reprezentaci.

Pokus zkubisovat obal architektury — dát zdivu ztvárněnou objemnost — byl ovšem mylný. Zase zasahoval pouze fasádu, zase znamenal pouze jinou její modelaci, ovšem modelaci ze stavební hmoty.

Corbussier nejdůsledněji poznal, umělecky, že je nutno hledat nový princip v novém uspořádání vnitřní prostory. Hledal ovšem vnitřní prostorů především výtvarnou — nikoli ještě životní prostor.

Avšak princip byl nalezen. Úporní puristé, inženýři puristé a konstruktivisté přišli s vlastními základy architektury, s její prostorovou dispozicí, s půdorysem a vyhlášovali nutnost holé účelnosti. Z účelně rozvrženého půdorysu vyrostly znovu budovy účelné a ekonomické. Z účelných a ekonomických staviv. Mechanická účelnost nenašla místa pro jakoukoliv krásu — jen pro onu bezděčnou, již v sobě, ve vrozeném zákoníku krásy, nosil architekt umělec, i když ji potlačoval, i když se za svou tvůrčí vlohu stydl.

V počátcích nové architektury nebylo místa pro člověka. Ani pro člověka tvůrčího, ani pro člověka jako předmět tvorby. Byly stavěny na účelných půdorysech veliké prostory: veřejné stavby úřadů, tržišť, shromaždišť, továren a — snových vil, pro luxusního »veřejného« člověka, který doma vlastně nežil. Architektura obrátila zřetel k velkým celkům.

Nejsystematičtěji a nejplněji rozvinuly se teorie urbanistické, které se zabývaly přirozeně v nejvyšší míře architektonickou organizací početnosti.

Urbanistika nazírala na život množství, na veřejné podmínky veřejného života s mnoha stanovisek, především však se stanoviska rychlého a přímého pohybu lidstva po této zemi. S hlediska provozu, který měl provést člověka jeho světem a jeho životem nejprímější linií prostoru a času.

Organisace — a často i organisované znásilnění — přírodního i přirozeného života člo-

věka, technika lidského bytu na zemi, byla aktuální ideou obnovy.

Vlastní, soukromý člověkův byt, jako součást »historické« formy bytu, byl nazírán jako stroj na bydlení s hladkým a účelným provozem, pokud možno standartisovaným.

Zprvu byl uvažován jen půdorys a prostora.

Ovšem, dokonalý stroj byt vyžadoval i osvětlení. Vyžadoval i určité akustické optimum. Vyžadoval i »zdravou« orientaci ke světovým stranám. Člověk začal být znovu uvažován, třebaže pouze jako zdravý živočich, který je povinen lidskému množství svou výkonností.

Tedy v této první etapě moderní architektury, v etapě, která připravovala nový sloh obnažila organisace, účelnost, technická ústrojnost se zřetelem k obecnosti, k obecnému provozu »tvary života« až do dřene.

Byla smetena »kulturní« nadstavba minulosti.

A stalo se tak právem.

Vždyť člověk musel dojít ke svému prvotnímu východisku, aby si uvědomil nově a plně to, co vlastně vskutku potřebuje ke svému životu. Musel se zbavit všeho falešného.

Cítil, že se v něm i ve společnosti navrstvily celé hromady balastu, životních nepravd a lží. Cítil, že jeho bytí ztratilo úběžník. Vysvětloval si však tento nedostatek smyslu a cíle zprvu nesouhlasem s podmínkami svého a obecného života. Vysvětloval si to nesouhlasem sociálním.

Byla to však právě urbanistika, která mu ukázala, že právě v životě obecnosti jsou nutnosti, které jsou nadúčelné a ethicky nadosobní.

Objevil se jakýsi psychologický živel společnosti, totiž životní pocit ustavičné aktuální vazby s obecností minulou.

Člověk objevil v sobě, v obsahu svého vědomí živou minulost. Přišel na to z techniky a praxe. Stalo se to při otázce úprav historických měst.

Puristická urbanistika by byla nejraději nedbala ničeho. Ani přirozené povahy krajiny. Milovala prostory rovné jako stůl, provozově nejúčelnější. Historická města se však většinou vzpírala těmto ideálům hladkého provozu. Puristický urbanista chtěl do nich zasáhnout. Chtěl smést se světa všechny tvary minulosti.

Avšak člověk občan — a také občan archi-

tekt se začal bránit. Bránil hodnotu. Nebránil historická města jen z piety, ze starožitnictví. Cítil, že je tu daný, nepominutelný životní prostor, že je historická a historicky výtvarná soustava města v jádře dosud »účelná« — že totiž v nich budí dosud to nejvlastnější, totiž život, že udržuje jakési trvalé prožitky a obnovuje s minulým i dnešní psychický obsah a aktivitu.

Objevila se tedy přítomnost historie a požadovala, aby byla respektována. Objevila se také s tím nadúčelná, nepominutelná složka života.

A theorie i praxe moderní urbanistiky se před tímto postulátem sklonila. Hledala — a hledá nyní se stále větší citlivostí, jak spojit nové životní podmínky a nový životní pocit s oním aktuálním obsahem minulosti.

Prozatím to ovšem byla stále ještě přítomná hromadnost, která našla jakési souznění minulou hromadností.

K tomu, aby vědomí nadosobních hodnot bylo osobní, bylo zapotřebí, aby byla respektována osoba, jednotlivec.

I ten se objevil — takto: pro »všední« život a pro »všední« provoz byl konstruován bytový stroj. Co nejlepší, jak víme, aby v něm mohl zdravě bytovat lidský živočich.

Byl v tom však háček. Ne každý člověk byl stejně podmíněn. A ten všední život měl mnoho nevšedních a zvláštních požadavků. Odborník architekt byl nucen k tomu přihlédnout: objevila se diferenciací lidské psychy. Prosím, nebyla to ovšem ještě duše křesťanská. Člověk byl nositelem duševna dosud jen fyziologického. Jeho duševno bylo duševnem nervů a psychofyziologických reakcí. Avšak i to bylo už příliš rozrůzněno.

Muselo však být respektováno i u živočicha. Zjistilo se, že člověk potřebuje nejen byt, svůj byt, nýbrž, že potřebuje v bytě i svou soustředěnou prostoru, že potřebuje své ticho, své zátíší — ba i svou tmu. A že potřebuje i své tiché společenství rodiny.

Je příznačné, že tuto komponentu potřeb diferencovaného duševna vnesli do theorie i do praxe nové architektury hlavně čeští architekti. Theoreticky ji analyzuje zejména Karel Honzík.

A tak se do společenství organisovaného, provozově disponovaného vplížil do svého bytu znovu člověk — ne již člověk obecný, nýbrž odrůzněný, jednotlivec.

A pro toho člověka se hledal jeho, právě jeho byt.

A s člověkem přišla znovu jeho úzkost, osamělost, jeho problematika — problematika nejbytotnější — otázka po smyslu bytí a ideál ethický.

Tedy problematika metafysická.

Nastalo hledání duchovního obsahu řádu.

V tomto stadiu jsme nyní.

A současně umění dříve než theorie už prozradilo víc než člověk dosud vědomě ví.

Než budeme hovořit o tom, zopakujme si, jaké byly a jaké jsou vnější znaky nové úpravy člověkovy bytu na zemi.

Je to 1. zřetel na organisované soužití lidstva;

2. zřetel k prvotním účelným podmínkám života, aby »všichni dostali spravedlivě všechno«;

3. technická úcta k látce, ke hmotě a jejím vlastnostem — tedy k objektivitě věcí;

4. je to úcta k »úkonosti«, funkčnosti, ke vzájemným podmíněnostem věcí i dění — věci a zjevy nejsou již oddělenými, individualizovanými skutečnostmi, nýbrž spjatými jsoucnými.

Leč s čím jsou spjaté?

Prozatím se objevil ethos společenství. Vzájemný vztah mezi hromadností a člověkem.

Objevilo se však již i něco jiného. Umění přineslo i onen náznak jiného, hlubšího funkčního sepětí člověka se světem.

Umění ukázalo to zejména na člověkově bytu.

Jaká je umělecká forma nového, »nejkrásnějšího« bytu?

Je to byt, ve kterém by bylo dobře jednotlivci mezi různě disponovanými čtyřmi stěnami. Má mu být dokonce dobře i tam, kde je ve společnosti, má se cítit jako doma v jakémsi sevřeném a přece ne uzavřeném soukromí. Současná nová architektura, vyšedší z betonových konstrukcí, pochopila, že není vždycky třeba zavírat vnitřní prostory i vnější obvody rohem a koutem. Užila tvárnosti materiálu a obvíjí nyní prostory často křivkovými rovinami. Není to nutné, avšak v těchto oblounových tělesech uplatňuje se účinněji hlavní tvárný živel architektury — světlo.

Již puristická a konstruktivistická architektura uplatňovala velké plochy skleněných

otvorů oken. Byly až nadměrné v chladné zemi. Avšak otvory oken staly se propuštěmi pro toky slunečního světla. A toto světlo kosmu v odstupňovaných poryvech až do poloser naplňuje mikrokosmos člověkovu soukromí. A poněvadž světlo sluneční není ustavičné a člověk chce žít ve světle — hledá osvětlovací techniku, ba osvětlovací umění — tak příznačně se rozvíjející — a analogie všech stupňů přirozeného, kosmického osvětlení. Prostora bytu je vlastně ustavičně naplněna světlem. Vnitřní prostory jsou především »světlojemý«. Psychický a vlastně i duchovní prostor je připraven skrze světelnou jímavost vnitřních prostor.

Avšak vnitřní prostora není uzavřeným — třebaže odděleným celkem — nýbrž je to mikrokosmos plynule, světlem, harmonicky spojený se světem.

Okno a jímky pro přirozené i umělé osvětlení staly se vlastním článkem členění i vnějších zdí. Člení i velké hromadné budovy. A poznáte již pouhou stavitelskou architekturu od umělecké podle toho, jak s tímto členicím živlovím zachází. Srovnejte některé »krabicové bloky« s činžovním pavlačovým blokem v Krči, který se právě při večerním osvětlení rozžihá v novém ztvárnění.

S kosmickým světlem přišel však nový, vnitřní funkční živel do architektury. Živel v nápoděvi metafysický.

Člověk je znovu svázán s vesmírem. Je závislý na jeho »funkcích«. Je s ním svázán i technicky — i ony technické možnosti i ony technické poruchy mají příčinnost nesmírnou, protože vesmírnou.

A s touto »funkcí« vesmíru přišla i určitější touha po funkci vyšší, po funkci scelující dění, po Funkci funkcí — po Bohu.

Neuvědomují si to ještě mnozí. Avšak jsou již i ti, kteří tuto touhu realizovali a to s naprostou názorností — architekturou, která od počátku vyjadřovala vztah a styk mezi člověkem a Bohem — architekturou chrámovou.

A je to, tuším, právě v Čechách, kde vznikla vskutku nová slohová, umělecká plněobsažná architektura, architektura kostela — kostel v Košířích.

Nemohu jej tu rozebírat — avšak stojí. A má již všechny znaky nového slohu.

Začnu novým poměrem ke krajině: včlenil se do daných podmínek a přece je přehodnotil. Stojí na nízkém kopečku, pod svahy vyš-

šího kopce. Stojí mezi náročnými, hmotnými, celkem beztvárnými novými budovami. Mezi kupami hmot. A prvním úkolem této krajinné i urbanistické situace bylo uplatnit ideu Božího prvenství. Musela být vytyčena dominantanta nejen výšky, nýbrž i hmoty uprostřed krajinných i stavebních hmot. Výšková dominantanta byla dána věží, která měla v určitém měřítku, svázána s okolím a přece vytyčena, vnést modlitbu k nebesům. Toto měřítko bylo nalezeno. A tato věž, vskutku hranolová, jemně tělesově však odchýlena od strohového hranolu »optickou« opravou náhledového ztvárnění, se všech pohledů uplatňuje vnitřní »měřítko« vévodícího kostela proti domům. Avšak tato věž měla mít i své harmonické funkční relace k vlastní budově kostela. Nesměla být osamělá. A tu architekt Čermák proměřil její vztahy z každého pohledu ke zvláštnímu »tělu« kostela. Se všech stran je věž v jakémsi uměřeném vztahu k tomuto bloku, útvarnému bloku stavby. S pohledu zdola je při tom ideově jakousi hradební věží tvrze Boží, odstupuje do dálky, jako zvonice se strany příchodu, a stává se úběžným tělesovým článkem s pohledu s platteau nahoře. Se schodiště odchodu vede pak strmě pohled vertikálou k nebi a sledují ji v tom ve výtvarně funkční korespondenci všechny podružné články této strany fasády.

Avšak i celá »hmota« kostela musela být přiřazena a při tom významově oddělena od hmot okolních pohlcujících budov. Stalo se tak ostrým obrysovým ztvárněním, čistotou linií siluetních, útvarnou konsistencí a útvarnou souvztažností stavených risalitů, které vystupují jako tělesa z těla kostela. Nelze tu popsat čistou a nenápadnou a při tom zdánlivě strohou souhru oněch výtvarně tělesových relací. A při tom každá část a každý detail má již theologický nebo liturgický význam. A světlo vchází do této nikoli přírodně kosmicky, nýbrž mysticko kosmicky osvětlované prostory, zvláště barevně i světelně tvarově komponovanými okny. Avšak každý, i výtvarně nepoučený divák, musí si uvědomit obsažnost chrámové myšlenky s kteréhokoli pohledu: na tomto nízkém kopečku — s pohledem od ulice stojí přehodnocením krajinných měřítek tvrz Boží. Vchází se však vchodem pro pokorné, poměrně nízkým, pod sedmi pruhy oken, schody, prostými, účelnými, přiměřenými kroky člověka, avšak s tak zvláštní

úběžností bočných hran, že je tím zpodobena strmost i vážnost výstupu k Bohu a k místu, k prostoru, v níž se Církev spojuje v Těle Kristově. Na rovince před širší boční stranou kostela je místo »Božího míru« a při odchodu se schodů je donucován člověk dívat se vzhůru, po strmé linii věže za křížem, za hranicemi mohutného »bloku« kříže.

Se všech pohledů včleňuje se tedy obrys i hmota kostela do kosmického prostoru se souvztažnou gradací i korespondencí měřítek a útvarů. S každého pohledu jsou vytvořeny jiné vztahy. Avšak tato »relativita« životního náhledu je zcelena. Je zcelena za prvé tím, že si všechno navzájem odpovídá ve výškové, šířkové, délkové i tvarové souhře. Je to soustava měrných analogií, pokud jde o vztahy a směry délko-šířko-výškové.

Je tu však zhmotněna i stupnice těchto souvztažných měr a objemů. Dává ji onen »ideo-vý metr« vysoké věže nesoucí kříž. Přímokem odměřujeme na této věži měrné relace ostatní. Všecky analogie směřují k této dominantě — zvonice s křížem.

Tedy: nový sloh již vlastně existuje, třebaže jej dávno ještě neumíme nazvat, ba ani postihnout. Existuje tedy vlastně již jeho psychická a světozorná idea. Lze ji jen naznačit: nový člověk není sám. Je »funkcí« společnosti. Není však nějakou jen pasivní funkcí dění. Je včleněn, avšak s plnou bytností a sice tím, že je členem také vesmírného, kosmického společenství. A tento vesmír se znovu upíná k ose bytí i ustavičného dění — k Bohu.

Umění říká víc než filosofie a psychologie životního pocitu. Umění vlastně již vyřešilo, co lidé ještě nechtějí pochopit.

A tu — všimněme si ještě jedné okolnosti: první orientace moderní architektury, která

se opírala o hmotné předpoklady nového bytování člověka na zemi, souhlasila ve svých základních principech a hlediscích, totiž zřetelem organisace, obecnosti, veřejnosti, účte ke hmotě a jejím zákonům i s realismem, zprvu vědecky strohým, později pak věcným — se světozorem marxistickým.

Je také příznačné, že první moderní architekti byli marxisté.

Bylo mnoho kladného v této první etapě. Ve světovém názoru byl to realistický, objektivní a až vědně motivovaný poměr ke skutečnosti a věcnost metod důkazů, třebaže se někdy logikou znásilňovaly věci: logikou, logikou dialektiky, která chtěla uvádět nové a nové funkce vztahů.

Pokud jde o životní pocit, byla velkým kladem vůle k poznání »pravdivosti« funkcí.

V druhé etapě, když do tohoto neosobního světa přešel člověk — jednotlivec se svými potřebami a se svými věcnými otázkami, musely být, aspoň instinktivně řešeny jako vztah k okolí přírodnímu i jeho »okolí« vnitřnímu a tím i jeho obecný vztah ke světu, ke světu stvořenému a uspořádanému, k řádu — ke kosmu.

Odtud přišel živel světla.

A nová architektura se poprvé nejplněji vyjadřuje chrámem. Ostatně celá genese nové české architektury by mohla být sledována na stavbách kostelních. Je to tedy již realizovaný vztah k Bohu, který vyjadřuje nový sloh.

Máme tím danu již věčnou symboliku vzniku nového slohu: člověk musel být oproštěn, aby našel své potřeby a hmotné podmínky svého bytí na zemi. Musel si ověřit všechny vztahy a funkce vztahů. A tím došel i k úhel-nému kameni, k posvěcujícímu živlu — jímž je Bůh — Světlo.

Doc. Dr. Růžena Vacková

Varia

Pravá podstata demokracie

Demokratické hnutí vyvstalo v dějinách jako čas-ný projev evangelické inspirace. Státníci to vědí dobře a není bez důvodů, když při hájení demokracie se dnes dovolávají »Kázání na hoře«. Ve svém poselství ze 4. ledna 1939, o němž se mohlo říci, že »nastiňuje onu obnovu mravní filosofie, kterou demokracie musí nutně provést, chtějí-li dále žítí«,¹ prezident Roosevelt zdůraznil skutečnost, že

demokracie, respekt lidské osobnosti, svoboda, mezinárodní důvěra mají nejpevnější základ v náboženství a dávají náboženství nejlepší záruky. Nedávno tvrdil, že »Spojené národy chtějí pracovat na zavedení mezinárodního řádu, v němž duch Kristův povede srdce lidí a národů«.²

V důležitém proslovu proneseném 8. května 1942 prohlásil viceprezident Spojených států Henry A. Wallace: »Myšlenka svobody vychází z bible a z je-

¹ Walter Lippmann New York Herald Tribune 7. ledna 1943.

² List americkým biskupům, Catholic News, 17. ledna 1942.

jího mimořádného zdůrazňování důstojnosti osobnosti. Demokracie je jediným politickým výrazem křesťanství.³

Chateaubriand na konci svého života vyjádřil tutéž myšlenku. A ve své knize »Dvojí pramen mravnosti a náboženství« Henry Bergson tvrdil rovněž, že z republikánského hesla »bratrství je hlavní věcí«, vyplývá, že »demokracie je v podstatě evangelickou«. Do myšlenek moderního světa vnesly nešťastný zmatek Rousseau a Kant, kteří demokracii přidělili svými sentimentálními a filosofickými formulami. Víme však, »zač má Kant děkovati svému pietismu a Rousseau protestantismu a katolicismu, jež smísil.«⁴ Prameny demokratického ideálu dlužno hledati mnoho století před Kantem a Rousseauem.

Demokratický stav ducha nevychází pouze z evangelické inspirace, ale nemůže bez ní trvati. Abychom si zachovali víru v pokrok lidstva — přes veškerá pokušení pochybovati o člověku, kterými nás láká historie, zvláště současná historie; abychom měli víru v důstojnost osobnosti a obecného lidství, víru v lidská práva a ve spravedlnost, (to znamená v hodnoty podstatně duchovní); abychom měli ve skutečnosti a nikoliv pouze formálně smysl a respekt k důstojnosti lidu, která je důstojností duchovní a odhaluje se tomu, kdo lid miluje, abychom podpořili a oživilí smysl pro rovnost, aniž bychom upadli do výstřední nivelisace; abychom ctili moc, vědu, že její držitelé jsou lidé jako ti, kterým vládnou a že mají svůj úřad se souhlasem nebo z vůle lidu, jehož jsou zástupci nebo představiteli; abychom věřili ve svatost práva a v sílu politické spravedlnosti, která se s určitostí, avšak teprve po delší době uplatní proti pohoršlivým úspěchům lži a nenávisti; abychom měli víru ve svobodu a bratrství, musíme míti heroickou inspiraci a víru, které sílí a oživují rozum a jež nikdo jiný na světě nepodnítl než Ježíš Nazaretský.

Uvažme dále obrovská břemena zvířecosti, egoismu a skrytého barbarství, jež lidé s sebou vlekou a jež strašně oddalují sociální život od jeho pravých a nejvyšších cílů, uvažme skutečnost, že podíl pudu a iracionálních sil je stále větší v kolektivním životě než v individuálním, a že v době, kdy lid vstupuje do dějin a uplatňuje svou politickou a sociální zralost, široké vrstvy lidstva zůstaly ve stavu nedospělosti nebo trpí chorobnými komplexy nahromaděnými během času, takže jsou pouze nástěnem nebo přípravou onoho plodu civilisace, jež nazýváme národem; pochopme, že národ, aby mohl užívatí svých výhod dospělé osoby, aniž by riskoval úpadek, musí býti schopen jednati jako dospělá osoba; pochopme, že ještě nepřišla doba, kdy i v demokracii sama síla — spravedlivá síla — kromě své

normální úlohy spočívající v starosti o pořádek ve společnosti, musí hráti také pomocnou úlohu ochrany proti návratu instinktu panovačnosti, vykofistování nebo sobeckého anarchismu a potom rozumíme obzvláště, že demokracie potřebuje evangelického kvasu k svému uskutečnění a trvání, více než kdy jindy, aby mohly býti zrušeny a postupně vyloučeny tyto podpurné funkce a síly. Trvalý nástup demokratického stavu ducha a demokratické filosofie života, vyžaduje, aby evangelické síly pronikly světský život, přizpůsobily vše iracionální rozumu a vtělily se do živoucího dynamismu přírodních směrů a pudů, aby vytvořily a upevnily v hlubinách podvědomí reflexy, zvyky a ctnosti, bez nichž se rozum, řídící činnost, zachvívá při každém větru a pustošivý egoismus nabývá v člověku převahy. Byl to Josef de Maistre, který řekl: »Všude, kde vládne jiné náboženství než křesťanské, otroctví je po právu a všude, kde se toto náboženství oslabuje, národ se stává méně schopným pro obecnou svobodu. Vláda sama nemůže vládnouti, potřebuje buď otroctví, které zmenšuje počet vůlí, působících ve státě, nebo drsnost těchto vůlí a přivádí je do stavu, v němž působí společně, aniž by si škodily.

Skutečnost, že obyvatelstvo nebo část obyvatelstva má křesťanskou víru a poslouchá kněží, by nestačila k tomu, aby bylo schopné správně souditi o politických věcech. Nemá-li politickou zkušenost, zálibu viděti jasně, tradici iniciativy a kritického ducha, jeho postavení v tomto ohledu je spíše spleťtější, neboť nic není snadnějšího politickým penězokazům, než využití dobrých základů ke klamu a není větší pohromy, než špatné použití dobrých principů; na druhé straně není nic snadnějšího pro lidskou slabost, než pomocí náboženství zamezit rasové, rodinné nebo třídní předsudky, kolektivní zášti, vášně klamu a politické bludy, které vyrovnávají drsnost individuální kázně pro zbožnou duši špatně pročištěnou. Politika se týká věcí a zájmů světa a je závislá na přirozených vášních člověka a jeho rozumu. My však zde tvrdíme, že bez dobroty, lásky a milosrdenství, vše, co je v nás nejlepšího — i božská víra sama, vášně a rozum mnohem více — se obrátí v našich rukou k nešťastnému užívání. Přímá politická zkušenost totiž se může rozvinouti v národech jen tehdy, když vášně a rozum se orientují podle spolehlivého základu kolektivních ctností: vírou, ctí a touhou po spravedlnosti; bez evangelického instinktu a bez duchovního potenciálu živého křesťanství se politický úsudek a politická zkušenost špatně brání protikladu egoismu a strachu; bez odvahy a soucitu k člověku, bez ducha oběti nelze si představití pochod k dějinnému ideálu šlechtnosti a bratrství, pochod brzděný každým okamžikem.

Jak to ukázal Bergson ve svých hlubokých rozbořech, elán lásky neskonale silnější než filantropie hlásaná filosofy, převedl lidskou obětavost přes uzavřené hranice přirozených sociálních skupin kruhu rodinného a kruhu národního a rozšířil ji na celé

³ The price of Free World Viktory, proslov pronesený 8. května 1942 ve Free World Association.

⁴ Henri Bergson: Les Deux sources de la Morale et de la Religion, str. 304. (Dvojí pramen mravnosti a náboženství, česky u Laichtra, Praha).

lidské pokolení, poněvadž tento elán v nás je životem tvořivé lásky bytostí a činí každou lidskou bytost opravdu naším bližním. Taková láska rozšířena na všechny lidi, aniž by přetrhla pouta a krve, pouta zájmů, tradice a hrdosti, jež potřebuje politické těleso, aniž by zničila přísné zákony jeho bytí a zachování, taková láska převyšuje a zároveň uvnitř přetvořuje vlastní život skupiny a směřuje k zařazení celého lidstva do společenství národů, v němž by všichni lidé byli usmířeni. Neboť království Boží není skoupé, společenství, které je jeho nadpřirozenou výsadou, není jím žárlivě střeženo, protože ono chce, aby se rozšířilo a odráželo mimo jeho obvod v nedokonalých formách ve světě sporů, zloby a tvrdé práce, jímž je království časné. V tom je nejhlubší základ demokratického ideálu, což je světským názvem pro ideál křesťanský. Proto píše Bergson: »Demokracie je v podstatě evangelickou a její hybnou silou je láska.«⁵ Ale z toho vyplývá také, že demokratický ideál jde opačným směrem než příroda, která nemá evangelickou lásku za svůj zákon. »Antické obce, vybudované na otroctví a zbavené touto základní nespravedlností největších a velmi znepokojujících problémů, byly falešnými demokraciemi.«⁶ Demokracie je paradox a výzva učiněná přírodě, té nevděčné a zraněné lidské přirozenosti, jejíž původní tužby a rezervy velikosti současně připomíná. V demokratickém ideálu a »demokratickém stavu ducha« musíme spatřovati, píše Bergson, »veliké úsilí jdoucí opačným směrem než příroda«;⁷ to neznamena úsilí proti přírodě, nýbrž úsilí směřující k nápravě přírody, úsilí spojené s rozvojem rozumu, úsilí, které se musí uskutečnit v dějinách vlivem křesťanského kvasu, úsilí, vyžadující, aby příroda a časný řád byly vyvýšeny ve svém vlastním pořadí a v pořadí běhu civilisace působením tohoto kvasu. Jelikož rozvoj strojů a velké vymoženosti, které pozorujeme v oboru hmoty a techniky, vyžadují »duchovní doplněk«, aby se opravdu staly nástroji osvobození, tento »duchovní doplněk« je také nutný k uskutečnění demokracie. Její pokrok je spojen se zduchovněním světské existence.

Demokracie jako filosofie člověka a společnosti má důvěru v prostředky a v povolání lidské povahy. Ve velkém dobrodružství našeho života a našich dějin sází tato filosofie na spravedlnost a na šlechtnost. Sází tedy na hrdinství a na duchovní síly. Tento idealismus riskuje vše, nezvolí-li svůj zdroj dost vysoko; pak nepozná tvrdé a přirozené skutečnosti, v nichž má pracovati, neodvážá se pohlédnouti tváří v tvář existenci a síle zla, poněvadž necítí sílu, aby je překonal. Když však opravdu ví, co je důstojnost člověka, co je jeho povoláním, když si je vědom síly pravdy a síly lásky, když má úctu k lidské duši a zná její velikost, když na nejvyšší bod stupnice hodnot klade činnost ducha a svobody a

když ví, že hledání dobra je tajemně spojeno se sebeobětováním, poněvadž je to především snaha po naplnění lidské bytosti v lásce a poněvadž hmotné statky a dostatek v obecném životě musí býti hledány především jako podmínky takového cíle; když ví, že dílo časného blaha a pozemského osvobození lidstva je zároveň vykoupení lidstva pro věčný život a dílem Boha spasitele, jehož krev do něho přechází — tehdy se může tento ideál podívat tváří v tvář krutosti zákona hmotné přírody, slabosti a zvrácenosti člověka a skutečnosti zla ve světě, poněvadž ví, že je v člověku a nad ním něco, čím lze všechno překonat. Ve skutečnosti i po překonání toho všeho zůstanou mnohé nedokonalosti a vady. Právě proto musíme chtít tím větší silou všechno zlo překonávati.

Právě v důsledném odporu proti otrokářské filosofii vidíme nejjasněji vystupovati podstatné rysy demokratické filosofie člověka a společnosti nebo humanistické filosofie politické. Poznává se podle znaků, na něž jsem právě kladl důraz: nezcizitelná práva osobnosti, rovnost, politická práva lidu — jehož souhlas předpokládá každý politický režim, neboť ti, kteří vládou, jsou jeho zástupci — absolutní primát vztahů spravedlnosti a práva v základu společnosti; ne ideál války, prestiže nebo moci, nýbrž ideál nápravy a osvobození lidského života a ideál bratrství. Pro tuto filosofii je politické dílo dílem po vítce civilizačním a kulturním, směřuje především k získání společného blaha lidu jako konkrétní osobnosti — ne pouze v jedné kategorii privilegiovaných, nýbrž v celém množství — připouští skutečně míru nezávislosti, která vyhovuje civilisovanému životu a která je zajištěna současně hospodářskými zárukami práce a vlastnictvím, politickými právy, občanskými ctnostmi a kulturou ducha. Demokratická filosofie žije z neustálé práce individuálního vědomí, spočívající na vynalézání, v kritice a požadování — z toho žije, ale na to by také zahynula, kdyby nečerpala současně z neustálého sebeodarování, jež tomu musí odpovídati; proti přirozenému sklonu lidské obrazotvornosti zabraňuje tomu, aby se vedoucí pokládali a byli pokládáni za vyšší rasu, avšak chce, aby jejich autorita byla respektována na právním podkladě. Nepřipouští, aby stát byl transcendentní mocí, hromadící v sobě veškerou moc, nucenou shora lidskému životu, chce, aby autonomní orgány nadané mocí přiměřenou jejich úkolům vycházely samovolně z občanského společenství a z napětí mezi jeho různými činnostmi, a aby stát, kontrolovaný národem, byl pouze nejvyšším regulačním orgánem, jehož předmětem je obecné blaho určené celkem jako takovým.

Jedná se potom o definici formy vlády, k níž přirozeně směřují principy politické filosofie humanistické. Tato filosofie stanoví, že osobnost lidská jako taková je povolána k účasti na politickém životě a že politická práva společenství svobodných lidí mají býti pevně zaručena. Proto požaduje hlasovací

⁵ Henri Bergson, cit. dílo str. 304.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, str. 306.

právo pro každého dospělého občana každé rasy, každého společenského postavení a žádá rovněž, aby právnicky formulovaná ústava stanovila základní zákony režimu, pod nějž se lid výslovně rozhodne postavit svůj politický život. Principy demokratické filosofie člověka a společnosti se mohou spokojiti s ústavní formou vlády monarchické nebo oligarchické, avšak po právu i ve skutečnosti směřují k formě republikánské jako k svému nejpravděpodobnějšímu výrazu — formě vlády, která má spojit a přivést v soulad hlavní vlastnost demokracie, totiž svobodu a postupné oprošťování lidské bytosti s hlavními vlastnostmi režimu monarchického a aristokratického — nyní překonaných — to jest silou, jednotou a rozlišováním hodnot; v republikánské formě mají zákonodárnou moc vykonávat představitelé lidu a vládní moc zmocněnci, jejichž výběr je přímo nebo nepřímou provádkou lidem a jejichž činnost je jím kontrolována. Podle běžné formule se demokratický režim označuje jako režim svrchované moci lidu. Toto označení je dvojsmyslné, poněvadž v demokracii vlastně není vládce ani absolutního pána. Lépe by bylo říci, že demokracie je režim, kde se lid těší sociální a politické zletilosti a vykonává ji, aby vládl sám sobě nebo že je »vládou lidu, lidem a pro lid«. To znamená, že lidu vládnou ti, které on sám pověřil činností vymezenou co do povahy a trvání a nad nimiž si zachoval pravidelnou kontrolu především pomocí svých zástupců a jejich shromáždění.

Omylem individualistického liberalismu bylo, že zásadně odepřel (pod záminkou, že nikdo nemá »poslouchati než sám sebe«), jakékoliv skutečné rozkazovací právo zvoleným zástupcům lidu; tiž se stávali držitelé moci bez autority a zatím co vládli lidu, přesvědčovali jej o tom, že jsou pouze jeho pasivními nástroji. Ve skutečnosti přijímají svůj úřad od lidu a musí vládnouti ve spojení s ním, avšak drží skutečnou moc v mezích svých funkcí. Omylem bylo také, že ze společenství byl učiněn pouhý prach jedinců ve všemocném státě, v němž prý vůle každého jedince zaniká a mysticky ožívuje ve formě obecné vůle; omylem bylo také vyloučení existence, autonomie, iniciativy a vlastních práv každé skupiny a každého společenství nižšího řádu než stát a konečně potlačení samého pojmu obecného blaha a obecného díla. Tyto omyly odpovídající vládě a ideologii měšťácké třídy, místo aby s demokracií srostly, staly se jejími ničiteli. Tyto omyly spolu se zálibou v prostřednosti a v nadvládě stran (což není podstatné pro demokracii, ale je trvalým pokusem pro každou demokracii bez duchovní síly), připravily totalitarismus. Nová demokracie, která se od nich osvobodí, vrátí se k pravým principům demokratické filosofie.

Tato nová demokracie se neuvede v život snadno. I nejspravedlivější válka je krisí, v níž se společnost zbavuje jedu, krisí, jež hrozí obratem k horšímu a při níž praskají všechny vředy. Bude třeba spáliti

všechny předválečné jedy a vyloučiti ty, které vytvořila válka sama. Operace zasahuje co do hloubky celou stavbu civilisace a co do rozsahu celý svět. Po porážce pohanských mocností nebudou smeteny nárazy, ani jejich hněbo mravního nihilismu, sadistické brutality a šílených myšlenek, ani nesmiřitelná nenávisť, kterou vzbudily, ani ohromná pozůstlost hanebných ilusí, kterou jejich přísluhovači zanechají na cestách útěku. Bude potřebí také čeliti starým zájmům a starým hospodářským výsadám, které se budou všude zuřivě brániti, starým ctižádostem a starým omylům, chtivým dále cizopasiti na demokraciích, jakož i novým nebezpečím, pocházejícím z vypjatých nacionálních pudů a slepých požadavků prestiže, nebo z přání využití neštěstí lidí k zisku a nadvládě velkého obchodu nebo z bludů nevědomců, kteří by chtěli předělati mapu Evropy podle zásad geopolitiky a »racionálně« uspořádati svět, aniž by si uvědomovali, že člověk má duši. Před civilisací, která má býti přetvořena, před novým mezinárodním řádem, který má býti zaveden a který má vrátiti svému osudu nejen osvobozenou Evropu, nýbrž i osvobozenou Čínu a osvobozenou Indii, před novým uspořádáním pro všechny spravedlivým, které má býti nalezeno pro to, co dosud nazýváme koloniálními říšemi — a jež bude nalezeno jakmile nabude vrchu smysl pro mravní odpovědnost vůči jejich obyvatelstvu, smysl pro respekt jejich duše, jejich přání a pro pravé lidské kamarádství s nimi — před tím vším rozum těch nejlepších stavitelů zůstává stát. Je si přáti, aby dosti dlouhé období pokusů a úprav kontrolovaných mezinárodními orgány, poskytlo zkušenostem čas k poučení rozumu. Demokracie musí bojovati najednou proti pohanským mocnostem a proti sobě samým. Je potřebí, aby zvítězily nad Hitlerem a nad svými vlastními rozpory v oboru sociálním a duchovním. Je o to, aby našly svůj pravý sociální a politický elán i svůj pravý elán duchovní, a je třeba tyto elány smířiti po odstranění mnohých trpkých předsudků a zlé vůle.

Jakub Maritain

Přel. C. M.

K dvacátému výročí Rilky smrti

Když 29. prosince 1926 zesnul ve valmontském sanatoriu na Lac Léman, a když ho 2. ledna 1927 uložili k věčnému spánku na rarnogetském hřbitově ve Valais, uvědomil si — nehledě na jeho tehdy již pevně zakotvenou mezinárodní slávu — poměrně jen malý počet uměleckých a básnických současníků, kdo jim vlastně odešel s mysticky-esoterickým pražským pěvcem. Již tehdy bylo příznačné u německy sice píšícího, ale zcela česky a slovansky uzpůsobeného a zřejmě také tak citícího básníka, který ke konci žil ve Švýcarech a tam těž zemřel, že nejen co do početnosti, ale jako opravdoví pozůstalí převládali nikoliv Němci, ani Švýcaři, ani Češi, nýbrž Francouzi.

Tato skutečnost je nanejvýš a základně důležitá. Neboť i dnes je zde východisko všech nejkratších a nejpřímějších cest, které vedou do tajů velikého básníka a jeho díla. Ještě dnes, dvacet let po Rilkově smrti, kterou celý kulturní svět bez nacionálních rozdíků slaví jako hodinu posvátnou, připadá čestný úkol domácího pána zcela samovolně Francii. Francii jakoby v první řadě náležel veliký mrtvý, třebaže vyšel z našeho středu nejen ve smyslu geografickém a třebaže si odnášel z našeho duchovního prostředí po celý život určující podněty. V Rilkově případě se Francouzové zase jednou skvostně osvědčili — po tisícáté — jako hors concours oprávněný, nejinternacionálnější národ par excellence, aniž bychom jim tím upírali francouzské národní přednosti a klady. Jejich duchovní předvoj v první řadě: Paul Valéry, André Gide, Edmont Jaloux, Maurice Beetz a j. první rozpoznali a ctili v Rilkově centrální křivožovatku evropské duchovnosti našeho věku, a literární badatelé: Geneviève Bianquis, Robert Pitrou, J. F. Angelloz a j. následovali bez váhání za těmito průkopnickými objevy; kritickými studiemi a bádáním o Rilkově nepochybně dosáhli klíčová a přední místa. Ovšem: mnohé spojuje Rilka již osudově s Francií a Francouzové nemusí k tomu sami od sebe nic přidávat. Vztah k Rodinovi, který pokračuje prohlouben ve vztahu k Cézannovi, několikrát pobyt v Paříži, rozhodující obohacení a oplodnění lidské a umělecké bytosti latinitou duchovní a světové závažnosti hlavního města Francie, usměrňující podněty přijímané ze starší a novější francouzské lyriky, Rilkovy překlady Baudelaira, Mallarméa, Verlainea, Gidea, Valéryho a jiných nejlepších francouzských básníků a konečně vlastní francouzské sbírky (*Poèmes Français*) a vynikající, hodně čtené překlady jeho děl navázaly neobyčejně těsná a pevná vlákna k novému domovu a básníka Maltoových zápisků učinily oblíbencem Francie. Rilkovy »Rané básně« vykazovaly ještě znatelné domácí české vlivy, »Kniha hodinek« a »Povídky o Pánu Bohu« ruské. »Kniha obrazů« a »Auguste Rodin«, »Nové básně« a »Zápisky Malta Lauridse Briggeho« s přimísením dánských a skandinávských vlivy francouzské, jeho duchovní koloběh musel přijmout a assimilovat ještě bohaté anglické, španělské, italské, indicko-budhistické, islamsko-egyptské a anticko-hellenistické proudy, než básník dospěl světově platné mezinárodní výše »Duineských Elegií« a »Sonetů Orfeovi.«

*

Rilke byl v nejširším slova smyslu mediální a démonickou povahou. Zvláště u druhého označení je třeba se vyvarovat všech temně děsivých a strašidelných přimísenin. Démonický znamená pouze, že celou bytost a tvoření vědomě podřizoval vyššímu, jasnému, z nitra doléhajícímu příkazu. Nic mu nebylo v životě a světě jednoznačnější než osudová, ne-li božská vyvolenost, »příkaz«. Náležel k těm, kteří s náměsíčnou jistotou a neomylností uposlech-

nou nesmlouvavému vyššímu příkazu, kteří ve skutečnosti vlastně nikdy nezakolísají, nerozmýšlejí se, nevybírají ani svobodně nerozhodují, — jsou poslušní. Odtud přímočarý, každé zacházce a zbloudění vzdálený rys jeho básnického rozvoje, který byl ovšem v tím jasnějším protikladu k naprosté bezmocnosti, bezradnosti a nemotornosti praktického života. Ten probíhal váhavě a žalostně, kdežto onen, s přímo geometricky-struktivní zákonitostí a od počátku cílevědomě (teleologicky). Jistě to nebyl Rilke-člověk, ale jeho umělectví a dílo, které dozrávalo v pětinašobně se vrstvicím vzestupu a důsledností přírodního pochodu. Jako osobnost mediálně povolná a démonická, nikdy neutkvíval a nezastavoval se básník a vyznavač Rilke v určitém duchovním usměrnění a uvnitř jistých rozumových mezí. Každou nastoupenou cestu musel na život a na smrt dokončit, lhostejno kam vedla. Nic není příznačnějšího, než právě tato osobní vůle se téměř zcela vymykající nevyhnutelnost. Nevyhnutelně musí dorazit k nejzazšímu konečnému bodu, kde nastane právě tak nevyhnutelně reakce, zpětný pochod, co možná doslova chápané od-ražení, nemá-li jeho Já, řítící se neustále vzhůru a dolů v nejstrmějších jednostranných křivkách, skončit beznadějně v propasti zkázy a zániku. Pro polaritu a nejpříkřejší protikladnost svého genia mohl Rilke od samého začátku vytvářet v díle jenom dvojice, ano jenom protiklady. Každé jeho dílo vzniklo nejen ve společenství s opačným popudem: jedno mohlo vzniknout jenom z druhého, dokonce jenom proti němu. Tak se zvedají proti sobě nepřátelsky téměř všechny důležité básnické výtvořky málo rozlehlého díla: Lyrika mládí a Písně o lásce a smrti Korneta Kryštofa, — Kniha hodinek a Povídky o Pánu Bohu, — Kniha obrazů a Auguste Rodin, — Nové básně a Zápisky Malta L. Briggeho, — Elegie z Duina a Sonety Orfeovi, — nakonec *Poèmes Français* a Pozdní básně. Nejen že jedno popírá, potírá a antitheticky vyvrací druhé: každá z těchto dvojic sama při tom vyrostla na nové životní ploše, která je od předcházející odkloněná o devadesát stupňů. V Rilkově umělecké a lidské osobnosti byla stálá právě jen ona nepřetržitá proměna. Vzestup od dřívější bytostné plochy k následující, probíhá jako přesun polárně způsobený akcí a reakcí. Sledovat to, znemaná odvodit z Rilкова uměleckého zrání patřičnou zákonitost.

Celá, současný průměr nijak nepřesahující lyrika mládí, zpracovávala vzpomínky s pečlivě předem vypočítanou, umělecko-ekonomickou záměrností. Protože mladému básníkovi scházeli zvláštní osobní vzpomínky, musel se ponořit do těch, které zdědil po rodičích, rodu, prostředí, domovu.

Neboť podle psychologického zákona se vynořují z vln zapomnění dětské obrazy Mnémé teprve na mnohem pozdějším, pokročilejším stupni zralosti a

stáří. Jenom z většího časového odstupeu dostane se jim ideálního pozlacení, jež je učiní zřetelnějšími, přitažlivějšími a srozumitelnějšími. Pro mladíka, kterému se nedostávalo vlastních vzpomínek, a který právě odrostl dětským létům nebylo jiné záchrany před nic vnitřního zrcadlení než utéci se do ráje zděděných odkazů minulosti. Had tragické rozeklanosti ležel však již pod stromem jeho tehdy ještě bilingvistického, česko-německého založení. Cíl pozdější zralosti o který se předčasně snažil, ozývá se již v prvních, nic netušících nábězích mladické lyriky, totiž snaha přemoci básnický logické dělení času na minulost, přítomnost a budoucnost. Pěvec staropražské nádhery se snaží již v »Obětech lá-rům« (1896) v »Traumgekrönt« (1897) v »Adventu« (1898) a »Slavení« (1899) — minulost a vzpomínky, lhostejno či, lhostejno jaké, proměnit v přítomnost, bývalé v současné. Těžkomyslnosti vzpomínek unikají jen mladické melodie, které horují všelidskému, národně-lyrickému ideálu Goethově. Mladý Rilke básní, naslouchaje při tom velmi citlivému sociálnímu citu, aspoň podle svého přesvědčení pro chudé, nemajetné a bídou trpící. Se vši vážností myslil chudé pozemskými statky, nikoliv chudé duchem, jakkoliv se svým způsobem minul účinkem. Ale tento předpoklad ho přivedl k tomu, aby si svou ranou řeč odvodil z rytmiky, melodiky a tropiky nejzpečnější, jemu známé, jakoby ve vzduchu se vznášející české lidové písně. Mimo to více ještě působí na něho při provedení a uskutečnění Heinova a Liliencronova forma národní písně, zatím co v ná-ladách je Vrchlickému a dekadentům seskupeným kolem Arnošta Procházky a jeho Moderní Revue blíže, než bylo jasné jemu samému. Ve výrazovém, umělecko-ekonomickém určení měla lyrika mladí přesně vymezený úkol; celkovou kořist smyslové vnímavosti a obraznosti rozprostřít do všech pěti smyslových okrásků a vtělit ji do výrazové síly. Spěš-ně prosmýšlí Rilke pětkrát dělenou oblast smyslů: vidění, slyšení, hmatání, čichání, chutnání. V cham-tivé chtivosti shrabuje bez výběru vše, co bude později potřebovat. Ale neodkladně se dostavuje také již první sražení. Cornet, v jistém smyslu nej-oblíbenější a nejrozšířenější jeho básnické dílo, které však básník sám oceňuje s výhradami a se shovíva-vým úsměvem, který přísluší prvním mladým kvě-tům (srv. dopisy sv. III. 1906-07, č. 4. a 80, sv. IV. 1907-1914, č. 130 a 250 a sv. VII, Dopisy nakladateli č. 282) projevuje dvojnásobně protikladný a odmítavý postoj k lyrice mládí. 1. Není již ani stopy po lidové zpěvnosti a melodice české národní písně a lyrice ve smyslu Goethově, Heinově a Lilien-cronově. Je to tím příznačnější, že Cornet s veškerou nádhrou není nic jiného než široce rozvinutou, ne již lakonicky baladickou nýbrž malebně výpravnou parafrází Liliencronovy písně »Wer weiß wo?«, která opěvuje bitvu u Kolína.

Zčásti rýmovaná a vesměs rytmicky kadencovaná prosa Corneta, používá oproti raným básním po-

prvé vysloveně mluvňou a řečnou musikální instru-mentaci; Proto moderní skladatelé ze všech Rilko-vých textů nejraději zhudebňovali právě Corneta, mimochodem k básnickově malému potěšení a spo-kojenosti (srv. Dopisy sv. VII. Nakladateli: č. 373 a 441).

2. Poloviční prosa Corneta, kterou Rilke později rozhodně odmítl jako hybridní, znamenala též první básníkův příklon k pansensualismu, který v lyrice mládí jenom z dálky tušil a po němž toužil. Teh-dejší rozběh ještě zdaleka nedostačoval, aby jej uskutečnil. Přesto se pokouší již nyní o tento da-leký, vysoký cíl svého umění, při čemž záměrně a vědomě usměrňuje vesměs impressionistickou slov-ní formu, vnímavost a představivost Corneta do viditelného a hmatatelného letmého okamžiku. Slov-ní styl Corneta, který působí převážně malebným epithetem, je zároveň básnickovým vrcholným bo-dem obratu na dráze impressionismu.

Od rozpolcení sotva klíčícího pansensualismu a jednostranně viděné podmíněnosti pohledu vede cesta k nejbližší ležící rovině absolutní hudebnosti. Také zde se bezohledná abstrakce a ohmotnění mění v zoufalý útěk od všeho zřejmého a hmatatelného lidského společenství do nanejvýš jen mysticky sly-šitelného obcování s Bohem. Na nejdlehlším o-kraji propasti si sám vynutí obrácení do vlastního přímého protikladu. Na jedné straně česká Praha a stará zděděná transcendentní citlivost této duchovní půdy, na druhé straně současně první pobyt v Ita-lii pomáhají Rilkovi od prvního dne pobytu na rus-ké půdě hluboce prožít kulturní napětí Italie a Ruska, neboli Říma a Byzance, západního kato-lictví a pravoslaví v jejich plné světové a duchovně dějinné velikosti. V ostrém protikladu k dosud klí-čícímu pansensualismu lyriky mládí a k zřejmé a hmatatelné dvojsmyslovosti Corneta, vyplňuje věč-ností napojené ruské bytí Rilkovo nitro a Rilkův vnitřní svět vyzváněním moskevských zvonů a pravověrným kostelním zpěvem, tudíž vysloveně slu-chově. Budoucího pěvce Knihy hodinek jímá i pros-torová nekonečnost ruské stepi jako »slyšené ticho«. Stane se nejdůležitějším východiskem dlouhého a těžkého putování, které mu, modlícímu se mnichovi, má přinést mystickou očistu k spojení a splynutí s Bohem. V Knize hodinek zraje v nové, na tichu založené zvukové harmonii řeči dokonale obsažná slovní představivost. Každá láska jde nutně do hloubky, to znamená úží zároveň obzor, zřiká se možnosti širšího výběru, omezuje se na jedno a vy-lučuje zbývající. Láska k Bohu, která se nyní v Ril-kovi vášnivě rozhořela a vzplanula, úží mu pohled a prohlubuje sluch. Odřiká se viditelného a hmata-telného světa a především veškerých pout s ostatní-mi lidmi a lidstvem.

Každý nový obraz Knihy hodinek pomáhá vroucně se modlícímu jen jako příčka k nejbližší vyššímu obrazu Boha. Hned jakmile však prosebník dosáhne nového stupně již vidí jeho nedostatečnost. Hodí se

mu jen pro dvě věci: za první aby přemohl, překročil a zničil všechno dosavadní, za druhé, aby postavil nový, ještě vyšší, Bohu bližší a pevnější stupeň. Vede buď k Bohu do nekonečna, nebo do propasti naprosté nepochopitelnosti a nesrozumitelnosti. Vše co je obsaženo ve vesmíru mění se za neustále postupujícího odhmotnění Knihy hodinek v čirý zvuk, v pouze smyslové, později v Sonetech Orfeovi v sluchový svět pansensuální a nekonečně dokonalejší a skutečnější ve své hudebnosti. Tento svět zvuku, toto znějící universum nemá s obecně srozumitelnou melodikou libozvučné lidové písně nic společného. Je ve všech částech umně polyfonní, symfonický a hřmí tudíž v široce se rozléhající zvučnosti Božích varhan, Bohem naplněné pathetičnosti Knihy hodinek nijak již nedostačuje zachytit pěkný okamžik cornetovským nenáročným impressionismem. Nový, celistvý a jednotný smysl času, přítomnost, jež se stává věčnou, potlačil již trojí logické dělení času na minulost, přítomnost a budoucnost.

Pěvec Knihy hodinek zachází na cestě k Bohu tak daleko, kam až to vůbec připouští lidské možnosti. Uskutečňuje nejkrajnější zvukové a sluchové jednosměrné odlišení od veškerého hmotného světa. Lyrická forma písní se ukázala pro takové žalmy příliš úzkou. Věren vzoru moderní lyriky především Baudelairovy, Mallarméovy a Verlaineovy, rozšířil také Rilke lyrický obzor. Jako jeho předchůdci našel východisko v cyklickém řazení jednotlivých písní do velikých tektonických přísně spojitých celků a jednotek.

Rilkova lyrika to je jeho celé básnictví, jež také ve formě epické a dramatické zůstává neměnně lyrické, je od této chvíle, podobně jako lyrika evropská, ba ještě rozhodněji, bez výjimky cyklické.

Varhanní pathetičnost, příkré odříkavé odhmotnění pohledu na svět a obraznosti strhují ho k vášnivě lásce k Bohu, tedy k milostné básni a nejzazší hranici, kterou může on nebo vůbec lyrika vyjádřit. Dostává se do nebezpečí, že z básnictví zabloudí do metafysiky, jejíž pojmy a terminologie by pak měly jenom okamžitý a zcela osobní smysl a platnost, a jež by ustrnula, nevyslovitelná a nevysvětlitelná, v naprostém nesmyslu nebo aspoň nesrozumitelnosti. Jeho božský žebřík, vystavěný z obrazů jako ikonostas, dosahuje sice nahoru do ledových pouští ledovcových měsíčních krajin, kde nelze již po lidsku dýchat: ale jeho touha po Bohu, jeho žízeň po Bohu se neutišily ani v těchto výšinách. Boha nenašel, leda ve vteřinách extase. Bylo možné jen dvojí: buď konečně platné odvrácení od lidského, formální opuštění lidské řeči, jež je založena výslovně na společenství a žije ze sdílitelnosti, absolutní osamění ve stále ještě rostoucí esoteričnosti a nesrozumitelnosti a konec v hrůze šílenství, k němuž se kdysi přiblížil Novalis a jemuž propadl duševně chorý Hölderlin, — nebo obrat. Záchranný léčivý korektiv vzešel samočinně v podobě protijedu »Povídek« v Rilkovi, samém, podvolujícímu se zá-

konu polarity, jako bacily, které vyrábějí samy ničivé serum. Zatím co varhanní hudba Knihy hodinek zaznívá často již za dýchacelným prostředím, nejen řeč, ale celé vedení »Povídek« je naladěno na lidskost ba přímo na družnost a společenství. Zachovávají cyklický charakter jako související ódy Knihy hodinek, a jejich tektonická jednota vyrůstá z jednotlivých lyrických novel, které jsou seřazené a nerozdílně zasazené do jednotitého velkého rámce, samy pak ještě zvlášť zapuštěny do jednotlivých malých rámců. Byla-li souvislost a jednotnost Knihy hodinek tak pevná, že jednotlivé písně srůstaly mezi sebou nejdříve do dílčích cyklů tří knih: »Knihy o mnišském životě« (1899), »Knihy o putování« (1901) a »Knihy o chudobě a smrti« (1903) a pak teprve se dostaly pod střechu Knihy hodinek (1905) stmeluje »Povídky« rámcová skladba rozvětvenější těsnější než věčný vzor Boccacciův. S touž nutností se projevila protikladnost základně odlišné tóniny v obou polovinách dvojice. Co patheticky zaznívalo v níkém neslyšených rozmluvách božího snoubence a ženicha v podobě sluchové a odhmotněné obraznosti a symfoničnosti, objevilo se v »Povídkách«, v družném kruhu, do něhož sestupuje básník za vlastní záchranou i z touhy dorozumět se s odrostlými dětmi, jenom jako názvuk přehlížejího výsměchu, povýšené ironie a trestající satiry. Již nad jasným a pravidelným střídáním pathetického s ironickým, prosaického s metrickým, obrazného se zvukovým, melodického se symfonickým, pozemského s nebeským básnictvím by se měly pozastavit zastánci jednostranně nemusikální, jednostranně sošné a prostorové umělecké podstaty Rilkova básnictví — především J. F. Angelloz. Proti nim svědčí, nemluvě o nezvratných básnickových výpovědích (srov. dopisy sv. I.: dopisy a deníky z doby rané 1899-1902: str. 24, 99, 248, 269, 314, 344, 362, 264, č. 26, str. 381, č. 29, str. 399. Dopisy sv. II. 1902-1906: č. 58, 66, 74, 158, 191, dopisy sv. III. 1906-1907: č. 40, 74, 142, 208. Dopisy sv. IV. 1907-1914: č. 17, 23, 33, 97, 105, 106, 108, 111. Dopisy sv. VII. Nakladateli: č. 168, 222), také na hudebnosti založené F. Strichovo pojetí Rilkova díla (Dichtung und Zivilisation, Mnichov, 1928, str. 160-161).

I po dobu následující zůstává nejdůležitějším pravidelné střídání prostorového se zvukovým, viděného se slyšeným, látkově tělesného, s duchovně netělesným pojetím a vyjádřením světa. Vzestup od druhé roviny k třetí je přesně téhož druhu a řídí se týmiž zákony polarity. Touha po hmotném, tělesném a věčném, která se projevuje na druhé rovině pouze jako léčivý korektiv, jako protijed a vyrovnání, a která jako vedlejší produkt dala »Povídky«, dominuje nyní na třetí rovině. Ruské mystické milostné roznícení poskytlo jeden pól, z jehož anody přeskočilo nové napětí ke katodě latinské věčnosti. Oblouk překlenutý z Moskvy do Paříže, od slovanské hudební mystiky k latinské krystalické čirosti nedosahuje na protější břeh přímo, nýbrž pouze za

pomocí bočního výkyvu přes německý a skandinávský sever. Od Tolstoj, Dostojevského, Čechova, Lermontova, Puškina, Deržavina, Drožina, Kramskoje a j. v Rusku poznanych duchovních bratří, přichází Rilke přes Luthera, Jacobsena, H. Larssona a Kierkegaarda k Rodinovi, jehož latinita pokračovala v Rilkevi nejen ve vztahu k. Cézannovi, ale k celé od Huga k Valérymu dosahující francouzské lyrice. Rodinův příklad přivolal Rilke se stratosferické odloučenosti k pevné půdě mateřské země a není to jen kázeň, bezpodmínečná denní pracovní disciplína, podřízení se zákonu práce, ovládaná trpělivost a nepřetržitá píle, nejkrvavější, nejkrasnější do lakonické stručnosti sevřená šetrnost v užívání výrazových prostředků, zároveň při nejvyšším vystupňování dynamiky a pádnosti: pouze Rodinův velký příklad dává zbloudilému ve hvězdných dálkách nalézt zase cestu zpět do hmatatelného a viditelného světa. Na příkladu Rodinově se Rilke učí sám hledat a nalézat, nyní spolehlivěji a trvaleji ve věci, v přírodou a uměním utvářené hmotě, v díle samém Boha, kterého nemohl dříve, leda na vteřinu, dosíci v extasích vytržení. Povrchy a linie přírodně nutného a věčného modelés Rodinova způsobu práce a díla vedou také Rilka k postavě a formování. Opět vyplývá polarita antitické dvojice z cycklické řady básní »Kniha obrazů« a z prosaického vedlejšího produktu knihy o Auguste Rodinovi a zároveň z dvojice vzniklé v přibližně stejné časové i jinaké souvislosti a paralelité, skládající se z »Života Mariina« a malířské knihy »Worpswede«.

Nijak nezmenšuje průkaznost opětného projevení polární zákonitosti básnickovy tvorby, že poslední dvojice, podobně jako v té době započaté překládání cizojazyčných básní, stojí v Rilkevě díle jakoby mimochodem, na periferii. Titul »Kniha obrazů« skrývá v sobě nepřátelské výpady hned na dvě strany: jednou na stranu zpěvné bel-canto melodičky Heinovy »Kniha písní«, od jejíž exotericky nenáročné srozumitelnosti se mladý Rilke »Prvních« a »Raných básní« nyní s konečnou platností odloučil, po druhé na stranu odhmatné, jednostranně sluchové, abstraktně netělesné nadzemské roviny »Kniha hodinek« a »Povídek«. Nyní ladí básník zcela jiné a nové struny. 1. Symfonická kontrapunktika a esoterická hledanost jak zvukového tak obrazného výrazu, zůstává za nutného cycklického spojování samozřejmě i nadále v činnosti, dokonce se mnohonásobně a mnohotvárně stupňuje. Za to však mizí před zesílenou odvážně formující a ztvárňující věcností a hmatatelnou prostorovou předmětností všechna jen abstraktní sluchová dráždivost. Stržen Rodinovou tvůrčí vůlí, která se těší z věci a je zemi blízká, zahazuje i Rilke odhodlaně práci na modelu. Puzen důvěřivou snahou nalézt v hmatatelné věci spolehlivější stopu Boha než v dřívějších sluchových vytrženích ledových hvězdných dalek, prohledává a probádává nenasytně do nej-

hlubšího nitra hmotnost věcí, vymezenou liniemi a plochami. Hmotné utváření stává se v Rilkevě básnictví právě tak nejvyšším pravidlem, jako v Rodinově díle. V matoucí mnohotvárnosti jeví se to i v poesii. Verš v »Knize obrazů«, v »Životě Mariině« a v překladech tenduje na rozdíl od rozličné délky řádků, rozdělení přízvuků a postavení rýmů obvyklém v »Knize hodinek«, neznatelně k téměř klasicky působící pravidelnosti formy a vyrovnanosti metriky. Sonet a jemu podobné formy se množí a vystupují do popředí. 2. Obraznost zcela nebo převážně optická prozrazuje vždy názvuky pansensuální mnohostrannosti, která zatlačuje jednostrannou podmíněnost zraku. Přidáme-li šestý rozsáhlý erotický smysl pohybu, všech šest smyslů sloučených, pomíchaných a svázaných, ale odlišených pod nadvládou optického se pídí po prapůvodu všeho poznání, veškeré zkušenosti a všeho vnímání. 3. Nemluvě o pestře třípytívé impressionistické snaze zachytit slovem beze zbytku a ztráty první čerstvý dojem, letmou chvíli, třeba útržkovitou, obsahují »Kniha obrazů« a popisná prósa knihy o Rodinovi příklady vysloveně impressionistického umění. V básni »Von den Fontainen« bije do očí ostře Pont du Carrousel, úspěšně soutěžící s E. Manettovou Rue de Berne. První dojem se zde ukazuje často jako bezcenný nebo aspoň jako nedostačující. Zdá se, že vždy častěji nyní jde o poslední, právě o ty naposled možné a nejkrasnější konečné body, o nejdále myslitelný a ještě citelný výraz, o trvalý souhrn všeho poznatelného a vyslovitelného formou řeči. »Das Lied der Bildsäule«, »Die Engel«, »Herbsttag« nejsou sice zdaleka ještě »Dinggedichte«, ale označují cíl a ukazují a urovnávají cestu, která vede dále k »Pantherovi« k »Flamingos« nebo k »Fensterrose« v »Nových básních«. Také prósa knihy o Rodinovi zápasí s úkoly, které vítězně přemůže teprve Malte. Jednotlivé plastické dílo i tvorba velikého umělce jako celek přetavil Rilke do slovního výraziva, takže vyslovující víc než pouhý osobně podmíněný a prozatímní umělecký dojem. Neboť není pochyby, že cíl a účel knihy o Rodinovi nevězí v pouhé vědě, kritice nebo výkladu umění, nýbrž v neobyčejně prosvětlené zrcadlící se jasnosti a v neobyčejně vystupňovaném facettovém záření výslovně prosaického básnictví a prosaické lyriky. Do popředí vystupuje nyní vědomá a znatelná snaha, prohlubující již od mladických začátků činnou touhu po znovuoživení znovuzrození minulosti a v podobě vzpomínkového básnění usměrňující a přetavující minulost, přítomnost a budoucnost, — minulé, současné a budoucí v nepřetržité trvání. Smrt a život vstupují nezkrácené do platné kategorie, která obojí zahrnuje a tak věčně se měnící svět a jeho neklidný vývoj proměňuje v klidné bytí andělů. Pansensualismus a existencialita se spojují na této třetí rovině Rilkeova duševního vzestupu ne-li k dokonalosti a výkonosti, tedy přece aspoň k jasně zřejmému umělec-

kému snažení a vytyčení cíle, ba dokonce někdy k ojedinělému slibnému úspěchu. (Pokračování)

Dr Rich. Messer

Od filosofie přes dialektický materialismus k ruskému člověku

Největší a základní chybou — ať už jde o jakýkoliv obor lidské činnosti je, když filosofie se pokládá za něco abstraktního, uměle vykonstruovaného a druhořadého, když nejdůležitější se zdá zásah do praktického života, třebaš i takový, který je ve prospěch celé společnosti; na př. zajistit dělníkům vyšší životní podmínky, nebo upravit získávání, rozdělení a užívání prostředků k ukojení potřeb. Tu snad může dojít k ideálnímu rozřešení, kdyby při plných mísách byly všechny potřeby obstarány prací jen několika hodin denně, ale zároveň tu vyvstane problém nezaměstnanosti po práci. A tento problém ničí už předem všechny naše pokusy, protože transcendentní smysl práce jako trestu a milosti zároveň nebere se v úvahu. A tu je pole při nejmenším filosofické. Filosofie není chiméra — je to znalost řádu ve světě a v nás samých. A tak jak každý prostý člověk si pořádá jevy kolem sebe, tak vlastně filosofuje — není-li to vyjádřeno příliš absurdně —, tak si vytváří jistý světový názor, jímž si vysvětluje to, co je, ale zároveň je tento názor i direktivou jeho jednání.

Dnešním nejrozšířenějším světovým názorem ať úředníka, dělníka, továrníka nebo profesora jest empirismus. Empirismus, který řídí život na základě pouhé zkušenosti, a z ní, pouze z ní vychází ke stanovení hodnot, jímž příkládá platnost absolutní. Důsledek toho je — ač se to snad zdá frázovité — výroba pro zisk a ne pro potřebu, což je kořenem všeho zla v hospodářství. Ale hlavně se střetáváme dnes s empirismem, který řídí celý život ke zkušenosti, lépe řečeno, jenž za smysl života pokládá »zkušenost«, t. j. okamžité, nahodilé prožití něčeho, co je nejbližší po ruce, co stojí nejméně námahy.

Vznikne-li pak z přirozeně nahromaděné energie potřeba vybití ji, pak se jde i přes překážky, ale zase jen pro sobeckou empirii. Člověk se přinutí jaksi mimovolně k siláckým výkonům, a to, čeho jimi dosáhne, je mu prostým zážitkem, nebo cestou k němu.

Tento člověk na empirii budující a k empirii směřující je typ občana civilisované Evropy, Evropy demokratické a kompromisní. Nejhorší je to, že prvek demokratický je tu vlastně výrazem kompromisní povahy — to ovšem neuznají humanitní idealisté. Taková demokracie je půdou, kterou Evropa připravila a jež je opět zpětně pořeníštěm kompromisu. Odtud v málo energických lidí vzniká pohodlný měšťácký kvietismus, kdežto aktivnější tohoto stavu využívají. V této charakteristice před-

válečné demokracie nejsme daleko od P. Garrigou — Lagrange, který říká, že demokracie není nic jiného, než kvietismus na duchovně náboženském poli.

Mimo tento typ stojí ovšem člověk, který roste ze základu podstatně jiného, který je »kata holén tén gén«! Ale tento typ stojí mimo naše úvahy.

Základ onoho kompromisního uspořádání politického, hospodářského a sociálního života vůbec tkví ve vnitřním kompromisním životě jedinců.

Kompromisem tu musíme rozumět pohodlný, ale přece jen násilný pokus o smíření extrémů. Extrémem pak je tu jednostranné chápání a prožívání skutečnosti. A skutečností jest mnohotvaré, v nesčíslných druzích existující jsoucno — od elektronu až po ens subsistens.

K plnému pochopení této skutečnosti nestačí jen věda ani filosofie, nýbrž je tu nezbytná víra a pokora, která jediná dovede přistoupit ke skutečnosti tak, jak je, aniž hledá utvrzení pyšné suverenity jednotlivce, důvody záměrně volenými, jež mají ospravedlnit porušení vnitřního řádu a snahu překročit to, co jest — což jest dle Tomáše Akvinského pýcha.

Vrcholným narušením chápání skutečnosti byl protestantismus, od jehož vzniku se datuje začátek systematického přechodu z jednoho extrému do druhého.

Člověk vypadl z rovnovážné polohy, kde na jedné straně stojí objektivní poznání a na druhé víra a opora milosti. Víra byla postupně a záladně odstraněna — tím ovšem chápání skutečnosti skresleno, a nyní nastává v různých obměnách se střídající překlón z materialistického chápání skutečnosti do subjektivního a naopak.

Tak objektivní chápání záleží v objektivním poznávání věcí (skutečností) existujících mimo nás, nezávisle na našem poznání — ovšem celá tato skutečnost je pro ono narušení, o němž jsme se zmínili, omezena na svět hmotný, tedy na tu část skutečnosti, pokud vniká do vnímajícího subjektu smysly a není dále zpracovávána rozumem.

Tak učí materialismus. On ovšem nepopírá rozum a jeho funkci, on ji chce však omezit jen na ten úkol, který přísluší smyslům — t. j. jak jsme řekli pouze vnímání, a proto i jen uznávání hmotného světa. Protože však funkce rozumu daleko překročuje tento okruh, který mu takový materialismus přikládá — protože jeho úkolem je tvořit pojmy, pomocí nich soudy, a tak se dostávat k jádru věci, k jejich bytnosti — proto člověk, ať chce nebo nechce, nemůže ustrnout na takovém zotročení rozumu. Sama přirozenost hledá cestu z tohoto zajetí. Ona si nesmlouvavě žádá, aby byl zachován řád a hierarchie jeho článků, nestrpí, aby nadlouho bylo násilnickou přetvářkou popíráno, že jak se liší představa od pojmu, jak se liší vnímání od poznávání, že tak se liší živočich od člověka — animal od animal rationale. Přirozenost sama vyžaduje, může-li

člověk poznávat a tvořit pojmy, aby tu bylo něco, co může být předmětem poznání a obsahem pojmu.

Tak člověk hledá tento předmět a obsah, který je mu materialismem odepřen. Skutečnost mimo nás, jen materialisticky chápána, je nedostatečná, nedovede naplnit celého člověka, člověk proto musí býti této hmotné skutečnosti násilně připodobněn, aby s ní splynul. Proto se stává v materialismu jen hmotou, která si uvědomuje sama sebe. Dialektický materialismus, jak uvidíme později, hledá z tohoto stavu jiné východisko. V člověku se však hlásí to, co je umlčováno — rozum se svým právem na tvoření pojmů. Nyní dochází ke kritickému bodu: skutečnost existující nezávisle na nás — zase ovšem chápána materialisticky — je nedostatečná, tedy je lživá, je klamná, a skutečností může proto býti jen to, co vytváří rozum. Co však dá nyní obsah pojmu? Nemůžeme k němu dojít abstrakcí z objektů hmotných, ty jsou přece klamen a lži — nezbyvá proto, než aby pojem si dal obsah sám, aby prohlásil sám sebe za naprostou skutečnost. Všechno, co je, je pak odleskem této základní a zabsolutnělé Ideje. Tak člověk sám je ideí, která si zase — proti materialismu — uvědomuje samu sebe. A to je idealismus, druhý extrém skreslující skutečnost. Nastává pak podobný, ovšem protichůdný, zvrat k materialismu.

Začali-li jsme jako prvním extrémem materialismem. To proto, že skreslením skutečnosti se realismus zvrátí nejprve v materialismus, protože ten je antipodický světu víry a milosti v první řadě. Je tedy antithesí, protikladem. Protiváhou je pak idealismus, o němž jsme mluvili. Idealismus je tu ve funkci these — která je opět vyvažována antithesí materialismu. Synthese, ta tu není možná jako kompromis — onen kompromis, jenž je atmosférou evropského homo oeconomicus. Synthese je možná až tehdy, až materialismus uvnitř sebe začne projevovat sklon k realismu, zůstává v trvalém odporu k idealismu.

Tak chápe realismus onen vývoj od these k antithesi kolem osy synthese; nechápe jej jako princip všeho dění vůbec, nýbrž jako nutný vývoj tam, kde byla porušena skutečnost, vzájemný poměr hodnot k sobě vzhledem k celku — cíli.

Dívejme se na tento boj protiv konkrétně, tak jak probíhá lidským nitrem, pozorujme jej nejprve tu, a pak se nám osvětlí tak, jak probíhá v dějinných epochách.

Lidským nitrem probíhá jednak tak, jak můžeme poznati na příklad z pohledu do nitra Máchova, který nám otvírá A. Vyskočil: »Jest v nejhlubší povaze jeho (Máchova) dialektického ducha neustavičný neklid, nýbrž ona neutuchající nespokojenost s každou z forem; žádnou z nich nepokládá za definitivní. Třeba jedním směrem, vyrůstá jedním výrazem v jiný, nový, spjatější, skloubenější. Neustále se proucí, napjaté nitro snaží se po překonání, spěje v harmonie a dochází nebývalých kontrastů.«

To je bolest z protiv skutečně existujících nebo

možných, to je úporné prodírání se mezi nimi k synthesi — kráse — to je vědomý boj a cíl tu stojí jasně před tváří zápasícího.

Empirický člověk, jehož my máme na mysli, řeší onen boj protiv v sobě samém kompromisně a demokracicky, snaží se, aby byl bezbolestný, a mnohdy tento proces v jeho nitru probíhá, aniž on ví, oč jde. Výrazem toho je rozpolcená osobnost, v politice demokracie různých druhů, ale vždy sloužící silnějšímu, a totéž je i v hospodářství.

Humanitáři pak zavádějí systém almužen, podpor v nezaměstnanosti a nakonec Ligu proti tuberkulóze, místo toho, aby v první řadě zachránili osobnost, a tím i lidstvo.

Dějiny filosofie tedy vykazují tentýž pochod a řídí se týmiž zákony o vyrovnání extrémů, jako jsme to před chvílí pozorovali u jednotlivce.

Jak přece dochází k vybočení do extrému? Protože nebyl brán zřetel na celou skutečnost, tkví příčina toho ve skutečnosti mimo nás? Jinak tu odpoví objektivisté, jinak subjektivisté, ale už z toho, že je možná různá odpověď, je jasné, že záleží na filosofickém názoru těch či oněch, tedy že příčina je v poznání, že má svůj původ v tom, jak rozum chápe skutečnost. Tedy příčina omylu i nápravy jest v nás samých.

V dějinách filosofie je výrazem tohoto extrémního chápání skutečnosti idealismus a materialismus, tak jak ho znají již dějiny řecké filosofie starověké. Vzpomeňme jen na atomismus; na Leukippa, Demokrita, Epikura, na spiritualismus (naš idealismus), na Pythagora, Filolaa, na Platona, který chtěl zachránit ze skutečnosti ještě to, co se zachránit dalo. Uprostřed nich jde stále klidný hylemorfismus (realismus) Aristotelův.

A není možno najíti v dějinách filosofického bádání nějaký problém, nebo jeho řešení, který by již nebyl obsažen v řecké filosofii. (Dr Skácel: Věd. zákl. fil.)

Po každém údobí určitého myšlenkového směru, jenž ostatně charakterisuje celou naši dobu, v němž byla opuštěna půda realismu a následkem čehož nastal příklon buď k tomu nebo onomu směru — po onom údobí nastává nutně zvrat k směru protikladnému. Protiviv se vyrovnávají převážením protiv. Neudržitelnost extrému vyplývá ze zákonitého požadavku přirozeného, že v celku nesmí být zdůrazněna jedna část na škodu části druhé — jinak celek přestává býti celkem a přirozenost sama si pak žádá nesmlouvavě vyrovnání. To se děje zpravidla zase zvratem do extrému, protože cesta k realismu, t. j. hierarchicky uspořádanému celku, jenž vyžaduje usměrnění všech složek mezi sebou vzhledem k cíli — tato cesta je znesnadněna právě narušením částí.

Ve filosofii stojí na počátku této nynější krise, ač mimovolně, Descartes. Od něho počíná nás dnes přímo zasahující rozštěpení skutečnosti a zároveň

s tím pokusy o její zachránění. Nová technika, nové výzkumy přírodních věd vyžadují vyrovnání se životem — Hegel, představitel subjektivismu a idealismu, tvoří největší možnost pochopení světa, která se vyvíjela německým idealismem a tvoří jeho povahu.

Základní zásady idealismu jsme před chvílí vyloužili. Idea si tu v člověku uvědomuje sama sebe — toto uvědomění probíhá rozumem — způsob uvědomování se proto řídí zákony logickými. Skutečnost pak zrcadlí jednotlivé stupně logického vývoje. (Růst v přírodě). Všechno se vyvíjí, ale nic se nemění. Vývojem je — dle Rádla — logický proces, kterým se dedukují podrobnosti z všeobecných předpokladů. Nededukují však lidé, nýbrž přírodní proces sám je dedukcí, kterou člověk může jen v duchu opakovat. Je to logický samovývoj. Duch má v sobě sílu vývoje, která jest příčinou i důvodem zároveň. To jest Hegelův panlogismus. Pravda jest na počátku duchovní substancí, která se logickým pochodem vyvíjí ve vesmír. Základem tohoto vývoje je protiklad, odpor; na intenzitě odporu záleží vývoj života. Protože pak všechno, co v přírodě vidíme, jest odleskem Ideje, protože na př. zrno existuje a zároveň je symptomem, jako by si příroda to zrno sama představovala, proto onen vývoj nazývá Hegel »dialektikou božské ideje«.

To vysvětluje Engels takto: U Hegela dialektika je idea sama se rozvíjející. Absolutní Idea nejen že existuje od věčnosti — neví se ani, jak — ale je ještě opravdovou živoucí duší celého existujícího světa...

Dialektický vývoj, kterým se projevuje v přírodě a v dějinách..., je proto jen reflexem pohybu ideje, který od věčnosti tíhne nevíme kam, vždy však nezávisle na lidském mozku. A skutečně, abychom správně mysleli, nesmíme hledat pravdu, která platí o něčem, nýbrž musíme reprodukovat ve vědomí jakoby samo přírodní dění: odevzdat se skutečnosti a vyslovit její přírodní nutnost.

Že filosofie není něčím ležícím mimo život a běžícím mimo skutečnosti politické a hospodářské — to opět dokazuje skutečnost, jak německý národ vstřebal do sebe tento idealismus. Němci vždy hledali svezepě záchranu své prestiže a pro ni obětovali i svou historii, svou tradici a duchovní základ svého národního bytí. Tak když vpadli přes střední Evropu až do středu římského imperia, okupují pro sebe ideu římského císařství, prohlašují se za přímé pokračovatele římského císařství. Totéž se děje i s římským právem, k jehož nejdalekosáhlejší receptci dochází na půdě německé, a i když většinou jen formálně, přece tu platí, jen aby bylo důkazem, že střed světa je nyní v Německu.

A později opouštějí i tuto tradici — a nyní již vlastně nutnost při nejmenším pro střední Evropu — aby zachovali císařství federativní a jednotící. Chápu se protestantství, které jim přináší novou zbraň proti Římu, ale zároveň podvrací myšlenku

císařství, které bylo přece základem Svaté říše římské. Tak ztrácejí — dle Reynolda — pokračování tradice, užívání rozumu, kontakt s historií a následnost dějinného obsahu. Jen si všimneme, jak výraz této situace německého ducha nacházíme v národním německém díle Wagnerově. Zmatená libreta Parsifala, Tannhäusera a konečně v kompozici samé, strašně svůdné a nebezpečné pro toho, kdo si nechce dát vsugerovat umělecký zážitek.

Německo tak odrodilé samo sobě (Reynold) se cítí provisorním. Proto mladá německá generace se chápe vášnivě učení nervosního, nesouvisle přednášejícího (Radl) Hegela. A to proto, že před nimi rozvíjí světový názor, jenž je pokusem o jednotící, ucelené chápání skutečnosti. Dokonce když jim říká, že stát je rozumem o sobě, abstraktním účelem sám pro sebe, že všechno, co je v životě cenného, uskutečňuje se jedině skrze stát. To je to, co oni hledají a kde by mohli zase navázat, to jim nahrazuje jejich ztracenou tradici: pravý ideální, absolutní stát — jeho výrazem musí být ovšem stát německý. A odtud jde přímá linie k důsledkům, že svezepě a násilně uskutečňovaná idea padá přesilou, prokazuje dutost, ale zůstává uvnitř člověka. Proto nedosáhne úplného a stálého míru jen konference politiků a vojáků samých osobě.

Hned v zárodcích hegelianismu však vzniká linie druhá, vyvstává anithese neskutečnému a zmatenému idealismu — hegelianská levice. Hlásí se zdůrazněním objektivní skutečnosti. Nastává převrat k idealismu, jehož znaky jsme již vytyčili. Ale zůstává tu princip a metoda — dialektika. Tento příznačný rys idealismu a materialismu posledního údobí se stává podstatným znakem obou směrů právě v době, kdy vzájemné protivy života sociálního o hospodářského dostoupily k nejostřejšímu vyhocení; je to v době, kdy civilisace technická dovoluje, ba v závodním tempu se přičiňuje, aby lidé v celých masách současně ve velkých vzdálenostech byli strženi extrémní myšlenkou, extrémní filosofií, která opět, díky civilisaci, má enormní možnost, realizovat se.

V této době protiv se principem vývoje filosofických směrů stává protiklad, kontradikce, vyjádřený dialektikou. A tyto filosofické směry jsou samy zapojeny do dialektického procesu, aniž si to uvědomují, protože chápou principy jen v okruhu svého filosofického názoru.

Tak v perspektivě dialektiky se nám jeví idealismus velkou thesí, zahrnující v sebe všechnu filosofii a život od jeho počátku až po naše dny, všechno, co se přiřazuje k jedné ze dvou možných protiv, k idealismu, ať už pod jakoukoliv formou. O tom píše Lenin: »Nejnovější filosofie jest zrovna tak stranická jako před dvěma tisíci lety. Zápasícími stranami jsou ve skutečnosti, třeba jsou přikrývány německo-šarlatánskými jmény novými nebo slabomyslnou nestranností — materialismus a idealismus.« (Mater. a Empiriokr.)

A z celého díla představitelů dialektického materialismu vysvítá, že vytvářejí opět velikou antithesi, která má sjednat rovnováhu světového dění. Materialismus je pro ně vyrovnávacím závažím a dialektika principem a metodou. Opět o tom Lenin: »Marx a Engels vyrůstají z Feuerbacha a muž-níci v boji s fušery, obraceli přirozeně největší pozornost k vybudování materialistické filosofie vzhůru, t. j. ne k materialistické gnoseologii, nýbrž k materialistickému chápání dějin. Proto zdůrazňovali ve svých spisech více dialektický materialismus, než materialismus dialektický, více trvali na historickém materialismu, než na historickém materialismu. (ibid)

Stojí tu proti sobě otevřeně dva základní extrémy — oba budují na základech dialektiky — první z nich je v světovém myšlení ve funkci these, druhý ve funkci antithese.

Co jest pro dialektický materialismus podstatné, a tím rozdílné od idealismu?

»Absolutní idea hagelianismu, když se proměnila v přírodní nutnost, dochází po řadě nevědomých přeměn k vědomí sebe samé v člověku. Tak to, co člověk poznává, není svět, je to idea, obrazy se ve světě a uvědomující si sebe samu.« (Engels)

Naproti tomu v dialektickém materialismu uvědomuje si hmota sebe samu. »To právě jest materialismus — píše Lenin, Hmota, působící na naše smyslové orgány, vyvolává počitek. Ten závisí na mozku, nervech, sítnici atd. na určitým způsobem organizované hmotě... Počitek, myšlení, vědomí jest vyšší produkt zvláštním způsobem organizované hmoty.« Ještě jasněji mluví Plechanov: »Vědomí jest vnitřní stav hmoty.« Nebo Feuerbach: »Příroda v hlavě a v srdci se liší od přírody mimo lidskou hlavu a mimo lidské srdce.«

Podle idealismu vědomí určuje bytí; komunistická kritika zavrhuje tuto větu stanoví, že bytí určuje vědomí.

Kritika idealismu marxismem jest jasná a oprávněná. Marxismus jest materialismus. »Ale nemylme se! To není hrubý, epikurejský materialismus nebo determinismus — proti tomu usilovně bojoval Marx i Engels. Marxismus nechce být leccjakým materialismem. Povstává prudce a zdá se, že právem, proti těm, kdož jej snižují na hrubý materialismus, aby jej lépe a snadněji odmítli. Avšak marxismus zároveň — a to si uvědomme — nebojuje proti idealismu jako idealismu, nýbrž jako spiritualismu.« (Ducatillon.)

A tento nevýslovný boj má své odůvodnění ve zvláštním způsobu, jakým dialektický materialismus chce uniknouti svému výslovně protikladnému postavení. Materialismus může totiž existovat jen jako protiklad, jako extrém k idealismu, jinak mizí nejen jeho charakter, nýbrž i jeho příčina, protože jeho původ je v nutnosti být protiváhou idealismu. To ovšem může trvat jen tak dlouho, dokud je tu »idealistické nebezpečí« — pak mizí jeho *raison d'être*.

Tomu však chce materialismus uniknouti tím, že chce obsáhnout člověka celého — on ví, že člověk je tvor rozumový, že jemu vlastní je vytvářet pojmy a vniknout pomocí nich do podstaty věcí. Proto tuto skutečnost nepopírá, on ji absorbuje — on hmotu »spiritualisuje«. Myšlení je pro dialektický materialismus produktem nejvyšší organizované hmoty. A tato nejvyšší organizovaná hmota jest rozumem a duchem hmoty. Jinak výraz »dialektický materialismus« by byl protismyslný, protože hmota sama ze sebe nemůže být subjektem nějakého procesu dialektického, vždyť dialektika předpokládá — jak říká Berďajev-Logos a jest možná jen jako dialektika ducha. Rozumějme: determinismus v pravém slova smyslu tu neexistuje, hmota a její vývoj tu není přesně a beze zbytku určen, ale zato je determinován celý názor této filosofie. Je tu násilně dosaženo totálního světového názoru. A to je právě velké nebezpečí dialektického materialismu, tím nebezpečnější, čím více tihne k jakémusi universalismu, čím více ponechává místo něčemu novému v dialektickém procesu, něčemu infinitesimálnímu. Ideologie se tak totiž stává vírou.

Proces poznávání a myšlení probíhá totiž dle materialismu tou cestou a těmi orgány, kudy může proběhnout jen molekulární změna, t. j. změna, kterou může způsobit předmět námi vnímaný v našich nervech, jimiž pak probíhá do mozku. To jest reakce hmoty ke vnímání organizované na popudy zvencí. A hmota nemůže dokázat jiné funkce mimo reakce čistě hmotné. Všechna jiná činnost musí mít základ v jiné přirozenosti. Buď je proto člověk — odváží-li se to kdo tvrdit — jen hmotou, dávající jen hmotné reakce, které nemohou vytvářet pojmy, soudit abstrahovat, myslet — rozum je tu tedy vyloučen; nebo je tvor rozumový, kde rozum je mohutností duševní. Ale pokládat rozumový princip myšlení za funkci organizované hmoty, jest při nejmenším vědecky absurdní. Odtud vychází skutečnosti odporující názor v materialistickou psychologii, ontologii, ethice (vlastně jen názoru na ethiku).

Dedukujeme dále dle dialektického materialismu: Protože rozum jest hmotnou funkcí, jest částí hmoty, která se od hmoty stejně organizované (t. j. od jiných lidí) může lišit jen polohou, místem, časem, kvantitou nebo odchylkou ve struktuře, může se lišit člověk od člověka jen jako jeden kus určitého druhu hmoty od jiných kusů téže hmoty. (Mějme stále na mysli, že marxismus chce těmto důsledkům uniknout spiritualisací hmoty, kterou jsme již vysvětlili.) V této dedukci je pak základ sociologie marxismu, spočívající na větě, že společné bytí, — t. j. ono bytí v odchylce pouze jednoho kusu od druhého — určuje společné vědomí.

Všechna theorie o primátě výroby, všechny beztržní iluze a sám diktát proletariátu mají v této větě základ.

(Pokračování)

Alois Rozehnal

Anton Jurovský: Súlad v rodinnom živote

Turčiansky sv. Martin. — (Spisy sociolog. odboru Matice slovenskej)

Z Matice slovenskej se vyvinul vědecký a seriosní ústav pro všechny obory, je to nová Akademie věd a filosofie. Její publikace vynikají jak ve Sbornících tak ve vědeckých spisech.

Súlad v rodinnom živote od univ. prof. dr. Antona Jurovského je jednou z těchto velmi seriosních prací z oboru sociální psychologie. (U nás je to obor poměrně velmi málo zastoupený.) Obdivuhodná je poctivost a objektivnost, s jakou se autor staví k tomu, co už tu je zjištěno a ve stavbě díla to dostává originalitu podkladu, na němž se buduje. Poznatky z jiné literatury (jejíž znalost je dokonalá) nejsou zařazovány těžkopádně vedle sebe, aby komplikovaly logický vývoj tematu, nýbrž jako usekané kvádry jsou logicky spojovány v celek nauky. Důležitost studie autorovy se stupňuje, čím více rozvíjí otázku rodiny jako sociálního prostředí pro člověka, při čemž chce autor objasnit některé stránky kvality rodinného prostředí na podkladě empirického materiálu. Při rozsáhlosti materiálu a znalostí autorových vyznívá i tato část práce velmi objektivně, snad s malou výtkou, že rodinu jako instituci dosti snadno (ne tak odůvodněně jako jiné věci) považuje za dílo společnosti. Že nezdůrazňuje autor rozumný prvek u člověka, jak už Aristoteles to postavil do popředí, přes všechny ostatní a správně zdůrazňované prvky pudové. Přesto ale je pojetí rodiny u autora velmi vznešené. Je to vědecká obhajoba i proti nesprávným tendencím dneška na př. podceňovat funkce rodiny ať už výchovné nebo hospodářské, kulturní a mravní. Autor zdůrazňuje i radostné, rekreační funkce rodiny. I ve své části zkušenostní postupuje autor naprosto bez předsudků a dochází k pozoruhodným výsledkům týkajících se souladu nebo nesouladu v rodině. Kniha je pracovním, ale tvořivým dílem v tomto oboru a zasluhuje velké pozornosti a doporučení jak pro vědu tak pro praxi. M. H.

Alexander Hirner: Člověk a společnost

metodické poznámky k študiu sociálního života, vydala Matica slovenská, 1945.

Tato druhá vážná studie, kterou vydává Matica slovenská, není ani zdaleka tak dokonalá jako první kniha. Trpí nejdříve těžkopádným postupem metodickým, je zatížena pozitivistickým způsobem postupu, a v mnohých bodech i názorově. Nechce se tím znehodnotit to, co přináší kladného ve svých výsledcích. Množství autorů, které kniha

cituje, nepřináší jednoty, spíše zbytečně komplikuje otázky a řešení. Positivistický postup pracovní má tu nevýhodu, že zdůrazňuje někdy bezvýznamné podrobnosti a opomíjí lehce podstatnější prvky, protože nestaví na podstatě věci. Vědecké zkoumání se komplikuje, výsledky jsou pramalé. Zasahuje tu i nepřesnost pojetí o duševním životě a tím nabývají výsledky pozitivistického postupu libovольnosti u různých autorů. Autor knihy přejímá často od jiných nepojmenovatelné prvky, na př. že charakter primitivního spojení rodinného je mystický, adt. Zanedbává se na mnohých jevech lidského života intelektuální ráz člověka, je tu snaha vše uvést na nižší jevy pudové atd. Kniha má jinak přednost pracovní poctivosti. Při té znalosti literatury, kterou autor ukazuje, lepší způsob postupu a metody než pozitivistický by učinil mnohem dokonalejší syntesu než jak dopadlo u autora knihy. M. H.

Dr Marie Krakešová-Došková: Psychonese sociálních případů

Nová osvěta, Praha.

Kniha dr Krakešové-Doškové znamená velký rozběh. Není pochyby, že to je pozoruhodný pokus. Úvodní kapitola »Kdo je sociálním případem a kdo se jím stává« ukazuje na velmi zdravé zásady o dítěti, rodině a sociálním prostředí. Méně přesná je kapitola o základních lidských touhách s hlediska moderní psychologie a psychiatrie, je to však jen referát o názorech tak, jak se s nimi autorka setkává. Hlavní těžiště vývoje člověka je kladeno na pudový život.

Tvořivější část díla začíná tam, kde autorka pracuje ve svém oboru sociální pracovnice. Zachycené rozhovory s dětmi a nebo duševní situace různých těžších případů jsou mistrné. Až na zbytečné srovnávání dnešního člověka s neandrtálským, o němž se nic neví, jsou závěry autorčiny o potřebě výchovy a ukáznění jako přípravy na život odůvodněné a samozřejmé z té bohaté zkušenosti, jakou autorka rozvádí. I další vývoj knihy je stavěn stále na bohatém zkušenostním materiálu a odhaluje základy porušeného průběhu a pravidelnosti vývoje dítěte.

Psychogenetický rozbor sociálních případů je velmi přesnou metodou k poznání úchylnosti člověka, zhoubných vlivů a jiných podrobností; autorka knihy přinesla velmi mnoho nového materiálu a objasnění, její kniha je opravdu tvůrčí svého druhu. Potvrzuje svou metodou zdravé základy sociálního života lidí, který dává rodinný život. Je to pozoruhodný fakt, že právě dnes přicházejí do našeho života kulturního dvě význačné knihy, které se doplňují, je to přítomná kniha autorčina a kniha Ant. Jurovského, Súlad v rodinnom živote, o níž je referát nahoře, jako doklady a zkušenosti pro vážný rodinný život.

Miroslav Švestka: Právo na práci

Životník.

Autor postupuje velmi podrobným způsobem k tomu, aby dosáhl svého závěru, že totiž právo na práci plyne z vývoje lidské společnosti, který směřuje k jeho uznání a provedení. Všichni, kdož k tomu napomáhají, jednají v plné shodě s vývojem jednou započatým a snaží se, aby tento vývoj šel svou přirozenou cestou, t. j. od méně dokonalého k dokonalejšímu. Základní myšlenka je v díle autorově rozvedena a táhne se celým spisem, takže mu dává jednotící ráz. Jde jistě o velmi důležitý princip hospodářsko-sociálního života. Ale tak důležitá otázka a aktuální jako je dnes, zda kapitál státní nebo soukromý čili liberalismus nebo socialismus či snad jiný systém dovede společnost k uplatnění principu práva na práci a to se vším tím, co dá člověku svobodu a všechna jeho nezcizitelná práva osobnosti, tomu se autor vyhnul pro přílišnou aktuálnost těchto otázek.

T. G. M.: Otázka sociální

I., II. svazek, Čin, (páté vydání).

Toto zralé dílo T. G. Masarykovo je vlastně prvním rozbořením učení Karla Marxe. Masaryk jako filosof pochopil velmi dokonale sociální situaci a její těžkosti a chopil se kriticky Marxova díla, které nabízelo pomoc v sociální situaci. Masaryk tu postupuje svým originálním způsobem, jak sám o tom hovoří, hledá filosofický základ všech speciálních otázek Marxových. Jde mu o výklad jádra marxismu, nejen o stranický nebo politický spis. Nepovažuje Marxe jen za národního hospodáře, nýbrž i za sociologa a filosofa.

Masaryk ukazuje, jak Marx sám se časem měnil, že v soudobém marxismu je vědecká a filosofická krize a k tomu dospěl studiem faktů, nikoliv odporem proti marxismu a socialismu.

Celé dílo Masarykovo je proniknuto jeho charakterem a etickou poctivostí, s jakou se pouštěl do každého díla, je v něm důkladnost a znalost veškeré literatury, která jedná o marxismu. Je vyzbrojeno úžasnou znalostí filosofie rozhodujících myslitelů. Masaryk není citátor s druhé nebo třetí ruky. V tomto světle vyniká pravý ráz marxismu. Proto jsou důležité závěry Masarykovy, na př.: Marx a Engels nepodali přesné formulace svého názoru, sami jsou jen ohlasem směru myšlení už zobecněného v té době.

Masaryk reaguje velmi živě i na nepřesné podrobnosti v marxismu, že na př. život není jenom boj, že lidé všech tříd cítí také svou vzájemnost, že je vůbec mezi lidmi a třídami pocit upřímné lidskosti, ne sice příliš, ale více, než nám všelijací materialisté namlouvají. A ten pocit lidskosti má

vliv na sociální poměry, a vliv patrný. Vzájemný poměr lidí a tříd je do značné míry zpracován také rozumem. Masaryk zasahuje hluboko i do psychologie historických sil, zvláště »ženoucích sil«, aby ukázal na nepřesnosti marxismu. »Najdou se místa,« praví Masaryk, »kde Engels na svůj historický materialismus naprosto zapomíná.« Všude vidí Masaryk, přes mnoho trefných myšlenek Marxových, že problémem sociální je mnohem širší, než se jeví u Marxe. »Marx nemá náležité klasifikace zaměstnání a prací a proto nemůže podat správný obraz o souvislosti a vzájemnosti jednotlivých oborů pracovních.« V Masarykovi se postavil odboj hluboké a duchovní kultury proti bojovníkům hmoty. Může česká kultura přehlížet dílo Masarykovo? Máme-li ve svém kulturním dědictví takovou důkladnou, světovou práci Masarykovu, můžeme odezírat od této kritiky, již se nepostavilo nic, co by ji předčilo?

Dr Jaroslav Beneš: Duch a hmota v teorii poznání

Boh. Rupp v Praze.

Touto novou a aktuální studií zasáhl prof. dr J. Beneš do dnešního zápasu o ducha a hmotu. Je to studie psychologicko-noetická, která v podání prof. Beneše se stává jasná a přesná.

Otázky dneška v edici Akord v Brně přinesly studií:

Křesťanský realismus a dialektický materialismus

od tří autorů: Dominika Pecky, Artura Pavelky a Bohdana Chudoby, 1946.

První studie prof. Pecky je velmi výstižná, autor je si vědom úkolu, který má splnit jeho studie. Tak tedy rozebírá jednotlivé úseky marxistického dialektického materialismu a to způsobem velmi přílehavým k tomu, jak dnešní marxisté postupují v odůvodňování svých názorů. Je to popularisace velmi originální.

Druhá studie doplňuje první tím, že osvětluje své závěry přírodně-vědeckým materiálem. Oba autoři volili ty nejběžnější příklady, které přináší dialektický materialismus.

Studie o člověku od prof. Pecky a studie Bohdana Chudoby o humanismu a dějinách uzavírá toto podivuhodné dílko, které lze nazvat příručkou pro studium dnešních otázek.

Snad až na to, že dr B. Chudoba vkládá i do této své práce jinak hluboké a významné, převahu svého voluntarismu. Důkazy k tomu podávané nikdy nepřesvědčí o převaze. Je to kniha plná hloubky a zápolení s tím, co se vkrádá do dnešního života.

M. H.

Nedostatek metafysiky

Každý monismus, ať idealistický nebo materialistický, chce nahradit metafysiku o skutečnosti. Různost věcí a pluralistické pojetí skutečnosti, jak je vyjadřuje na př. Masaryk, je prvním základním předpokladem všeho myšlení ať vědeckého nebo filosofického.

Pluralismus vede nutně k řádu věcí ve skutečnosti, t. j. k podstatné vazbě věcí navzájem a k celku. Nedostatek metafysiky působí, že se postupuje libovolně a bez řádu jak ve vědě tak ve filosofii, a dosahuje až k tomu, že rozvrací lidský život. V otázkách o smyslu života a o řádu života není menší libovolnosti než ve vědeckém a filosofickém poznání.

Řád vzniká z poměru věcí nebo dění k cíli. Vidíme hned na počátku, že pluralismus čili analogie jsoucna, podstatná vazba a řád, cíl, smysl života, jednota v mnohosti atd. jsou samé ontologické pojmy, bez nichž jde všechno k opaku než je řád, jednota, cíl, smysl t. j. do zmatku a libovolnosti. Filosofické poznávání skutečnosti se nutně váže na ontologické poznání čili na metafysiku. Získaly by z ní i přírodní vědy a též lidský život by dostal svůj řád a smysl.

Řád je nejabsolutnější výsledek poznání, ale i činnů, je největším světlem pro mysl a cílem pro jednání. Z nedostatku tohoto světla a cíle v jednání poznáme snadno nedostatek čili zlo v jednání dnešního člověka.

Dnešní člověk buď nevidí odpovědnost za spoluutváření řádu života nebo nechce ji přijmout a skrývá se rád za determinismus jakéhokoliv druhu. Aktivita v dnešním životě má sice převahu nad kontemplací, ale týká se více výroby a techniky než přímo výstavby života a lidské osobnosti. Ani tato aktivita výrobní není zaměřena k vytvoření nebo zdokonalení vyššího řádu; nanejvýš odpovídá mechanickému řádu.

Řád života a věcí není jen mechanický a deterministický, realita je širší a řád duchovní je nadřazený a řídí i mechanickou součást, jednu z mnohých, života a skutečnosti. Pluralismus zahrnuje několik oblastí ve skutečnosti: hmotnou a duchovní, organickou, neorganickou, vegetativní - smyslovou, duševní a duchovní. V jednotlivých oblastech je zase odstupňování skutečnosti, takže na př. i mezi lidmi jeden se liší od druhého svou

osobností, svými osobními vlohami, dispozicemi vlastnostmi atd. Je tedy více rozdílu ve věcech než totožnosti. Ani život nejde uvést na takový řád, který by chtěl odstraňovat rozdíly, zvláště rozdíly osobností. Osobnost je ten vlastní přínos, který každý člověk přináší do společenství.

Nejde všechny jedince ani jednotně vychovávat ani jednotně (uniformovaně) připravovat na práci ani učit je uniformovaně myslet a se pohybovat. Ztratily by se osobnosti a rozdíly, z nichž se skládá řád. Řád je jednota v mnohosti. Mnohost vznikla ve všem přirozeně, na př. dělbu práce vznikla mnohost zaměstnání a podnikání. Mnohost osobností se doplňuje a každá osobnost svou prací přináší něco k mnohosti potřeb a jejich ukojení. Člověk má význam jenom potud, pokud je osobností, t. j. dokonalým jedincem, vyspělým v osobním myšlení a v duchovní i organické zdatnosti. Uniformovanost by znamenala smrt nebo snížení osobností.

Řád není jednotou násilnou, nýbrž přirozenou koordinací a subordinací. Síla a duchovní zdatnost osobností může být koordinována, aby sloužila společenství, ne však násilně, jen dobrovolnou koordinací, ne násilným zařazením tam, kde se kdo uplatnit nemůže. Společenství lidí vzniká pro rozvoj života všech jedinců. Rozvoj života všech jedinců je zvláštním cílem společnosti. Proto je společnost pro toto blaho jedinců lidských, svobodných a inteligentních.

Člověk jako rozumný činitel zasahuje tvůrčím způsobem do všeho, co se děje závisle na něm, organizuje a přetváří hmotu i život. Skutečnost je mnohonásobným materiálem, v němž člověk nějaký řád už nachází (přírodní řád) a jiný vytváří (technický, civilizační a kulturní, duchovní a mravní ve svých činech). Tam, kde příroda dává věcem přirozený tvar, tam lidský duch řád už nachází; tam kde jej nenachází, může člověk svým duchem tvářit nebo utvářet skutečnost. (Na př. ve výchově může dospělý lidský duch pomáhat utvářet pojmy a představy, vlastnosti a charakter mladých bytostí. Obor výtvarnosti je dalekosáhlý zvláště v umění.)

Jsou některé snahy buď neúplné nebo falešné jak v poznávání přírodního řádu tak ve vytváření životního nebo uměleckého řádu. Všude tam, kde

skutečnost měla být uniformována, t. j. jednoznačně měřená fyzickou zákonitostí nebo celý život i lidský duchovní jen zákonitostí biologickou, vznikala falešná metafysika nebo neúplná o řádu skutečnosti.

Duchovní i Boží skutečnost měla být měřena podle hmotné nebo podle nejnižších organismů. Je jasné, že v takové snaze zasahuje neodůvodněný předpoklad uniformovanosti, jednoty bez mnohosti, zatím co skutečnost není jen totožnost, nýbrž převládá v ní různost a mnohost. Proti naturalistické metafysice vznikal idealismus jako zdánlivé vysvobození z těžkopádného naturalismu, vnikajícího do všeho, do vědy, do života i do tvorby umělců.

Zdalo se, že idealismem je poznán duch nejlépe, zatím však idealismus personifikoval ideu-absolutno a konkrétní duch každého jedince mu unikl.

Je ještě několik jiných libovolných metafysických směrů, na př. fenomenalismus, který předpokládá, že za jevy není nositel, jenž se jeví a tak popírá i Původce všeho; patří k nim i existencialismus, jemuž schází odvaha ducha popatřit do věčnosti. Ani tento pokus nedovede dát životu tvar a řád, upírá člověku úplnost příčinnostiho zásahu do života a skutečnosti, i když jej zdánlivě zdůrazňuje. Existencialismus je nejslabší metafysika pro člověka. Každému obrazu o celé skutečnosti odpovídá obraz o podstatě člověka. Zdůrazní-li se jedna část skutečnosti jako pravdivé jsoucno, odpovídá tomu zdůraznění těžké části u člověka jako jediné. Existencialismus poutá ducha lidského na tuto zemi, na dobu trvání od narození do smrti. V tom je jeho nejslabší stránka; duch se nedá spoutat na malý úsek existence a nedá se sevřit pesimistickou úzkostí o život na této zemi.

Naturalismus omezuje člověka na hmotnou skutečnost, na zkušenostní přírodu a váže ho na tvrdou nutnost; odnímá mu možnost vyššího smyslu.

Idealismus je neskutečná bublina.

Člověk by měl být jen rozumnou bytostí, v níž se realizuje idea; je zbaven konkrétního života a pro všeobecnost a nekonečnost měl přestat být individuální bytostí v konečném světě. Člověk jako jedinec se svou smrtelností měl se stát pouhým nástrojem obecných tendencí a průběhů vývoje, které se uskutečňují nad jeho hlavou s logickou nutností.

V obou případech byl člověk jako člověk poražen. Naturalismus ve všech svých formách zahrnul člověka do uzavřené přírody jako součást, idealismus do uzavřeného světa ideje; oba systémy odňaly člověku svobodu a ponořily ho do nutnosti totality.

Proti těmto snahám existencialismus se chtěl postavit jako realismus, který neuhýbá do ideality ani se nechce udusit v brutálně-faktickém dění, chce si osvojit a zajistit hloubku toho, co nazýváme být člověkem. Tak vystávají nové problémy co je člověk, co je ve svém jádře tak jak se projevuje pudově i duchovně, mezi přírodou a ideou, mezi osobní vůlí a nadosobní nutností. Existencialismus nechce být jen filosofii pro filosofování, nýbrž vnitřním podstatným projevem celého člověka, jenž je s podivem a úzkostí postaven před záhadou: jsem zde, a chce si určit smysl a cestu života. Všichni předchůdci této metafysiky, ať je to Konfucius nebo Laotse, Marcus Aurelius nebo sv. Augustin, Luther nebo Pascal, Jacobi, Kierkegaard nebo Nietzsche, i když řekli něco hlubokého, přece jen jejich filosofování je bezmocná námaha velkých mužů, protože nepracovali v metafysice života prý vědecky a logicky, podle přívrženců existencialismu. Být zde není přitom člověku dáno, nýbrž uloženo a má za sebou nejasné pozadí, které říká Heidegger „Geworfenheit“, t. j. nahodile jsme tu; přitom si uvědomujeme své. být zde, zaujímáme poměr k sobě, tím roste jakási možnost oproti nutnosti, že jsme tu a to tak jak jsme a ne jinak. Zápasí tu faktičnost s ideálností čili s existencialismem člověka. Úzkost je základem poměru k bytí, protože bytí člověka je ponořeno do tohoto světa, takže člověk prožívá prázdnotu nicoty. Člověk může z této úzkosti před nicotou projevit skrytou svobodu a ta ho postaví do existence a vážnosti života. V této vrcholné chvíli metafysiky existencialismu se objevuje její nejslabší místo pro lidského ducha. Má-li člověk přejít k plnosti svého lidského života a bytí, pozná brzy, že to nejde bez transcendentního kroku ducha poznáním a láskou k Bohu, jinak řád života je nemožný a smysl nedosažitelný.

Dnešní člověk nedospěl dál; je tu nedostatek řádu, t. j. jednoty v množství.

Podléhá ještě mnoho falešné jednotě z naturalistického a fenomenologického pojetí skutečnosti,

zdůrazňuje stále jen a jen podobnost nebo totožnost věcí a nemůže vyvážnout z monismu ani ve vědě ani v životě. Nezahledne ve vědeckém a filosofickém vidění hierarchii a mnohost jsoucna, rozdílnost a podobnost. Vidí buď jen samé podobnosti a snaží se vše uvést na společnou zákonitost nebo jinde vidí jen různost a vytváří si o skutečnosti jen verbalismus čili nominalismus nového druhu, v němž si každý libovolně jmenuje skutečnost i dění.

Pluralismus podléhá jednotě řádu, ale neztrácí přes podobnost a obdobnost dění v různých oblastech (fysické, biologické a psychické) ráz různosti a ráz specificky vlatní povahy a nepohlcuje zvláště jedince a u člověka osobnost. V lidském životě a společenství platí: Být podoben jiným, ale být vlastní osobností. Na podobnosti se zakládá souzvuk, spolupráce a láska, (která buď stejné nachází nebo činí). Na osobnosti záleží různost, ale i vlastní přínos a doplnění, které má člověk dát skutečnosti života a lidskému společenství.

V systémech pohlcujících jedince a osobnosti do nutnosti dění člověk nemůže rozvinout celou svou účinnost plynoucí z osobnosti a nemůže se stát spolutvůrcem řádu života a dějinného vývoje, protože vše je vedeno nutností ideje nebo hmoty. Nestane-li se člověk úplnou příčinou, jak má být, zůstává nedostatečnou příčinou (causa deficiens). Tak se rodí zlo v řádu lidského života.

Neboť zlo jako nedostatek skutečnosti a úplnosti, nedostatek dobra a řádu tam, kde má být, kde je člověk povinen svou osobní účinností jednat dobře a vytvářet řád, nemá jiné příčiny než v člověku jako v nedostatečné příčině, (causa deficiens). Člověk rád uniká této povinnosti lidské znát a uskutečnit celou příčinnost a zasáhnout její pomocí do života a práce. Proto nechce znát buď smysl dění a života, smysl práce a tvorby nebo zanedbává účelnost ve svém osobním tvoření a nemůže pomáhat k vytváření řádu, nedovede nic k úplnosti. Smyslem všeho je úplnost věci, úplnost díla a úplnost života.

Jindy člověk nerozvine celou příčinnostní možnost, kterou má ve svých schopnostech a ve své síle, zvláště duchovní. Zůstává v něm nedostatek účinné příčiny (causa efficiens) a stává se (causa deficiens).

Nejvíce, co postrádá dnešní člověk, není to ani tak bohatý materiál přinesený novými metodami zkoumání (neschází tedy causa materialis), nýbrž postrádá formy, neumí dát pravý tvar ani dílu ani životu. Schází mu i předpoklady i odvaha i poznání tvaru věcí a tím i možnosti řádu, schází mu možnost rozlišování podstatného od podružných proků ve vědě i v tvoření. Ve všem druhu se zjevuje dnešní člověk jako causa deficiens a tedy výsledky života i práce jsou slabé nebo špatné nebo dává životu i tvořivé práci pa-tvary.

Mag. M. Habáň O. P.

Vnímání barev a skutečnost vnějšího světla

(Úryvek první)

Základem všech barvových vjemů jsou dva částečně antagonistické, částečně vzájemně se doplňující psychologické pochody splývání a odlišování daných optických faktů. Tyto dva procesy budou nám také tvořiti společný základ a východisko pro naši theorii o vidění barev. Lepší vhled do podstaty vnímání barev otevře nám též konečně poslední krok do světa barev a jejich projevů: bude to krok k reálné skutečnosti vnějšího světa, který se nám v barevné rozmanitosti projevuje.

Otázka, jak tomu je se skutečností vnějšího světa, který se nám barvami ohlašuje, přesahuje už ovšem do theorie poznání, ačkoliv

je ještě sama v sobě povahy čistě psychologické a v této své kvalitě tvoří dokonce nepostradatelný základ pro samu theorii poznání.

Za východisko stručného vyličení theorie o vnímání barev vezmeme si zde onen okruh skutečností, který jsme už rovněž určili jako bezprostřední důsledek, plynoucí z pochodu splývání a rozlišování u vnímání barev: je to stále se opakující otázka nativismu a empirismu v theorii zrakových vjemů. Tento postup je však pro nás výhodný i z jiného důvodu. Objeví se nám tím některé všeobecné zákonitosti, které ovládají veškeré vnímání vůbec a které nám umožní, abychom objevili ještě další vlastnosti, týkající se povahy vnímání barev.

1. Základní zákonitost barevného vnímání.

Otázka, jak by se mělo vysvětlit vnímání (rozlišování) hloubky, potom sám jev barevné konstanty, pravé prostorové vnímání a pod., zda nativisticky či empiristicky, stavěla se od dob Kantových stále takorčka alternativně: buď apriorně nebo aposteriorně. Tázali se při tom totiž vždy po chvíli, kdy k těm zjevům docházejí, avšak nikoli po způsobu, jak se uskutečňují. Kant, jak známo, rozhodl tuto alternativu ve smyslu aprioristicko-nativistickém. Tento postoj, při němž stojí v popředí časová současnost nebo posloupnost ve vzniku barevných vjemů, poskytl také přírodovědecky orientované psychologii podnět, aby tuto otázku spojovala s myšlenkami biologicko-evolucionistickými. Musíme přiznat, že právě tím byla psychologie barev obohacena o mnohou novou a plodnou myšlenku, což platí obzvláště o Jaenschovi a jeho škole, avšak díváme-li se na to methodicky, nedospělo se tím blíže k jasnému a průkaznému řešení, nýbrž stálo se dokonce tvář v tvář před novými komplexy otázek, s nimiž si čistě fenomenologický pohled barevné psychologie těžko může co počít.

S Helmholtzem¹ se začíná tato otázka, kterou on řeší vysloveně empiristicky, stavěti v jiné alternativě. Jako psycholog tázal se přitom totiž především, zdali se zmíněné barevné jevy uskutečňují jen na základě činitelů psychologických. A tak stojíme v otázce »nativismus či empirismus?« pojednou před alternativou: je barevné vidění podmíněno fyziologicky či psychologicky?

Obě hlediska dohromady, totiž alternativa dříve (apriorně) — později (aposteriorně) a alternativa: fyziologicky — psychologicky, daly nyní vznik alternativě třetí, běžné zejména od doby Helmholtzovy a Heringovy, alternativě mezi primárními a sekundárními (akcesorickými) činiteli při vnímání barev.

Avšak už u Wundta² můžeme pozorovat snahu překlenout nebo obejít tyto ostře postavené alternativy v otázce, jak se uskutečňují rozličné barevné zjevy. Svérázným způsobem a zvláště rozhodně to učinili tvární psychologové, tím, že prohlásili jak fyziologické, tak i psychologické činitele barevného

vidění za výraz »původních a pro všechny lidi stejnou měrou platných zákonů«.³

Zcela jinou cestou dospěli jsme i my během svých vyšetřování k výsledkům, které nám podávají podobné řešení této stále ještě aktuální otázky nativismu a empirismu v barevné psychologii.

Bylo totiž zjištěno, že zjevy barevné konstanty a variací, kontrastu, vidění hloubkového a rozličných barevných projevů, které byly rozděleny do tří hlavních skupin, dají se uvést na pouze dva základní procesy: splývání a rozlišování optických faktů. U těchto dvou základních procesů samých bylo však na druhé straně rovněž zjištěno, že oba neustále na sebe působí a vzájemně se doplňují na jednotný duševní pochod, a že proto jsou oba stejně původně a podstatně ve vidění barev obsaženy. Otázka po »dříve« či »později« jeví se tudíž už zde jako bezvýznamná.

Leč ukázala se tu i další zvláštnost: tyto splývací, respektive rozlišovací pochody jsou různého druhu a mohou býti způsobeny jak činiteli čistě fyziologickými, tak též i psychologickými. Tak jest splývání hloubek podmíněno svou povahou převážně faktory fyziologickými, rozlišování hloubek však psychologickými. Opačně se chová v tomto ohledu splývání a rozlišování ploch; splývání se řídí psychologickým zákonem psychické kontinuity, a musíme je tudíž kromě fyziologicky podmíněných vznětů hraničních a bodových odůvodniti i psychologicky, zatím co rozlišování ploch musíme beze zbytku uvést na fyziologicky vyvolané podněty hraničních linií. Právě toto vnímání ploch se svými základními procesy splývání a odlišování ukazuje nám nejlíp, že už i »nejelementárnější« akt prostého vidění plochy, s nímž vůbec každé jiné vnímání barvy stojí a padá, je třeba uvést jak na fyziologické, tak na psychologické faktory, že tedy na oba druhy činitelů se musíme dívat jako na stejně primární, respektive původní, že tudíž psychologické faktory nezaujímají ve vnímání barev toliko místo sekundární a akcesorické.

Z toho plyne nyní už též, že i otázku, jakého rázu jsou barevné projevy, podmíněné těmito dvěma základními pochody splývání a odlišování, dají-li se vysvětlit nativisticky či empiricky, nelze řešit ve smyslu původní alternativy: fyziologicky či psychologicky?

¹ *Hanb. der physiol. Optik*, II (1910), str. 101 a násl.

² *Sr. jeho Theorie der komplexen Lokalzeichen.*

³ Metzger W., *Gesetze des Sehens*, Frankfurt a. M. (1936), 15.

Také psychické faktory a podmínky určitého způsobu projevu barev, respektive určitého druhu vidění barvy, projevují se podle všeho toho jakožto výraz primární, po př. původní vnitřní zákonitosti, podle níž se řídí naše vnímání barev. I na psychologicky a ne toliko na čistě fyziologicky podmíněné vidění barev můžeme se v daném případě dívat jako na stejně původní a na takové, jež nelze uvést na základy empirické čili zkušenostní. »Psychologicky podmíněné« znamená zde podle toho ne totéž jako získané, respektive ze zkušenosti vyplynulé v protikladu k barevnému vidění vrozenému, respektive podmíněnému čistě fyziologicky.

Těmito zjištěními jsme se postavili, zdálo by se, na stanovisko naprosto nativistické. Leč toto usuzování by bylo ukvapené. Tím, že připisujeme stejně původní charakter nejenom faktorům fyziologickým, nýbrž i psychologickým, odmítáme sice onen empiristický náhled, který uvádí všechny barevné zjevy, podmíněné činiteli psychologickými, na zkušenost, avšak tím ještě nebylo nijak řečeno, že rozličným způsobům projevů barev na straně subjektu, který je vnímá, odpovídají jakoby vrozené druhy funkcí či snad dokonce vrozené vjemy. Postavili jsme zatím proti všem těm rozličným způsobům projevů jen stejně původní — řekněme »vrozené« — zákonitosti, jimiž se vnímající subjekt řídí.

To však nijak neplatí pro samo vnímání barev. To je způsobováno vždy jen jistými fyzikálně-psychologickými podrážděními nebo činiteli psychologickými. Tento charakter získanosti vjemů vztahuje se tudíž jak na vjemy podmíněné fyziologicky, tak i na vjemy podmíněné psychologicky stejnou měrou. Tím jsme však bezprostředně vyjádřili to, co už bylo zjištěno v tomto ohledu úvodem: naše experimentálně zjištěné a rozbohem doložené výsledky pomíjejí dřívější ostře postavenou alternativu: nativismus — empirismus; ukazuje se jako bezpředmětná. Naše zjištění, že jde jak u fyziologicky, tak u psychologicky podmíněných barevných vjemů, a to zase jak u pochodů splývajících, tak u rozlišovacích, stále o stejně původní vnitřní zákonitosti, že však přesto každý jednotlivý barevný vjem a k němu příslušný barevný jev lze získat po př. přivodit jen pomocí jistých faktorů, obsahují v sobě totiž oba elementy: nativistický a empiristický, zároveň jsou však přece tato zjištění zásadně rozdílná jak od nati-

vismu, tak od empirismu. Liší se od nativismu, poněvadž přece žádné vlastně vrozené barevné vjemy, respektive způsoby vnímání a tudíž ani žádné způsoby projevu se nedají prohlásit za skutečně vrozené (innata); liší se však i od vlastního empirismu proto, jelikož tím nechceme nic tvrdit o zásadním vývoji jednotlivých způsobů vnímání, podle něhož by se mohl jistý zjev, na př. stálost barvy, uskutečnit snad teprve během doby na základě předchozí zkušenosti. Nesmí se s tím ovšem zaměňovati otázka zcela jiná, totiž otázka, kdy se vyskytne konkrétní barevný vjem, respektive způsob, jak se barva projeví; to bude přirozeně spočívat vždy na konkrétní zkušenosti. Právě tak jsme se tím ještě vůbec nedotkli otázky, nakolik přispívá zkušenost a její časový rozsah ke zdokonalení vnímání barev. Je mimo veškeru pochybnost, že opakovaná zkušenost v jistých barevných vjemech přispívá i mnoho k zdokonalení příslušného vjemu. Sem patří i Heringovy pamětné barvy, o kterých se mnoho jednalo, které na př. mají velmi silný příznivý vliv na jevy barevné konstance. Ale to vše se nedotýká jádra problému, neboť pojetí barevné konstanty se uskuteční, jak už víme, i bez pamětných barev, takže jejich výskyt má za následek jen čistě kvantitativní stupňování, ale ne kvalitativní změnu ve způsobu projevu.

Tím bylo též implicitně dáno i stejné řešení pro každý jednotlivý druh a způsob projevu barvy, tak na př. i pro často diskutovanou otázku hloubkového vnímání, po př. rozlišování hloubek. Je pravda, že právě to se obzvláště během doby lépe vyvíjí, že k jeho plnému vybavení a praktickému použití je třeba jakoby delšího cviku a zkušenosti, ale to všechno jsou už otázky vlastního vývoje. Přitom je však přesto jisto, že právě sám tento vývoj je už důsledkem jisté vnitřní zákonitosti, která subjektu od původu patří a je tedy primární, která tu byla před veškerou zkušeností a pro kterou bylo člověku umožněno od samého počátku hloubkové vnímání, zrovna tak jako vnímání plošné, svou povahou jednodušší.

Tyto vnitřní a původní zákonitosti, pomocí nichž dovede člověk vnímat nejrůznější způsoby projevů barev, bez ohledu na to, jak se každá jednotlivá z nich během rostoucího vývoje dále zdokonaluje, projevují se především v intencionalitě barevných vjemů, která nám

prokáže neempiristické vysvětlení hloubkového vnímání ještě důrazněji.

2. Intencionalita barevných vjemů.

Nejenom otázka po způsobu, jak barevné vjemy vznikají, nýbrž už vlastní povaha vidění barev se dotýká otázky, jaké vlastnosti mají tyto vjemy, přivoděné podle původních zákonitostí: máme je snad považovat za vitálně-tělesné zážitky, které jako by byly přijímány do vlastního těla, či je máme chápat za zážitky opravdu zaměřené k předmětu, t. j. intencionální. Tato otázka má zvláštní důležitost právě pro naše poznání skutečnosti vnějšího světa.

Pravý intencionální charakter našich duševních zážitků hájili proti převážně psychologicky zaměřené psychologii mezi moderními psychology především Brentano se svými žáky Husserlem a Meinongem. Tento intencionální charakter duševních zážitků projevuje se však obzvlášť jasně, a to v novém světle právě u barevných vjemů, které jsou v tomto ohledu zajisté zcela odlišné od pocitů tepla, chladu nebo bolesti.

Klíč k pochopení této otázky a k objevení intencionálního charakteru barevných vjemů tvoří nám i zde dva vyličené už základní pochody vidění barev; slévání a odlišování optických faktů (dojmů).

Intencionalita vnímání znamená, že je svou podstatou zaměřeno na příslušný předmět. To by také, vyjádřeno jinak, znamenalo: není vnímání bez předmětu. U Husserla a Meinonga je ovšem tento předmět »existenzfrei«, respektive se dává jeho existence do uvozovek, ani se netvrdí, ani nepopírá. Když tedy precisujeme blíže psychologické součásti tohoto zaměření, dospějeme, jak to teprve později zevrubněji uvidíme, bezděky přes tyto čistě fenomenologicky vytvořené meze »existence« v závorce do světa předmětů, jehož vlastnosti nám mohou dáti dosti jednoznačné náznaky a po případě i plnou jistotu pro skutečnost těchto předmětů samých.

Především se projevuje v intencionalitě nepochybně jedna vlastnost: odloučenost mezi duševním zážitkem samým o sobě a mezi jeho předmětem, na který je tento zážitek zaměřen. Kdyby tu této odloučenosti nebylo, byl by pojem zaměřenosti, ba i pojem příslušného předmětu vůbec psychologicky nemožný a logicky bezesmyslný. Vlastnost »červený«,

»modrý«, »zelený«, »povrch«, »lesk«, »světlost« atd. jest už svou podstatou něco jiného než vnímání červeně, modři, zeleně, povrchu atd. Všechny tyto vlastnosti jsou sice (u lidského subjektu) bezpodmínečně odkázány na vnímání jako na svou příslušnou zprostředkovatelku, leč přesto nejsou s ní totožné.

Tato odloučenost, respektive rozlišenost, je však možná jenom tehdy, existuje-li i podobné rozlišení na straně předmětů mezi jednotlivými předměty. Je prostě psychologicky nemožno, mluvit o skutečném vědomém rozlišování mezi aktem vnímání a jeho předmětem, pokud není rozdíl mezi předmětem a předmětem. To se snad může zdát přehnané, díváme-li se na to čistě logicky, po př. abstraktně theoreticky, ale při podrobnější psychologické analýze se to ukazuje jako jediný správný výklad příslušných skutečností. Je totiž samo sebou dost pochopitelné, že na straně předmětů je tím méně předmětnosti, čím miň je rozlišenosti, resp. odloučenosti, mezi jednotlivými smyslovými, v našem případě optickými fakty. Tím však bylo zároveň už řečeno něco dalšího, totiž: čím méně předmětností se vnímacímu aktu nabízí, tím menší je jeho intencionalita. Mezní případ máme tu v tomto ohledu tenkrát, existuje-li jenom jedna předmětnost bez jakéhokoli členění respektive rozlišení. Říkáme úmyslně předmětnost a nikoli předmět, neboť v tomto případě, kdy nám vnímací akt skýtá jen jednu jedinou danou předmětnou skutečnost, kdy nám tedy představuje jen jediné quale, které už není blíže určeno žádnými vlastnostmi a je tudíž beztvaré, nemáme tu už před sebou vlastně žádný předmět, jelikož ten přece vždycky vykazuje jakoby jistou individualitu, tvar a vymezení vzhledem k ostatnímu vnějšímu světu.

Pro tento mezní případ, kdy by obsah barevného vnímání vyplnila jenom jedna jediná beztvárná předmětnost, dal by se zkonstruovat myšlenkový pokus podle vzoru myšlenkového pokusu Bühlerova. Ten by spočíval hlavně v následující situaci: mysleme si, že jsme postaveni doprostřed úplně homogenní, na př. červeně natřené koule, kde by se kromě homogenní červeně nevyskytl už žádný jiný optický dojem; představme si mimoto případ, že by všechny ostatní smysly byly zároveň jakoby vypjaty a že by tato červeně vzbudila nyní náš první a jediný vjem, respektive že by se stala obsahem našeho prvního vjemu.

Jak by se v tomto případě červeň vnímajícímu subjektu jevila? Že by se nejevila jako jistá barva v barevné stupnici, to plyne už ze samého naprosto relativního charakteru vlastností barev. — Zde nám záleží v první řadě na otázce, zda bychom rozeznali tuto červeň alespoň jako vlastnost od subjektu rozdílnou, vlastnost doslova před nás postavenou, t. j. jako předmět. Z faktu, že by to čistě předmětně-theoreticky bylo logicky nezbytné, což připouštíme i my, neplyne ještě nijak, že by to i psychologicky bylo právě tak prostě možné. Podstatný rozdíl mezi aktem zážitku a jeho předmětem nám vysvitne z rozumové analýsy, kde se znalost podstatných vlastností psychického a fyzického světa už jaksi předpokládá. Ale to všechno u našeho myšlenkového pokusu není. Tu jde o čisté vnímání, respektive o vědomí pouhého vnímání; a tu, má-li toto vědomí k dispozici jenom jediné smyslové quale, bez jakékoliv možnosti odlišiti je od ostatního světa, tu bychom se asi cítili tímto vnímaným quale prostě »naplnění« nebo obklopeni, aniž bychom při tom mohli rozlišovat, existuje-li toto quale mimo nás nebo v nás, nutně bychom je v první řadě pocítovali jako více méně silný vitální zážitek. Měli bychom spíše barevný pocit nežli pravý barevný vjem. Protiklad mezi objektem a subjektem bychom si jistě ještě dokonale neuvědomovali. Byl by to právě onen případ, který Katz⁴ označuje správně jako nepřirozený, kdy červeň nepovažujeme za předmět existující mimo vlastní subjekt, nýbrž kdy si dívající se sám připadá jako červený. Takové nepřirozené způsoby pocitů a situace pro náš normálně vyvinutý život přímo nemožné, budou asi nějak podobně existovat v posledním stadiu jeho embryonálního života nebo u nižších druhů zvířat, kde celé sensorium existuje vlastně jen ve vitálně tělesném cítění a kdy nemůže být řeči o skutečném vědomém odlučování na subjekt a objekt, kdy spíše celá vnímací schopnost stojí výlučně ve službách pudu sebezáchovného a pohlavního a s celým pudovým životem je spojena tak úzce, že se zdá, jako by s ním téměř splývala. — V takových případech chybí pocitům respektive vjemům úplně jejich intencionalní charakter, t. j. charakter zaměřenosti na určité předměty, nebo lépe řečeno: v takových případech splývá intencionalní

⁴ Der Aufbau der Farbenwelt, Lipsko 1930, str. 89 a 131 a násl.

charakter vjemu, pokud vůbec existuje, úplně s intencionalním směřováním pudu, který ho řídí, k cíli. Vjem sám jakožto akt smyslové mohutnosti poznávací (v protikladu k životu emocionálnímu) se objevuje ve svém pravém rázu teprve tehdy, má-li svou vlastní intencionalitu, nezávislou na životě pudovém, t. j. vztahuje-li se na více méně individuálně určené, od subjektu odloučené předměty. Tak je tomu však opravdu teprve tehdy, jestliže jeho příslušný předmět je z beztvárného chaosu předmětného světa jakoby vytržen a je takto jako od ostatního světa odloučené, jistým tvarem a vlastnostmi vybavené smyslové quale vědomí zpřítomněn. Tato intencionalita se však stává nejen tehdy mnohem výraznější, je-li předmět individuálně určen vícero vlastnostmi (tvarem, velikostí, tónem barvy, způsobem projevu atd.), nýbrž i tím, když je vedle tohoto předmětu ještě pokud možno mnoho jiných věcí předváděných do vědomí, do sféry smyslového vnímání, jako takřka předměty srovnávací. Pak nám ještě líp vysvitne, že intencionalita je vskutku tím výraznější a vyznačuje vnímací akt tím jasněji, čím je víc předmětností a předmětů. Tento předmětný svět vnímání je však opět tím bohatší, čím silněji se ve vnímací funkci uplatňuje proces rozlišovací.

K podobným výsledkům jako tento myšlenkový pokus mohou nás však vést i skutečné situace, které budou možná každému více méně známé. Je to ten případ, kdy na př. v hustém šedém mraku kouře nebo v úplně tmě nevidíme kolem sebe nic jiného než homogenní šed', po př. čern'. A když přitom nevidíme ani vlastní tělo, pak nelze postřehnout ani žádnou distanci mezi subjektem a touto šedí, respektive černí. A tu se cítíme jakoby touto tmou, po př. tím kouřem naplnění, úplně obklopeni. Ať zavřeme oči či otevřeme — všechno jedno, nezpozorujeme žádný rozdíl. Za takových situací dělá se nám mdlo a dostáváme závrať, nevíme, je-li tma opravdu venku, či »jsem-li já sám černý (šedý)«. Ba mnozí tvrdí, jako by v takových situacích začali pochybovat o skutečnosti své vlastní existence. Jsem ještě skutečně, či jsem už jenom kouř. Člověk se takoruka v té tmě rozplývá.

Tento výsledek může býti nyní ilustrován na dalším srovnání. Je to totiž poměr smyslového vnímání k funkcím myšlení, mezi nimiž zde především přicházejí v úvahu abstraktní

rozumový pojem a soud. I pojmy a soudy mají intencionální charakter, a to ještě způsobem dokonalejším. Je však nyní už předem jasno, že bychom si na př. ve světě barev nedovedli zjednat žádný všeobecný pojem barevné kvality, kdybychom — per impossibile dictum — měli jenom jediný smyslový vjem jediného barevného quale. Aby se takový pojem uskutečnil, k tomu je třeba mnoha vjemových předmětů, t. j. psychologicky zvláštního rozlišování, respektive odlučování a opět spojování, respektive slévání vnímaných předmětů mezi sebou. To všechno platí umocněnou měrou pro souzení, které vždy bezpodmínečně předpokládá alespoň dva abstraktní pojmy — nehledíc opět na samu schopnost usuzovat, kterou musíme předpokládat. To se může zdát samozřejmým a proto zbytečným to podotýkat. Leč museli jsme napřed předeslat právě tento samozřejmý fakt, abychom si zjednali nezbytnou základnu pro naše další vývody. Zde teprve totiž vidíme, že přitom musíme přísně odlišovat dva okruhy faktů: smyslovou mohutnost vnímací a duchovou

schopnost myslet na jedné straně (obě se nejjasněji projevují svým intencionálním charakterem), na druhé straně však základní psychologické podmínky pro to. Avšak právě při jejich rozboru se ukázalo, že ta první řada, totiž schopnost vnímat a myslet, by zůstala sama o sobě bez účinku, kdyby nebyly splněny vždy v plném rozsahu tyto psychologické podmínky, a že musíme hledat podstatné doplnění pro tyto psychologické podmínky právě na straně předmětu. Všude se nám ukazuje, že jediná psychologicky schůdná cesta k pravé intencionalitě, t. j. k rozlišení mezi aktem vnímání a předmětem je rozlišení mezi předmětem a předmětem, nebo přesněji mezi předmětností a předmětností, skutečnost to, na niž dosud nebylo nikde dostatečně poukázáno. Snad jenom v tom, že se tomu dosud nevěnovala pozornost, může tkvět důvod, bude-li se toto zjištění zdát mnohemu na první pohled poněkud zvláštní.

Univ. prof. Dr Anton Terstenjak,
Ljubljana,

Pojem entelecheie v Aristotelově psychologii

Pojem entelecheie je základní pojem v Aristotelově psychologii, neboť duši definuje Aristoteles jako první entelecheiu přírodního organického těla. (De an. 412b).

Zastavme se tedy u pojmu entelecheia vůbec. Slovo entelecheia (en-tel-echeia) se skládá z telos a echeien a znamená asi: býti v konečném stavu (býti v držení konečného stavu), čili naplnění, dovršení, uskutečnění, skutečnost.

Telos má především účelný pohyb: je to cíl, k němuž pohyb směřuje. Entelecheia je tedy vyjádřením teleologie pohybu a dění neb činnosti vůbec. Jako uskutečnění a skutečnost je entelecheia protikladem pouhé možnosti (dynamis).

V substanci, jež je jednotou látky a tvaru, je látka pouhou možností, jež musí býti nějak utvářena, musí mít nějaký tvar, aby se stala skutečností. Tvar je jí dán buď od přírody nebo uměle, rukou řemeslníka umělce, který zhotoví na př. ze dřeva lehátko nebo z kovu sochu. A tak látka, nabývající tvaru, stává se skutečností, v tomto případě skutečností uměleckou, artefaktem. O tom mluví Aristoteles

ve Fysice II, 193: »Jako totiž se nazývá uměním to, co je podle umění vytvořeno a co je umělecké, tak se také nazývá to, co je vytvořeno podle přírody a je přírodní, přirozené. A jako neřekneme, že nějaká věc je umělecká, má-li podobu lehátka pouze v možnosti, stejně tak u věcí přírodních. Neboť co v možnosti je maso a kost, to nemá svou vlastní přirozenost dotud, dokud to nepřijalo onu formu, jež se klade v definici (t. j. podle níž tu věc definujeme jako takovou), ani to není přirozeností. Pročež jiným způsobem by bylo přirozeností u toho, co má v sobě počátek pohybu, tvar a podoba, jež ovšem není oddělitelná, leč pojmově. Co však z toho je složeno, není sice přirozeností, ale je od přírody, jako na př. člověk. A tento tvar je více než látka. Neboť o každé věci se řekne, že existuje, spíše tehdy, je-li ve skutečnosti, nežli je-li v možnosti. Mimoto vzniká z člověka člověk, nikoli lehátko z lehátka. Proto říkají, že ne tvar (schema), nýbrž dřevo je přirozeností, protože kdyby se rozrůstalo, nevzniklo by lehátko, nýbrž dřevo. Jestliže tedy toto je umění, také tvar je přirozeností; neboť vzniká

z člověka člověk. Mimoto tak zvaná přirozenost jako vznik je cestou k dosažení přirozenosti. Není tomu totiž tak jako u léčení, které se nazývá ne cestou k léku, ale k dosažení zdraví; tak však se nemá příroda k přirozenosti. To pak, co se rodí, rodí se z něčeho a k něčemu se rodí nebo přichází. Ale k čemu tedy se rodí? Nikoli k tomu, od čeho pochází, ale k čemu je určeno. Přirozeností je (tu) tedy tvar.«

Entelecheia je tedy uskutečňováním tvaru v látce u věcí umělých i přírodních, uskutečněním jejich fysis. Znamená přechod od možnosti ve skutečnost, uskutečnění, naplnění a dovršení toho, co bylo dáno dříve jen v možnosti, v podmínkách. Ale není to uskutečňování náhodné, nýbrž je v něm plán a účelná zákonitost. Je to zákonitost tvaru, eidos, který je u živých bytostí rodovým typem, jehož mají vývojem dosáhnout. Eidos není pasivní schematická danost; je to působící činitel jako vzor, který má před sebou tvořící umělec i příroda. Je to ta příroda, která nečiní nic nadarmo, příroda tvořivá (fysis démiurgésasa) — podobně, jako nečiní nic nadarmo Bůh, jehož vlastním činem jest, že uvádí svět v pohyb, pohybuje, sám nejso pohybován, ale jakoby milován.

Tím, že se látce dostává tvaru, přechází od nebytí k bytí, a to k bytí substance (to ti én einai). Neboť to, co nemá tvaru (apeiron), je svým způsobem neexistující, dokud se mu nedostane omezení (peras). Ztvárnění, utváření je tvořením, ale ne něčeho absolutně nového, nýbrž něčeho, co zde již bylo, ale nebylo ještě v této konkrétní látce. »Neboť všechno, co vzniká, vzniká z toho, co je skutečné.« Aby se z možnosti stala skutečnost, musí již něco skutečného existovat, co by způsobilo ono převedení možnosti ve skutečnost, tak jako skutečný člověk uskutečňuje druhého člověka z člověka možného, t. j. potenciálně, v podmínkách určeného. To, co je dáno v možnosti, má jakýsi sklon k uskutečnění, spěje ke skutečnosti (badizei eis entelecheian).

Entelecheia znamená jednak uskutečňující akt nebo děj, jímž se dospívá k existenci, jednak hotovou skutečnost, existenci samu. Je to vývoj od příčiny k účelu a cíli, od látky k formě, od možnosti ke skutečnosti. Entelecheia jako immanentní princip účelnosti působí, že každá věc se stává tím, čím být má; v tomto významu se blíží pojmu fysis jako cesta k dosažení přirozenosti (hodos eis fysin).

Je-li skutečnosti, jež byla smyslem onoho vývoje, dosaženo, jde o skutečnost dokonalou, perfectio (to eu).

Pojem entelecheia nemůže být oddělován od pojmu dynamis a energeia. Aristoteles také někdy užívá termínu entelecheia promiscue s energeia jako protikladu k dynamis, jindy je rozlišuje. Jejich vzájemný poměr objasní na př. místo z Metafysiky 1047: »Slovo energeia, skutečnost, jež znamená činnost, směřující k dovršení, uskutečnění, entelecheia, bylo od pohybů, pro něž bylo především utvořeno, přeneseno i na ostatní. Neboť, jak se zdá, pohyb je především uskutečňováním.« Podle Met. 1050 »energeia, skutečnost, se odvozuje od slova ‚skutek‘ (ergon) a směřuje k uskutečnění, entelecheia«.

Jaeger* uvádí, že entelecheiou se nazývalo eidos ve vztahu k pohybu, pokud každá věc má v eidos účel svého pohybu. U nebeských těles je to věčný kruhový pohyb. Aristoteles přenášel tento princip také na pozemské věci. Ale při bližším zkoumání se základní princip změny v organickém světě jeví též jako u nebeských těles, totiž pohyb s místa, na něž se dají převést všechny druhy pohybu. Vstupuje tu do služeb zákona organického vzniku a zániku, jež také mají svůj základ ve formě. Entelecheia znamená pro vznikající a zanikající bytost vrchol organického vývoje. Eidos se tu jeví jako vnitřně tvořivá zákonitost a formální určení, rozvíjející se z materie jako z jádra.

Tento význam entelecheie, dodává dále Jaeger, byl pokládán vždy za původní a věřilo se, že se vyvinul na organickém životě a od tamtud byl neoprávněným zobecněním přenesen do jiných oblastí, že tedy znamená něco vitalistického a biologického asi jako moderní »životní síla«. Přitom se předpokládalo, že Aristoteles byl hned od začátku mistrem v zoologii a botanice a že tento princip objevil názorně na svém objektu. Entelecheia má však význam logicko-ontologický. U každého druhu pohybu je jeho pohled zaměřen na jeho telos; nikoli na to, že něco vzniká, nýbrž co vzniká, že jde o uskutečnění cíle, jímž je eidos. (Tolik Jaeger).

Pojem entelecheie se naprosto nedá omezit na oblast organicko-psychickou. Jako jiné Aristotelovy principy, tak také entelecheia se

* W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, str. 409n.

týká všeho jsoucna. Entelecheia je všude tam, kde se uskutečňuje nějaké telos, kde jde o účelnost, ať immanentní, nebo transcendentní. Vše jsoucí je ovládáno napětím mezi dynamis a energia a v celém jsoucnu je pohyb nebo vývoj od možnosti ke skutečnosti. Tvar je účelem a dosažení tohoto účelu je entelecheia. V naplnění účelu se pak entelecheia stává dokonalostí, perfectio.

Prototypem účelnosti je pohyb, který je uskutečněním pohyblivé věci, pokud se pohybuje. (Fys. 251a). Nutno rozlišovat pohyb nahodilý, atelés, a pohyb účelný, který se vyskytuje většinou u živých bytostí. Entelecheiou jsou také různé druhy činnosti nebo dění. Ve Fysice III. 201a mluví Aristoteles o entelecheii jako o pohybu, o změně, jež je uskutečněním toho, co je měnitelné, pokud je měnitelné, zvětšování a ubývání, vzniku a zániku, nesení, stavění, učení, léčení, otáčení, skládání, zmužnění a stárnutí. To vše jsou podle něho různé druhy pohybu a uskutečnění, entelecheie. Není tedy důvodu, považovat Aristotelovu entelecheiu za termín biologický. Tomu nasvědčují také výsledky bádání o chronologii Aristotelových spisů. Aristoteles vychází při svém bádání o přírodě živé a neživé od týchž obecných principů, jimiž chápe, pořádá a vykládá celou skutečnost. Tam, kde by nebylo entelecheie, nebylo by vlastně ani skutečnosti: buď by nebylo nic (mé on), anebo by byla pouhá možnost (dynamei on).

Na rozdíl od energie, která je atelés, má entelecheia své telos, zakončení, v němž je zároveň účel. »Pohyb se sice zdá jakousi činností, (energeia), ale nedokončenou«, a tedy nedokonalou. (Fys. 201b).

Entelecheia je také počátkem vzniku. Všechno jsoucno vzniká totiž z toho, co již existuje ve skutečnosti (entelechiá on). Entelecheia je také podstata jako hotová skutečnost, jako »prapodstata«, jenže bez hmoty. (Met. 1074). V tomto významu je entelecheia jiným označením pro eidos, tvar, úsiá, podstata, to ti én einai, fysis, přirozenost (příroda) a logos, pojem.

Má tedy pojem entelecheia význam statický jako hotová skutečnost, i dynamický jako uskutečňování. Jest vznikáním něčeho a k něčemu a spočívá v tom, že látka, jež je o sobě možností, nabývá tvaru a tím skutečnosti. Tvar je ovšem dán předem jako vzor, jenž má být realizován ve hmotě. To, z čeho něco

vzniká, nemůže být vůbec nejsoucím, ale také to nemůže být tím, co vzniknout má; jest to dáno jen v možnosti, nikoli ve skutečnosti. Když nevzdělaný člověk se stává vzdělaným, stává se jím z nevzdělaného, ale vzdělání schopného člověka, který má vlohu pro vzdělání. Vznik a změna se pohybuje mezi látkou — možností a tvarem — skutečností. Možnost je čisté potenciální bytí bez aktuality, skutečnost je čistá forma a pojem. Tvar je cílem a zároveň účelnou příčinou vzniku a pojmem každé věci, neboť pojem není odlišný od účelu, účelnost slouží uskutečnění pojmu. On je také hybnou příčinou, ať už jako duše uvádí tělo v pohyb z nitra, nebo ať pohyb přichází zvenčí, přirozeně nebo uměle. Jen člověk může zplodit člověka, jen pojem zdraví může určovat činnost lékaře, který má přivodit získání zdraví. Právě tak v nejvyšší příčině, Bohu, který je čistá forma, je spojen účel světa a příčina jeho pohybu. Trpnost přísluší jen látce, neboť všechno »trpění« znamená být určován, nechat na sebe působit, a určováno může být jen neurčité, ale určené schopné.

V psychologii používá Aristoteles pojmu entelecheia pro duši. Ale ne pouze tohoto pojmu. Duše je mu podstatou přírodního těla, které má v možnosti život. Podstata však je skutečností, i je duše skutečností těla takových a takových vlastností. (De an. 412a19). Duše je první skutečností těla, které má v možnosti život — čili je první skutečností přírodního organického těla. (Ibid. 412a 27n, b 4n). Duše je pojmová podstata, to však znamená tolik jako bytnost tohoto určitého těla. (412 b 10). Duše je podstatou a pojmem přírodního těla takových a takových vlastností, majícího v sobě počátek pohybu a klidu. (412 b 16). Duše je pojmem a tvarem, nikoli látkou a substrátem. (414 a 13). Duše je příčinou a počátkem živého těla. (415 b 8). Duše je předně původcem pohybu, za druhé účelem a za třetí je také příčinou jako podstata oduševnělých těl. (415 b 10). Duše je podstatou a skutečností určitého těla. Potom i živá bytost je snad v obojím, v duši i v tom, co je oživeno, ne že by se tomu rozumělo v jednom smyslu, ale vzhledem k jednomu. Ale snad působí rozdíl v nějakém jiném vztahu, pro zkoumání smyslové podstaty však nikoli. Neboť bytnost náleží tvaru a skutečnosti. Vždyť »duše« a »býti duší« jest totéž, ale »býti člověkem« a »člověk« není totéž, leda že by se i duše zvala člověkem; tak však bytnost

jest jednak totéž, co její nositel, jednak nikoli. (Met. 1043 a 35-b 4).

Všecky tyto výměry duše vyjadřují různými slovy v podstatě totéž: duše je skutečností (první skutečností) přírodního těla, je jeho tvarem a pojmem, jeho podstatou a bytostí.

To znamená, že bez duše by nebylo tělo živým tělem, bylo by mrtvé a vlastně už ani ne tělo, tak jako o oku mrtvém nebo z kamene se neřekne, že je to oko. »Kdyby totiž oko bylo živou bytostí, jeho duší by byl zrak; jakmile ten zanikne, není to již oko, leč podle jména, jako oko, jež je vytesané z kamene nebo namalované«. (De an. 412 b). A co platí o části, musí platit také o celém těle. A ještě jednoho přirovnání používá Aristoteles pro funkci duše, srovnání se sekyrou. Tvar sekyry působí, že je možno ji použít k určité práci, že plní určitou funkci. To, co dělá sekyru sekyrou, tedy její podstata, je právě tvar. Kdyby ten se oddělil, nebyla by to sekyra, leč podle jména. (412 b). Tak je tomu i s duší.

Je tedy duše to, co činí tělo živým tělem, t. j. uschopňuje je k vykonávání jeho funkcí. Ale není s tělem totožná, nýbrž tvoří s ním vyšší organickou jednotu, člověka nebo jinou bytost, tak jako není totožný tvar s látkou, kterou jako svůj substrát utváří. »Proto se také nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno, jako se netážeme, zda vosk a jeho tvar a vůbec zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno«. (ibid.)

Co působí duše v těle? Především duše dává tělu život. »Vždyť duše je jakoby počátek živých bytostí. Proto v stavu možnosti býti živ není, co duši pozbylo, nýbrž to, co jí má. Duši mají živá těla, avšak i semeno a plod v možnosti jest takovým a takovým tělem«. (ibid.) Život je to, čím se liší oduševněná bytost od neoduševněné, ať se jedná o jakoukoli formu života. »Ježto však slovo život má různé významy, nazýváme živým také to, v čem je i jeden druh života, jako myšlení, smyslové vnímání, pohyb a klid s hlediska místa, dále pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růst«. (413 a). To vše je účinkem duše, ne těla samého jako takového, neboť duše je počátkem, principem uvedených sil. Duše sama ovšem není tělem, ale je něčím tělu, proto v těle je, a to v těle určitém. (414 a).

Duše je něčím tělu. Lze říci, že duše je funkcí těla? Jestliže tělo teprve skrze duši se

stává živým tělem, je poměr obou spíše opačný, tělo funguje teprve působením duše. Jednotnou substancí je živá bytost jako celek, v jejíž psychofysické struktuře má vedoucí postavení duše jako utvářející, tvůrčí princip. Duše působí v organických tělech také poměrnou mez velikosti a růstu. (416 a). Působením duše nabývá tělo svého tvaru určitého přírodou.

Forma budoucího těla je určena již v zárodku. Genesi živé bytosti vykládá Aristoteles (De gener. anim. 736 a) takto: Zárodek žije nejprve životem rostlinným, má duši vyživovací, jež je bezpodmínečně nutná k životu. Postupně nabývá duše vnímavé, již se stává živočichem. Neboť nevzniká zároveň i živočich i člověk ani živočich a kůň, a podobně u jiných živočichů. Neboť účel vzniká později, a účel je vlastním smyslem vzniku živé bytosti. Největší obtíž jest vyložit u rozumu, jak živé bytosti, které jej mají, dostávají tento princip. Vyživovací duši semena a plody mohou mít v možnosti, ve skutečnosti ji ještě nemají. Zdá se, že všechny zárodky žijí nejprve život rostlinný, potom životem duše vnímavé a rozumové. Nutně je mají dříve v možnosti nežli ve skutečnosti. Ty duševní mohutnosti, jejichž *energeia* jest tělesná, nemohou se vyskytovat bez těla, jako nelze chodit bez nohou. Proto je nemožné, aby přicházely zvenčí (odjinud), jsou potenciálně obsaženy ve spermatu. Neboť jsou neoddelitelné od těla. Jen rozum přichází zvenčí a jediný je božský. Jeho činnost nemá nic společného s energií tělesnou. Zdá se, že dynamis každé duše participuje na těle, a to jest více božské než to, co se nazývá prvky. Proto jako se od sebe liší navzájem duše důstojností a nedůstojností, tak také se liší takováto přirozenost, *fysis*.

Existuje hierarchie duší a hierarchie živých bytostí: rostliny, živočichové, člověk. Rostliny mají duši vyživovací, to *threptikon*, živočichové mají mimo tuto ještě duši vnímavou, to *aisthétikon*, a člověk má kromě obou ještě rozum, *nús*, to *dianoétikon*. Od jedné bytosti k druhé existuje plynulý přechod, neboť příroda postupuje malými kroky. Na tom kterém stupni, na př. v rostlině, je vyživovací duše celou duší, ale u zvířete jest jen jednou z částí nebo složek duševních, mohutností nižší, i když základní. A podobně u člověka. »Části« ty nejsou izolované, nýbrž jsou to složky duše jako celku. Pojem duše je nako-

nec jen jeden podobně, jako je jeden pojem obrazce. »U duše je tomu jako u obrazců. Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen předchozí jak u obrazců, tak u bytostí oduševněných, na př. v čtyřúhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímavé mohutnost vyživovací. A tak je třeba po každé zvlášť zkoumati, jaká je duše v každé jednotlivé bytosti, na př. v rostlině, v člověku nebo ve zvířeti. Ale je třeba také vyšetřiti, proč duše zachovávají ve stupnici toto pořadí. Zajisté bez mohutnosti vyživovací není mohutnosti vnímavé; ale v rostlinách mohutnost vyživovací jest bez mohutnosti vnímavé. A bez hmatu opět není žádného jiného smyslu, kdežto hmat je bez ostatních; neboť mnoho živočichů nemá ani zraku, ani sluchu, ani čichového pocitu. A z bytostí, které mají smyslové vnímání, některé mají schopnost měniti místo, jiné nikoli. Konečně nejméně jich má schopnost rozumového usuzování. Neboť všechny smrtelné bytosti, které jsou schopny usuzování, mají i všechny ostatní mohutnosti, ale všechny bytosti, které mají ostatní mohutnosti, nemají schopnost usuzování, ba některé nemají ani obrazivosti, kdežto jiné jsou nadány jenom touto.« (De an. 414 b 20 - 415 a 11). Jako ve složitějších obrazcích jsou potenciálně obsaženy jednodušší (všechny se totiž dají rozdělit na trojúhelníky), tak v duších výše organizovaných jsou potenciálně obsaženy nižší jako jejich mohutnosti. Pojem duše je tedy jen jeden a jednotný, ale jednotlivé duše tvoří stupně a zachovávají určité pořadí.

Vraťme se k pojmu duše jako »první entelecheie«. Aristoteles to objasňuje příkladem: Entelecheiu možno chápat ve dvojím významu: jednak jako na příklad vědění, jednak jako zkoumání a rozjímání. Tu se tedy skutečnost myslí zřejmě ve významu vědění. Neboť tím, že je tu duše, je tu také spánek a bdění, bdění pak odpovídá zkoumání a rozjímání a spánek znamená mítí vědění bez činnosti. Avšak vědění je u téhož subjektu vznikem dřívější. (De an. 412a 19-26).

Pojem duše jako první entelecheie je blíže určován tím, že jest první skutečností přírodního organického těla, t. j. těla, majícího v možnosti život. Entelecheia by pak znamenala uskutečnění této možnosti, t. j. života, neboť duše působí život, vyvolávajíc jej z možnosti ve skutečnost.

Je nasnadě srovnání proté entelecheia a proté psyché, již jest duše vyživovací. »Neboť

vyživovací duši mají také ostatní bytosti, i jest to první a nejobecnější mohutnost duše, již se všem bytostem dostává života. Její činnost se projevuje plozením a vyživováním«. (415 a 23-25). Vyživovací duše je naprosto nutná k udržení života. Její důležitost je vidět také z toho, že tato mohutnost může býti od ostatních oddělena, ale ostatní od ní u smrtelných bytostí nikoli. Je to zřejmé u rostlin, které nemají žádné jiné mohutnosti duševní. (413 a).

Podle srovnání s věděním je duše skutečností jako »míti vědění bez činnosti« (to echein sc. epistémén kai mé energein). Duševní činnost (energein) předpokládá, že je tu něco, co ji působí. Duše by se nemohla projevovat činností, kdyby sama nebyla již skutečností. Vědění, k němuž je přirovnávána v tomto případě duše, je podobno stavu člověka ve spánku. Duše se v něm neprojevuje, i když nepřestala existovat; je pouze bez činnosti. Ve spánku nepřestáváme mít duši, ale nic si neuvědomujeme; neboť vědomí je činnost duše, théorein, mohli bychom je nazvat vnitřním nazíráním. Duše není jen energeia a nelze ji omezit jen na činnost vědomí.

Proč je duše první skutečností, vyplývá také z místa Metafysiky 1050 k: »Skutečnost jest co do vzniku a času dříve než možnost a také co do podstaty. I duše jako entelecheia dává účel tělu — a účel je počátkem, a vznik a vývoj se děje pro účel a cíl, cílem však jest skutečnost a pro takový cíl se dostává mohutnosti. Skutečností je podstata a tvar. Z toho důvodu pak vyplývá, že skutečnost co do podstaty jest dříve než možnost, a jak jsme řekli, jedné skutečnosti co do času předchází druhá, až se dospěje ke skutečnosti věčného prvního hybatele.«

Aby něco mohlo působit jako skutečnost, vytváří si, abychom tak řekli, svou možnost jako trpného činitele, v němž by se mohlo uplatnit. Neboť »to, co jest možné, může býti i nebýti, tedy totéž může býti i nebýti«. Co může nebýti, možná nebude; co však může také nebýti, jest pomíjející, a to buď prostě, nebo právě v tom vztahu, v němž se o něm praví, že může také nebýti se zřením k místu, kolikosti nebo jakosti; prostě je však něco pomíjející se zřením k podstatě. (ibid. b 16). Skutečnost jest tedy dříve než každá možnost, a to co do pojmu i co do podstaty.

To platí také v poměru duše a těla. Duše je dřívější podstatou a pojmem a působí jako

utvářející síla v těle jako své látce a trpném činiteli. Ona tělo nejen oživuje, nýbrž i utváří a vlastně mu dává existenci.

Tento výklad první entelecheie nalézáme také u Tomáše Akvinského v *Commentarium in Aristotelis librum De anima* (Turin 1925). Duše je skutečností tak, jako je skutečností podstata, resp. forma. Nutno rozlišovat formy substanciální a akcidentální. Forma akcidentální nevytváří bytí vůbec, ale bytí takové nebo tak veliké, na př. že něco je velké nebo bílé. Naproti tomu forma substanciální vytváří prostě bytí ve skutečnosti (*esse actu simpliciter*). Forma akcidentální přistupuje již k subjektu předem ve skutečnosti existujícímu. Ale forma substanciální nepřistupuje k subjektu předem existujícímu ve skutečnosti, nýbrž toliko v možnosti jako *materia prima*. Proto je nemožné, aby jedna věc měla více substanciálních forem. První by vytvářela prostě skutečnou existenci, všechny ostatní formy by přistupovaly k subjektu již existujícímu jako přívlastky. — Je to jedna a táž forma substanciální, již je toto individuum tímto něčím čili substancií. Nejdokonalejší forma dává látce to, co jí dává i forma méně dokonalá, a ještě něco více. Proto duše nejen působí bytí substance a těla, ale působí také, že je tělem oduševněným. To není konstituováno jenom jednou formou, jež působí samo bytí těla, ale přistupuje k němu duše, jež je činí tělem živým. Po odchodu duše nezůstává tělo tímž co do druhu, nýbrž nastupuje v něm jiná forma substanciální, jež mu dává jiné specifické bytí. — Duše je skutečností jako vědění, jako *habitus* vědění, i když ho subjekt nepoužívá a nejedná podle něho. — Aristoteles říká nejen, že duše je skutečností, ale že je první skutečností přírodního organického těla, ne toliko aby odlišil duši od aktu, jímž jest *operatio*, ale také aby ji rozlišil od forem prvků, jež vždy uplatňují svou činnost, není-li v tom překážek. (*Lib. II. lect. I, 223ss*).

Tomáš Akvinský vykládá tedy pojem první entelechie, již je duše, jako substanciální formu, jež dává tělu i existenci, i život, (na rozdíl od forem akcidentálních, jež přistupují k tělu již existujícímu a obdařují je různými vlastnostmi). Forma substanciální působí prostě skutečné bytí. Proto je duše jako forma substanciální první skutečností těla. (*Ibid. lib. II, lect. I, 220ss*).

Srovnáme-li vitalistické pojetí první entelechie jako oživujícího principu a ontologic-

ké pojetí jako substanciální formy živé bytosti, musíme se přiklonit k druhému. Život je jen jednou funkcí duše. Duši vegetativní nazývá Aristoteles první a nejobecnější mohutností (*dynamis*) duše, kdežto duše je právě skutečností, entelecheia. První entelecheia jako forma substanciální je pojetí širší, hodící se na všechny druhy duše.

Duše je skutečností jako tvar, *eidos*, pro nějž látkou je tělo. Duše jako tvar je chápána jako utvářející princip, neboť působí, že »všechno, co je přirozeně utvářeno, má poměrnou mez velikosti a růstu«. (416a). Tím dává tělu určité omezení, *peras*, a činí z něho nástroj, sloužící určitému cíli (*telos*), který zase jest určován duší.

Duše takto činná slouží záměru přírody, jež také všechno činí za nějakým účelem. »Říkáme všude, že něco jest k vůli něčemu, kdekoli se objeví nějaký cíl, k němuž směřuje pohyb, není-li mu nic na překážku.« (641 b). Přirozený účel jest již dán ve spermatu, neboť z určitého spermatu vzniká určité tělo, a nikoli nahodilé.

Aby tělo bylo vhodným nástrojem pro duši, pro to musí býti splněny určité podmínky. Právě tak, jako když je třeba štípati sekyrou, je nutno, aby byla tvrdá a aby tedy byla z mědi nebo ze železa, tak také tělo, poněvadž je nástrojem, nutně musí býti takové a z takových prvků, má-li býti oním, t. j. má-li sloužit onomu cíli. Účelem těla je plnění určitých funkcí, vykonávání nějakých činností, jež jsou řízeny duší. »Ježto každý nástroj má nějaký účel, tedy také každý úd těla je k nějakému účelu a tímto účelem je nějaká činnost. Je tedy zřejmé, že také celé tělo bylo sestaveno za účelem nějaké celkové činnosti. Neboť nevzniklo řezání pro pilu, ale pila za účelem řezání. Řezání je totiž jakési užívání pily. Tak také tělo jest k vůli duši a jeho jednotlivé údy za účelem činností, pro něž každý z nich vznikl«. (*De part. anim. 645b*). Duše pak je pro tělo tím, čím je schopnost zraku pro oko anebo čím je mohoucnost nástroje pro nástroj sám. Tak jako panenka se zrakem je oko, tak i duše s tělem je živá bytost. (413a).

Čím je duše vzhledem k tělu, ukazuje pěkně místo *De an. 415 b 8-27*: »Duše je příčinou a počátkem živého těla. Poněvadž to má několiký význam, je třeba poznamenati, že duše je stejně příčinou v oněch třech rozlišených druzích. Neboť duše je předně původem

pohybu, za druhé účelem, a za třetí je také příčinou jako podstata oduševněných těl. Neboť u všeho je podstata příčinou bytí, bytím živých bytostí pak je život a příčinou a počátkem jeho jest duše. Mimoto skutečnost je uskutečněný pojem a tvar jsoucna v možnosti. Jest zřejmo, že duše je také příčinou účelnou; neboť jako činnost rozumu směřuje k nějakému účelu, zrovna tak i příroda, a to je smysl a cíl její činnosti. Takovým účelem pak je u živých bytostí duše, a to takovým, že odpovídá přirozenosti; neboť všechna přírodní těla jsou nástrojem duše, a to jak u živočichů, tak u rostlin, poněvadž jejich účelem je duše. Účel pak má dvojí význam: jednak znamená, k čemu se směřuje, jednak, proč se tam směřuje. — Než duše je také příčinou místního pohybu. Ovšem tato mohutnost není u všech živých bytostí. — Na duši je také závislá změna vlastností a růst, neboť vnímání (podle mého mínění) je jakýsi druh změny vlastností a nic, co nemá duši, nevnímá. Stejně je to i s růstem a ubýváním; v ničem totiž není přirozeného ubývání ani přibývání, co se nevyživuje, a nic se nevyživuje, co nemá účasti na životě.«

Duše tedy v sobě spojuje všechny druhy příčin kromě materiální, jíž jest tělo: příčinu formální, hybnou a účelnou, eidos, to kinún,

telos, jež často splývají v jednu. Proto od duše všechno v živé bytosti pochází a k ní se jako k účelu zase vrací. Tělo je jen substrátem, v němž se všechny funkce duše uplatňují. Proto také přirozenost duše je vzácnější než přirozenost hmotná. (De part. anim. 640 b 28). Jako hybná příčina působí duše pohyb a změnu v těle (při čemž změnou, *alloiós*, jest i vnímání), jako účel je uskutečněním všech psychofysických možností, jako *causa formalis* je uskutečněním tvaru, daného přírodou, a tím také působícím činitelem (to *poiétikon*).

Tím, že tělo je nástrojem duše, duše pak jeho účelem a cílem, který slouží uskutečnění *fysis*, podléhá živá bytost téže účelné zákonitosti a řádu jako celá příroda, »jež nečiní nic nadarmo«. Neboť všechno, co jest od přirozenosti, jest účelné nebo jest alespoň průvodním zjevem účelného uspořádání. Příroda nečiní nic bezúčelného ani nepomíjí nic, co je nutné, nehledíme-li k zrůdám a bytostem nevyspělým. (432b). Stejně tak účelná je i činnost Boží.

Smyslem této účelnosti jest krása, jak v dílech umělých, tak ještě více v dílech přírody (De part. anim. 639b). V lidských činnostech je pak účelem dosažení blaženosti, jež jest to nejlepší, co hledáme. (Eth. M. 1184a).

L. Kolářiková

Spiritualistický světový názor

(Přednáška v Ak. týdnu.)

Spiritualistický světový názor charakterizuje proti materialistickému světovému názoru, že principiálně zdůrazňuje duchovní podstatu světa a prvotní hierarchii hodnot staví na stupnici duchovních jevů a projevů.

Avšak toto spiritualistické prvenství principu ducha zdaleka ještě neznamená, že by spiritualistické světové názory byly bližší křesťanskému světovému názoru, než světový názor materialistický. Jsou dokonce často o to vzdálenější křesťanství, oč víc se idealistické filosofie vzdalují od kritického realismu, na němž staví filosofie křesťanská, než oč se mu vzdalují, alespoň metodicky, jemnější směry materialistické. Spiritualismy budují na zavinitějších bludu a bludech než nějaký »integrální« materialism, který může být rozumně usvědčen z bezvýchodnosti a nesmyslnosti.

Spiritualistické světové názory, či lépe, různé spiritualistické postoje vycházejí totiž výlučně od jednotlivce, od člověka, od poznávacího a hodnotícího já. Jsou individualistické, jsou subjektivistické. Z toho vzniká právě onen výkladový relativism, který vyznačuje všechny odstíny idealistických filosofických systémů i všechny odstíny spiritualistických humanismů. Postavily jako osu řádu, jako osu i onoho, duchovního, řádu — člověka. Člověka v lidstvu, nebo člověka vzbouřence, osamělce.

Je ovšem také materialistický humanism — o ten však nejde. Je to zmatený eklekticism zaměřený ethicky, který svůj základ i výklad sbírá se všech ethik a montuje jej empiricky.

Je však také atheistický spirituální humanism. I ten existuje a je u nás představován

řadou socialistických theoretiků vyššího intelektuálního i mravního typu.

Je zajisté paradoxní — duchovno bez Ducha — to však nevadí, aby nebyl hlásán, a zejména praktikován. Tuto možnost poskytuje totiž pozitivistická vědní metoda. Atheistický spirituální humanista vysvětlí svůj paradox prostě tím: nevěřím v řád, nýbrž v pouhé zákonné životní souvislosti. Netvrdím, že jsou mechanické, netvrdím jaké jsou — dám se poučit vědou — jednou. Teď však musím vystačit s konstatováním. Nevidím totiž tento řád — vidím však dějiny. Vidím jen dějiny lidstva. Člověk je uskutečňuje a má je uskutečňovat k blahu všech.

Vím pozitivně, že člověk je bytost duchovní. Nepátrám však, čím je dána její duchovní konstituce a jak vznikla — to je to ignorabimus, to transcedit naše poznání, to je transcendence; to už je metafysika. Je tu a je taková, to je zřejmé. Je všelijaká a tou všelijakostí úkonná a hlavně dějinně výkonná. Jsem jen přesvědčen, jsme přesvědčeni, že složka duchovní je vyšší a tvořivější než složka hmotná. Výklad o její podstatě a povaze je však relativní. Nevysvětlitelný. Proto nevědecký. Přijímám pouze projevy této duchovní konstituce, zajímám se jen o ně, jako o jevy, přijímám skutečnost duchovnosti člověka jako veličinu. V Boha, ovšem, nevěřím. Bůh je náboženský pojem. A náboženství a náboženský světový názor nemůže podat rozumově dostačující výklad o světě a o člověku. Věda o Bohu, theologie, není vědou, protože nutně a vědomě buduje na apriorismech rozumově neprokazatelných.

Atheistický spiritualistický humanista vyklíčuje tedy z čehokoli řetězcem primitivně pozitivistických závěrových a neprokázaných logických apriorismů, a vrátí se kruhem ke svému východisku poukazem, že nevysvětluje, co je nevysvětlitelné. Troufá si však theoreticky i prakticky pracovat a budovat na nevysvětleném a nevysvětlitelném duchovním tajemství člověka.

To je v chybné logice již první tragika tohoto poznání světa. Tento duchovní člověk je už noeticky, logicky a pak i dějinně osamělý a nezařazený. Počítá se také ovšem s porušeností člověka jako s jeho přirozeností. Což by bylo správné — kdyby to bylo zařazené do řádu světa. Avšak tento porušený, daný a osamělý člověk je sám o sobě východiskem. Z životního pocitu této nezařazenosti

a osamělosti vzniká příznačný pessimismus výkladu o světě jako o bezřádom dění, kterému dává tvar pouze to, že osamělec — člověk tvoří dějiny tím, že se tiskne do houfu stejně osamělých k metafysické obraně proti — metafysice.

Neboť spiritualista, třebaš atheistický, jako humanista, nepopírá metafysický životní pocit.

Nechci tu však mluvit o spiritualistických filosofických systémech. Jsou postaveny většinou na člověku — a o toho jde také především i nám, třebaže jinak.

Všechny filosofické soustavy spiritualistické mají, pokud jde o světozor jednotlivce a o výklad jeho bytí, několik společných znaků: 1. uznávají duchovní složku bytí; 2. uznávají, že je duchovní složka složkou tvůrčí; 3. vidí poslání lidstva ve »zduchovnění« života k pozemskému blahu lidstva.

Finalita těchto světových názorů je tedy ethicky účelná. Ethicky »vyšší« člověk uspořádá už věci světa »vyšším« způsobem.

Prozatím však se žádný ze spiritualismů nevykázal alespoň jakýms takýms konkrétním ideálem tohoto člověčenství. I Nietzsche, který je v pozadí všech novějších humanistických spiritualismů, i těch, které ho popírají v pessimismu i v solipsismu, měl vlastně několik kategorií na vybranou, podle typů »der Selbstgestaltung«, které zkratkově postavil ve Wille zur Macht.

Je jasné, že humanistické spiritualismy nemohou postavit nějaký ideál člověčenství — vždyť vycházejíce od jednotlivého člověka, nemohou z něj samotného vytvořit normu, ba nemohou vyvodit ani normu empiricko-historickou, tomu překáží relativnost jedinečných aspektů. Podezříváme většinu »socialistických« spirituálních humanistů, že v představách své laické ethiky udržují »normu« jednajícího občana podle Kiplingovy básnické definice muže. Masaryk mohl správně tento pouze ethický ideál, ideál čínorodosti přijat — avšak jak mohou »gentlemana« přijmout spiritualismy méně praktické, méně čínorodé? Spiritualismy vyznávající jakýsi ideál kontemplativní a ideál osobité osobitosti? Jak tu mohou vůbec měřit?

Tato ethika je ethika zanícená prázdnotou — proto si jí musíme všimnout víc než humanistických koncepcí více méně pragmatických.

Je příznačné, že právě tyto, individualistické nebo dokonce personalistické spiritualis-

my, přesněji jejich nositelé, bývají sice přitahováni některými stránkami katolicismu, mají však společnou a až primitivní nechuť k církvi. Jak laciné, praktické až přízemní námitky stačí často i hlubokým duchům, aby uhnuli vnitřní výzvě, aby obhájili svůj proticírkevní postoj. Pro případ za všechny uvádím ustavičné Šaldovo polarisování kolem církve. Je v tom zvláštní tajemství. Zdá se téměř, že i zvláštní české tajemství.

»Kdo ztratí sebe, mne nalezne« — je to strach slabších, že by se nenašli po tomto nejvyšším riziku? — třeba že je táhnou všechna hrdinská rizika všech dob?

A proto nebudu pouze teoretická, pokusím se ukázat povahu současného českého humanistického personalismu na příznačném a význačném případě dnešním.

Na »osobnostní« a vskutku až osobní knize Václava Černého »Osobnost, tvorba a boj«.

Činím tak s úctou, protože jde o knihu otevřenou a upřímnou, osobní a svým způsobem hlubokou. Hlubokou v tom, že to mluví někdo, kdo by si nechtěl lhát do kapsy.

Činím tak s úctou, avšak s nutným zápořem — protože je tu přece jenom lež. První lež. A ta je to, která ohrožuje mladou inteligenci, která tuto knihu čte dychtivě, protože se jim zdá, že vskutku učí zápasům o sebe sama pro sebe, tím, že »bojuje o svou osobnost a o charakter a osobnost svého věku.«

Je to také právě hraniční případ, v němž se těsně dotýká spiritualism filosofický, banad-filosofický, bytostný, existenciální, s personalismem katolickým.

Těsný dotyk přerézává Václav Černý právě ostrím svého svěstředného humanismu. Tak přerézává i svým, zejména mladým čtenářům vztahy ke skutečnému spiritualismu.

Půjdeme cestou Václava Černého, abychom mu nevnucovali svým výkladem jiná hlediska, než která měl. Také proto, abychom ho na jeho cestě bezpečně poznali.

Václav Černý je 1. spiritualista: staví na duchovní a mravní povaze bytí, jemuž úhrnně — a příznačně — říká život:

»Neboť, pakliže je mravnost vskutku původním výrazem života, jako že je, a vytvořil-li si ji tvořivý vznět života opravdu jako jeden ze způsobů, jimiž uskutečňuje svůj význam, kde se v ní bere, ač-li není chápána pokrytecky nebo úzce, aby byla závadou životní euferie, a ne příčinou životního překypění?«

»Krásu lze popřít nebo podrobit dobru — převést ji na ně nelze. Nebylo-li by ostatně hádankou, že život vytvořil k svým účelům dva různé řády hodnot tam, kde stačil jediný? Že dal vzniknout zdánlivé dvojitosti v skutečné totožnosti? Že se, při vnitřní jednotě svého kosmického úmyslu, dopouštěl neekonomickostí a disharmonií. Tatáž jistota o jedinstvu a vnitřní souvislosti životního cíle nutí nás věřit, že mravnost a umění plní funkce dvě a různé, — že si nemohou odporovat.«

Pomineme prozatím fakt, že marxisticko-dialektický model donutil Václava Černého k tomu, že přestal při rozlišování rozlišovat, a že si tedy totožnost rozdělil pouze na funkce. Usnadnilo mu to právě postavit antithese, uznanou spojitost dobra a krásy dal do protikladů. Umožnilo mu to, aby přehlédl, že jiné je princip krásy a jiné krása vykládaná člověkem v umění, a že jiné je princip dobra a jiné jsou určité — avšak pak již velmi určité zákony mravnosti.

2. Václav Černý je humanista: povaha bytí a smysl bytí se mu vyjevuje výhradně v člověku a skrze člověka: povaha bytí je život sám, ovšem, život má bytostně mravní strukturu — ovšem, objevuje se nikoli jako řád, nýbrž jako jakási beztvará a proměnná soustava, která se zrcadlí v mravních reakcích a v mravní vůli člověka; je to ovšem mravní vůle člověka, která ji již ze sebe vytváří:

»Dobro má být konáno. A mravní kvalitu dobroty nebo špatnosti přináší si lidský čin v sobě od svého původu, to jest již v úmyslu, z něhož vzešel.

Steré byly v lidských dějinách představy o tom, co jest dobro; ale těmito dvěma pravdami nebylo dosud hnuto: shodly se na nich a shodují morálky náboženských zjevení s přirozeností lidského pudu sebezáchovy i nálezem zdravého rozumu. Nadmíru se věru obě zásady podobají mínění Života vůbec. Nu, přibližme se tedy k sporu mravnosti a umění cestou analýsy mravního činu. To zajisté plyne z principu mravní kvality úmyslů, že mravní hodnota neleží leč v dobré vůli, že není mravnosti leč tam, kde je jednáno s vůlí dobra, a že úmysl dobra, není-li dobrému skutku podmínkou dostatečnou, je jeho podmínkou první a nevylučitelnou. Dlužno zajisté rozlišovat rozeznání povinnosti, její konání a její uskutečnění: konat povinnost zajisté musíme; rozeznat ji často nedokážeme, neboť i mravní poznání podléhá omylu; a splnit ji ne vždy můžeme, ať pro bezmocnost ležící v nás, ať pro nepřítel okolností. Ale ani omyl, jehož se dopouštíme rozeznávající dobro, ani neúspěch, jež tržíme, snažíme se je proměnit v objektivní skuteč-

nost výsledků, nikdy neproměňují a nemohou proměnit vnitřní smysl činu z mravného v nemravný, byla-li splněna podmínka dobré vůle. Neboť tato, byť i nemohla ručit za kladnost a užitečnost následků, dělá čin mravně záslužným a jediná vytváří možnost jeho mravní hodnotitelnosti. Není věci schopné být absolutně dobrou, kromě dobré vůle, prohlašuje Kant.»

Ano, na počátku každého dnešního filosofického a filosoficky ethického relativismu je Kant. Je to subjektivism světoznámý a je to subjektivism mravní. Václav Černý zde nejjasněji formuluje postoj velmi svědomitého, avšak velmi bludného svědomí, kterému propadla tvůrčí humanistická inteligence celého světa a všech světových názorů, mimo křesťanství. Objektivní dobro se jim ztratilo. Nevěří, lépe neznají znění mravního řádu objektivního, Božího. Je jim jen jednou z možných skutečností. Zbylo jim v holé, vrozené reaktivnosti, svědomí, jehož hlasu ovšem, bdělí subjektivisté, nemohou nevěřit.

Hledají tedy jiný, dostupnější řád, který by jim soustavu této jakési »temné« reaktivnosti svědomí osvětlil; je to řád tvorby, zejména umělecké tvorby.

Humanisté tedy hledají příznačně řád tam, kde se jeví odraz stvoření, ovšem jen v díle člověka; pouze člověka. Přirozeně, že tento řád tam najdou. Nemajíce však opory v oné Boží osnově řádu stvoření, jsou příliš náchylni k tomu, aby shledali antinomie v umění samém a ne v tom, v čem jsou vskutku: v zápasu uměleckého díla, aby ve vytvořeném podalo obraz celistvosti stvoření.

3. Václav Černý je tedy humanista, který vidí etiku člověka v činu, ovšem, zejména v tvůrčím činu, ať jde o dílo na své osobnosti, ať jde o objektivní dílo — skutek, o dílo umělecké.

»Každý skutečný umělecký tvůrce vytváří nutně své dílo s úmyslem mravního kladu. Dvojitý ráz ethosu diskriminuje však umělce v typy zdánlivě opačné a protivné, ve skutečnosti doplňkové, a nic jiného než právě rozdílné, ostatně významné, v jejich mravní typovosti není důvodem celé lži — otázky boje mezi mravností a uměním... Běda těm, od nichž pohoršení přichází. A od lidí tvůrčích přichází vskutku zas a zas z důvodů samé jejich tvořivosti. V oblasti mravní ne méně než jinde, duje nad rovinou střední cesty a ustálení, nad krajinou praxe a zásad zobecnitelných, a uskutečnitelných, ne-li již uskutečněných, úmysl revoluční, van touhy po jiném a novém, vůle k nadlidskému. Vůle blasfemická, rouhavá, jež se nebojí mravní vzpoury a

říká si přímo mravní negace; každé slovo její je dokumentem nesouhlasu s morálkou a mravností existující. Nietzsche. Ale vizte, jak bořitelské dílo morálního popírače není leč úvodní fází tvorby, na jejíž závěr Zarathustrův mluvčí nabízí — etiku zcela novou. Takové je pravidlo. Amoralismus, anarchismus, ba immoralismus — jen jména, jimiž duchové zhusta schopní pronikavé a jasněživé mravní intuice bouřili lidské vědění nikoli k záměru antimorálnímu, nýbrž morálně antistatickému, mravně revolučnímu, k cílům morálky vyšší a nového vidění světa, mravně dokonalejšího a svobodnějšího. Povaha činu není přitom změněna tím, že se tvůrce může o mravním jeho významu mýlit, funguje-li snad jeho mravní rozmysl špatně a záporné mravní účinky jeho díla neodpovídají vůli a předpovědi:«

Hleďme, subjektivistův mravní zápal přehlédl, že již se v jeho rozběhu od these k antithesi stal mravní čin pouhým známkem mravního konání, jeho pouhým zevním znamením — to jest gestem. Neboť proti špatné mravní praksi průměru nebojuje s těmi, kteří podávají lepší praksi a lepší, dokonalejší, svobodnější výklad trvalého a objektivního řádu, nebojuje o lepší a vyšší činnost — nýbrž právě jen o protiklad. Tento sám je už jako reakce — mravný. Jak strašlivě snadnou cestu mají tito oprávcí kličkující v protikladech, z motivů vždy kladných?, oprávcí snad bez pýchy?, snad bez lenosti?, snad bez osobního hněvu?, snad bez tíhy vášně? — oprávcí, kteří neuznávají jiných objektivních zákonů, jiného řádu, než motivy své čisté (?) vůle, která je nedonutí k tomu, aby opravili dokonalejším a svobodnějším sebe podle vysokého výkladu objektivního dobra. Ne, tito truchliví, až tragičtí humanisté, kteří vložili princip života do existence člověka, nevidí pro antithese holý, věčný, velký, nesmírný, vesmírný zápas Světla s tmou. A výsledkem je příšeří, v němž »činy« pozbyvají obrysů — právě mravních.

4. Václav Černý je tedy spiritualistou, který motivuje svůj světozor, lépe výklad své osobnostní ethické reakce na svět, (neboť to je vše, čím se osobnost poctivě podle něj jeví) — kulturně filosoficky. Dílo člověka — osobnosti a dílo umělecké je mu jevem paradeigmatickým.

»Není-li ethický důvod ke kultuře estetické i v jemnosti, kterou pěstěný cit krásy propůjčuje pocitu spravedlnosti? Ztrácí nebo získává vůle k spravedlnosti na hloubce a závaznosti, je-li prožívána ne už jen jako povinnost a uložená daň, ale také este-

tický, jako potřeba harmonie. Nikde víc než mezi moralisickými radikály, dekretujícími hříšnost krásy, neucítíš vskutku, že nikoliv krása, ale omezenost,

rozumová i mravní, činí zlým. Bože, chraň svět před optimisty!«

Doc. Dr R. Vacková
(Pokračování)

Zákon života

Každá věc je k něčemu dobrá, to značí, má nějaký smysl, cíl, poslání, je tedy užitečná, účelná. Avšak nejenom to: každá věc je dobrá k něčemu dobrému. Tohoto svého cíle, svého poslání dosahuje věc svou činností, tou, která jest vlastní její přirozenosti, její povaze. Těmito slovy by se dal vyjádřit aristotelský optimistický názor na smysl světa a života. Jinak řečeno, všechno podléhá zákonu účelnosti, finality. Původce světa se tak jeví jako dobrý hospodář.

Rádl se odvažuje tvrdit něco podobného. Obviňuje novou dobu, počínajíc renesancí, že neprávem opustila víru v účelnost, správnost a dokonalost světa a tvrdila, že svět jest náhodný, bezsmyslný a život se dá vysvětlit mechanicitou a násilím. To vše odsuzuje Rádl jako neoprávněné a vědecky nedoložitelné. Praví, že pravdu měl Aristoteles, avšak podotýká, že jeho nauka o účelnosti se musí správně chápat. Příklad: Říká se na př., že malíček nohy není účelný, protože neslouží dosti chůzi. Malíček na noze je však jen úlomek chodidla, chodidlo je pětiprsté jako je vůbec v základě pětiprstá okončina obratlovců, počínaje obojživelníky. V plánu okončiny obratlovců je tedy malíček na noze správný, účelný, přirozený. Zdraví prý je přirozené, neboť o něm ani nevíme, kdežto nemoc je neúčelná, násilná, proto se jí bráníme, toužíme se vrátit ke zdraví, do svého normálního, správného, účelného stavu... Účelné věci konec konců počítají s jasným, nejvyšším účelem. K tomu Rádl podotýká, že pojem účelnosti, přirozenosti a správnosti se navzájem kryje, při čemž přirozenost je dána a nemůže být sestrojena tak zvanými praktickými lidmi. A co je správné, je pro celý svět závazné.¹

Povaha věcí jest bezprostředně určena a vyměřena podstatným tvarem věcí, jímž jest u živých bytostí duše. Podstata dění a činnosti se určuje a nazývá podle cíle činnosti a podle jejího předmětu.

Člověk jest světem pro sebe, mikrokos-

mem, v jeho povaze a životě se uplatňují všechny zákony vesmíru, makrokosmu. Také v lidském životě všechno dění a každá činnost jest určena předmětem, cílem. Podle různých druhů činnosti nacházíme v lidském životě finalitu fysickou a psychickou, do jejíž oblasti patří finalita ducha, z které se dostaneme do finality ethické.

I. O účelnosti vůbec

Cílem se nazývá v širokém smyslu slova ukončení, dovršení každého dění. Ve vlastním smyslu slovo cíl znamená dovršení činnosti v řádu lidské vůle, lidského chtění, t. j. věc, hledanou pro její vlastní hodnotu, z lásky k níž se dělá všechno, co jest potřebné k jejímu dosažení.

Lidská vůle má nekonečnou, neomezenou touhu po dobru, jejím předmětem jest každé dobro a všeobecné dobro.

Proto věc, která má omezenou metafysickou hodnotu, nemůže sama nasycit lidskou vůli absolutně. Je tedy cílem jenom do určité míry a z určitého jiného hlediska zůstává prostředkem k dosažení toho, co má absolutní hodnotu. To dává vůli lidské všechno, jest něčím posledním, a to jest to, co bylo příčinou všeho ostatního hledání a chtění. Je to poslední smysl lidského života, poslední cíl, příčina příčin (causa causarum), poněvadž kdyby člověk nevedla touha po této poslední příčině, nic ostatního by ho nemohlo pohnout k činu. Je to věc, pro kterou se děje všechno ostatní. Patří tedy, jak je vidět, k pojmu účelnosti hodnota poznaná jako dobro a jako taková hledaná.²

Dokáže-li se, že hospodářský řád jest touto nekonečnou, absolutní hodnotou, musí být hospodářství cílem a základním smyslem lidského života, tím, čemu jest všechno ostatní podřízeno. Musí určovat a vyměřovat všechny ostatní hodnoty a jejich místo v lidském ži-

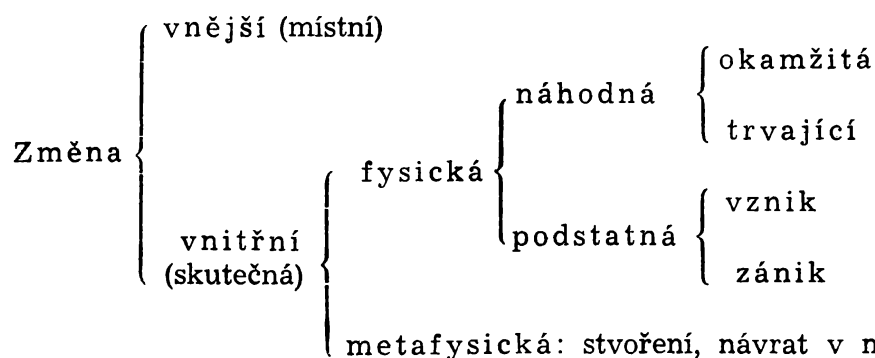
¹ Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie*, str. 40—44. Praha, 1946, vyd. ČIN.

² Garrigou-Lagrange O. P., *Le réalisme du principe de finalité*, vyd. Desclée de Br., Paris. — Aristoteles *Metaphysicorum* XII, 7. — Sv. Tomáš, *De veritate*, Quaest. 22, Art. 2. Týž, *Contra gentes*, lib. I., cap. 75. Týž, *Summa theol.* I-II, ot. 1, čl. 2. Josef Gredt, *El. phil.*, nr. 770—74.

votě. V tomto případě byly by ospravedlněny liberalismus a komunismus. Nemá-li hospodářství této hodnoty, nemůže být smyslem lidského života a funkce ekonomie musí být určena podle přirozené hierarchie hodnot, podle řádu makrokosmu a mikrokosmu.

Scholastika vyjadřuje význam cíle jako příčiny těmito slovy: *finis specificat, denominat, cíl určuje povahu a jméno.*³

a) Účelnost ve světě fysickém. Pro přírodní vědy jest účelnost nepopíratelnou skutečností: pralátka jako potenciální substrát veškerých tvarů a dění směřuje svým smyslem k přijetí podstatného tvaru. Jejich sloučením vzniká podstata věci, jako člověk se skládá z prvku tělesného a z duše. Hotové podstaty nejsou určeny k metafysické samotě,



Ve schematu, vnější změny znamenají změny, které nemají vliv na věc samu, jako změna pohybu, místa a pod. Vnitřní změna mění věc skutečně. Fysická změna znamená změnu tvaru věci, která se mění, buď nahodile či podstatně. Změna metafysická se vztahuje na celé bytí nebo nebytí. Pojem změny vyhovuje také pojmu činnosti, a patří vlastně do jejího řádu, poněvadž každá změna je výsledkem nějaké činnosti, nějakého zásahu. Věci čistě hmotné mají činnost odpovídající jejich podstatě a účinnost této činnosti zasahuje vnější svět, jejich činnost přechází a jeví se navenek (*actio transiens*). Věci, které mají nehmotnou duši, jsou také schopny této činnosti, avšak každý projev skutečného života u nich předpokládá především vnitřní hnutí (*actio immanens*), myšlenku, úkon vůle. V tomto světě vzniká řád psychické finality.

b) Psychická účelnost. Účelnost v řádě duše vyvěrá z duše, chápané jako zdroj života. Není možno vysvětlit přesně povahu lidské činnosti a vůbec psychického řádu, ne-

nýbrž tíhnou svou podstatou ke konkrétnímu individualisování, přijetím náhodných vlastností. Dále, podstata věci tíhne k existenci. Existující věc tíhne k činnosti. Činnost směřuje k cíli.

V řádě čistě fysickém, v němž dění se omezuje na pojem pohybu v nejširším smyslu slova, jest zřejmost účelnosti ještě jasnější. Neboť každý pohyb čili cesta od nebytí k bytí a naopak, cesta od jedné modifikace k druhé jest nemyslitelná bez zakončení a to se nazývá cílem. Tento pohyb by se mohl nazvat také jinak proměnou subjektu, v němž se děje. Vychází od jednoho tvaru, od jedné skutečnosti a končí druhým tvarem, druhou skutečností. Povaha proměny jest určena jejím závěrem. Schema:

známe-li duši, neboť jenom poznáním příčiny můžeme plně vysvětlit účinek.⁵

Duše jest první skutečnost, základní dokonalost a zdroj života, fysického, organického těla.⁶ Je to činitel, jehož působením žijeme cítíme, vnímáme a myslíme. První a základní zdroj života.⁷

Člověk se nazývá proto mikrokosmos čili malým světem, poněvadž v něm jest shrnuto vše, co se nalézá ve vnějším světě: existuje jako existuje kámen. Roste, jako roste květina, cítí a vnímá jako zvířata a vládne svým rozumem a svobodnou vůlí jako anděl. Všechny tyto projevy života a existence vycházejí v člověku z jedné a téže duše, která svou podstatou jest nehmotná a nositelkou rozumu a mravní svobody, avšak zahaleně obsahuje v sobě i sílu duše živočišné a rostlinné. Jinak

³ Sv. Tomáš Com. in V. Physic. lect. 3, n. 2.

⁴ Gredt, n. 278.

⁵ Sv. Tomáš, Comment. in III. Metaph. lect. 4 n. 382: Circa generationes et actiones et circa omnem transmutationem maxime dicimur aliquid scire quando cognoscimus principium motus, eo quod motus nihil est aliud quam actus mobilis a movente.

⁶ Entelechéia hé próte sóματος fysikú organikú. Aristoteles, De anima, lib. II., I. - Sv. Tomáš, Comment. in loc. cit. lect. I.

⁷ Caietanus, Comment. in Summam theol. I, 75, 1

bychom museli věřit, že člověk má tři duše, poněvadž má trojí život. Z toho také plyne, že tuto duši dostává člověk již v prvním počátku svého života.⁸

Duše není činná bezprostředně, nýbrž pro-

Oduševnělé tělo — životní dynamismus — schopnost činnosti — expanse, činnost — předmět, cíl

Ve schematu první tři skupinky se vzahují na řád ontologický, na věc samu v sobě, na její přirozené bohatství. Ostatní ukazují věc, jak se konkrétně projevuje na venek. Pozorujeme-li věc tak, jak se jeví nám (quoad nos), tedy konkrétní zjištění vlastností věci máme spíše pozorováním činnosti. Pozorujeme-li věci jak jsou v sobě (quoad se), první jest podstata věci a všechno ostatní závisí na ní. Důkaz pro první tvrzení: Zrak se nazývá zrakem, poněvadž jeho prostřednictvím se vidí. Avšak zrak by nemohl vidět, kdyby tu nebylo věci a světla. Zrak slouží rozumu a tento celku.

c) Účelnost v řádě ducha. Jsou určité věci v člověku, které ukazují, že lidská bytost jest odlišná od všech ostatních bytostí a že tento rozdíl vyvěrá z lidské duše: schopnost reflexe, mravní svoboda, nutnost určit si určitý cíl a pod. Základní rysy lidského života bychom mohli vyjádřiti asi takto:

1. Lidská činnost předpokládá vždycky aspoň nějaké poznání toho, co se dělá a proč se to dělá.

2. Toto poznání jest důvodem, který vede vůli k činnosti.

3. Je přirozené člověku moci jednati nebo nejednati, dělat toto nebo ono.

Předpokládáme zde psychologický rozbor povahy a vlastní činnosti rozumu a vůle. Připomínáme jenom, že rozum působí na vůli, neboť jí představuje předmět chtění tím, že poznává a posuzuje cíl činnosti, hledá a vybírá prostředky. Kromě toho rozum uspořádává všechny ostatní schopnosti v člověku k dosažení cíle a zastavuje se v dosaženém cíli.⁹

Toto pořádání jest nutné, poněvadž všechny schopnosti v řádu chtění jsou slepé. Proto jest

jevuje se prostřednictvím schopností. Také tyto schopnosti jsou podřízeny přísnému řádu účelnosti. Všechny směřují svými projevy k dobru celku a k uskutečnění přirozeného poslání věci. Schema:

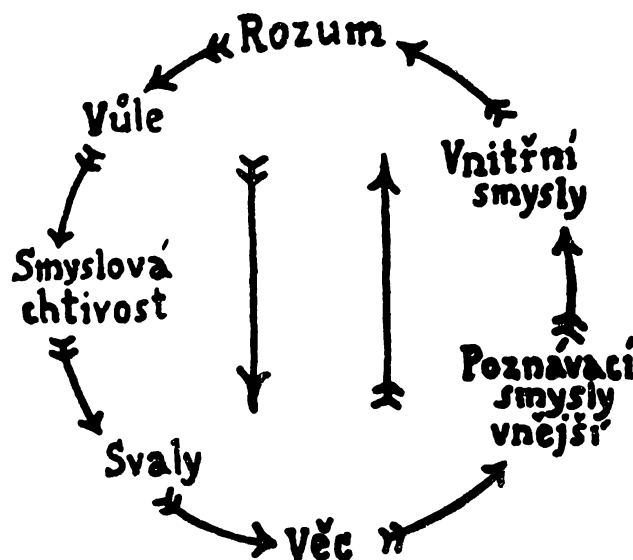
rozum nejvyšší a nejušlechtilejší schopností v člověku.¹⁰

Proto bychom mohli nazvat rozumovou činnost činností příčinnou proto, že vede člověka jako cíl (finis) a jako vnější podoba, která nás táhne (causa formalis extrinseca), kdežto vůle jest popudem k činnosti (causa efficiens). Každé uvážené hnutí v člověku předpokládá impuls svobodné vůle.¹¹

Přímý vliv svobodné vůle se vztahuje ovšem jen na rozum a na fantasii. Na ostatní mohutnosti lidské duše má vůle vliv prostřednictvím fantasie, tedy nepřímý, politický. To platí hlavně o stránce iracionální v člověku (žádostivost, emoce).

Res circulo agitur:
Život tvoří kruh.

Schema života:



¹⁰ Summa theol., I, 82, 3; tamtéž, I-II, 3, 4; »Melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.« Svatý Tomáš o tom mluví také v Comment. in Ethic. Nik. X, 7.

¹¹ Summa theol., I, 82, 4 ad 2; »Intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere...« Viz též I, 81, 3; 95, 2.

⁸ Summa theol., I, 76, 3-4; tamtéž I, 77, 4; 78, 2: Alioquin per adventum animae non esset generatio simpliciter.

⁹ Sv. Tomáš, Summa Theol. I-II, Quaest. 9, art. 1.; tamtéž, I-II, 13, 1; tamtéž, I, 59, 2; Quaest. 27, 4; Quaest. 80, 2, ad 2.; 82, 3; 82, 4 ad 2.

Stmelenost a vnitřní souvislost zákonů života a účelnosti všech životních schopností a jevů můžeme přesně vyjádřit i v životě psy-

chickém, duchovém. Zde krása vnitřní harmonie lidského života jest ještě jasnější. Ukáže nám to scholastické schema lidské činnosti:

Rozum

Vůle:

Cíl:

prosté zjištění
skutečnosti jako
pravdivé a dobré
(simplex apprehensio)

prostá záliba, bez před-
chozí úvahy, ve zjištěném
dobru.

Úsudek o povaze a
přístupnosti dobra

úmysl, kterým vůle přijímá
poznanou a posouzenou hod-
notu jako cíl.

Prostředky:

Úvaha, úrdek o
vhodnosti prostředků

Souhlas, přijetí prostředků.

Soudný výběr prostředků
nejlepších

Přijetí jejich volby.

Dosažení:

Rozkaz rozumu k usku-
tečnění zamýšleného
cíle.

Činorodé užití navržených
prostředků.

Trpné užití veškeré
nutné potenciality
rozum nevyjímajíc:
celá bytost jde za
cílem.



Požívání dosaženého
cíle v utišení vůle,
celé bytosti a všech
schopností: cíle
dosaženo.

d) Účelnost a mravní svoboda: oba pojmy nemohou býti protichůdné, jinak by bylo marné radit člověku, vybízet ho, trestat, zakazovat mu něco a odměňovat dobré skutky. Marné by také bylo dávat zákony jak jednotlivcům tak společnosti, jimiž se trestá spáchané zlo a hodnotí dobré skutky. Tím vším lidstvo samo dokazuje, že člověk může svobodně rozhodnout ve svém jednání o mravní hodnotě života.¹²

¹² Sv. Tomáš, Comment. in Ethic Nik., lib. III, lect. 11. Tentýž, Summa theol. Pars I, Quaest 83, Art 1.

Mravní svoboda se může chápati buďto v trpném smyslu: moci trpět různé vlivy (plura pati), nebo činně: moci konat různé věci: (plura agere). Činorodá svoboda jest buď vnější a nazývá se také spontánností, nebo vnitřní a to jest svoboda mravní.

Mravní svoboda znamená vnitřní činorodou neurčenost, nezaměřenost, pro kterou vůle má svobodnou vládu nad svou činností, takže člověk může jednat nebo nejednat (libertas executionis), jednat tímto nebo jiným způsobem, dobře či špatně (libertas specificationis).

Lidský skutek jest tedy »skutkem, nad nímž

má člověk vládu«, nebo »skutkem, který závisí na úvaze rozumu a rozhodnutí vůle«.

Kořenem mravní svobody jest universalnost, všeobecnost rozumového poznání: jako se vztahuje rozum na všechnu pravdu, tak vůle jest svobodna k dosažení veškerého dobra.¹³

Bezprostřední a vlastní zdroj mravní svo-

¹³ Sv. Tomáš, De veritate, 22, 2; Summa theol. I, 83, 1; týž: »Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.« Viz Summa theol. I, 59, 3;

body jest schopnost prakticky soudit a rozhodnout, v jaké věci jednotlivě spočívá dobro jedincovo. Neboť v každé věci jest skryta sice určitá hodnota, pro kterou může býti cílem vůle, v každé věci však současně jsou určité nedostatky, pro něž může být a někdy musí být odmítnuta. Z toho vznikají konflikty svědomí.¹⁴

¹⁴ Týž, De veritate, 24, art. 1; Lev XIII., Encyklika »Libertas«.

Dr Jiří Maria Veselý O. P.

(Pokračování.)

Varia

K dvacátému výročí Rilkovy smrti

(Dokončení).

Odsuňme prozatím stranou čistě literárně-historickou otázku, zda je třeba hodnotit na tomto stupni vývoje Rilkovu existencialitu jako následek, plod a výsledek tehdy v Evropě se vynořivší existenciální filosofie, která všechno bytí podřizovala vzniku, nebo zdali básník sám ze sebe něco podobného rozvinul. Nicméně již časová kongruence s Kierkegaardem, jehož žákem a duchovním odchovancem je Rudolf Kassner, pozdější důvěrný Rilkův přítel, s Martinem Heideggrem, Karlem Jaspersem a Paul Sartrem ve chvíli, kdy Rilke vstupoval na čtvrtý umělecký a životní stupeň »Nových básní« a »Malta«, je neobyčejně důležitou kulturní a duchovně dějinnou skutečností.

Čtvrtá pracovní rovina a čtvrtá dvojice dokonaly a uskutečnily vše, co dosud klíčilo. Konečně se objevuje pansensualismus, spojující všech pět nebo šest smyslů, aby v něm podle zákona polaritý dozrála veršovaná a prosaická dvojice: s tím rozdílem, že se nyní její části i celky řadí a člení ne již pod optickou, nýbrž vždy rychleji a stále více pod akustickou nadvládou a vedením ve sluchové zákonitosti a ve sluchových, prožitkových a výrazových možnostech.

V »Nových básních« a v »Maltovi« je to již zcela sluch, který shrnuje všech šest smyslových vjemů v jednotu a podřizuje ji, i když zachovává jistou autonomní a zvláštní platnost, musikálnímu zákonu formy, musikálnímu slovnímu bohatství a musikálnímu zvukovému kouzlu. Konečná proměna obrazné, umělecky prostorové a zrakové povahy díla v sluchovou postupuje u Rilka tak, jak přechází ze sféry Rodinova vlivu a zároveň z přímé básnické sféry Baudelairovy a Verlainovy do Cézannovy a Verhaerenovy, Mallarméovy, Valéryovy, Gideovy a jiných francouzských moderních lyriků. Pod Rodinovým vedením našel Rilke cestu do gotiky, do

hellenistické antiky a egyptské plastiky a samo sbratření v duchu s Buddhou, tak mohutně podporované Kassnerem a Romain Rollandem, mělo první podněty u velkého učitele z Meudonu. Hrubě naznačenou Rilkovu proměnu lze vytýčit opět několika zcela jasně vymežitelnými body. 1. »Dinggedicht«, jehož pojem a pojmenování vyvodil Herman Pongs tak užitečně z »Nových básní« (»Das Bild in der Dichtung«, a »Dichtung und Volkstum« 1936, dále v Euphorionu 1931) nezárí už jen jako cíl a neskví se již jen v ojedinělých šťastných případech: zaujímá místo nejvlastnějšího a nejvyššího Rilkova básnického typu. (Srv. Der Panther, Blaue Hortensie, Rosa Hortensie, Die Kurtisane, Der römische Brunnen, Kretische Artemis, Geburt der Venus, a j.) 2. V »Nových básních« dokončuje Rilke dalekosáhlé básnické uniformování, jež se neznatelně blíží sonetu a jemu podobným formám, i když zbývají některé výjimky. V překladech sonetů, které zčásti předcházejí, zčásti přicházejí současně nebo později (Michelangelo, Louise Labé, Baret-Browning, Mallarmé, Petrarca, Valéry) zvládne nejen technicky tuto nejumělejší a nejemělečtější formu výrazu: získává v tom tak obdivuhodnou sběhlost, že se mu stává nejbezprostřednějším prostředkem citění a vyjádření. 3. Takto se nyní mění také větný rytmus a spád ve verši »Nových básní« i v prose Malta, v nově dobytý a bytostný umělecký útvar. Překrásně stupňované rytmičné střídání krátkých a dlouhých vět člení spád řeči. Básník tak převádí libozvuk řeči do nejhlubších vrstev větné výstavby a slučuje co nejtěsněji větné spoje s obsahem. Libozvuk nepne se tedy již jako nepostradatelná, libovolně nasazená ozdoba kolem věty, nýbrž zaznívá nutně a nezbytně, jako její na venek projektovaná struktura. Ve verši to vede k často se vracejícímu typu sonetů, sestávajícího z jediné věty (na př. v »Nových básních«, Früher Apoll, Die Fensterrose, Das Kapital, Römische Fontäne, Die Gruppe, — v »Sonetech Orfeovi« podle Renčova překladu, oddíl II.T./VII,

»Květiny, spřízněné s rukama rovnajícima,« —) kterému v prose odpovídá ještě hojnější věta, sestávající z jednoho slova.

V jednovětém sonetu se táhne dlouhý dech jediné věty s jednotnou intonací přes čtrnáct řádek básně, jindy krátké věty podírají se zvukově struktivní jistotou a pevností zvláště na začátku veršů odvažně přes několik strof sahající nebo překlenující vysuté oblouky členité větné stavby (na př. Sonety Orfeovi opět podle Renčova překladu: II. oddíl). V »Květný svale, který anemoně«: první věta prochází třemi strofami, čtvrtá strofa se skládá z dvou vět; a XII, »Proměňám chtěj«. (Naproti tomu v prose »Malta« určuje spád řeči častá věta, skládající se z jednoho slova, pravidelně se vracejícího zvukového a stylového prostředku. Touto stále se opakující pravidelností zaráží spád řeči pokaždé, když dlouze se valící větu, složitě skloubenou může zachránit před roztržštěním jenom pevně podezděná hráz (viz na př. str. 7, 12, 44, 48, 57, 63, 151, 231, 252 v Zahradnickově překladu, věty jako: Dobrá. Nikdo. Nic. Ne. Viděl. Dobrá. Nic. Ne. Ticho. Dobrá. Snad. Opuštění. Láska, k nimž ještě musíme připočíst mnohem větší počet krátkých vět, jejichž funkce je stejná, a které se častěji opakují: str. 9. »Učím se dívat« 2 ×, str. 25, 26, »Ano, je to možné« 7 × a dále: str. 7 »A jinak?« 11 — »Strachují se.« 45 — »A to je hlavní.« 47 — »Pomůže to?« 48 — »To jsem viděl« 60 — »Ne, špatně.« 80 — »Nepodceňuji toho.« 128 — »Krmí sokola.« 149 — »Hrabě diktoval.« 172 — »Otevřel oči.« atd.)

4. Ani v »Nových básních« neztrácí rým na pestrosti a mnohotvárnosti, kterou známe již z Knihy hodinek, v přímé normalisaci dostává se mu však uklidňujících a ztišujících otěží. Jen ze zákonité nutnosti se smějí nyní objevit mužské a ženské koncové rýmy v nejrůznějším postavení a spojení, časté vnitřní rýmy, aliterační a assonantní počáteční rýmy v míře básníkem vůbec dosažitelné. Vážná prostota, zralé mistrovství nedovolují, aby vyzváněl rýmem jen pro ukojení sluchových nároků, aby marnotratně a vášnivě rozhazoval z překypujícího nadbytku, jen protože jej má, protože si to může dovolit. Ale třebaže jím odmítavě skrbí, přesto si udržuje rým vědomý zvukový primát formy, zvláště nově zdomácnělou novotou, která se dosud objevovala jen příležitostně a výjimečně. Přišla z Francie. Mallarmé s ní začal, proti prastarým, klasickým pravidlům, která to nedovolovala, rýmovat na konci verše nezvučné pomocné slovo. Příkladu následovali André Gide, Paul Valéry, v jejich stopách Rilke, třebaže se rýmované nepřizvučné slabice bránil německý slovní přízvuk, vyzdvihující ostře kmenovou slabiku i veršová německá kadence, založená na střídání těžké a lehké doby, více, než odměřená a přesná kadence francouzská, s volnějším slovním přízvukem. Nicméně se Rilkovi podařilo, což odpovídá esoterickému obsahu, zachovat na jedné straně ve verši libozvuk rýmu, na

druhé straně co nejvíce omezit trochu jednotvárné opakování stejných rýmujících se slov, která převážně dělila verš (viz v »Nových básních« II. Tröstung des Elia: und-Mund; Der Styli: verglich-dich; Kreuzigung; geschrien-inh). Tiha dopadajícího a zařezávajícího se rýmu, jež ohrožuje pravidelné uplývání zvukové rovnováhy, rušivý sklon zaznívati rávě, — vzpomeňme jen na překrásné Verlainovo zvolání a zavzdychnutí: »O, qui dira les tors de la Rime.« — je nepříznačným lehkým rýmujícím se pomocným slovem podstatně zmírněna; je to východisko z hrubosti okousaných strof. Šťastně užitě veršové a strofické enjambementy tomu ještě napomáhají. (»Nové básně« II. Archaischer Torso Apollos, přes 2. a 3. řádku; tamtéž ve třetí strofě přes 1. a 2. řádku; tamtéž z 3. na 4. strofu, dále: Kretische Artemis, Leda, Die Insel der Sirenen a j.). S takovouto velkorysou a velkoryse využitou instrumentací básník »Nových básní« a »Malta« kouzelně zladil formu s obsahem a sloučil smysl a zvuk obou děl. Jak polarita prosy této lyrické románové skladby, soustředěné cyklicky výslovně do Maltova Já, tak také pevně a přiléhavě skloubená cykličnost »Nových básní«, zabírající vždy novou a nezemsky cizí věc, vyjadřuje v podstatě tytéž obsahové hodnoty. Obě díla mají společného jmenovatele. V »Básních« i v románě se mluví především o jednotě světového celku, o pansensuální, hudebně vyjádřené světové totalitě a bytostné celistvosti. Smrt a život, náš a nadzemský svět, země a vesmír, uplývání a stálost, vzpomínka a očekávání, tvůrce a dílo — to vše by chtěl básník shrnout do jediné, sluchem postižitelné a věčně platné sumy. Smyslovou, světovou platnost si uchová ovšem jen tehdy, není-li za prvé formálně logická, jako matematika a filosofie, nýbrž smyslová, za druhé, zahrnuje-li bez výjimky a vynechávání všechny jednotlivosti stvořeného světa a jeho tvůrce. Prosa a verš, Nové básně a Malta, se nespokojí s výběrem skutečností. Neboť básníkovi jde teď už o totalitu, celek, oproštěný od výhrad a předností osobních sklonů a odporů, přeceňování a podceňování, a ten je nejzazším cílem jeho přestavby a utváření světa.

To byl vnitřní výkon, který umožnil Rilkovi vzestup k páté, vlastně již poslední rovině. Zaujímal, započítáme-li léta válečná a léta odmlčení, více než deset let. Dvojice, kterou nyní dokončil: »Elegie z Duina« a »Sonety Orfeovi« soudrží polaritou a vnitřní shodou tak těsně a pevně jako matka se šroubem. Zase ve dvojím smyslu: pokud jde o vztah veškerých částí obou děl i děl samých. Při vši protikladnosti vysvětluje se jedno z druhého: jedno vyvrací druhé, a tím že se navzájem prostupují, potvrzují se zase vzájemně. Z antithese vytvářejí opět společnou syntesu, která nepředstavuje jedno ani druhé, nýbrž oboje. Oba básnické cykly, či řady básní, spojují se ve všech částech v nerozlučné hudební celky, jednotky nejen podle jména, ale podle podstaty. Oba sluchové výtvořky jsou a představují

žalozpěvy a oslavy života. Soudě podle vzniku a podle pravděpodobného a předpokládaného dojmu, několi-krát označuje básník sám obě jako za slyšené, ke slyšení určené básně. (Dopisy, sv. VII. Nakladateli: č. 194, 196). Nemáme důvodu ani práva pochybovat o směrodatnosti nebo upřímnosti těchto výpovědí. Nejméně oprávněné je však, jak ti činí vynikající jinak Angeloz a podle něho mnozí jiní kritikové, slavit na jedné straně Elegie a Sonety jako vrchol a nejvyšší výtvar Rilkovy pyramidálně stupňovité tvorby a na druhé straně ve stejné chvíli pochybovat a odmítat základní musikální podstatu a podmíněnost díla básníkovy. Neboť právě jen ve smyslu hudebně-zvukového vystupňování symfonického ražení patří oběma posledním mohutně založeným básnickým sbírkám stěžejní místo. Jinak naprosto nikoliv. Rilkova pozdější díla nikdy nepřevýšila, ba nikdy nedosáhla úrovně nejen »Nových básní« a »Malta«, ale také »Života Mariina«, »Knihy obrazů«, »Knihy hodinek«, zčásti ani »Povídek«, ba dokonce ani »Korneta«; pokud používáme jiných hodnotících měřítek než čistě symfonicky hudebních, jako na př. názornosti, barevného a světelného záření, všemocnosti citových hnutí atd. atd. Hodnotících měřítek je totiž mnoho a pokaždé podle druhu uměleckého díla hodí se a je na místě jiné. Elegie nesporně stravují v plamenech a žáru zvuku všechno myšlenkové a obsahové jako pouhou hořlavinu. Zbývá žaloba, jež by neuskutečnenou a neuskutečnitelnou lásku, celek světa a Boha, nadzemskost a pozemskost, anděla a zvíře, smrt a život, život uzavřený v klíně a život z něho vystupující, hrdinu a matku a milenku a věčný návrat nejraději pojala jako dvojstranné aspekty jednoho a téhož bytí. To vše opěvují Sonety ve formě allegra náležejícího k andante Elegií, radost, oslavu celistvosti dosaženého, i když nehmatatelného cíle. Přesto vyznívá celek Sonetů jako requiem, žalozpěv, ale jásající, jak básník sám neopomenul jasně potvrdit: (Dopisy sv. VII. č. 357 a sv. V. č. 82, 98.). Kniha sonetů hlásá radostné poselství víry ve světovou a boží jednotu a celistvost. V pravidelné, uniformované veršové formě, ve vyrovnané metrice a ušlechtilé zvukové stupnici obou cyklů, Elegií i Sonetů, se vybíjí zároveň polarita s vyrovnaností ve smyslu klasického, uměleckého ideálu: mnohotvárnost v jednoduchosti, variace v paralelismu. Elegie vesměs zachovávají nápadný epický, široký verš, až na několik ojedinělých odchylek, Sonety se dokonce úzkostlivě drží tradičního schematu čtrnáctiřádkového, obročmó rýmovaného útvaru. Rilke ovšem uvnitř tohoto formálního sevření se občas pohybuje s velikou volností, která však nikdy neporušuje předepsané metrum, naopak se ho přidrzuje.

Jen s malým právem lze mluvit po této páté rovině ještě o vzestupu k šesté rovině. »Poèmes Français« s »Posledními« a »Pozdními básněmi« netvoří ani dvojici jasně protikladnou ani nesrostly každá o sobě v jasnou a nezkalenou jednotu, kterou známe

z předcházejících cyklických básní. »Poèmes Français« zachovávají sice ještě cyklickou formu, dělenou do částečných oddílů: Vergers, Fenêtres, Roses atd., seskupují se sice kolem obsahového středu, i když jednotlivé části nejsou již tak pevně a nerozdílně zazděny do celku, jak tomu bylo dříve. Naproti tomu jednotlivé básně obou německy psaných sbírek »Poslední básně a úlomky« a »Pozdní básně« již nijak nesoudrží, ani jako báseň cyklická, ani jako cyklus básní. V beznadějně osamocenosti těží z posledních důsledků hudební proměny světa a zhudebněná bytí. Zduchovňují a zhudebňují nekonečný jásot, nezkrtnou oslavu všech těch jednotlivých poznatků, které se básníkovi podle jeho přesvědčení nepodařilo dosud beze zbytku vytěžit, vytlačit a vyssát. Tanec, zpěv, plod, květ, smrt, láska, anděl, původ a jiné rozpoutávají v něm nezvládnutelné bouřlivé vlny omamujícího štěstí. Vždy mu zbývá říci ke všemu ještě poslední slovo. Vždy znovu v posledních dvou sbírkách se musí básník vracet ke štolám, kterými se prokopal již tak hluboko. Zčásti protože ho to nutilo sledovat žily drahých kovů ještě dále do horniny, zčásti protože nebylo pro vytěžené křišťálové a zlaté poklady již dosti místa v přísné tektonické souvislosti a skladbě Elegií. Přebývaly mu úlomky. Nelze zamlčet, že »Poslední a Pozdní básně« nehledě na menší nebo větší uměleckou hodnotu jednotlivých částí, působí dojem bedny na smetí po posledním úklidu. Tichá předzvěst blížícího se konce nebo aspoň básnického vyčerpání a dohotovení sahá totiž poměrně daleko, již do doby dokončení Elegií — začátkem roku 1922. V poetickém obhospodařování odpadků posledních let ukazuje se také nejhlubší zvláštnost Rilkovy tvorby, ať již ji někteří nazvou slabostí a jiní silou. Byl nekonečně méně člověkem než umělcem. Nikoliv bezprostředně prožité, nýbrž život, který jini před ním zduchovníli, mu byl nejčastějším a nejmocnějším podnětem k novému tvůrčímu činu. Maje překvapivě úzký a chudý obzor vlastních zkušeností, dovedl se s podivuhodnou mocí ponořovat do duše a rozšiřovat cit, což slučoval se strhujícím hudebně slovním uměním. Ale ještě více než cizí, zvenčí na něho působící umělecká díla, ožívala v něm vlastní již dokončená díla. Nový Pygmalion vytváří se žhavou láskou z vlastních, kouzelnou mocí probuzených postav nové bytosti. Rilke byl sám sobě nepilnějším čtenářem. S chvějnou netrpělivostí čekal na svá díla, vracející se vytištěná od nakladatele a hladově se na ně vrhal. Neustálý, trvalý a nepřetržitý styk s nimi byl mu nepostradatelnou životní nutností. Bylo by snadné dožít přesně na př., na kolik vděčí »Elegie« za svůj vznik prohloubenému, dodatečnému básníkově styku s »Maltem« a »Novými básněmi«. Totéž platí o »Knize obrazů« a »Nových básních«, o »Worpswede« a »Rodinovi«, o »Povídkách« a Cornetovi a j., nehledě k tomu, že všechny bez výjimky měly začátek v některém dopisu.

Jak »Poslední a Pozdní básně« tak také »Poèmes Français« nesou na sobě stopy onoho rozkladu a konce, což zdaleka neznamená, že bychom snižovali jejich krásu, kterou naopak zlatí poslední paprsky klesajícího slunce. Použití cizojazyčné pracovní látky ovlivnilo zčásti onu přímo tichou prostotu znovu se vracějící lidové zpěvnosti. S tím rozdílem, že není primitivní, nýbrž archaická, — znak veškeré přezralosti. Kolektivní a individuální archaismus se vracejí vždy k ranému stupni.

To dělala egyptská plastika Ptolemajovců, řecká kolektivní pozdní civilisace a zároveň individuální trůnní opěradlo z Villy Ludovici, znázorňující zrození Afrodité, Rousseauův *retournons à la nature*, zrovna tak jako Gauguinova prapůvodnost a portretové umění Picassovo, Kandinského, Jawlenského a Modiglianiho, odvozené z prapůvodních negerských masek. Mezi prvopočáteční původností, primitivismem a archaismem doby pozdní je tentýž veliký rozdíl, jako mezi honosným květem mládí a stařeckou prohrou, ať si jsou v oblasti umění vnější znaky sebevíc, ba v mátnoucí míře podobny. Mimochodem, neznamená to, že by — pojímáno s hlediska uměleckého — plody stáří zastíňovaly plody mládí nebo naopak.

Hodnotíme-li bez předsudků a přeceňování zvláště, symfonicky-musikální přednosti Rilkových pozdních děl, nelze zapřít, že pokud jde o dokonalou vyrovnanost a harmonii obsahového a zvukového vztahu daleko je převyšují »Nové básně« a »Malte«, ty zase »Kniha obrazů« a »Auguste Rodin« pro plnost zvuku a sladkost tónu řeči a ty konečně »Knihu hodinek« a »Povídky« pro elementární vášnivost, plodnou lásku k lidstvu a Bohu. Takto se také výraz »vzestup« od první roviny k šesté, který jsme volili jen pro stručnost a názornost, ukazuje — pokud má zachytit Rilkovy poetické proměny — jako relativní a nepřesné přirovnání, a nemá být chápán jako tvrdohlavý, písmene se držící soud, který jednou pro vždy a za všech okolností pozdější nadřazuje dřívějšímu.

Bibliografie knižních vydání překladů R. M. Rilkových spisů:

Nyní i v hodině smrti naší. Drama. Přeložil R. I. Zyka v Praze 1898.
Dvě pražské povídky, překlad Jana Löwenbacha, v Praze 1908.
O lásce a smrti korneta Krištofa Rilke, přel. K. Hádek, Habry 1913.
Povídky o Pánu Bohu, přel. T. Lipčík, Osvětimany, 1913.
Láska Magdalenina, přel. J. Marek, ve Staré Říši 1917.
Ti poslední, přel. Beatrice Bresková-Mařáková, sv. 9.: 1000 nejkrásnějších novel.
Píseň o lásce a smrti korneta Krištofa Rilke, přel. J. J. Fišer, v Praze 1927.
Modlitby dívek k Marii, přel. O. F. Bábler, Olomouc 1926.

Elegie z Diuna, přel. Pavel Eisner, Brno, 1930.
Zápisky M. L. Briggel, přel. Jan Zahradníček, Praha, 1933.

Requiem, přel. Josef Tkadlec, Praha 1934.

Hlasy, z knihy obrazů, přel. Josef Tkadlec, Praha 1936.

Requiem, přel. B. Raynek, Pardubice, 1937.

Růže, okna, přel. Vladimír Holan, Praha 1937.

Slaveni, přel. Vladimír Holan, Praha 1937.

Antické báje, z »Neue Gedichte«, přel. O. F. Bábler, Val. Meziříčí, 1937.

Několik dopisů, přel. Vladimír Holan, Praha, 1940.

Můj domov, přel. Miloš Kareš, Praha 1941.

Kniha hodinek, přel. Josef Tkadlec, Praha 1944.

Sonety Orfeovi, přel. Václav Renč, Praha 1944.

Dr Rich. Messer

Od filosofie přes dialektický materialismus k ruskému člověku (Dokončení).

Nebudem rozbírat podrobně dogmatické formule a přísně stanovené zákony dialektického materialismu, jednak protože vycházejí z toho, co jsme právě vyložili, jednak proto, že bychom nejprve museli mluvit o nejzákladnějších principech jsoucna a srovnání s názorem dialektického materialismu, což by mohlo být samostatným tematem.

Nás zajímá více, že dialektický materialismus, jak jsme již mohli pozorovat, je přesně stanoveným, determinovaným světovým názorem, opírajícím se o dogmatické normy, hmotě však chce přiznat jakousi neurčenost. Tímto svým charakterem není dialektický materialismus ani tak filosofií, jako ideologií zaměřenou k cílům politickým.

Důkazem tohoto tvrzení je, že na př. stoupenci dialektického materialismu v Německu (soc. demokraté), v Rakousku, ve Francii, i když se přesně drží doktriny Marxovy, postupem času jsou prohlášováni za heretiky těmi, kteří si vyhradili právo na autentický výklad marxismu a kteří jej učinili ideologií svého boje politického. To jsou v době před ruskou revolucí a v prvních jejích dobách v Rusku Lenin a Trocký. Tak byl vyhlášen interdikt i nad Koutským, vedoucí postavou něm. soc. dem., který přece výborně Marxe znal a sám vydal po Marxově smrti IV. díl jeho Kapitálu. V podobné situaci byl i Dr Renner, nynější prezident rakouský, jak se můžeme dovědět z Pamětí Trockého. Případ samého Trockého je vůbec příznačný pro vůdce revoluce a potvrzuje naše tvrzení. Trocký sám píše: Marxismus mě odpuzoval tím, čemu se říká obmezenost... Vzpíral jsem se dosti dlouho hist. materialismu a přidržoval jsem se theorie o mnohosti historických činitelů, jež je nyní nejrozšířenější teorií věd sociálních (asi zmínka o Labriolovi, italském hegelianistovi). ...Dialektika se mi z počátku nejevila ve své abstraktní formulaci, nýbrž jako životní hybná síla, již jsem potřeboval v his-

torickém procesu, pokud jsem se namáhal pochopiti jej. »Tak Trocký podkládá dialektický materialismus za svůj politický program až už je v zahraničí, až vidí, že jeho boji stoprocentně vyhovuje. Úpornost, s jakou sám Lenin hájí čistotu marxismu, není ani tak polemikou a obranou filosofa, jako spíše nesmiřitelnou a kategorickou obhajobou politického vůdce, jenž trvá na nedotknutelnosti svého programu. A pročteme-li dílko Stalinovo »Dialektický a historický materialismus«, máme dojem, že opět politický vůdce předkládá dogmaticky ideologii, jejímž účelem je zařadit totálně celého člověka do vytčeného programu. Stalin sám ovšem dokonale rozumí marxismu, vždyť je jeho jedině oprávněným tlumočníkem ve SSSR. Je jistě jedním všeobecně nejvzdělanějším mužem v Rusku. Vždy asi po pěti dnech úporné práce v Moskvě odjížděl v době předválečné do své dobře vybavené vily v okolí Moskvy, kde pečlivě studoval díla všech velkých evropských autorů. Ale z jeho díla spíše před našima očima vyrůstá reální politik velkého formátu, který ví, že bez filosofie se nemůže lidstvo obejít a tím méně ruský člověk, a proto zdůvodňuje filosoficky svou politiku filosofií, která je nejbližší po ruce, která je nejvíce rozšířena a již má cele v moci jako dogmatickou strukturu myšlení jediné v SSSR připuštěného. Podobně si počínají i ruští oficiální filosofové, jak můžeme poznat z dějin nejnovější ruské filosofie.

Tak dialektický materialismus v této formě neustále postupuje proti idealismu a dnes vlastně konkrétní formu idealismu, t. j. něm. stát., — zničil — ale zároveň SSSR, jenž opět má být ztělesněním marxismu, marxismus předhlonil přirozenou nutností nad marxismus vyrostl. Tak politický život dnes zpětně zdůvodňuje teorií své kroky, kdežto měl teorií přesně naplnit, protože teorie je vlastně v dialektickém materialismu výrazem skutečnosti — jen potud má tu místo. Než vyvodíme důsledky z této skutečnosti, přehlédněme ve zkratce, jaké předpoklady měl ruský duch pro to, aby přijal materialistickou filosofii, jak ji přijal a jak ji prožíval.

Jako každé generalisování jistého jevu, jenž se vyskytuje v nějakém celku úplně nesourodém, je nebezpečné pro správné pochopení onoho celku, tím nebezpečnější je takový pokus pro pochopení celkového charakteru rus. ducha. To mějme při dalších vývodech na paměti.

Předně si uvědomme pět velkých epoch, v něž je možno dělit vývoj říše ruské. Jsou to: říše kijevská; nadvláda Tatarů; říše moskevská; epocha Petra Velikého jednak s dozríváním tradice velkého údobí, jednak s mohutněním spodních proudů až do posledního cara; stát bolševický. Toto rozdělení je základem pro náš další postup.

Všemi těmito epochami prochází ruský duch rozštěpený v strmé protiklady. Prvním z nich je protiklad Západu a Východu, jejich vlivy probíhají dě-

jinami ruskými a vytvářejí komplikace politické i duchovní. Dalším je původní přirozené pohanství Ruska, přímo vycházející a přímo směřující k ruské půdě — a toto pohanství je strhováno touhou po jiném světě, po »onom světě«, k jehož dosažení slouží jako prostředek asketismus, úžasná schopnost trpět, a oporou je tu sklon k dogmatismu. Jsme jako Janus — říká Herzen.

První protiklad Západu a Východu:

Rusko je pokřesťanstvím Východ. Jeho přirozenost, jeho aspirace, jeho síla, vášně jsou východní. Ale forma, do které vlilo svou přirozenost, je západní. Přijalo ji zprvu mimoděk, pak do ní vrostlo, a tu ustrnulo a užaslo nad tím, co cizího to má na sobě. A od toho okamžiku se stahuje zpět, uzavírá se do svých hranic a jako obranu vytváří záští proti Západu, takové záští, že až prostupuje jeho přirozenost a stává se jeho znakem, jenž nesmazatelně lpí až i na Leninovi a jeho spolubojovnících. Je to záští proti duchovní formě, kterou přijalo, ale kterou vstřebalo po svém, která však na Západě roste a stále víc a více se uskutečňuje. Ruský člověk této formy potřeboval, potřeboval usměrnit svou přirozenost do široka se rozlétající, toužící po naplnění, která však nacházela jen a jen širokou ruskou zemi, jež se jí stává idolem a cílem všech jejich tužeb — svjataja Rusj.

Neštěstím pro Rusko pak bylo, že křesťanství, které přijímá, nemá už sílu sevřít a kloubit všechny jeho články a přetvořit je od základů — je to křesťanství bez milosti, bez této vnitřní síly, bez universálního pojítka, třebas i protinozců.

Rusko stojí mimo Řím, a proto vytváří svůj Řím, svůj třetí Řím — Moskvu. Všimněme si, co píše mnich Filotheos caru Janu III.: »Všechny říše pravověrné křesťanské víry se spojily v Tvé Říši: na celém pozemském světě jsi ty jediný křesťanským císařem. Tedy pomni, bohabojný care, že všechny křesťanské říše vstoupily do Tvé jedné a jediné Říše, že první a druhý Řím právě padl, třetí však povstává jako Tvá Říše, čtvrtý pak už nebude. Tvá křesťanská říše nikomu nepřipadne.«

Tak přiznání se k pravé křesťanské víře, k pravověrnosti a příslušnost k ruské říši jsou vzájemně podmíněny. Car se stává hlavou pravoslaví — vzniká státní náboženství, které brzy ztrácí duchovní základ, ustrnuje v přísnou formu. Největší rozkvět církve proto spadá do tatarské nadvlády, kdy vlastně pro okupaci státní moci vzniká duchovní nezávislost na státu — církev má v této době největší počet světců a mimo jiné i výslovně sociální tendence (Berďajev).

V moskevské říši pak brzy nastává rozkol — vzniká odštěpení starověrců od státní církve a podezření, že třetí Řím, pravověrná říše, je ohrožena a hrozí zrada na víře. Vzniká pověst o pravověrném městě — Grad Kiteš (Berď.), které se v hodině nebezpečí propadlo do hlubiny a čeká na své vysvobození. Tak ruský národ — dále říká Berďajev

— počíná hledat ve své duši bohobojné město Kiteš. A zatím co z tohoto důvodu začíná rozmach sekt, církev pravoslavná upadá stále více a více do područí státu.

Tragiku této skutečnosti pocituje Mikuláš II., když uprostřed dramatických událostí své vlády hledá útočiště náboženské u církve. Ale církev mu nemůže poskytnouti této opory, protože je mu otrocky poddána. Naproti tomu se carovi zdá Rasputin představitelem národního křesťanství, které jest na něm — na carovi — nezávislé, a proto mu může poskytnouti síly a útěchy v těžkých hodinách (dle Berďajeva).

Důsledek této situace ruské církve vidíme i tehdy, když komunisté začínají pronásledovat náboženství; obracejí se především proti sektám, na jejichž straně je vlastně iniciativa v tehdejším životě náboženském. — Podobně se zdají komunistům nebezpečnější křesťané, kteří se nedají včlenit do nějakého státního útvaru a jejichž sociální souhlas s komunismem je jim ještě přítěží v jejich očích, protože konservativní křesťané jsou ve věcech světového názoru vlažní a mohou tedy býti použiti při výstavbě atheistického komunismu — avšak křesťané provádějící důsledně myšlenky sociální, mohou oficiální komunistické postavení ohrožit, protože zůstávají věrni své víře a jejich radikalismus právě z víry vychází.

Než vraťme se k naší myšlence. Sledovali jsme dráhu pravoslavlí v Rusku. Duchovní základy, z nichž se vyvíjí náboženství ruského člověka, jsou až příliš podobny mesianismu a konkrétnímu náboženství židovskému. Tak jak zmizel smysl židovského náboženství zrozením Kristovým, a oni nyní v diaspoře čekají každý jednotlivě na svou konversi, kdežto národ židovský čekal globálně na Mesiáše — tak pravoslavlí ztratilo schismatem duchovní náplň, bylo podřízeno potřebě ruské duše po nějakém konkrétním vyjádření onoho světa, jímž je země ruská a její představitel.

A marxismus Leninem aplikovaný jako ideologie, je nahrazením vyvanutého pravoslavlí. Právě tak nyní příslušnost k ruské komunistické říši je spojena s vyznáním právě komunistické víry — marxismu.

Ale přece je tu rozdíl. Pravoslavlí bylo náboženství — nakonec už vnějškově sešroubované, a stát byl stát a byl by jím i bez pravoslavlí. Ale komunismus je náboženstvím v první řadě a uspořádání společnosti má být jeho výrazem a budoucí stav je dogmatem, v něž se musí věřit. Nezapomeňme, že když Lenin žádá diktaturu proletariátu, mluví vlastně teprve o diktatuře ideje proletariátu — protože v Rusku byla situace podstatně jiná než na Západě, tu šlo především v první řadě o to, vytvořit proletariát, takový, jak jej marxismus vyžaduje.

Vyvíjí se tu v hlavách vůdců bezměrné jakési sociální snění, které nesnáší korektury skutečnosti. A i když marxdoktrína káže, že jejím kritériem je

výrobní proces, neznámá to, že to bude proces takový, jaký se vyvine sám z daných poměrů, nýbrž takový proces, jaký bude usměrněn dle oficiální ideologie. Tento násilně udržovaný protiklad má svůj původ v tom, že ten rys, který Marx odkryl v kapitalistické společnosti, t. j. třída proletariátu, důraz kladený na hospodář. a výrobní poměry, jako tvárný prvek společnosti, že tento rys učinil základem každé jiné formy společnosti, postavil jej na roveň doktriny. Tento doktrinářský ráz ještě více vysvítá z komunistického manifestu, sestaveného 1848 Engelsem a Marxem. A v této podobě přichází do Ruska, kde internacionalismus se stává jevem čistě ruským. Vyhovuje ruskému mesianismu, vyhovuje jeho potřebě mít konkrétně ztělesněno to, več věří — mít dáno dogmaticky, co má věřit. Tak celá skutečnost je uzavřena do dogmat. Jaký však rozdíl proti dogmatům Církve, které jsou vlastně stanoveny až ex post, až se projeví potřeba ex cathedra formulovat některou pravdu, která ovšem už předtím je obsažena ve zjevení. Tento církevní dogmatismus je vrcholem objektivit, kde dogma zaručuje pravdivé poznání i té skutečnosti, kterou sami poznat nemůžeme, která však existuje nezávisle na našem poznání. Dogmatismus marxistický však je nejhlubším úpadkem, protože určuje rozsah a obsah poznání. A Lenin dokonce sám tuto skutečnost přiznává; »Historicky podmíněna jest každá ideologie, ale nepodmíněno je to, že každé vědecké ideologii odpovídá objektivní pravda, absolutní příroda. Zase se tu jeví ta touha po objektivitě, po tom, aby dialektický materialismus byl systém, který plně vystihuje skutečnosti; ale zároveň přitom je skutečnost vtažena jen do okruhu vlastních představ.«

Tento znak byl osudem pravoslavlí a tento znak je i osudem marxismu — leninismu. Skutečnost jde přes ideologii.

Všimněme si však ještě — než dojdeme k závěru — druhého proudu, který přichází z Evropy. Je to v době Petra Velikého. On otvírá ruské hranice Západu. Popetrinské umění je vlastně vyvoláno tímto stykem se Západem, ale vyvíjí se pak čistě ruský. — Evropa tu působí jednak jako katalysátor, jednak dává popud k vývinu a probuzení skrytých sil ruského ducha — vyburcovává je z jeho »mystického« ponoření do jakýchsi čirých možností.

A tu se jeví nedostatek, zhoubný nedostatek onoho vlivu Evropy, že totiž doveď ruského ducha jen vyburcovat a pak jej ponechává jemu samému. To proto, že nestačí kultura rozštěpená a kompromisní Evropy na to, aby zformovala úplně ruského ducha, který potřebuje, aby jeho touha po onom světě byla uskutečněna, aby se přímo živila a sytila z onoho světa a aby nemusela, když její síly nestačily až tak daleko proniknout, aby se pak nemusela přiklonit k idiolu, tohoto světa, který je jí náhražkou — to je svjataja Rusj, božská půda, tak vzácná a posvátná ruskému sedlákovu, že ji pova-

žuje za přímý majetek Boží a zároveň si ji personifikuje. Proto ji ani nepokládá za svůj majetek, a tak předpoklady pro kolektivisaci byly v Rusku připraveny už dávno před revolucí. A sama inteligence, když pociťuje v druhé polovici 19. století, jak Evropa ji nechává rozvrácenou a mátožnou, a jak ji dovede sjednotit jen k pár francouzským větám při odpoledním čaji, tehdy i tato vrstva ruského národa se obrací k ruskému lidu s nadějí, že u něho nalezne pevný bod, o nějž se bude moci opřít — že tedy skrze lid pronikne také k oné tajemné ruské zemi, již se vlivem Evropy odcizila. Tak reformy Petra Velikého ve svých důsledcích způsobily otřes celé existence ruského lidu, která byla pociťována jako nebezpečí pro víru. Už od této doby můžeme sledovat dva hlavní směry v ruském myšlení i politice — slavjanofily, narodniki a stranu příklonnou k Západu; první očekává záchranu od probuzení ruského lidu, chce jí dosáhnout vlastními silami, druhá hledá prostředek svého formování na Západě a pak chce tohoto Západu obrozeným ruským lidem dobýt, přetvořit jej. Už tu je základ menševiků a bolševiků — už tu se projevuje rozpolcení — Janovy tváře se od sebe trhají. Jedna hledá svou přirozenost a vášnivě se jí chápá, takže zapomíná na okolní svět, druhá chce přivléci domů to, čeho se nedostává, to po svém vstřebat a pak zničit rodnou krajinu své kořisti, aby ona svým pokrokem jim stále nehrozila výsměchem. To je ono *ressentiment*, už dříve dotčené. Ale ruský člověk potřebuje spojit obě tváře, potřebuje zformovat své síly k útoku na hodnoty absolutní a odtud získat sílu, která by je už v tomto světě zachytila a pevně přidržela. Ruský člověk potřebuje *gratiam quae naturam perficit*. Bez ní sklon ruské duše k celistvosti, totálnosti, chápá se hypotézy a povyšuje ji na přímé dogma, chápá se relativitu a přetváří ji v absolutno, částečné považuje za universální — náboženská energie se přitom svádí na nenáboženské cíle, je přiřazována k oblastem relativním, ale její přirozená síla zůstává a nevzdává se absolutních nároků, k nimž vede náboženství. Vzniká tu tak úžasná síla — laicisovaný theokratický temperament. (Vilinský). Je to síla, která by dovedla splnit úkoly, jež bude klást marxistický ideál, je to síla, které revoluce využije, ale zároveň je to síla, která se v této oblasti nezastaví, až ji pronikne, která se nespokojí s odměnou radosti pobývat v bezduché společnosti beztřídní.

A přichází vůdce, který, ať už se vcítil do těchto potřeb nebo spíše ať mu k tomu dal impuls jeho reální smysl, on však směřuje protivy narodníků a internationalistů — on znárodněnou materialistickou filosofii uplatňuje jako filosofické zdůvodnění své politiky, jejímž hlavním cílem je být lidu ruskému postavou, která je pro ně personifikací celé ruské země, její síly a její božskosti. To se týká ovšem ruského lidu — lidu ve smyslu třídním — který chtěl provést revoluci pod carem, proti třídě

šlechticů a boháčů, kteří dle jejich mínění na cara působili, ale on, Car, ten byl pro ně nedotknutelný, posvátný, on je obrazem Božím — *et nunc sicut semper!*

Jiný je snad postoj ruské inteligence po období Petra Velikého, jež je podobné svými reformami době prvních roků bolševické moci. Inteligence, tehdy představovaná vyšší šlechtou, se dostává do styku s evropským deismem, s Voltairem, později s racionalisty. Tak jak si libuje v myšlenkách těchto směrů, tak se odklání od rus. lidu, ztrácí kontakt sama se sebou. Konečně je charakterisována typy Oblomova a Rudina, kteří strastně pociťují svou duchovní prázdnotu a kteří platí životu malomocným hynutím své osoby. Když pak se pokoušejí o revoluci, zklamaně dodatečně konstatují svou slabost a když nakonec se snižují k lidu, pak ne proto, aby ho pozvedli z jeho bídy, nýbrž proto, aby se u něho zachránili. Tato inteligence sama ustupuje a je vystřídána jiným druhem inteligence, která tvoří jednu třídu, stojící jaksi mimo všechny třídy ostatní, zahrnující však příslušníky všech tříd — je to skupina ideologicky ohraničená, vnitřně spojená hlavně myšlenkami sociálními. A tato skupina, z níž vyjdou anarchisté, revolucionáři a i odpůrci revoluce tak jak probíhala v r. 17 — tato skupina přichází do vlivu Schellingova a Hegelova. To je pro nás důležité. Kdežto Voltaira přijalo Rusko ztrnule, idealisty bere za své — Schelling a Hegel tu platí přímo za ruské filosofy. Hegelianismus se tu chápá nejprve ze stránky vztahu k realitě. Touto filosofií chtějí najít smysl svého života a ona v nich nepřímo připravuje půdu pro chimerické sociální dedukce marxismu. Domnívám se, že potud se tato třída inteligence, mimo přímé stoupence Leninovy, zúčastnila revoluce v r. 1905, pak po hrozném zklamání zůstává v pozadí a k revoluci v r. 1917 se chová při nejmenším neutrálně, jiná její část se revoluce účastní, pokud cíl revoluce směřuje k demokracii a soc. spravedlnosti pod pevnou vládou. Tuto inteligenci přibírá Stalin po roce 1922 do řad spolupracovníků. Nastává vystřízlivění a Stalin střízlivých lidí potřebuje, buď lidi střízlivé nebo prostý lid, který podléhá velkorysé propagandě — ale nikdy ne revolucionáře a anarchisty. Dnešní oficiální filosofie v Rusku ovšem musí být materialistická, a čím bombastičtější, tím lépe — žije přece dobře v paměti lidu a musí žít vzpomínka na Lenina, a co by byl Lenin bez marxismu?

Filosofie se stala uztrnulým systémem, před nímž jde život a praxe podle filosofie, jejíž devisou je zatím: vyrovnat se skutečnosti tak, jak je, bez omezení doktrínami. Byť by tato filosofie byla mazaností a prohnalostí — tím vším může být, jen ne pozitivismem, agnosticismem a všemi těmi ostatními odpadky heresí, proti nimž bouřil Lenin a jež se mohou objevit jen ve společnosti přecivilisované a zpohodlnělé, ve společnosti, která za ideál rytíře dosadila figuru kupce, jak evropskou situaci cha-

rakterisuje Herzen; a Leontěv praví: »Apoštolové kázali, mučedníci trpěli, básníci pěli, umělci tvořili a rytíři vybojovali své skvělé zápasy — a to všechno proto, aby se dnes francouzský nebo německý nebo ruský měšťák neroztahoval ve svém ohavném a komickém oděvu na troskách vši této opěvané krásy.«

Podobně nemůže být tato filosofie ani rozumářským atheismem, neboť dle Herzena ateismus revolučních, soc. a anarchických proudů v Rusku, jest ve své podstatě čistě ruský a není nic jiného než přestěpovaná a odpoutaná ruská náboženská, v ni-

hilismus obrácená ruská apokalypsa. V těchto zmíněných směrech nemůže ruský duch ustrnout prostě proto, že (Čaadajev) síla ruského národa spočívá v tom, že ruský duch ještě plně se neprojevil. Ruský národ je povolán k tomu, aby s konečnou platností rozřešil všechny pochybné otázky a především sociální otázky, což může dokázat díky své nedotčenosti evropskou tradicí. (Filosofické dopisy).

Tak soudí ruská inteligence od Čaadajeva, Leontěva až po Soloněva, ta inteligence, která roste samostatně, bez úpadkových vlivů Evropy, která se formuje v křesťanství. A. Rozehnal

Kritika

Josef Král: Masaryk, filosof humanity a demokracie

Orbis, 1947.

Je tak rozdílný způsob u různých autorů psát biografie. Je vždy otázka u každého z velkých a historických osobností, co je středem jeho duševního života a dění a co je jen jakoby důsledkem nebo co je podružnějšího z jeho práce. Biografie Langovy to dovedou vyznačit přesně a rozvíjet osobnost jako klubko. Velká osobnost presidenta Osvoboditele by toho zasloužila, aby se nemluvalo jen náhodně o jeho osobnosti a díle. Je otázka, zda J. Král dosáhl té nejsprávnější analyticko-syntetické práce o Masarykovi. Je jistě řada kladných věcí, které přináší jeho kniha, ale centrum Masarykovy duše a centrum jeho života není v ní odhaleno. A proto se přilepují dost těžkopádně jednotlivé součásti Masarykova života, jeho kriticismu, jeho víry a práce jedna k druhé, není v tom plynulý samozřejmý tok osobnosti, takže se stane i to, že tam, kde osobnost Masarykova vrcholí a hraničí s genialitou, tam to právě u autora knihy o Masarykovi dopadá velmi slabě. Jsou tu některé podrobnosti na př. o demokracii a j., kde má kniha velmi kladné body. Podle mého zdání nevyzněla dost přesně ani stať o tom, jak je Masaryk tvůrčím principem čistého myšlení a života. Není v řeči J. Krále dosti průkazných fakt z Masaryka, aby každá věta byla jasná. Mnoho snad omlouvá to, že jsou v knize náhodně přednesené přednášky o Masarykovi než jednotná stavba.

Alois Lang: F. M. Dostojevský

Nakl. Vyšehrad, Praha.

Postava Dostojevského v Langově podání dostává velmi mnoho nových rysů. Langova analýza genia Dostojevského je velmi přesná a pronikavá. Odhaluje se v něm přímo pramen jeho tvorby a jeho psychologického realismu, k němuž došel svým dílem, takovým mistrovstvím! Lang analyzuje Dostojevského v jeho lidských vlastnostech, v jeho lidské bolesti a touze. Ruská duše jeho byla naplněna hlubokým chápáním Boha. Vidění lidského života z inspiračních zdrojů své vnitřní hloubky

nebylo dosud nikde nikým překonáno. Tajemství duše a proudění duševního života má své krásy a propasti, ale má i svou bídu a bolest. Lang známý už dřívějšími svými spisy činí z knihy o Dostojevském hlavně pro vážné pojetí náboženského smýšlení, pokud mělo vliv na geniální díla Dostojevského, spis velmi originální a přední.

Alois Lang: John Henry Newman

vydalo nakl. Vyšehrad.

Langova duše je doma v propastech náboženského života lidského, zvláště tam, kde náboženský život překračuje meze prostřednosti a zabíhá do tajemných hlubin. Postava J. H. Newmana jednoho z nejhlubších myslitelů křesťanských v XIX. stol. se hodí pro analyzující práci Langovu, protože veliké a tragické události života J. H. Newmana jsou z řádu geniálnosti. Přestup Newmanův na katolicismus otřásl celou Anglií, kde se všude mluvilo: Má Newman pravdu, jsme my na omylu? U Newmana tento krok je význačný i tím, že před obrácením soptil proti katolicismu a proti papeži. Po konverzi se stává terčem útoků. Newman patří do anglické klasičtiny, ale je geniální postavou člověka, který se dostal do Církve. Vývoj jeho náboženské osobnosti je velmi bohatý a důkladný jako vývoj genia. Pochopením díla a osobnosti Newmanovy ukazuje autor tohoto díla svou vzácnou osobnost zahleděnou do dalek duchovních rozměrů člověka a křesťana.

Jos. Fischer, V. Jankovec, V. Pacák, V. K. Škrach: Čtyři stati o TGM

Dělnické naklad. v Praze.

Dílo je psané autory, z nichž tři zaplatili svou českou mentalitu životem za okupace. Cílem díla bylo v době okupace vytvořit hnutí pro svobodné Československo a sjednotit síly českého lidu. Autoři samozřejmě tu navazují na Masaryka a na jeho principy demokracie: »Pravá demokracie nebude jen politická, nýbrž také hospodářská a sociální.«

Masaryk viděl už po první světové válce, že už první válka je počátkem sociální proměny.

Zůstává však otázka interpretace Masarykovy

osobnosti, je-li dost přesně všude chápán jeho realismus a humanitní ideál a jeho demokratismus.

Autoři se snaží vyjádřit Masaryka po těchto stránkách a není pochybnosti o upřímné práci a poctivosti. Rádi bychom však poznali osobnost Masarykovu, nejen už v podrobnostech, nýbrž v její ucelenosti a jednotě. To malé Čtyři stati o TGM nedosáhly.

K uvedeným biografiím se druží vkusně upravená kniha:

Albert Vyskočil: Kryštof Kolumbus

Olomouc, Krystal.

Albert Vyskočil je uchvácen podivnou postavou Kryštofa Kolumba a ukazuje už v úvodní stati důvody, proč je tato postava podivně zajímavá. V úvahách autorových se objevuje opravdu vše, ne tak samozřejmě, nýbrž v bojích a převratech velikosti jeho osobnosti, schopné víry (věda tehdy mu nic nepodepřela) v představu koule, kterou si utvořil o podobě země, do té doby nikým nedokázané, schopné plamenné touhy naplnit novou úlohu a provést čin, který všechny věky považovaly za holé šílenství.

Nadšení autorovo vyjádřené velkým úvodem vede opravdu k dílu ještě většímu, dělá z Alberta Vyskočila básníka a kritika, historika, který ve své knize dokázal být vším, i když chce být jen vypravěčem. Představil skutečně, jak sám praví, postavu a dílo objevitele globu v určitosti jeho povahy. Chtěl odstranit drobnost prostřednosti, jenž drobí v nesoustavné nicotky velikost, které nedovede pojmuti.

Dr Jan Bubán: Psychologia citov

vydal SSV v Trnave 1946, str. 130.

Psychologovia posledných desaťročí venujú stále väčšiu pozornosť citom. Usilujú sa ich zachytiť čo najpresnejšie na experimentálnom základe. A možno konštatovať, že sa na tomto poli urobil značný krok dopredu. Z poznatkov, ktoré sa takto získali, možno do istej miery poznať význam citov pre náš život. Jednako v tomto ohľade psychologia je ešte na začiatku, je tu ešte veľa nejasného, ba niet jednotného názoru na to, čo je podstatou citu, a aký je ich cieľ. Shrnúť doterajšie experimentálne poznatky o citoch a najť ich podstatu a cieľ vzal si za úlohu v svojej najnovšej práci Bubán.

Bubánova kniha je rozdelená na tri časti, z ktorých dve zaoberá experimentálna, tretiu racionálna psychologia citov.

V prvej časti hovorí o citoch vo všeobecnosti. Hľadá nám podať jasný pojem citov; poukazuje na to, že cit je príjemnosť a nepríjemnosť nášho duševného života. Usiluje sa ho čo najvýraznejšie oddeliť od ostatných dvoch stránok nášho duševného života, t. j. od poznania a chcenia. Opisuje citový tonus, nedávny to objav Dwelshauversov, ktorým city korenia hlboko v našom duševnom živote. Tento citový tonus pripadá nám ako neuvedomená spokojnosť alebo nespokojnosť a tvorí bázu uvedome-

ných citov. Zachycuje vlastnosti citu, jeho pomer k vjemu, ďalej irradáciu, spojenie, prenášanie, analógiu citov. Poukazuje na cieľovosť citov a podčiarkuje zvlášť medze, v ktorých sa má chápať. Ako výklad jednoduchých citov uvádza Lehmanovu dynamickú teóriu citov.

Dôležitou je kapitola o vyšších citoch. Medzi autormi niet totiž jednoty o tom, či vyššie city ako na pr. rozumové, náboženské a pod. sa líšia od smyslových ako je chuť jablčka podstatne, alebo len stupňom. Autor dokazuje, že tento rozdiel je podstatný. Potom si všímá delenia citov podľa sily a trvania, t. j. afektu, nálady, dispozície, komplexu, vášne a vzájomného ovplyvňovania citov. Nato určuje pomer citov k iným duševným javom a to k pozornosti, predstavám, poznaniu, pudom, vôli, pamäti, bdelému sneniu a snom. Túto časť končí výkladom dvoch najslávnejších teórií citov a to fyziologickej James-Langeho a intelektualistickej Náhlowského. Ani jednu z týchto teórií neprijíma, keďže odporujú zisteným faktom.

V druhej časti autor rozoberá jednotlivé city a to: radosť, smútok, strach, hnev, lásku, sympatiu sebacit, city formálne, intelektuálne, náboženské, mravné, spoločenské, a estetické. Kapitola o láske je rozdelená takto: O láske vo všeobecnosti, láska priateľská, pohlavná, materinská, otcovská a detská. Každý z týchto citov analyzuje, poukazuje na jeho príčiny i účinky, na jeho význam pre jednotlivca i spoločnosť.

Kým v prvých dvoch častiach svojej knihy Bubán podáva poznatky o citoch, ku ktorým došli iní a on z nich tvorí jednotný obraz, i keď vlastným spôsobom, v tretej sa nám javí úplne originálnym. Tu na základe poznatkov experimentálnej psychologie hľadá dôjsť k podstate citov. Vychádza z jednoty nášho duševného života. Tvrdí, že náš duševný život tvorí celok, ktorý v analýze nám ukazuje tri stránky: poznanie, cítenie a chcenie. Na základe psychickej syntézy, ktorá hovorí, že v syntéze je vždy niečo viac ako len súhrn častí, javiacich sa v analýze, Bubán tvrdí, že náš duševný život ako celok je láskou v najširšom smysle. V tomto smysle každá naša duševná činnosť je láskou. K tomu tvrdeniu ho vedie smysel našej činnosti, ktorým je vždy udržiavanie a zdokonalenie subjektu. Naša činnosť z nás vychádza a k nám sa vracia, aby nás zdokonalila. Aby nás vôbec mohla zdokonaľiť, ubera sa za tým, čo je nám zodpovedné, a či hodnotou. Nech chceme čokoľvek, chceme to ako hodnotu, a či dobro aspoň zdánlivé. A chcieť dobro je láska v najširšom smysle. K tomu pristupujú dva stavy našej duševnej činnosti: stav splnenia, príjemný a máme ho za vše, keď sme dosiahli to, za čím sa naša činnosť uberala a stav nesplnenia, nepríjemný, ktorým máme zavše, ak sme nedosiahli to, za čím sa naša činnosť uberala. Tieto dva stavy najlepšie sa javia v láske.

Ak toto máme na zreteli, môžeme povedať: príjemnosť je splnenie a či uspokojenie našej lásky,

nepríjemnosť nesplnenie ači neuspokojenie našej lásky, čo značí to isté ako uspokojenie a neuspokojenie nás samých. Toto uspokojenie alebo neuspokojenie je v nás vždycky, ono tvorí najsubjektívnejšiu stránku nášho duševného života. To sú city. (119)

Bubán sa neuspokojí s týmto dokazovaním, ale poukazuje na to, že ak toto splnenie a nesplnenie našej činnosti je vskutku podstatou citov, ono musí byť koreňom, z ktorého vyrastajú ostatné javy citov, ako ich podáva experimentálna psychológia. Skúma to na najmarkantnejších civých javoch a zisťuje, že vskutku vyrastajú z tohoto koreňa.

Cieľ citov vidí v tom, že city ako nasubjektívnejšia stránka nášho duševného života poháňajú nás svojou príjemnosťou, aby sme sa usilovali stále väčšími zdokonaľiť. Tým, že dosiahneme vyššiu hodnotu a tým aj vyššiu dokonalosť, splňujeme svoju úlohu, t. j. zdokonaľujeme sa. (128)

Ak sa zahľadíme kritickým okom na Bubánovu prácu, môžeme bezpečne konštatovať, že autor dosiahol svoj cieľ v prvých dvoch častiach knihy, ako si ho určil v úvode. Vytvoril jasný obraz o výdobytkoch psychológie na poli citov. Pritom čerpá priamo z najväčších kapacít v tomto ohľade ako sú Lehmann, James, Lange, Ribot, Dwellshauvers, Nalowsky, Fröbes, Lindvorsky a iní.

Ale či to dosiahol aj v tretej časti? Je isté, že jeho vývody o podstate citov sú úplne nové a presvedčivé. Ak sú aj pravdivé, je to vec ďalekého dosahu nielen pre psychológiu u nás, ale pre psychológiu vôbec. Preto záleží na povolaných odborníkoch slovenských i českých, aby túto otázku náležite a vecne zhodnotili. Dr Emil Stach

Jiřina Popelová:

Tři studie z filosofie dějin

Dělnické nakladatelství v Praze.

V díle doc. dr J. Popelové se ukazuje přes historické podrobnosti řecké kultury hluboká myšlenka, skrytá za dějinným děním, filosofická záhada osudu lidstva. Autorka tím napravuje povrchní chápání mnohých jiných myslitelů o jednotlivých autorech řeckých i o celkovém pojetí řeckých dějin. Filosofickou myšlenku zdůrazňuje autorka u všech historiků a dovede ji mistrně najít v tak rozličných způsobech dějepisců jako je na př. Herodotos a Thukydides. Nelze sice souhlasit s každou vsuvkou autorkinou na př. o černých brýlích Platonových a Sokratových, jimiž se dívali na sofistiku, ale kladné je zdůraznění Thukydidova realismu, který je mravně opravdovější než se ukazuje třeba dnes při různých příležitostech. Z vývoje tematu u velmi dobře vybraných historiků je patrný i vývoj vědeckosti dějin a z řeckých dějin se vynořují myšlenky, které přebírají myslitelé pozdějších věků v novém rouše.

V protikladu stojí tu pojetí Lucretiovo, z něhož čerpali ateisté všech dob. Ani v pojetí o vzniku náboženství se lidé nezměnili; theorie zrození v Lu-

cretiově pojetí se zase opakují. Historické dění celé je zaklíněno do demokritovského mechanismu.

Knihy autorčina se jeví jako podání historického zrodu všech filosofických myšlenek tak jak vznikaly ve svých zárodečných formách a dospěly někdy k formám dost vyspělým.

Z první stati filosofie dějin se dovidáme víc než shrnuje autorka sama ve svém závěru. Je to také stať zajímavější a plodnější než druhá stať o historickém relativismu. V této stati už nejsou všechny pojmy filosofické tak přesně ani odůvodněny ani definovány, aby měly jen jednoznačný význam. Tady je už pestrost moderního myšlení neznámající jednotu v mnohosti, nýbrž zmatek. Informativní zakončení této kapitoly o smyslu českých dějin nepřekračuje hranice informací.

Autorka se nedrží přesného pojetí slova metafysika a metafysické, nýbrž podkládá mu význam moderně nepřesný, přesto, že jistě ví, že nepřesným významem nedosahujeme podstaty toho, co metafysika = první filosofie, ontologie, znamená.

Poslední stať o historickém času přispívá jistě značně k reálnému chápání dějin. Dějiny jako časnost měřená soudem věčnosti, podle závěrečné věty autorky, nejsou podle mého soudu dost přesně filosoficky vyjádřeny nepřesným významem užívaných slov. V tomto nedostatku se ztrácí mnoho i odborné práce.

M. H.

Prof. Dr Karel Engliš: Malá logika, a Theorie hodnoty a hodnocení

Melantrich.

Prof. dr Engliš postavil svou Malou logiku s velkou dovedností myslitele velmi vyhraněného určitým směrem; přitom je velmi nesnadné, kam zařadit jeho směr. Vyhovuje mu descartovství, snaží se pochopit i v Kantově systému, co je možné pochopit správněji. Na realismus má mnoho prvků idealistických, na idealismus je v mnohých bodech reální. Descartovství však působí, že jeho systém logiky je značně umělý, není to realismus.

V některých bodech se značně liší od pozitivistického myšlení a pojetí v logice, na př. zdůrazňuje velmi správně rozdíl mezi představou a pojmem, málo však projednává poměr mezi myšlením a řečí; někde se zdá, že řeč je charakterisována příliš nominalisticky. Stejně je neurčitá reálnost myšlenkového řádu v poměru ke skutečnosti. Přesto, že abstraktní řád čili jak autor říká myšlenkový řád existuje v mysli ve svém obecném významu (universale existit in mente) a přesto, že autor zdůrazňuje, že vznik myšlenkového řádu je závislý na smyslově vnímaté skutečnosti, nedrží se důsledně tohoto reálního základu, z něhož vyšel a staví do protikladu myšlenkový řád a skutečnost. »K poznání skutečnosti potřebujeme myšlenkového řádu, k poznání myšlenkového řádu nepotřebujeme skutečnosti,« tvrdí autor, »a kdybychom dokonale znali všechny útvary myšlenkového řádu a všechny vztahy mezi nimi, nic ještě nevíme o skutečnosti«. Tato

věta je vytvořena jemnou sofistickou a nedůsledností, že obecné čili abstraktní pojmy a myšlení má základ ve věcech, v reálnu, v konkrétu, a jsou abstraktní jen proto, že nechávají jakoby stranou znaky jedinců (nepopírají je však, naopak i nad těmi se může mysl zamyslet) a vyjadřuje povahu věci; v povaze věci je však vyjádřena skutečnost, ne celá, schází tam znaky jedinců, ale je vyjádřen podstatný obsah. Logické konstrukce pojmů a soudů ať v poznání nebo v hodnocení nemohou být jiné než jsou, protože mají nejen platnost myšlení, nýbrž jsou i zákony jsoucna. Protiklad zkušenosti a myšlení je umělý. Tato umělost jde až tak daleko, že autor praví: »Jaká je skutečnost o sobě, nevíme a nemůžeme vědět, víme jen, jak se nám jeví «sklem» našeho myšlenkového řádu,« i když autor se neztotožňuje s kantovským pojetím nepoznatelné skutečnosti o sobě. Logické poznatky jako »správné« nejsou tak oddělené od »pravdivých« poznatků empirických. Myšlenkový řád uvedený jen na »sklo« a »formu«, kterou zpracujeme myšlenkově skutečnost není výrazem realismu. Má v sobě převahu idealistického pojetí myšlení a skutečnosti.

Stejnou malou porci reality u autora dostává i pojem subjektu. I z psychologie i z noetiky je zjevné, že »já« je více než myšlenková konstrukce, kterou potřebujeme, abychom jí přiřítali aktivitu duševna. I tady je patrný ontologický ráz myšlení a pojmů; týká se to i pojetí předmětu a mnoha jiných pojmů v autorově logice. Je tímto subjektivním pojetím postižena i existence věcí, kde se jeví teprve umělost logického pojetí autora. Pojetí hodnocení není o nic větší než převážně idealistické pojetí myšlenkového řádu. »Co na předmětech pozorujeme, přiřítáme jim jako vlastnost, promítáme svůj dotyčný poznatek do nich samotných, jako by v nich byl obsažen tak, jak jej pozorujeme. To, co na předmětech pozorujeme, je závislé na předmětech samotných tak na našich smyslech a poznávacích instrumentech, takže vlastně nevíme, jaké předměty jsou o sobě, nýbrž jen, jak se nám jeví těmito instrumenty. Proto pravíme, že vlastnosti předmětům přiřítáme.«

Celý tedy teleologický řád neboli finální je jen funkční způsob, jak pozorujeme jevy jako chtěné, je to řád postulátů, jemuž odpovídá normologický řád. »Postulát jednoho subjektu může být rozkazem pro druhý subjekt, poslušností, který v něm vidí normu, něco co má být. I norma se stává sklem pro pozorování skutečnosti.« Umělost autorova pojetí dochází k svému vrcholu. Nereálné pojetí je vždy sofistické. Tak docházíme k tomu závěru, že velká schopnost autorova se rozjela po nepravých kolejkách jak v logice tak v teorii hodnoty a hodnocení a opustila půdu reality.

Idealistické předpoklady noetické nikoho nevedou k pravým závěrům. Obě knihy autorovy (z nichž druhá je vlastně výtahem z první větší), jsou hodnoceny spíše z principů a základů, z nichž vychází, než ve všech podrobnostech. Podrobností je příliš

mnoho a některé odpovídají hlubokým schopnostem autorovým, jiné zase přílišné umělosti z přepokladů. Ne - realita musí být vždy umělá. M. H.

Platon: Symposion o lásce

vydal Jan Laichter, přeložil Frant. Novotný.

Z platonského filosofického světa vychází nový dialog, ve známém a odborném překladu prof. Frant. Novotného, který provází každý dialog úvodním výkladem. Dialog Symposion čili o lásce je nejznámější a nejoblíbenější pro své thema. Plato v něm řeší cestu ke krásnu, jak je samo o sobě, skutečné, nezávislé, čisté a věčné; styk s tímto krásnem otevírá duši k rození dokonalých plodů, dává člověku nejvyšší štěstí. Eros je cesta od světa jevů do světa ideí. Prof. Novotný ve svém úvodu poukazuje na stavbu dialogu, na estetické napětí a na estetický celek různých složek díla. Výklad Sokratův o velkém bohu Erotu je vrcholný, protože proti chvalořečím ostatních chce postavit pravdu. Plato vyniká v tomto díle jako filosof i jako básník a umělec.

Josef Laichter: Uměním k životu

Vydal Jan Laichter.

Jsou velmi zajímavé v tomto díle mnohé nadhozené pravdy, které zasluhují velké pozornosti a pro rozptýleného ducha dneška a vedeného skoro výhradně k aktivitě, hlubšího zamyšlení. Je to na př. stať: »Jsou jistě transcendentální pravdy a morální hodnoty a těch pravd a hodnot každý z nás si musí v sobě pracně vybojovat. To platí i o umění. Jimi bylo každé umění opravdovým a velikým. Co vysoké, ryzí, neobyčejné mravnosti v nejširším smyslu slova tkví v díle Shakespearově v Hamletu, jak krása a velikost jeho spočívá právě v jeho hluboké podstatě a kráse mravní...«

Takových vět je v díle autorově více a jsou velmi cenné, zvláště tam, kde autor upozorňuje na vliv literatury na život. I spisovatel má být věcí svědomí! Je důležité, upozornit na zvláštní klad knihy v pojednání o knize Mil. Martena »Cyklus rozkoše a smrti«, v níž M. Marten ukázal všchnu zvrácenost a zhoubnou chorobnost vlastního srdce a ducha. Stejně pravdivě mluví autor i o jiných ukázkách podobně chorých, jak ukazují své hluboké stíny dekadence.

Autor se pouští se stejnou vážností i do jiných autorů české literatury. I když v některých podrobnostech nelze s ním souhlasit, nemůžeme upřít autorovi vážnost, jemnost a jiné mravní kvality, potřebné pro filosofii o literatuře a životě.

Bedřich Jerie: I slovo je čin

Jan Laichter v Praze.

Má velkou cenu každá kniha, která dovede říci něco o hloubce tajemství života a jeho smyslu. Autor se o to pokouší ve svých rozhovorech. Jeho hovory jsou prožité a zralé, dosažené po zápasech, ale mají už svůj klid vítězství přesvědčení. I když knížka je malá, je v ní velikost ducha a jeho života.

Rozdílnost věcí

Filosofická úvaha o skutečnosti může dát lidskému vědění nehlubší poznatky, které trvají přes všechny novější a podrobnější poznatky, získané zkušenostními vědami. Filosofický řád je nejširší a nejjistější, postupuje-li filosofie správně, neměří-li skutečnost subjektivně nebo uměle. Filosofický realismus předpokládá smyslové vnímání jako základ pro poznání reálna a pokračuje myšlením k pochopení a proniknutí skutečného obsahu věcí a jejich vazby nebo struktury.

Tento realismus se nedá zařadit do idealistických směrů. Je velmi důležitý v poznání skutečných věcí, protože si všímá nejen podrobností mezi věcmi, ale i rozdílů. Rozdílů mezi přirozenými útvary věcí je více než totožnosti nebo než podobnosti. Dnešní podrobnější poznatky na př. biologické nebo psychologické konstatují rozdíly mezi živými bytostmi a tím více rozdíly mezi živým a neživým. Je nutné v poznávání každého druhu skutečnosti navazovat na předchozí stupeň, protože skutečnost je hierarchicky rozvrstvena, ale stejně nutné je pozorovat vlastní ráz a vlastní strukturu u každé věci, zvláště u té, která má vlastní znaky. Rozdílnost u věcí byla opomíjena v monistické snaze chápat skutečnost jednotným způsobem. Každý monismus, t. j. způsob uvádění různosti útvarů a různosti dění a různosti zákonitostí na jeden způsob, je primitivismus. Obdobný pokus primitivismu se děl v řeckém vývoji myšlení u prvních řeckých fysiků (na př. u Thalety Mil., u Anaximenese atd.). Přesnější vývoj myšlení odhaluje ve skutečnosti a v jejím dění pluralismus, jak užívá tohoto významu Masaryk; je více skutečných věcí než jen hmota, je i duch a je více zákonitostí; je zákonitost hmotného dění fysicko-chemikální, je zákonitost biologická, psychická, duchovní neboli mravní. Jedna je ve spojitosti s druhou, je nějakým způsobem závislá jedna na druhé, ale nejsou totožné.

Do rozmanitosti ve skutečnosti a do jejího dění patří více prvků a principů, z nichž každý přirozený útvar se skládá. Na př. člověk jako přirozený útvar má hmotu tvárněnou jiným způsobem než jiné bytosti. Člověk jako celek má tedy svůj tvar. Nic se tím neztrácí na společné zákonitosti fysicko-chemikální, kterou má člověk jako jiné hmotné

věci. Popírat rozdílný tvar člověka od jiných věcí znamenalo by násilí na skutečnosti. Nejde jen o vnější tvar, který je jen zakončením hmoty, jde o hlubší tvarový rozdíl, podle něhož člověk má lidskou hmotu na rozdíl od hmoty jiných živých nebo neživých bytostí. Každá hmota má přirozený tvar a existuje v něm; nemáme abstraktní hmotu nebo obecnou hmotu. Jeden z důležitých prvků pro poznání rozdílu ve věcech a tím i v hierarchickém rozvrstvení skutečnosti je tvar, dle něhož je všechno rozdílné. Jeden člověk se liší od druhého svým konkrétním tvarem; všechno je na něm individuální - osobní, i když druhově se shoduje s jinými lidmi. Tvar je velmi plodný prvek pro poznání skutečnosti.

Druhý princip realismu je, že každá bytost má vlastní činnost a vlastní dění, přitom nemůžeme ztotožňovat celou bytost s děním nebo s činností. Dění a změna nebo činnost není celá skutečnost, mají svého nositele, který se mění nebo na němž se něco děje, který se uvádí do činnosti, aby tímto způsobem se více nebo dokonaleji realizoval.

Nositel nebo bytost je vlastně hmota neobecná a společná, nýbrž ztvárněná na jedince a ten je zdrojem síly a dění pro každou věc tak zřejmě vlastního. Není zase společné dění, věci se vyvíjejí, mění nebo zanikají individuálně.

Každá věc jako nositel a jedinec má vlastní ráz skutečnosti, má jinou individuální formu, u člověka se to jeví tak, že jeden se liší od druhého každou svou vlastností a povahou, každým projevem. Individuální a osobní zásah do společného života lidí, je-li vynikající, může přispět k rozvoji lidské skutečnosti. Je-li snižený nebo nedokonalý, nepřekoná nic z toho, co je už opotřebované v lidském společenství.

Snaha o zjednodušení skutečnosti a o uvedení na jakýkoliv monismus t. j. na jeden prvek ať hmotný nebo duchovní ničí rozmanitost a individuálnost, u člověka ničí osobnost a mechanisuje život lidský, uniformuje, činí násilí osobitosti a její tvořivé svobodě. Každý člověk, i když se shoduje s jinými lidmi, má osobní vlastnosti a schopnosti, má tedy vlastní činnost, je schopen dát činnosti vlastní formu. Činnost dostává formu ze svého

nositele a je určována nositelem, aby ho zdokonalila nebo u člověka, aby vytvořila něco nového. Být činný znamená mít možnost zasáhnout do realizace věcí a pomáhat k ní.

Realisovat něco předpokládá nositele, který je už realizován sám v sobě a čím je větší tato předpokládaná realizace, tím je dokonalejší zásah a více tvůrčí do věcí uskutečňovaných činností. Mezi činností a činitelem je vzájemný poměr. Nemá-li činitel nic v sobě určitého, není schopen ani určovat něco mimo sebe činností. Princip formy je velmi plodný nejen v tom, že z něho plyne různost ve věcech samých, nýbrž z něho plyne i různost dění a činnosti, různost změny a zanikání.

Rozdílnost věcí a dění, rozdílnost činnosti není podle přirozené zákonitosti nějak protichůdná a nesnášenlivá. Odporuje násilnému sjednocování a násilnému uniformování, ale spolupracuje a spoluvytváří řád skutečnosti, má přirozenou vazbu. Zákonitost organizuje různost a svazuje ji do jednoty řádu, ale není ji ani ji neodstraňuje.

Reální pozorování věcí a dění konstatuje, že dění je podstatně účelné, že je řízeno zákonitostí a podle ní dosahuje konečného výsledku. Děním a činností se věci realizují a realizuje se přirozený řád. Násilným zásahem lidským se mohou realizovat formy života nebo společnosti, které nejsou přirozené nebo správné.

Přírodní dění na př. hmotné nemůže samo svým postupem vytvořit formy života, které jsou plodem ducha a jeho zákonitosti. Účelnost dění není uniformovanost, nýbrž uspořádaná rozmanitost. Každá sebemenší věc se vyvíjí k plné realizaci sebe a tím napomáhá k realizaci řádu. Jednota v mnohosti. Pro člověka každé věcné odůvodnění, které stačí na to, aby se člověk rozhodl a jednal, je cílem; pro jiné dění přirozená zákonitost je určuje k něčemu, co je jeho cílem. Všechno dění je vázáno na něco, co má být dosaženo děním, není v něm libovolnost ani náhodnost. Každá věc jde za svým cílem, za realizací sebe, proto i dění všech věcí je rozdílné. Kdo nepochopí tento základní pluralismus ve skutečnosti a v jejím dění, vývoji, ve změnách i v zanikání, nedojde nikdy k vyřešení reality.

Člověk je spolupracovníkem v realizaci mnohých součástí skutečnosti a zvláště v realizaci života. Individuální rozdílnost lidí i rozdílnost věcí působí, že se vytváří mnohost, ale tato mnohost má organickou vazbu, takže se

lidé i věci doplňují. Nebezpečná a násilná jednota odstraňuje mnohost a zavádí mechanickou jednotu života i práce, neorganická mnohost působí zmatek a nepoměr mezi lidmi i mezi věcmi.

Člověk svým duševním i podstatným založením je nositelem dvou prvků, každý je rozdílný a tíhne k této rozdílnosti; v činnosti a ve svém díle, ale je i organicky ucelený a tíhne k jednotě, řádu a společenství. Nejvíce záleží na spolupráci člověka, zda ve společenství lidském převládá násilná jednota a mechanické uniformování ve všem nebo, zda se dává přednost nezdravému individualismu nebo třetí možnost je obojí prvek lidského života sloučit v souladný celek. V dnešním řádu a běhu věcí i života, v dnešní práci lidí na níž závisí dobrý nebo špatný stav lidstva tíhneme více k mechanickému uniformování a tím k odstraňování potřebné mnohosti lidí i prostředků, podnikání a činnosti. Mechanisace převládá a pohlcuje víc a více lidskou energii, lidskou individualitu a svobodné osobní rozhodování a nakonec i osobní život. Zájem dnešního člověka přestává mít osobní ráz. Lidé tuší, že mechanismus zvětšuje stále větší nebezpečí i ve státním životě národů i v uměleckém tvoření i v denním životě i ve vědeckém a filosofickém pojmání věcí.

Je jisté, že technická stránka činnosti jak duchovní tak vnější je spojena a spolupracuje s duchem, který reprezentuje prvek osobní a svobodný. Je nutné, abychom přiznali, že každá činnost a každá věc má svou technickou stránku; i člověk v nejvyšším projevu duchovním má nějaký technický ráz a technickou stránku a znamená to zručnost a pohotovost k dílu, jakési organické i duševní dispoziční, jimiž se každá práce usnadňuje. Opakuje-li se výkon ať duševní nebo vnější, vrývá své stopy do organizace schopnosti a tíhne k mechanisaci. Víme ze zkušenosti, že je nebezpečí příliš mechanisovat i nejvyšší projevy duchovní (na př. projev modlitby). Technickou stránku věcí i činů si uvědomoval člověk více v době experimentů a zkušenostního zkoumání, v době převahy zkušenostních věd nad duchovními a v době rozvoje techniky, která mechanisaci podporuje a rozvíjí.

Není pochyby, že i pomocí techniky a mechanisace nastal užitečný rozvoj, jen nebezpečí hrozí stále větší, že všechna kultura ducha tíhne též s celým lidským životem k mechanisaci. Tam je sice rozvoj techniky a civi-

sace, která se živí technickými výrobky, ale ubývá skutečné kultury ducha, která se živí svobodou a rozmachem osobnosti a duchovních schopností.

Lidstvo dostává do rukou technickou a mechanickou stránku věcí a života nový a mocný proud energetický a dostává chuť využít energii. Hospodářské důsledky toho jsou jednak kapitalistický ráz s touhou po zisku a neomezené svobodě podnikání, jednak imperialismus a dobývačný princip, jednak úplná mechanizace a vznik mas a jejich uvědomělého pohybu až do státního kapitalismu a diktatury a naprosté nesvobody.

Za tím vším, jak praví Muckermann, je několik základních nedostatků. Především mění se pohled na minulost. V minulosti se nepozoruje už mnohost a velikost duchovního zápasu a tvořivá svoboda osobností, nýbrž nejdříve se tam zdůrazňují vynikající vynálezci technického nebo přírodně vědeckého rázu, později se převádí historické dění, samo v sobě tak složité a závislé na duchu, na hmotnou a mechanickou stránku jakoby výlučnou a jedinou. Středověk byl zahalen uměle do temnoty ve světle tohoto mechanického svítání.

Ve skutečnosti celá západní kultura se vyvíjí pod vlivem sv. Alberta Velikého, přírodovědce, a sv. Tomáše Aquinského, filosofa. Ti dovedli poznat vědecký, reální a plodný základ pro lidského ducha v Aristotelovi a započali tím nový, mnohem hlubší proud evropské kultury, než byla sama řecká a latinská kultura starověku.

Tito dva myslitelé křesťanští naplnili všechnu lidskou činnost křesťanstvím a tím ji nesmírně zúrodnili. Klasicko-křesťanský základ se stal principem dění i života i společenství lidského; měl svá vrcholná období, ale i své slabosti, neboť do lidského díla zasahuje všude nedokonalost.

Klasicko-křesťanský základ kulturní zachoval všude vzájemnost a organickou spolu-

práci První Příčiny s druhými příčinami s zákonitostí v přírodě i v lidském duchu.

Solowjev vyjádřil dokonale v kulturním dění západním všechny uvedené prvky. První Princip ale i lidský princip byl uplatněn. Ba ještě více, v tomto věku spolupráce všech principů bylo ponecháno lidskému principu význačné, jeho pravé místo. Minulost s celou křesťanskou kulturou je veliká, i když se při ní přižívovaly některé úkazy jako feudální systém hospodářský nebo poddanství. V tom není podstata duchovního života křesťanské kultury.

Lidský princip se odloučil od Prvního Principu v různých dobách vývoje a začal pyšně svou stavbu, přerušoval zúrodňující vliv První Příčiny a spojoval se s tajemnými silami hmotnými.

Sören Kierkegaard prorokoval, že po posledních orgiích individualismu se bude volat na všech ulicích po společenství. Toto volání se ozývá, ale s ním i nové theorie o vykoupení v socialismu a komunismu, stejně jako to bylo ve fašismu. Mnohost se rozdělila a ztratila souvislost a jednotu a volá se po jednotě a společenství, ale současně po takové jednotě a takovém společenství, které má nahradit společenství v Kristu a v Církvi.

Je mnoho jiných podrobností, které se skrývají za jedním principem tak důležitým; mnohost — rozdílnost a na druhé straně jednotu a uniformovanost. Tento zdánlivý protiklad je obdobný jinému, který se rodil současně: dialektická skutečnost a metafysicky čili analogicky podložená skutečnost t. j. ta, která je rozvrstvena hierarchickým způsobem, ale má i svou stabilitu a formu, nejen dění a protiklady. Je to v jádře též problém jako ten, o němž jsme pojednávali: j e d n o t a v m n o h o s t i nebo mnohost bez jednoty nebo uniformovanost bez mnohosti?

P. Mag. M. Habáň O. P.

Člověk a transcendentno

Člověk je tělo a duch, lidský život je soužití sféry hmotné a nehmotné, lidské dějiny jsou bojem o prvenství hmoty či ducha, zážitku či myšlenky.

Je to nepopíratelná skutečnost: z hmotného podkladu vyrůstají pudy, vášně, dojmy, city,

hnutí nitra, sympatie, tedy bezprostřední a nevyhladitelné živočišné stavy. Řádem ducha je oblast rozumu a vůle, myšlenky a lásky, pravdy, čestnosti.

Prvé, hmotné hodnoty jsou vrozeným instinktivním stavem; druhé, duchovní, před-

pokládají rozumový úsudek, úvahu, probuzení duše, která bere do svých rukou vládu nad svými věcmi, nad svým osudem. Tato vláda není absolutní, člověka váže řada závislostí, naráží na hranice hodnot, až se propracuje k První z nich, která je jejich Mírou, Zdrojem a Zákonem. Zákonitost je nutná jak v myšlení, tak v mravním životě. Nejdůležitější věcí je najít něco prvního, absolutního, co by bylo pro člověka vším: orientací, útočištěm, začátkem i koncem. Kdyby tuto věc měl člověk sám v sobě, nic by nehledal, po ničem by netoužil »jako bohové«. Zatím však »něco« hledáme všichni. Celé dějiny světa jsou cestou za něčím a za Někým.

Radikálové a moderní i staří anarchisté tvrdí, že není zákona, aspoň ne mravního, který by člověka zavazoval jak relativně tak apodikticky (nihilismus).

Jiní tvrdí, že to vše je nejisté, Hume, Kant, Hegel . . . (agnosticismus, skepse).

Třetí skupina tvrdí, že je zákon, že je pravda, čest, jistota, spravedlnost, a že to vše zavazuje všechny, a to každého stejně

První se opírají jen o své tvrzení bez možnosti vědeckého důkazu. — Druhá skupina začala již u sofistů, kteří odsoudili věřícího Sokrata pro bezbožnost, ale sami učili, že člověk je pánem pravdy a jistoty. Tito žijí vlastně v celém duchu dnešního myšlení a smýšlení, hodícího se pro každou okolnost, bez pevné ideologické tradice. Dobré pro ně je to, co se právě hodí. — Třetí jsou filosofové skutečnosti a zdravého rozumu, podle nich pravda je pánem lidí a opírá se o pevný metafysický řád, který je sám v sobě neužitečný, poněvadž neslouží, není prodejný, nýbrž řídí, vede a soudí nás jako neviditelné »mene, thekel, feres« nad každým životem. Jen tak se vysvětlí štěstí člověkovy z čestného splnění daného poslání a z věrného plnění povinnosti.

Jednotnost a závaznost transcendentálních pojmů a zákonů uznávaly všechny asijské i středomořské kultury od nejstarších dob. Sofistické útoky na tuto jednotnost a objektivnost odrazil Sokrates a Aristoteles a ve středověku ji utvrdila křesťanská kultura. Byli tehdy úpadkoví filosofové, ale filosofie byla v úctě. Byli špatní křesťané, ale křesťanství pronikalo celý veřejný i soukromý život. Dnes nemáme ani filosofů ani filosofie, a křesťanství je zatím ještě trpěno. Bude třeba nového prolítí krve, bez něhož není odpuštění?

Přelom začal odpadem od sv. Tomáše Aquinského, praví Rádl. Znamenal původně negaci dogmatu, teologie, Církve, ale pak autority vůbec. Způsobil zesvětáčtění všeho svatého, ale hlavně zbožnění laicisace a končí rozkladem lidstva.

Přelom vyvstal konkrétně Occamovým odtržením teologie od filosofie, čímž se vzala teologii možnost rozumově se bránit a tím ji znetvořili a odsoudili k odumření. Zjevení (víra) se tak staví proti rozumu, kdežto dosud stálo nad ním. Končí to náboženskou anarchií, v níž se staví do popředí politika a kasuistická morálka, kdežto metafysika a evangelium ustupuje do pozadí. Zvnějškovatění a polidštění božského vrcholí v renesanci, která znamená sice návrat k antickému naturalismu, avšak neznamená návrat k antické myšlenkové a mravní jednotě. Poslední smrtelnou ránu zasazuje transcendentním hodnotám (metafysice) moderní mechanismus a přírodní exaktní vědy. A protože člověk potřebuje v každém činu nějakou vůdčí myšlenku, vytváří si zásady sám ze sebe a stává se nakonec věznem svých aprioristických forem a představ. Řád přírody, lidské nitro a zdravý rozum se tomu přičí. A tak dnes hledáme Boha bez Boha, zákon bez zákona, a jsme proto bez opravdového štěstí. K tomuto závěru dochází Em. Rádl.

Opravdová filosofie má jasné pojmy. Má je i pro transcendentno. Typem všech hodnot, které přesahují viditelný svět — a odtud jejich jméno »transcendentní« — je to, co se nazývá slovem Bůh. Je dokázán řádem metafysiky, která objevuje a vyjadřuje to nejjistější, nejčistší a nejkrásnější, co může dáti přirozený život. Proto metafysik se může nazvat »básníkem, který ztratil své povolání, ale pak je zase našel, nebo — podle pohanů — knězem a prorokem«.

Boj o transcendentno ve filosofii je tedy bojem o Boha a proto i o mravní zákon, jenž bez Boha nemá odůvodnění, a o organickou výstavbu společnosti. Boj o pojem Boha a o pojem světa je věčně přítomen v dějinách myšlení a vyvíjel se v dějinách, jak praví Gemellaro, čtvrtým způsobem:

1. Bůh je všechno, ale tak, že pohlcuje svět a rozdrucuje jeho samostatný pojem: akosmický pantheismus indických filosofů a Spinozův.

2. Bůh a svět stojí vedle sebe bez nejmenšího vztahu: irrelacionistický, absolutní dua-

lismus a deismus jak ve smyslu metafysickém tak morálním.

3. Mezi Bohem a světem je pevný určitý poměr, vyjádřený metafysickou a etickou hierarchií hodnot: relacionistický dualismus, tomismus, filosofie skutečnosti.

4. Svět (příroda nebo člověk) je všechno, transcendentní Bůh není myslitelný: naturalistický, subjektivistický monismus a immanentismus (pantheismus).

Tak dnes Bůh je buď nezachytitelný pod tlakem životního dění. Nebo je zachytitelný, ale jako mlhavý sen bez bližšího trvalého určení jako marně hledaný ideál vývoje skutečnosti. Nebo se uznává a chce jako postulát, ale nedá se dokázat rozumem, ani zachytit intuicí, nýbrž jen přijmout vírou. Část lidí upadá do náboženské bezbarvosti, život je odnáboženštěn a drásavý neklid a ironická lhostejnost pronikají až k jeho kořenům.

Čtyři proudy se dnes snaží o pojem transcendentna: pozitivismus, idealismus, existencialismus, tomismus.

Je zvláštní, jak hluboko pozitivismus ovlivňuje právě dnes lidské smýšlení, ač má ráz typicky buržoasní a je věcí mrtvou. Podle něho — aspoň v nejhrubší formě — neexistuje Bůh jako transcendentní, theodicea je bajkou, Zjevení je chimera, Summa sv. Tomáše je jakási zmodernisovaná theogonie, papež je zainteresovaný moralista či více nebo méně schopný politik, který se snaží irracionálními důvody ospravedlnit své učitelství a svou vládu ujišťováním o spáse. Není žádného absolutně závazného náboženství. Všechny náboženské ideologie a praxe jsou jen uměle vytvořeným předsudkem minulosti. Budou odstraněny a nahrazeny pozitivní vědou.

Filosofické i náboženské omyly pozitivismu jsou dnes zřejmé. Čím se vysvětlí tedy jeho vliv? Snad tím, že je přizpůsobitelný a nemučí svědomí.

Úplně opačně — aspoň na první pohled — se staví k filosofickému problému transcendentna moderní immanentismus t. j. idealismus a existencialismus v celé šířce svých směrů: Kant i Brunschwig chtějí a uznávají Boha, píší o něm krásně a hájí oprávněnost náboženství. Avšak, přiblíží-li se člověk k jejich »Bohu«, cítí, že je ledový jako mrtvola, chudý a ohraničený jako my všichni, ubozí tuláci bez cesty k cíli. Je jen maskou pro pohádkové, narcistické, solipsistické »já« — pro nesrozumitelné transcendentno, nebo

pro nějakou kolektivistickou modlu bez lidské tváře, říká Gemellaro.

Bůh podle jiných z nich je a má vliv na průběh životního rytmu. Ale my k němu nemůžeme, zůstává myšlenkou, Neznámým. Naprosto však není absolutní skutečností soběstačným aktem, osobností rozlišenou od kosmu. To by bylo proti zákonům jejich skutečnosti, která se jeví jako řád věčného immanentního dění. Každá forma kultu osobního Boha je předfilosofická, nesrovnatelná s jejich pojetím. Bůh je vlastně zbožněné »Já«, ať již individuální, kolektivní nebo transcendentální. Je to řešení pantheistické. Immanentistické uzavření Boha do nitra bere mu předem transcendentální ráz. Bůh nepřesahuje člověka. Někteří přiznávají možnost »čehosi božského«, avšak odmítají mu rozumové prokazatelnosti. Tím se ve skutečnosti ospravedlňuje pověra a bázeň (»musím zaklepat«) a zdánlivě se utiňuje touha po transcendentnu, nezničitelně zakořeněná v lidské duši. Ale toto improvizování v řešení základních lidských otázek je největším zločinem současné doby a společnost na to může i zahynout. Nelze žít jen pro »něco«, pro nějakého Boha, Bůh musí býti jen jeden a to pravý, sladký i hrozný. To nás varuje i před novým, »křesťanským« existencialismem a immanentismem ve Francii (Blondel, Bergson, Marcel...) i jinde. Tyto systémy nežijí z křesťanství, nýbrž na něm cizopasí. Zaniknou na svůj emoční, aracionální ráz. Bez rozumového základu i nejpoetičtější výkřiky duše stojí mimo Boha, poněvadž Bůh je světlo a světlo je v rozumu. Tito filosofové odpadávají od Boha ne proto, že by nebyl, nýbrž zjistí-li, že není, jak oni si ho vykonstruovali ze zážitků svého nitra.

Existencialismus však je dnes již daleko více než pouhá sezonní móda, je to vpád nových směrů a nových řešení starých problémů. Jeho bohatá problematika se vztahuje na Boha, svět, člověka, náboženství, čas, věčnost... Povstal proti metafysickému prázdnu, proti nelidskosti filosofického idealismu a pozitivismu. Vrací se částečně ke starým pravdám. Chce říci člověku, jakou cenu má jeho osobní život, uvést ho do jeho vlastního nitra, které je hluboké a nesdílitelné, a poučit člověka o mezích hodnot, pomoci mu k uskutečnění všech jeho možností a k dosažení plnosti života.

Omylem existencialismu ovšem je, že irracionálně chápe život jen jako pouhé »tvoření

sebe sama«, bez zachycení na určité pevné podstatě. A propracuje-li se člověk k existenci, která znamená vlastnictví, zmocnění se skutečnosti, je to vláda tajemná, tušená, tedy nezvládnutá. Život je jen tihnutí k něčemu, co přirozeně nemůžeme poznat a co poznáváme jen snad iracionální vírou. Gnoseologicky se vrací tedy tento směr k idealismu a immanentismu a nepřekračuje lidské a kosmické hranice. Není tedy transcendentní v metafysickém smyslu. Není absolutní.

Toto jsou směry, které zjevně či skrytě podrývají zdravou soudnost rozumu dnešního člověka, tím spíše, že oficiální učení a oficiální katedry jsou tolerantní ke každému názoru, jen ne k pravdě, ke katolicismu, protože moc temnoty se oděla šatem světla a svádí mnohé. A svět miluje více tmu, poněvadž skutky jeho jsou zlé.

Nevyjímajíc ani barbarsky vitální útok původního marxismu na dnešní kulturu, nemůže se říci, že současný svět naprosto odmítá Boha. To není ani možné, znamenalo by to zničení lidské přirozenosti. Obtíž je v tom, že každý chce svého Boha a své náboženství. Marxismus také. Při tom se člověk nechává příliš ovlivnit nižšími hodnotami, sociálními, hospodářskými a národnostními. Proto je velká část lidí mimo Tělo Kristovo a velká část křesťanů si nedovede uvést v soulad pravdy rozumu a víry a myslí i žijí rozpoltěně k veliké škodě Evangelia a lásky. A nejhorší je to, že se zneužívá všemi prostředky i veřejných institucí, aby tento vnitřní rozklad rostl. Školy a tisk otravují soustavně lidské myslí, takže se smýšlí a jedná proti pravdě, aniž si to vlastně člověk uvědomí. Je to zločin proti lidství a společnosti. Je vinen i ten, kdo k němu mlčí.

Moderní filosofie je si vědoma spletnosti řešení, do něhož se dostala. Proto chce nějaký nový systém, jenž by odhodil »všechn dogmatismus« a ke všem dosud přijatým pravdám se stavěl jako k problémům, aby došel k naprosto pevné metafysice. Zamítá-li ovšem všechny zásady, nemůže mít kritéria, kterým by se řídila. Existují pravdy samozřejmé, o nichž se nedá pochybovat, k nimž se nemůžeme stavět jako k problémům. Ty nás musejí vést na začátku každého myšlení. Musíme je obhájit.

Druhý úkol, který čeká dnešní myslitele, je nutnost rozbít začarovaný kruh čistě immanentistického pantheistického myšlení, v němž

je člověk zaklet a nemůže se dostat k podstatě vnější objektivní skutečnosti. Nesmí se omezit skutečnost na subjektivní myšlení. Tím se sice zbožšťuje lidské »já«, staví se na místo Boha, avšak současně se odlidšťuje a stává se nelidské. Je to apoteosa, která je zánikem a zrozením, které znamená odumření.

Třetí překážkou správného pojetí transcendentna je odpor moderní filosofie ke skutečnosti, chápáné jako východisko a měřítko poznání. Dnešní filosofie miluje jako zdroj pravdy život, činnost, zkušenost, živelný rozmach, existenci, subjekt, duch, osobnost, dění, překonání . . . Jsme na poli protirozumovém.

V metafysické neproměnlivosti pravdy prý je něco mrtvolně nehybného, nedynamického, kdežto oni — ač uštvaní — chtějí pohyb.

V přijetí absolutna a mimokosmické transcendence vidí vyloučení Boží iniciativy ze světa a ohrožení lidské iniciativy. Bojí se deformovat Boha, aby ho neučinili člověkem.

A tak jejich základy nejsou základy, jejich člověk není člověkem, jejich pravda není pravdou, protože jejich Bůh není Bohem. Není možné vyjít z dnešního dramatického labyrintu bez návratu k antické filosofii. Volá-li se dnes po návratu k latině a řečtině do středních škol, není to z nutnosti znát latinskou či řeckou gramatiku, nýbrž proto, že kořeny evropské civilizace jsou tam a je nutné, aby strom měl spojení se svými kořeny, jinak odumře. A nechce-li kdo, aby se mládež učila evropsky myslet u těch, kteří založili evropskou kulturu, buď je to nevědomost, nebo se chce dát Evropě jiná kultura, asiatská, africká, americká. Umře-li duše, umře i tělo. Umře-li duše evropské kultury, umře i Evropa.

Mezi pravdou a nepravdou není možná dohoda. Proto je dnešní krise tak hluboká, poněvadž v ní nejde jen o hmotné zájmy, nýbrž je to zápas různých duchů a ideí, z něhož může vyjít jako vítěz jen jeden směr.

V tomto boji o správné chápání transcendentních hodnot a Boha naprosto nemůžeme přehlížet ani podceňovat kladné přínosy moderních myslitelů, které vyznívají podstatně ve prospěch aristotelsko-tomistické filosofie. Jsou tyto:

Lidstvo dnes vyznává, že nemá vnitřního pokoje, že hledá definitivní nasycení. Uznává, že to, co mají, není celistvým řešením, to se ještě hledá.

Lidská existence je tragickým napětím, v němž všechno je ohroženo, poněvadž vše-

chno je problém. Touží se po usmířujícím spojení s absolutním dobrem ve světle absolutní pravdy. Záleží na nás, co lidstvu dáme.

Zásluhou moderní filosofie (existencialismu) scholastikové byli nuceni sestoupit od někdy přílišné abstraktnosti i do živého konkrétna, od syllogismu k intuici, od tvrdosti pravdy i k její lidské kráse, od pýchy k soucitu. Smysl a chuť a vůně života a skutečnosti se staly opravdu přístupnější. Lidé si více uvědomují, že jsou bratři, ne již tak proto, že mají stejnou duši a stejná práva, nýbrž i proto, že mají stejnou bolest. Záleží na nás, zda světu dovedeme říci, kde je a co je pravé kosmické Centrum, z něhož zní hudba pramenů života a uzdravení pro všechny rány, k němuž se každý může a musí protrpět, po němž každý může a smí toužit jako po své první a poslední lásce na věky.

Přes zdánlivý chaos a přes násilné šíření

materialismu, který již přechází jako vlna vandalů, přes to všechno může se říci, že dnes náboženská citlivost v duších je lepší než v minulém století. Je to jednak zásluhou zvýšené reakce katolické hlavně mezi mládeží (děti začínají rodiče učit modlitbě!), avšak také je to zásluhou těch našich bratří, kteří hledají sami. Zásluhou samé moderní filosofie, která svým hledáním pokoje probudila zájem o duchovní otázky. Musíme jí umožnit překonání immanentismu, který jí zatarasil cestu k svobodě. Musíme světu dát nejen Boží pravdu, ale i Boží lásku, bez níž pravda je strašná a vražedná. Musíme jim podat ruku, ne ovšem sevřenou v pěst, nýbrž otevřenou, s otevřeným srdcem. Tak začne konečně křesťanský humanismus, v němž Bůh vládne nad lidským já, duch nad hmotou, věčnost nad časem, pravda nad láskou a láska nade vším.

Dr Jiří Maria Veselý O. P.

Filosofie svobody a beznaděje

Již v parabole evangelia o dvou nestejných bratřích, o synu pořádném a o synu marnotratném, je vyjádřen dvojí základní sklon v člověku: sklon k objektivnosti, zabezpečení a systému, a na druhé straně touha po autentičnosti života a po hlubinném prožívání svobody. Tato základní podvojnost se projevuje i v dějinách filosofie. Vedle filosofů hledajících výklad světa v objektivním řádu a vytvářejících systémy byli filosofové, kterým byla spořádanost systémů cizí a chladná a kteří proto dávali přednost tajemství lidské existence a subjektivnímu prožívání: proti systematické Aristotelovi stojí umělec Plato, vedle Tomáše Akvinského svatý Augustin, vedle Descarta Blaise Pascal a proti Hegelovi Sören Kierkegaard.

Sören Kierkegaard musel čekat sto let než se jeho jméno stalo něčím více než těžko zařaditelnou zmínkou v příručkách dějin filosofie. A není to jistě náhodou: jako byl před sto lety tento dánský filosof existence vzpourou proti vševládajícímu systému objektivního idealismu Hegelova, tak dnes Kierkegaard vzkříšený v t. zv. existencialismu je v jistém smyslu vzdorem proti objektivistickému a naprosto vyčerpávajícímu filosofickému systému hegelovské levice, t. j. marxismu. Mezi těmito dvěma filosofickými koncepcemi, mezi

krajně subjektivistickou a krajně objektivistickou, stojí dnes už jen deisticko-etický humanismus a tomismus.

Existencialismus je zatím v mocném nástupu a musí se počítat s dalším rozšířením, zvláště na západě, neboť všeobecná nálada zklamání a nevíry v hodnoty a vůbec v objektivitu je půdou pro subjektivnost existencialismu velmi příhodnou. I u nás existencialismus zasahuje zklamanou generaci nejmladších básníků a literátů pokud nenašli řád v křesťanství nebo v marxismu.

Myšlenky Sörena Kierkegaarda, filosofa existenciální úzkosti, byly mezi oběma válkami recipovány v Německu dvěma dosud žijícími filosofy, atheistou Martinem Heideggerem a humanistou Karlem Jaspersem. Před válkou se téměř všeobecně soudilo, že jejich existencialismus je v hlubší spojitosti s tím, co se připravovalo na poli politickém. Ukázalo se však, že Jaspers byl v odporu k nacismu, musel opustit universitu a čekal dvanalet v ústraní, až se dočkal r. 1945 nového povolání na heidelbergskou universitu. Ani Heideggerovi, který měl kladnější poměr k nacismu, nebyl vydán druhý díl hlavního spisu *Sein und Zeit* z r. 1928. Ještě větší však bylo překvapení, když se nám po osvobození představila Francie duchovní tvorbou filoso-

fickou i literární, která je zcela ve znamení existencialismu.

Francouzský existencialismus má hlavní proud atheistický, jehož představitelem je Jean Paul Sartre, a vedlejší odnož katolickou, představovanou Gabrielem Marcellem.¹

Pro stručný referát je nezbytné omezit thema. Nebudeme tedy mluvit o všech odnožích existencialismu, nýbrž jen o čisté atheistické linii Heidegger-Sartre a nebudeme se zabývat projevy literárními, nýbrž jen filosofií.

Základem existencialismu je zásada, že existence je před podstatou, že člověk nemá podstaty, nýbrž pouze existenci, která je životem v nicotě a konečnosti, vržeností do nicoty a podržeností v nicotě, bytím k smrti. Existence sama je bez podstaty, neboť nicota proniká vším, co jest, takže i existence člověka je nicotná a nakonec bytí a nic spadá v jedno jako v dialektické jednotě kladu a záporu u Hegela. V lidské existenci není podle existencialistů nutné vnitřní souvislosti, není charakteru, není vnitřní spojitosti a jakékoliv zákonitosti, člověk je dán pouze svými činy, je tím, co dělá. Poněvadž je nevyčerpatelným konkrétem, nesnáší prý žádných měřítek, nesrovnává se s žádnou morálkou, nelze jej charakterisovat ani inventovat a jeho chování nelze nikdy předvídat, neboť prý je naprosto nezávislým tvůrcem svého já, jež svobodně a nepředvidatelně tvoří v každém okamžiku svými činy. Člověk v tomto pojetí je absurdní opuštěná bytost, která neví, kdo ji sem uvrhl. Proto prý lze mluvit pouze o faktičnosti člověka, nikoliv o smyslu, neboť jeho existence je bezdůvodná. Existuje sice jistá mrtvá plnost bytí v sobě (existence brute), jakou mají na př. kameny nebo i lidé, kteří žijí mechanicky, davově, bez existenciálního zneklidnění a rozhodování — v pravdě však prý je lidská existence vítězstvím nicoty, je dírou v bytí, neexistencí. Člověk je podle Sartra bytost, která není tím, čím je, a je tím, čím není. Je vlastně nulovým rozměrem bytí, jsouc charakterisována nedostatkem. Důkazem prý je právě jsoucnost přání u člověka — člověk

¹ Stojí za poznámku, že existencialistické myšlení má i u nás své domácí kořeny, i když z nich zatím u nás nic nevyrostlo. Myslím tím Ladislava Klímu, Richarda Weinera a Franze Kafku. Dílo Kafkovo je na Západě předmětem mnohých monografií a diskusí, u nás se teprve připravuje vydání úplného díla, jež bude mít na mladou generaci jistě velký vliv. Jindřich Chaloupecký připravuje do tisku velkou monografii o R. Wienerovi a část jeho díla.

chce být tím, čím není — a touhy po shodě se sebou. Tuto díru v bytí chce člověk vyplnit a jí se také odlišuje od zvířat, u nichž žádné mezery není a jež nechtějí být tím, čím nejsou. Tato mezera, toto nic v člověku, je tedy jeho podstatnou vlastností. A proto lidská existence je marná existence s nešťastným vědomím. Absurdní je pak zrození i smrt a život je totéž co ztroskotání. Člověk je samotářský a bláznivý bůh, bez něhož by se svět zhroutil. Je bytostí roztrženou a dvojakou a zoufalství je mu jediným důkazem vlastní existence stejně jako nausée, jež je nemocí člověka, který chce vlastnit svět právě v okamžiku, kdy se ho zmocňuje ontologická zavraž z marnosti tohoto vlastnění.

Životním pocitem člověka chápajícího svůj stav je proto úzkost a zavraž, osamocenost a opuštěnost. Chce-li se totiž člověk stát existujícím tvář v tvář nicotě, musí se stát výjimkou. Existující člověk (ne tedy člověk za živa mrtvý) je ve své jedinečnosti takovým tajemstvím, je tak skrytý, že je naprosto vyloučena jakákoliv sdílnost. Je to homo absconditus.

Leč jak se stane člověk existujícím, jak se vytrhne z mrtvé masy a naplní svou podstatnou nicotu? Poněvadž člověk není objektivně určen k ničemu, je vlastně odsouzen k svobodě, poněvadž jeho existence nemá objektivního smyslu, je nucen tvář v tvář tomuto prázdnu tvořit si smysl života pro sebe sám svobodnou volbou, svobodným rozhodnutím.

Existence znamená v pojetí existencialistů vlastně jedince konajícího nejhlubší volbu, volícího sama sebe. Nezáleží na tom, k čemu se rozhodne, jen když volí sebe, svou subjektivnost, a stává se tak autentickou osobností na rozdíl od beztvářeho davu, jen když vytrhuje své já z neosobnosti měšťácké existence. Každý člověk se octne v situaci, kdy je volba nevyhnutelná, a nezáleží prý na tom, kterou možnost si zvolí: důležité je pouze to, aby zvolil sebe, t. j. aby to byla opravdu jeho volba, autentická, osobní, zavazující, a nikoliv pouhé přizpůsobení. Podle toho není pro existencialistu tak důležité, jestli člověk zvolí být komunistou nebo nacistou, jako aby to zvolil opravdově, celou bytostí, ze sebe. Hlavní věcí je existenciální volba, kterou se člověk zavazuje.

Při takové volbě však se nelze vůbec o nic opřít, neboť existencialista nezná objektivních hodnot, podle něho není obecně platné mrav-

nosti, v jejímž jménu by se člověk mohl rozhodnouti. »Potlačil-li jsem Boha Otce, je třeba někoho, kdo by vynalézal hodnoty,« říká J. P. Sartre. Hodnotou je pro člověka jediné to, pro co se existenciálně rozhodne. Člověk je tedy sám suverénním tvůrcem hodnot. Je ve stálém stavu volby a nejistoty a proto jej provází jako základní pocit životní pocit opuštěnosti a úzkosti. Bůh je mrtev, řekl Nietzsche. Když si však chtěl stoupnout na jeho místo, octl se v blázinci. Není-li Bůh, pak je vše dovoleno, říká Dostojevský. Existencialisté dokonce povyšují toto »vše« nebo »cokoliv« na jedinou hodnotu, je-li jen ono subjektivní rozhodnutí autentické. Výkupnou cenou je ovšem úzkost a opuštěnost ze svobody, neboť člověk prý je takový, jakým se udělá, a není žádné lidské přirozenosti, protože není Boha, který by ji koncipoval.

Leč i když je existence před podstatou, člověk je i podle existencialistů odpovědný za to, co jest. První věcí existencialismu je způsobit, aby každý dostal do svého držení to, čím jest, a aby pocítil odpovědnost za svou existenci. Ale člověk prý není odpovědný výlučně jen za svoji individualitu, je zároveň odpovědný za všechny lidi. Volíme-li nějaký čin, který nás má vytvářet tak, jak chceme být, vytváříme tím zároveň obraz takového člověka, jaký podle nás má být. Volit sebe znamená potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť nikdy nemůžeme volit špatně: to, co volíme, je vždy dobro a nic nemůže být dobré pro nás aniž je to dobré pro všechny (Sartre). Člověk, který se zaváže a je si vědom toho, že nejen sám je tím, co si zvolil, ale že zároveň jako suverénní zákonodárce volí i celé lidstvo, nemůže být prost pocitu hluboké odpovědnosti, úzkosti a opuštěnosti, takové odpovědnosti, jakou asi pocítují vojevůdci před rozkazem k útoku.

Existencialista se cítí opuštěn, protože není Boha a on sám musí zastávat jeho místo. Úsilí ateistických humanistů o apriorní morálku bez Boha je existencialistům dojemným nebo směšným pokusem o ilusi, neboť je opravdu vše dovoleno, jestliže Bůh není, ale člověk je zároveň opuštěn, neboť nenalézá ani v sobě ani mimo sebe něco, čeho by se mohl zachytit. Poněvadž existence je před podstatou, nemá ani omluv. Nemůže se vymlouvat na lidskou přirozenost, poněvadž jí není. Nemůže se vymlouvat na vášně, instinkty, dědičnost nebo jakýkoliv jiný determinismus, neboť člo-

věk je absolutně svobodný, je svoboda sama. Člověk nemá ani hodnot ani příkazů, jež by ospravedlňovaly jeho jednání, není-li Boha. Je k svobodě doslova odsouzen, protože se sám nestvořil, ale jsa jednou vržen do světa je svobodný a odpovědný za vše, co dělá. Bez jakékoliv pomoci nebo opory je odsouzen, aby sám sebe stále vynalézal.

Jak jsme řekli, člověk prý se tvoří svými svobodnými činy a proto není ničím víc než je jeho skutečný život. Není tedy ani hrdinů a není zbabělců, poněvadž není povahy nebo charakteru: jsou jen jednotlivé činy. Hrdina může zítra provést čin zbabělý a zbabělec hrdinský. Proto v existencialistických dramatech není stálých charakterů a nelze ani částečně předvídat chování osob. Rozhodnutí však není čin bezdůvodný, jak se zdůrazňuje. Člověk se ocitá v organisovaných situacích, kde je nucen závazně volit. S počátku člověk není hotov, ale sám se dělá, a to tím, že si volí svou morálku; tlak okolností je pak takový, že si musí jednu zvolit.

Leč obsah morálky je podle existencialistů subjektivní a tedy proměnlivý. Sartre uvádí v této souvislosti dilemma studenta, nepodobné Čapkově »Matce«: má opustit v neštěstí matku, která na něm lpí, a pokusit se o nejistý únik z obsazené Francie k svobodným jednotkám v Anglii, či má dát přednost péči o ubohou matku? Žádná obecná morálka, žádný obecný mravní princip prý mu nemůže poradit. Není žádného prostředku, jak dilemma rozhodnout, neboť obsah rozhodování je vždy konkrétní a morálkou nepředvídatelný, takže se morálka musí stále vynalézat. Je jenom jediná podmínka — aby se vynalézala svobodně a ne podle předsudků nebo přizpůsobením. Protože se morálka takto svobodně tvoří, je podle existencialistů možná i dvojí správná morálka, rovnocenná i když je protichůdná, jako v případě citovaného studenta. Jediné, co rozhoduje, je autentičnost a svoboda.

Hodnoty musí v existencialismu vynalézat člověk, neboť Bůh je mrtev. Život nemá smysl a priori, život není nic než to, kolik do něho smyslu vkládáte, a hodnota není nic než právě ten smysl, který volíte. Existence je svoboda. Pádem do neosobnosti, do neutra, do davovosti nebo do konvenčnosti měšťáctví ztrácí člověk lidskou existenci a zbývá mu jen l'existence brute. Proto nazývá Sartre lidi, kteří si sami zakrývají svou svobodu, les

lâches — zbabělci, a lidi, kteří si zakrývají objektivní bezdůvodnost bytí, les salauds — špinavci.

Oblíbeným thematem existencionalistů je pascalovská nedůvěra k rozumu. »Jsme jen lež, dvojakost, protimluvy, a skrýváme se a přetváříme sami před sebou«, konstatuje Pascal v »Myšlénkách«. Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas, říká ve známém calembouru (Srdce má své důvody, které rozum nezná). I existencionalisté jsou přesvědčeni o naprosté nemohoucnosti rozumu. Pravé poznání podle nich musí být existenciální, tvůrčí, zavazující a přetvořující. Intelligence nemůže být neutrální. Upozorňují proto i na Claudelovu poznámku, že poznati, co-nâitre, znamená »spolu se naroditi«. Duch poznávající prý je duch existující, který hledá svou pravdu, nikoliv pravdu mimo sebe. Otázkou filosofickou není smrt, nýbrž že já umru. Zájem o výlučně objektivní poznání byl podle existencionalistů zcestný, neboť vedl k vytváření mrtvých systémů a domníval se, že poznává, když třídí. Neměl smyslu pro tajemství a vedl k naprostému úpadku pocitu existence, jak vyvrcholil v hegelianismu. Kathedrový profesor umlčel hrdinu a světce, intelektuální problematika zakryla tajemství. Dnes prý jde o to, aby totalita poznání vesmíru byla nahrazena intenzitou a autentičností, aby poznání bylo také aktem vůle a činem odvahy. Podle Jasperse filosofie existence by ihned ztratila smysl, kdyby se domnívala vědět, co je člověk. Proto Jaspers pojem poznání existence nahraňuje pojmem vyjasnění existence, při čemž existence sama vyjasňuje a tím je zároveň vyjasňována.

Existencionalismus tedy není poznáním v došavadním smyslu slova, není souborem poznatků ani výkladem světa, není ideologií, ba ani není odporem proti ideologiím, neboť i to prý by bylo ideologií. Nezastává žádnou ideologii, ale také žádnou určitou ideologii nezamítá. Po této stránce vlastně existencionalismus vůbec nelze hodnotit, ba nelze ani tvrdit, že je optimistický nebo pesimistický — optimistický pokud se týče svobody a pesimistický pokud se týče objektivní nesmyslnosti života — neboť optimismus a pesimismus předpokládá názor na svět, existencionalismus však světovým názorem být nechce. Existencionalista je unaven a znechucen vědomím: chce raději být. Pro něho poznání je funkcí bytí, proto chce myslet bytostně, osudově. Nejde mu o lo-

giku bytí, nýbrž o tragiku bytí. Proto mu záleží především na existenciálním zneklidnění, záleží mu na otázkách více než na odpovědích. Nejde mu o myšlenkový obsah, nýbrž o opravdovost prožívání ve smyslu anglického rčení: Who is true, not who is right — kdo je opravdový, ne kdo má pravdu.

Nicméně i existencionalismus je odpovědí na hamletovskou otázku, která je nejvlastnější otázkou filosofie, zda život stojí za to, aby byl žít. Při jasném vědomí, že život je absurdní, není-li Boha, dává si člověk smysl sám v absolutním egodeismu, v absolutním egocentrismu svobody. Existencionalista se celkem nezabývá otázkou, zda Bůh je či není. Je-li Bůh, má člověk svobodu k cíli, k naplnění daného smyslu života. Není-li Boha, je člověk svoboděn absolutně, ale jeho existence je absurdní. V tom je existencionalismus vzácně důsledný, neboť si nevytváří žádnou fikci, jak činí jiné atheistické filosofie. Je-li člověk na světě sám, je svobodný, ale jeho život je absurdní a bez naděje. Le désespoir, beznaděj, je proto oblíbeným slovem existencionalismu a »působit bez naděje« je jeho heslem.

Rámec tohoto referátu nepřipouští obsírnější polemiky s atheistickým existencionalismem. Jak se zdá, nejsou jím ohroženi lidé jakýmkoliv směrem vyhranění, nýbrž především humanisté, jimž se dnes propadá půda pod nohama, a vůbec lidé, kteří jsou déracinés. Výklad byl by však neúplný, kdybychom se nepokusili aspoň o náznakové osvětlení vzniku a rozšíření existencionalismu jako životního pocitu a pojetí života.

U nás zatím reagovali na existencionalismus nejednoznačněji marxisté. Marxistický výklad říká asi toto: »U existencionalistů je zřejmo, že jde vesměs o příslušníky malé, relativně nemajetné buržoasie, která nemá určitého třídního uvědomění, ale kolísá mezi třídou kapitalistickou a dělnickou. Jednotlivci této třídy kolísají mezi konservatismem a revolučností, dle svých momentálních osudů, resp. police hospodářské. Vcelku jde u existencionalismu o uhýbání před dnešním velkým úkolem člověka: vytvořit nový svět, vybudovati lepší společnost lidskou — a to od základů« (Lad. Rieger). Jinde čteme: »Filosofie existencionalismu je odrazem »podstaty« měšťáka a omlouvání měšťácké vlády. Všechny speciální výrazy, jimiž existencionalisté operují — le dé-laissement (opuštěnost), l'engagement

(angažování), l'angoisse (úzkost), le désespoir (beznaděj), atd., jsou názvy různých projevů »podstaty« měšťákovy. Měšťácká morálka je všechna proniknuta úzce egoistickými normami, měšťák je podnikavý a praktický, »angažuje se«, při svém podnikání je stále v moci slepých sil trhu a je pln »úzkosti« atd. Všechn duch existencialismu, charakterisovaný zdůrazňováním špatnosti v člověku, vystavováním na odiv kalu, odpornosti a špíny, je zplozeninou soudobé buržoasie, která prožívá svou degradaci a degeneraci. (Nová mysl, G. Gak). Jan Štern říká: »Krátko a dobře, svým popřením příčinnosti přivedl Sartrov existencialismus své učení o svobodě člověka ad absurdum. Je to typická ukázka theorie odtržené od praxe. Ale vždyť existencialismus také je, přes všechny své materialistické pózy, dokonalým idealismem. Popírá zákonitý vývoj společnosti, popírá tudíž i možnost výchovy a vůbec jakoukoliv možnost záměrného přetváření společnosti na základě vědeckého předvídání.« V podobném smyslu píše Kulturní politika a ostatní listy.

Marxisté tedy vykládají existencialismus v dvojí linii: jednak jako záměrný nástroj boje proti novému řádu, jednak jako výron nihilistické nálady měšťáctva, jež se rozkládá jako společenská a hospodářská síla a promítá své duševní stavy do filosofické nadstavby.

Dejme si otázku, co je na tomto výkladu pravdy. Na první pohled je patrné, že je to výklad schematický, zjednodušený, nicméně tím nechci říci, že by se takovým zjištěním mohl odbyť. Naopak se mi zdá, že zachycuje abych tak řekl hrubou část pravdy. Především bych pokládal za vhodné oddělit otázku vzniku existencialismu v hlavách jedinců-filosofů od otázky, proč se existencialismus tak šíří a proč je přijímán úplně na způsob módy.

Těžko lze přijmouti, že by existencialističtí filosofové vymýšleli svá pojetí záměrně jako politický nástroj. Stejně to nelze říci o malbách Picassových nebo o surrealistech, ač jejich životní pocit zřejmě souvisí s životním pocitem existencialistů. Sartre je osobním přítelem Picassovým, francouzští existencialisté vůbec patří ke kulturní avantgardě a někteří z nich se přímo hlásí ke komunismu. Nelze předpokládat, že jejich myšlení je přímým produktem měšťáctví. Přijatelnější by byla domněnka, že žijíce jako umělci uprostřed duchovně desorientované buržoasie zachycují seismograficky její rozpoložení a ná-

lady a dávají jim výraz. Ale ani tento výklad by nestačil na otce existencialismu Sorena Kierkegaarda, který žil v době a v prostředí naprosto sebejisté buržoasie. Na individuální duchovní tvorbu sociologické výklady zcela jistě nestačí. Jako nelze sociologicky vyložit Shakespeara nebo K. H. Máchu, nelze sociologicky vyložit ani J. P. Sartra.

Zůstává otázkou, lze-li sociologicky vyložit recipovaný existencialismus, t. j. existencialistickou módu nebo nákazu. Tu by bylo třeba po pravdě uznat, že se v době mezi oběma válkami rozšířila v Evropě vlna nešťastného vědomí, kontrastující s buržoasním optimismem minulého století, že po druhé válce zvláště dolehla na mnohé mysle nálada úzkosti a nejistoty, beznaděje, opuštěnosti, duševní nevolnosti a otrávenosti. Existencialismus s touto náladou zřejmě souvisí, neboť absurdní hrdinství existencialistů je stejného rodu jako t. zv. šibeniční humor, který se projevil po první světové válce.

Leč nic nám nezaručuje, že životní pocity tak hluboké, jak se projevily v existencialismu, lze vysvětlit beze zbytku sociálními zmatky v Evropě. Je aspoň stejně dobře myslitelné, že neschopnost zorganizovat život slušně a spravedlivě je naopak následkem zmatku duchovního. Snad bude možno přijmout jako nejreálnější výklad poznatek, že mezi oblastí duchovní a hospodářsko-organisační je vztah vzájemných souvislostí a působení, jakási neustálá oscilace vlivů, která umožňuje, že jedni ideologové mohou příklady dokládat působení myšlenek na hospodářství a organisaci, druhí zas naopak působení hospodářských sil na myšlení. Můžeme tedy i v tomto případě, t. j. u existencialismu, připustit působení společenského rozkladu na myšlení a náladu, avšak abychom pro pohodlnou šablonu nepřekročili mez skutečnosti, musíme se držet na téže rovině. Hospodářsko-organisačním rozkladem buržoasie můžeme vykládat vznik nových hospodářsko-politických systémů nebo postojů, ale nikoliv myšlenky a pocity řádu metafysického.

Existencialismus nelze vykládat z hospodářsko-sociálního rozkladu buržoasie, nýbrž z jejího rozvratu duchovního. Tragický pocit života ohlásil též Nietzsche, který ohlásil smrt Boha v moderní společnosti. Ty velké duševní síly, jimiž evropská společnost žila a jež tvořily její metafysickou vazbu, ztratily úběžník. U lidí mělčích se upjaly na náhražkové

mystiky rasy, národa nebo strany, u lidí důsledných a domýšlejících se projevily jako tragický solipsismus absurdní existence. Existencialismus není jev pouze sociologický, ale jev zakotvený, metafysický, a proto jej nelze vykládat jen sociologicky, i když svou sociologickou stránku má. Existenciální úzkost však není úzkost z něčeho konkrétního,

je to úzkost kosmická z prázdnoty světa bez Boha a života bez cíle, úzkost z beznadějné svobody. Člověk, který se bouří proti tomu, že život je slzavé údolí, volí peklo, v němž se svoboda snoubí s beznadějí. Důvodem pro novou naději pro nás snad může být to, že propast volá propast.

Dr František Marek

Úvaha o moudrosti podle Tomáše Akvinského

Mezi novými knihami se vynoří čas od času studie, jejichž ústředním thematem je zamýšlení nad životem. Úvodem ke všem těmto studiím se pokusíme o několik poznámek o moudrosti. Zkušenost totiž ukazuje, že zdánlivě snadná odpověď na konkrétní otázku o smyslu a cíli našeho života, již se při zamýšlení nad životem nelze vyhnout, je privilegiem moudrého. Moudrost, zdá se, je v životě lidském nepostradatelná. Jaké je však metron, podle kterého bychom se mohli řídit, uvážíme-li, jak nesnadné je ukázati na člověka moudrého a jak nevděčné je říci někomu, že není moudrý?

Jsou dva pojmy: zdáti se a býti moudrý. Skutečně moudrý liší se podstatně od zdánlivě moudrého tím, že nepodléhá fikci. Neskresluje skutečnost, nýbrž zvládá a řídí. Je pánem skutečnosti, ba dokonce pánem i zdánlivě moudrých, jak se ukazuje v denním životě. Theoreticky mluvíme o distanci mezi vladařským charakterem skutečné a servilním charakterem zdánlivé moudrosti. Je tu difference dvou aktivit, při čemž uskutečnění (*actus*) je kriteriem moudrosti. Přesvědčíme se o tom na řadě případů, z nichž na jedné straně zaznameneleme trapnou bezradnost zdánlivě moudrých, kdežto na druhé straně zjistíme suverenitu skutečné moudrosti, zvládající situace nejspolehlivější.

Tak na př. otázka moudrého řízení státu. Aristoteles měl k dispozici 158 ústav a zjistil, že na prvním místě se neosvědčují tyranidy. Neosvědčují se podle Aristotela ani tehdy, mají-li formu vlády t. zv. lidu, protože není dobrá vláda mnohých, ústící v desorganizaci. Nemá-li být nemoudře vydána v nebezpečí svoboda občanů a ohrožen pořádek, resp. existence státu, pak je nutné, aby hlavou státu byl jediný moudrý vladař, aristokrat ducha, který se nemusí obávat odpovědnosti

před občany, jimiž byl vládou pověřen. Řád, pořádek a všechno, co je tak těsně spjato s dokonalým životem ve státě a s existencí státu, je privilegiem moudrého řízení státu. Bez moudrosti není vlády ve vlastním smyslu slova. Je to servilní a zotročující rozleptávání života jednotlivců, rodin a celé společnosti. V takovém státě neexistuje řád, nýbrž chaos plný intrik, nenávisti, strachu, násilí a zvrácenosti. Je to zdánlivá vláda zdánlivého řádu těch, kteří postrádají moudrosti jsou poznamenáni otroctvím a pokoušejí se nikoliv beztréstně o zotročení skutečnosti, aniž kdy pochopili a poznali její pravou tvář.

Podobný je život jednotlivců. Zdánlivě moudří lidé mohou mít i vysoké postavení společenské, je to však lesk falešných mincí. Jsou právě tak poznamenáni řadou vlastností, jež nevytvářejí řád, nýbrž chaos a bezradnost. Jejich pseudoaktivita je aktivitou ducha servilního a demaskování jejich zdánlivé moudrosti je záležitost trapná a nevděčná. Pravým opakem je život člověka skutečně moudrého. Jeho aktivita má pečeť skutečné inteligence, ušlechtilosti a velkorysosti. Je aristokratem ducha a svou moudrostí suverenně ovládá nejenom sám sebe, nýbrž i otrocké jednání lidí zdánlivě moudrých. Vytváří v sobě i kolem sebe dokonalý řád. Jeho inteligence není závislá na depositu vědomostí, jak je tomu u zdánlivě moudrých t. zv. inteligentů, nezáleží na kvantu, nýbrž na kvalitě vědomostí. Moudrý člověk netyranisuje své okolí zdánlivou moudrostí a neotročí ani vědomostem ani kterémukoliv z prostředků životních, nýbrž v každé situaci je pánem, i když bývá člověkem nejobyčejnějším, nejprostším. Právě prostota a jednoduchost je znamením skutečné moudrosti, a její výsledek, dokonalý řád, je také bez komplikací. *Sapientis est enim ordinare.*

A tentýž charakter má skutečný myslitel a vědec. Bez moudrosti není vědění, jest jenom komplikace, chaos a zvrácenost řádu, jakou na př. způsobila cartesianská these »cogito, ergo sum«. Desorganisace, která zavlnila krizi našeho moderního myšlení, byla vyvolána právě touto thesí, thesí »otce moderního myšlení Descarta«, a trvalo velmi dlouho, než si myslitelé a vědci uvědomili, že skutečnost není moudré noetisací skreslovat a převracet daný řád. Nikoliv »cogito, ergo sum«, nýbrž »sum, ergo cogito«. Je dále samozřejmé, že »mathesis universalis«, nutný to výsledek t. zv. řádu znoetisované skutečnosti, neodpovídá na otázku hodnoty. Skutečný myslitel a vědec se netáže »kolik«, nýbrž »jakou co má hodnotu«, protože skutečnost je kvalitativně diferencovaná. Jakýkoliv jiný výklad je výkladem fiktivním a nutně vede k desorganisasi a ke krisím, k nimž také dospělo údobí nedávno minulé a ještě v dnešní době doznívajících. Autoři noetisujících a kvantifikujících koncepcí mohou být s jistou výhradou bystří a originální, ale nikoliv moudří, i když jejich bádání podává nějaké cenné poznatky. Nevytvořili řád. Jejich thesím se už dávno říkalo »ta sofismata« a jejich původcům »sofoi«, ovšem s přízvukem jistě ironie: sofistai. Sokrates velmi dobře ukázal na jejich neethický charakter, skreslující skutečnost a převracející daný řád.

Obdobný je příklad moudrého technika. Je sice pravda, že most nebo kterékoliv dílo techniky je vázáno dokonalými propočty a otázkou kvantity; avšak každý cm je podmíněn zvýšenou pozorností na kvalitu materiálu, na kvalitu práce, na skutečnost kvalitativně diferencovanou vůbec. Právě poslední atomické vynálezy potvrzují správnost tohoto výkladu o kvalitativní diferencovanosti i nejmenších částic téhož prvku při substantiální transmutaci. Proti danému řádu se neprohřešuje moudrý technik, protože technika bez moudrosti by znamenala prostě katastrofu. Výsledky technické moudrosti jsou pak spjatý s pojmem skutečnosti a skutečný technik neskresluje, nýbrž ovládá daný řád suverenně.

V jistém smyslu totéž můžeme sledovat i v umění. Je téměř hmatatelně odlišný servilní autor pseudouměleckých děl od moudrosti skutečného umělce. Skutečný umělec je moudrým vládcem dláta, štětce, slov a podobně. Suverenně a s jistotou ovládá, je pá-

nem, anebo jak říkáme »mistrem« ve svém oboru. — Na tomto případě může být ověřena these o kritériu moudrosti. Postup by byl asi tento: umělec vnímá skutečnost; jisté jeho zážitky jsou materiálem, který (nikoliv »podle kterého«) podnítl tvořivost uměleckého genia, až se vzepne a přejde z potence k uskutečňování. Vznikne nová skutečnost. Tato nová skutečnost je výsledkem ducha svobodného a nespoutaného servilitou, kterou je poznamenán každý člověk pseudoaktivní, jenž v tomto případě není a nemůže býti zván umělcem. Neboť umění je tvrdá řehole, jejíž řád a kázeň důrazně proniká dílem skutečných umělců a vylučuje ze svého středu každý pokus o nemoudré a pseudoaktivní zvrácení řádu. Aristoteles ve své Metafysice rozvádí pojem uskutečnění (entelecheia), opsaný v Poetice výrazem »napodobení« (mimésis), a mluví o analogii mezi tvůrčí silou skutečného umělce, která je podmíněna potencialitou umělcovou, a mezi optimálním maximem činnosti čistého Tvaru, který potencialitou podmíněn není. Je to »Actus purus«, vyjádřeno terminologií Tomáše Akvinského. — Máme-li pak na mysli řád analogie, vyplývá tvůrčí síla skutečného umělce z téhož aktu, který se projevuje u skutečného myslitele a vědce moudrým výkladem skutečnosti, v politice moudrým řízením státu a podobně. Jinými slovy, uskutečnění (actus) je kritériem moudrosti, která je jím velmi přesně oddiferencována od pseudoaktivity moudrosti zdánlivé.

Přejdeme-li s Tomášem Akvinským do teologie, nalezneme v jeho Summě pojem Moudrosti absolutní a věčné. Je to moudrost Tvůrce nejvyššího, prvé Skutečnosti, čistého Uskutečnění. Není omezena nebo podmíněna potencialitou, jak je tomu na př. u umělců, nýbrž nezávisle a přímo vytváří díla nejdokonalější, jež nemohou být právě pro svou dokonalost srovnávána i s nejlepšími výtvoři lidskými. Je to moudrost Vladaře a Pána všeho, jehož vládě a kritériu podléhá každá jiná moudrost, protože je odvozena od Moudrosti absolutní. V tom smyslu pak můžeme chápati lidskou moudrost jako odraz, připodobňující člověka k Tvůrci nejvyššímu. Je to napodobování, užijeme-li terminologie aristotelské, a nezáleží na tom, zda v umění nebo ve filosofii, ve vědě, v politice, v životě soukromém a zdánlivě nejobyčejnějším. Je v tom genialita života lidského.

Zdá se, že moudrost není depositem vědomostí. Zdá se však také, že není nic absurdního, co by se rozumu přičilo. Naopak, nejcharakterističtějším znakem skutečné moudrosti je důraz na rozum a na inteligenci. Nejsou na př. vzácností situace v našem životě, kdy je člověk zavlečen citem a řadou vášní do chaosu jenom proto, že se neujal vlády rozumu. Zkušenost ukazuje, jak rozum vyvádí člověka z tohoto chaosu, neboť má sdostatek síly, aby zvládl situace nejspletitější, aniž se při tom stane tyranem. Moudrý člověk je rozumný a nemá s tyranidou nic společného, protože moudrost dává rozumu charakter dobrého, t. j. dokonalého vládce. V konkrétních případech mluvíme o genialitě, i když to jsou lidé nenápadní a zdánlivě nejobyčejnější, jak ukazuje dlouhá řada světců. Je to prostě vláda moudrosti.

Zamyslíme-li se nad moudrostí s hlediska ontologického, dostaneme mnoho zajímavých a pro naši otázku důležitých odpovědí. Ontologie, »věda o skutečnosti« resp. »filo-sofie par excellence«, důrazně upozorňuje na podstatné vlastnosti dané skutečnosti a na jejich konvertibilitu se skutečností; něco, jedno, pravda, dobro a krása. Jak se při posledních revisích moderního noetisujícího a kvantifikujícího způsobu myšlení západoevropského ukázalo, je to nejzdařilejší výklad skutečnosti, nemá-li být skutečnost nemoudře skreslena. Moderní západoevropské myšlení prohřešilo se proti tomuto výkladu, pokládajíc jej za nevědeckou fikci, a upřelo filosofii, resp. filosofii par excellence, vědeckost. Vlády se ujala »věda«, především věda přírodní. Ukázalo se však, že věda takto chápaná nemá vladařský charakter, jímž by byla alespoň vymezena kompetence jednotlivých vědních oborů, nepovažuje-li se za řád řada čísel nebo abecední seznam, které mají nahradit řád. Došlo tak k desorganizaci a ke krisím, zasahujícím do celé naší kultury. Dnešním myslitelům a vědcům, pokoušejícím se zavést pořádek a odstranit chaos, podařilo se po dlouhém a namáhavém bádání zjistit prameny krisí a vrátit se ke správnému výkladu skutečnosti.

Ukázalo se, že první pramen byla noetisace skutečnosti, která od cartesiánské these »cogito, ergo sum« dospěla synonymálním spojením »die Kritik« a »noésis« vrcholu absurdnosti, rozpadajíc se pod vlivem své skepse — a nezáleží na tom, zda se jí říkalo »methodická dubitace« anebo »kriticismus« — na

řadu -ismů navzájem se potírajících. Přes všechno úsilí systém však vytvořen nebyl, protože skepse nevytváří řád, nýbrž desorganizaci. Byl to výsledek zamítnutí nejdůležitější podstatné vlastnosti dané skutečnosti a její konvertibility se skutečností: něco. Druhým pramenem byl důraz na kvantitu, kterou měla být vyloučena kvalita, protože překážela při vytváření nového abecedního a řadově číselného t. zv. řádu. Také z tohoto pramene vzešlo dost cenných poznatků, ale nikoliv řád kvalitativně diferencované skutečnosti. Neboť kvantitativní výklad o nerozlišnosti individuí, jak je na př. zdůrazňován v pojetí kolektivismu, která jednotlivcům upírá kvalitativní diferencovanost, je výsledkem tohoto nikoliv moudrého popření další podstatné vlastnosti dané skutečnosti a její konvertibility: jedno. A totéž bychom musili opakovat i při aplikacích na ostatní podstatné vlastnosti. Zdá se, že jejich popření a popření jejich konvertibility se skutečností jeví se jako nemoudré skreslení skutečnosti, zvracející daný řád. Tak na př. pseudovědecký výklad skutečnosti je výsledkem problematicky postavené otázky o pravdě; nemravnost je výsledkem problematicky postavené otázky o dobru; a pseudomění je výsledkem problematicky postavené otázky o kráse. V žádném pak z těchto případů nenalezneme stopy po moudrosti.

Tomáš Akvinský začíná jedno ze svých nejslavnějších děl slovy: »Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium.« Je to počátek 1. kap. Summy contra Gentiles a mluví se zde o úkolech člověka moudrého. Moudrý člověk se snaží dosáhnouti pravdy, protože je si vědom jejího ontologického charakteru podstatné vlastnosti, která je konvertibilní se skutečností. Zdá se, že o totéž projevila zájem také řada autorů zamýšlejících se nad životem, protože jinak by si nekladli otázku nejzávažnější, již se při zamyšlení nad životem nelze vyhnout, otázku smyslu a cíle našeho života. Zájem však nestačí, poznamenává Tomáš Akvinský, neboť vědění — a má na mysli jeho kvalitu — teprve utváří předpoklad pro naši moudrost. Právě při speciálních aplikacích jednotlivých podstatných vlastností skutečnosti si člověk uvědomuje, že dokonalý život znamená uskutečňovat, resp. suverenně ovládat daný řád kvalitativně diferencované skutečnosti a jejich konvertibilních podstatných vlastností.

Chce-li člověk skutečně dosáhnouti cíle svého života v jeho nejdokonalejší formě, pak záleží podle Tomáše Akvinského na tom, aby se nevzpíral řádu, danému věčnou Moudrostí.

Zdá se totiž, že »není dobrá vláda mnohých: jen Jeden vladařem budiž«.

Dr Slavomír Šišák

Spiritualistický světový názor

(Dokončení)

(Přednáška v Ak. týdnu.)

K jak podivným představám zavedla Václava Černého také pouhá »kulturní představa« o vztahu dobra a krásy — s kým o ni válčí — s duchy náboženské mravnosti, zajisté nikoli — ti mu, až trochu příliš proti jeho antinomistické chuti — právě ztotožnili funkci dobra a krásy v díle stvoření, jako v díle směřujícím vskutku, ano, k harmonii. Aby to nemusel uznat a hlavně aby našel protivníky — našel v tomto kulturním všehomíru tedy puritánské moralisty, aby ho oprávnili k tomu, aby se dále stával spiritualistickým humanistou — pouze kulturním. Našel nedokonalost mravní praxe — příliš hraniční.

Neboť zde je ta zcela prvotní lež, proton pseudos, jeho kulturně filosofického světozoru: v řádu přirozenosti objektivní dobro a řád nevidí a vidět nechce. Objektivní dobro jeví se mu jen jako »dějinná« nebo sociální soustava mravní praxe, dokonce průměrné a průměrové. Řád nejeví se mu v normách mravních, nýbrž jen v jakýchsi normách právních — jak jinak — vždyť člověk v tomto odbožštěném, humanistickém světě nemůže dát jiné obecně platné zákony, zobecnitelné — než v rámci právního řádu, jímž upravuje člověk svou svěřenou vládu nad zemí. Humanisté toto nedomýšlejí — proto se bouří člověk proti člověku tím, že se vzbouřil proti Bohu. Je to však právě krás a, která, vskutku usvědčuje z nedostatečnosti tohoto právního řádu: toto esteticky citlivý humanista cítí. Ví, že umění je tvorbou v objektivním řádu — ten v umění nepopírá a popřít nemůže, nechce — vždyť je v humanistickém »kosmu« — a proto, právě proto, aby nemusel uznat i objektivní mravní řád, staví řádovou mezihodnotu, již je umění, jako protiklad k mravnosti. Neříká, spiritualista, že v protiklad k mravnosti pouze lidské. A tímto úkazem dělení, touto logicko-psychologickou bezděčnou lží, chce ovládnout pro člověka jakousi zemi duchovna.

Jeho voje, bojující o tuto zemi, jsou ovšem

voje bez »normované« zbraně. Jsou vyzbrojeny právě jakousi jen a přece okázalou částečností; vskutku, přirozeně lidskou, protože každá osobnost je vskutku částečným, specifickým, neopakovatelným »obrazem« Božím v jedinečné své dokonalosti. V tom je Václav Černý důsledně napojen představami křesťanskými, ba katolickými, které však jen důsledně dovedl k jakési truchlivé, velikášské absurdnosti, praví-li p. 65: »Nemám možnost být vším, mám možnost být jediným« — ovšem tito jediné nemohou nikdy dospět k úhrnu celku. Nemají celistvých kritérií, aby se viděli, v čem jsou částmi s druhými, třebaže cítí nutnost doplnění.

Proto je i Černého socialism vážný, avšak tragicky samoučelný:

6. Václav Černý — je podle vyznání i metod výkladových — socialista. Je personalistický socialista. Společnost je mu, právem, jevem druhotným. Vznikla z potřeby, aby člověk mohl sebe sama uskutečňovat. A zase — jen člověk a jeho čas i jeho prostor.

P. 62. »Společnost je danost, ne poslání. Je existenční fakt, ne životní smysl. Je podmínkou životní jistoty individua, zvláště civilisovaného: člověk, aby splnil svůj osud, potřebuje žít společensky; ale potřeba není smysl: není účelem žít společensky. Žijeme tedy ve společenství, aby individuum bylo splněno a dosáhlo své dokonalosti. Ale žádejme na společnosti také, aby jsouc sice jen podmínkou — byla nicméně podmínkou dokonalou.«

To jsou tedy konstituční, raději existenční pilíře, humanistického spiritualismu Václava Černého.

Opřeme se znovu na chvíli o ně.

Tedy a) existuje kosmická soustava bytí, jejíž ontologickou ani noetickou povahou se ovšem Václav Černý nezabývá. Předpokládá ji. Příkladá jí však povahu (podstatu?) mravní.

b) reálnými danostmi tohoto bytí, života, pro Václava Černého Života, jsou člověk a

společnost, společnost, již si však člověk ke své potřebě vytvořil.

c) cílem života je rozmnožovat mravnost a krásu, které jsou podstatou totožné, avšak v životních dějích na sebe podstatně narážejí. Dvojí je sice jedno, avšak svár složek je životně podstatný. Václav Černý chce znovu svést thesi a antithesi boje do synthesy života s velkým Ž. Jednoduše však toto: moralitu imorality.

d) člověk sám o sobě, jakýsi přírodní člověk, není než nějakou funkcí života. Teprve tvůrčí člověk je něčím, protože je tvůrcem díla, své osobnosti, nebo díla uměleckého.

Úděl osobnosti je úděl kosmický:

p. 72: »Neboť lidská moje duše chce být sebou samou. Jednou jedinou mezi všemi. Zakouší opět a opět bolestnou žádost darovat se úplně sobě samé, nařít si tedy ticho, samotu a poušť. Alespoň do nich chvillemi odchází a vytváří si je i uprostřed bližních. Vyjadřovala se dosud dílem? Dávala jím zvědavému davu možnost napodobit ji, možnost stávat se jí; sobě samé hrůzu vidět se ve své steré karikatuře, v níž byl rozptýlen, rozmělněn, znetvořen její původní tvar, jediný statek, k němuž cítila poměr právem a naprosto vlastnický. Nedávno zavrhl představa spásy, neboť spása náboženstvím slibovaná je jedna táž pro všechny, přichází z vnějšku, ze šlechtě, ale cizí oběti, a ona touží po spase své, také jediné mezi všemi a nepodobné jiným, po sebeurčení — a třeba vystlaném bolestmi své podoby, své síly, svých hříchů a svých ctností. Chce být sebou samou. Je pyšná, zajisté, ale snese klidně omezené výtky osobivosti, cítí, že pýcha je zde nástrojem úsilí o nekonformitu a sebevytvoření, výrazem touhy po čistotě. Chce být sama sebou.«

Hleďme však — tento kosmos je vskutku jen mikrokosmos uspořádaný kolem osy já — jakého já — tohoto: »Vizte ji tedy, ona se rozlišuje od svých děl objektivních, pozorna náhle jen k tichému vnitřnímu úkolu tvořivě zformovat hmotu od osoby neodlučitelnou, duši svou a ducha, vrozenou povahu, pud, cit, vůli a intelekt, uvádějí je prací stejně namáhavou a tvůrčí jako ona druhá v originální poměr a osobitý nový výraz, nesoucí jméno osobnost.« Je to mikrokosmos dualistický: mého ducha a mé duše a mé hmoty.

Jaká je cesta této osobnosti?

p. 56. »Když přemýšlím o podstatě osobnosti a cestách, jimiž roste z osoby, připomínám si bezděky dvojici velkých rovnoběžných prožitků svých šestnácti až dvanácti let, antagonickou dvojici Corneille a Racina...

Opakuji si nad hrdiny Racinovy verše Oenoniny jako klíč ke všem:

»Vous aimez. On ne peut vaincre sa destinée,

par un charme fatal vous fûtes entraînée, Est-ce donc un prodige inouï parmi nous? ...«

Jak bezmocně, jak pohoršlivě se běhou tito hříšníci na milost! Jsou to vášnivci, naprosto rozhodnutí podlehnout všem svým pokušením, vzdát se všem svým temnotám, obětovat všem svým pohnutkám. Jakou zvůli poskytují všem svým citům. Čím je povinnost choti, důstojnost královny, láska mateřská pro Faidru, jakmile jí osud přinese příležitost vyznat lásku Hippolitovi? Strašlivá necudnost její, úžasné opovržení morálkou dovoluje jí nejmocnější zosobnění láskou a nám, užaslým, pohled až kamsi do nejskrytějších hlubin lidské přirozenosti: ano, jasnozřivost a nesmírná bohatost psychologie Racineovy je za tu cenu. Bez vůle, bez výběru, bez ohledu, bez lítosti, Faidra je vším, čím je. Vydala se tomu, co v sobě nalezla na pospas a tato odevzdanost do vlastní vášně vytváří jí osobnost tak mohutnou, že drtí osobu: neboť následkem těchže vášní umírá, které ji povznesly nad míru personality.«

»Ale nad hrdiny Corneillovy si opakuji verše Horatiovy: »Mais vouloir au public immoler ce qu'on aime, s'attacher au Combat contre un autre sein-même... Une telle vertu n'appartenait qu'à neus...«

Jako se Faidra přijala celá a temná, tak v sobě Horatius vybírá. Volí v sobě, ale volí do krutosti, do sebezmrzačení, do nelidskosti. Čeho všeho se nedopouští na vlastní duši manžela a bratra, aby se vyrovnal představě, již o sobě pojal, a stal se hrdinou hodným svého úkolu. Zabíje svých švagrů, popravčí své sestry, mučitel ženy, otce a především sebe samého, vymyje v sobě vše osobní a přinucuje Curiatia, ó, kterak lidského, Sabinu, Camillu, aby přijali znásilnění, jeho míru lidské velikosti. Seje smrt a zoufalost, nutí své bližní proklínat život, aby byl Horatiem. Zvolil v sobě důstojnost zachránce vlasti a skuteční ji stůj co stůj: chce být Římanem více než člověkem... Osvoj si mou sílu a přemoz svou slabost — jinou radu nemá...

Viděl bych v nich antagonismus cesty amorálně pudové a cesty morálně volné, ba úvahové, kdyby Racina Faidra neovládla všemi lsty jasněho důvtipu a kdyby naopak Corneillův Horatius výslovně nestavěl proti rozumové rozvaze svých bližních dobrovolnou slepotu své vůle k hrdinství.«

Co je tedy tato cesta osobnosti? Cesta za sebou samým. Mohla by být nesmyslná bez nějaké teleologie. Neboť vskutku — nevidíme poslání této osobnosti. Křivdili bychom však Václavu Černému, kdybychom tvrdili, že na ni nemyslel.

Je mu v hodnotivém rozmnožování mravního obsahu života. Ten se ovšem projevuje teprve ex eventu, v dějinách lidského ducha, v kultuře.

P. 92. »Dějiny lidského ducha, pokud se v tvořivém svém vývoji vyjádřil prostřednictvím krásy, — dějiny umění — žádají patrně, aby se historii děl

dostalo protějšku historií osobností... *Geistes geschichte* je značnou měrou »*Geistergeschichte*«. Pozornost duchovědná se stejným právem povinně upře k tajemství díla jako k mysteriu individuality. Jít dějinami ducha, toť kráčet alejí herců. Alejí? Otázka historické postupnosti a vázanosti klade se v dějinách ducha a duchů svým způsobem: člověk Sokrates narodil se nepochybně o dlouhá staletí dříve než člověk Valéry a životy obou jsou naprosto podmíněny tisícerými okolnostmi historickými, v obou případech různými: životy jsou nepřesaditelné. Jako osobnost nestojí však Sokrates ani o coul dále od nás než osobnost Valéryova, řídí-li se její dnešnost měrou živého působení, je snad dokonce přítomnější než tato: život byl, osobnost nebyla, ale jest, lépe — trvá, »*elle dure*« v bergsonovském slova smyslu. Jako díla umělecká, i osobnosti vytvořivše samy sebe v nadčasová normativní paradigmatu lidství — »trvají« v mimo-historickém nadprostoru, věčné simultaneitě a přítomnosti.«

Vyšli jsme od mikrokosmu člověka, ke skutečnému kosmu, který se však jím stává až dílem člověka, spojitým dílem lidí — jak strašlivé — *communicantes* jsou tyto dějiny. Jen řady mohutných duchovních vitalit, duchové vyvolávání existenčními potřebami lidí! K čemu! Aby — jak zvrácené hellénství i křesťanství — oni pili minulou jejich krev a stali se ze stínů lidmi.

Humanism Václava Černého je tedy humanismem kosmickým — dějinně kulturně kosmickým. Ovšem s tím již nutně přichází moment metafysický. A je-li tu moment metafysický, musí se projevit v člověku s jeho metafysickou úzkostí, Václav Černý to ví — úzkost je základní člověkův motiv k dílu. V úzkosti vidí tedy teleologii metafysickou.

S tou přichází ovšem poslední otázka po posledních věcech. Václav Černý ji neobchází, čestně se s ní vyrovnává; na nejvlastnějším poli, důsledně na poli daném náboženstvím a křesťanstvím, uchopuje ji v touze člověka po blaženosti.

Začíná se euforií přírodního až přirozeného lidství, jako podmínkou bytí i osobnosti a končí otázkou: je nebytí tragikou této euforie, jejím popřením?

Nevyhnul se otázce; zakřivil však odpověď od metafysiky k ethice smrti:

p. 66: »Osobnost je z řádu dějin, nikoliv z řádu věčnosti. Vyplývá z toho nejdůvěrnější vztah personalit k smrti... Smrt, co je lidmi cítěno jako největší jejich zkrácení, je jediným umožněním jejich úplnosti. A nejvíce jen ti, kteří si nevědí rady s tímto životem, křičí ještě po jednom, který

by neměl vůbec konce. Aktem, jímž sebe volí, aby se splnila, jest však lidské bytosti na sebe vzítí i souhlas s vlastní smrtí. A ta je nejvlastnější oblastí jedinečnou. Je okamžikem naprosté nevyměnitelnosti jednotlivce, jeho celé nevztáznosti a úplné osamělosti. Není tedy posléze podstatnějších determinací zosobňujících se individuální existence než ony tři: hřích sebezpyjetí, úzkost výběru v sobě a smrtelná chvíle osobní insubstituability. Na fakt smrti takto pojaté, na něj především chtěl bych i vztáhnout poslední slova Sofoklova Oidipa: aby nikdo tvora smrtelného neblahoslavlil dřív, než dosáhne — zlem neposkvrněného cíle života.«

Osobnost je z řádu dějin — co z člověka je z řádu věčnosti? Cesta jeho obyčejného života — těla s duší? Je tu jakási zámka.

*

S jakou úzkostí přijímáme tento metafysický výhled, toto metafysické hodnocení života, pravdy a čistoty. Vskutku, s jemnocitem až theologickým vyjmul Václav Černý tři substanciální momenty křesťanského sebeuskutečnění člověka: přijetí sebe, pokorné uznání své lidské porušenosti, přijetí kříže, svého, specifického osobního údělu až k smrti, zápas »poslední« chvíle, největšího dramatu — a jak to zvrátil pýchou do nicoty. To není hellénské — vždyť zvrátil i sám advent, Řeka, v Oidipovi — který klade důraz na zlo a dobro jako objektivní jakosti bytí — zde jsou jen jakési epifenomenon osobnosti.

Ne, Václav Černý nemohl by si zvolit předky hellénské, předky pohanských kultur. Ti dokonali skutečnou tragiku nevykoupené touhy po blaženosti; ti se lekali, že budou jen stíny svých vlastních bytostí, v temnotách.

Václav Černý snímá však se skutečně démonickou povýšeností smrt — dějinami. V dějinách lidských je trvání. Zbožnil nikoli už jen člověka jako míru věcí, odvážil se dál — zbožnit dějiny, společenství lidí. Václav Černý »zlomil osten smrti« tím, že člověka nechal padnout do nicoty a vzkřísil jej v dějinných vzpomínkách lidí — dal člověku — osobnosti vládu nad časem a prostorem — »padna-li budeš se mi klaněti«. Jeho humanism dospěl až k bodu démonického historismu. Ke kolektivnímu antropocentrismu — metafysicky nihilistickému.

Dějiny — jsou vykupitelem z bezživotí.

Tento spiritualista, se smyslem pro tragický pocit života tušil — že v křesťanské kultuře — od narození Kristova nemůže již být sku-

tečné tragedie, poněvadž je tu dílo vykoupení. Chtěl je tedy bezvědomky zvrátit. Nassál vše z křesťanského světozoru celé latinské kultury, jejímž je vykladačem. Avšak křesťanství samo popřel — hůř, promlčel je v »jiných hodnotách«.

Nikoli, Václav Černý naprosto není habitem svého myšlení pohan — hleďme jen na tři bytostné komponenty jeho světozoru:

Jeho osnovou je:

život, cesta a pravda — ovšem bez Krista;

cíl osobnosti — spása sebe samého — ovšem bez Krista;

osobnost — má závazky světského křesťanského heroismu i s tím »přijmout sebe sama« a uskutečnit se také duchovně asketicky; ozřejmit se činem — podle skutků poznáte je — avšak bez kritérií objektivního přirozeného řádu, bez desatera Božích přikázání; bez Krista;

společenství lidí je uskutečňováno tím, že osobnost vychází ze sebe a nad sebe — rozumem a láskou; láskou v osobnostní solipsistické bolesti ze sebe;

obecná celistvost má svůj úhrn — v dějinách *Geistergeschichte*. — *Communicantes*. — Místo mystického těla Kristova je — mystické tělo dějin —;

blaženost posmrtná — v »blaženém« osamění, vytržení se ze společného údělu smrti do splendidní osamělosti — ozářené v dějinách.

Ne. Václav Černý není pohan, jeho zakotvení, jeho metodika, jeho kriteria — jeho pojetí životní techniky vychází z katolicismu. Václav Černý to snad už sám neví — poněvadž v kultuře zapomněl, že to ví odtud, že jeho jemnocit souzení se tuto vytříbil — je přes ateismus smýšlením katolický spiritualista, avšak jak zvrácený!

Kde je tu první hřích? V pýše, jako u Nietzscheho? Nikoli — tuto pýchu jen kulturně převzal — naopak, zdá se, že ji chce ustavičně a slovansky vykoupit. Přes všechna ethic-ká gesta je Václav Černý »kosmicky« pokornější — jeho člověk se bouří jen proto, aby se stal a potom sloužil jako dějinné paradigma osobnosti. Je to, přes všechny vzpoury — služebná osobnost.

Hleďme křesťana, který Boha už jen zapřel, nikoli »zabil« jako Nietzsche. — Není to vzpoura — kde se tedy stal ten první, osobní hřích myšlení?

Je v popření kosmické zákonnosti objektivního řádu.

Člověk se ztratil v subjektivitě svého svědomí. Zabloudil. Má svědomí bludné. Proč? Bojíme se, že proto, aby si — umožnil hřích.

Víme, že »celá výchova svědomí směřuje podstatně k tomu, aby subjektivní faktor (svědomí) odpovídal objektivitě (mravní řád)«.

Toto svědomí bylo ovšem celými generacemi pouhých a částečných kulturních tvůrců soustavně špatně vychováváno. Z pýchy? Ano. Ale také z touhy po hříchu nikoli ducha — nýbrž pro volnost hříchu těla. Je to vznešené gesto pýchy, které tu zakrývá skutečnosti o celý řád nižší.

Není to Václav Černý sám — avšak všichni spiritualisté nikoliv křesťanští, kteří postulují vznešenost přirozeného člověka, hledají heroičnost jeho mravního vědomí a svědomí — vzali však této přirozenosti vznešený cíl — vznešenou etiku sebeuskutečnění podle přirozeného zákona, podle desatera Božích přikázání.

P. 60. »Neboť neváhám se v otázce mravního východiska vrátit k morálkám antickým. Nietzschevi, snad Guyaovi: protiví se mi antagonismus mezi přírodou a dobrem, jsem přesvědčen, že dobré záleží v souhlase s přírodou, či lépe: se zákonem života. Nemůže ležet leč v plnění vlastního poslání lidského, v tom, aby se člověk splnil. Cíl jeho smí být jen přirozený, nesmí jít proti lidské přirozenosti, nýbrž s ní, ale ovšem tonifikovat ji, povyšovat, zúrodňovat.«

Nikoli — pohané se snažili najít právě onen řád, který není proti životu, ale který proti nižší přirozenosti uplatňuje právě onen souhlas se životem, výslovně onu tonifikaci. Jejich etika hledala formulaci desatera, které bylo zjeveno jen židům. A ono posvěcení života, přirozeného života dal jednou provždy a v historii Ježíš Kristus.

Václav Černý však v kultuře a životě, v kulturním životě na Bohočlověka zapomněl. Je příliš skutečný, není pro spiritualisty dost — mythický.

Kde je tento spiritualismus?

Má křesťanskou stavbu, avšak bez základů, bez úhelného kamene.

Má zdivo z křesťanské etiky — avšak bez malty desatera.

Spiritualistická osobnost je jako pan Twardowski: mezi nebem a zemí. V oblasti mezíhodnot. Visí. Mezi bytím a nebytím.

Je tu východisko? Je tu cesta zpět a dál? Přece jen se tak zdá — z interpretace Brow-

ningovy — p. 52, »neboť hřích zajisté individualisuje člověka, vylučuje ho z obce obecnosti, staví jej, třeba negativním způsobem, přímo před tvář Boží. Chce-li se lidská duše bez prostředníka dotknout Boha, jest jí se cítit vinnou. Nic víc než pocit viny nestaví člověka tak přímo před líc a pohled Otce.«

Nostalgie marnotratného syna — tato je vždy cestou návratu. Nostalgie — vázaná přímo k prvnímu hříchu, neboť »Hřích byl spáchán a dějiny člověka byly zahájeny. Ona romantická konstrukce neodčitelná, ono hledání cest, z nichž není návratu a osobnost, není leč takovou cestou, je živou skutečností pojmu irreversibility — co to jiného než vášnivě vypětí lidské vůle k Bohu, s nímž se duše doufá setkat jednou tváří v tvář na moři svých nepravostí«.

Zákon života

Rozsah mravní svobody není absolutní. Existují totiž hodnoty, které člověk nemůže odmítnout: nemůžeme nechtít štěstí, blaženost, dobro jako takové, krásu jako takovou a z toho důvodu musíme tedy chtít i to, co jistě vede k dosažení jmenovaných hodnot. O vhodnosti těchto prostředků člověk může a musí už sám usuzovat, zde tedy začíná už svobodná volba.¹⁵

Dobro jako takové člověk nemůže nechtít, neboť jest to vlastní předmět vůle. Vůle jest schopnost dobra. Obrácení vůle jiným způsobem znamená protipřirozenou zvrácenost. Dobro ve skutečnosti však neexistuje nikdy jako všeobecná myšlenka, jako všeobecný pojem, nýbrž vždycky jako konkrétní věc. Druhý úkol svobody spočívá tedy v tom, do jaké věci člověk položí svůj ideál nejvyššího, absolutního dobra. Jinými slovy, člověk svobodně si může a musí určit konkrétní obsah pojmu nejvyššího dobra, čili základní smysl svého života, věc, pro kterou žije. Dále člověk svobodně určuje způsob dosažení a prostředky. Tedy za toto člověk jest sám mravně odpovědný: za svůj život, za každý svůj skutek, za uspořádání svého života, za poměr k hmotným prostředkům, k dětem, k rodině a společnosti. Při volbě prostředků k dosažení cíle má lidská odpovědnost určité odstupňování podle toho, jak je věc nutná k dosažení cíle. Za věci ab-

Zde skrze Browninga se Václava Černého duše střetla ve významném zápasu s »dialektikou« jeho světoznámé theorie. Vrátila se k východisku: k mysteriu prvního hříchu. Skončí zde cesty svého ustavičného bludného zvratu? Neboť nejen hřích individualisuje — také ctnost! Neboť nejen vina sbližuje — také vzájemná láska tvora a Otce. Nostalgie vrátí snad tento zvrácený spiritualismus od bludně pochopeného Syna, skrze Bohočlověka Duchem lásky k Bohu Otci?

V základě jde tu totiž osobně o jiný hřích než zděděný, dědičný jen hřích pýchy — o hřích strachu, že kdo jest pod zákonem, bude měřen zákonem. A bludné doufání duše v milost — za holocaustum osobnosti.

Doc. Dr R. Vacková

(Dokončení)

solutně nutné má menší odpovědnost, kdežto za použití věcí méně nutných má odpovědnost větší, neboť jejich užití závisí čistě na jeho osobním odůvodnění.¹⁶

Tak je jasné, že mravní svoboda neruší zákon účelnosti, nýbrž naopak, umožňuje člověku jeho lepší splnění. Mravní svoboda neznamená totiž možnost jakékoliv činnosti, nýbrž možnost svobodného výběru činnosti lepší. Každé jiné chápání mravní svobody jest skreslením a zneužitím přirozeného poslání mravní svobody. Avšak i špatný skutek jen potvrzuje přítomnost svobody, jako nemoc jest znamením, že existuje zdraví, avšak že bylo porušeno. Tak mravní svoboda rozmnožuje řád fyzické účelnosti o nový stupeň, o novou finalitu, která se nazývá mravní čili ethická.

II. O ethické finalitě.

Je to vlastně otázka o smyslu a způsobu života.¹⁷ Sv. Tomáš řeší tuto otázku takto: lidský skutek závisí na rozumu a vůli, které rozum předkládá její předmět — poznané dobro, cíl. Cíl jako věc jest sice závěrem naší činnosti, avšak jako ideál jest současně důvodem k činnosti: »Postremus in executione

¹⁶ Tamtéž, I, 82, 2; I, 83, 3 »Sed contra«.

¹⁷ Sv. Tomáš řeší tuto otázku v celé První části druhého dílu Summy th. (I-II). Otázku smyslu lidského života probírá na počátku; v dalším citujeme prostě články 1. otázky tohoto dílu v postupném pořadí.

¹⁵ Týž, Summa Th. I, 60, 2; tamtéž, I, 83, 2.

— primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causae» (čl. 1, k. 1).

Popřít tuto účelnost znamenalo by zničit pojem povahy lidského činu. Ke svému rozhodování musí mít člověk nějaký důvod, a tak kdekoliv jest jakýkoliv úkon vůle, tam jest i odpovědnost. Morálnost je tedy neoddělitelná od lidského skutku: »Idem sunt actus morales et actus humani« (čl. 2-3).

Kdežto při jiných schopnostech a při jiných činnostech se může rozlišovat fysický předmět a závěr činnosti od mravního cíle činnosti, v řádě vůle jest cíl totožný s předmětem, ano, cíl jest předmětem vůle. Jest jím dobro poznané a chtěné jako takové.

Zkušenost učí, že cílů může být velice mnoho, přesto však netvoří nekonečnou řadu, musí se dojít k jednomu, který vede člověka k hledání ostatních (článek 4). Jak jsme si už řekli, tímto posledním cílem musí býti absolutní hodnota, kterou v metafysice nazýváme Bohem. Vidět toto dobro absolutní v něčem jiném, to by znamenalo převrátit přirozený řád hodnot.

Sv. Tomáš odmítá energicky názor, že by smysl celého lidského života mohl býti ve hmotném bohatství, v hospodářství:

»Není možné, aby v bohatství spočívalo lidské štěstí. Neboť i Filosof (Aristoteles) praví, že bohatství jest dvojího druhu: bohatství, které jest představováno přírodními statky a statky uměle vyrobenými. První slouží k tomu, aby pomohly člověku v odstraňování přirozených nedostatků. Sem patří pokrm, nápoj, šat, dopravní prostředky, příbytek. Ke druhým patří ty statky, které neslouží přímo přirozenosti jako na př. peníze. Tyto prostředky vynalezl lidský důvtip a užívá jich ke zjednodušení hospodářského života (směny) a k měření statků přírodních. Jest nad světlo jasnější, že absolutní štěstí člověkem nemůže býti ve statcích přírody, poněvadž jsou určeny pro nás, a ne my pro ně. Nemožou tedy být smyslem lidského života. Podle úmyslů přírody patří tedy všechny tyto statky do řádu nižšího než je člověk a jsou mu dány k dispozici. Statky uměle vytvořené člověkem jako peníze, jsou vlastně vytvořeny jako náhrada statků přírody. A skutečně, kdyby neměly této náhradní hodnoty, snad bychom jich ani nehledali. Mohou tedy býti smyslem lidského života ještě méně, než přirozené bohatství.

Těm, kteří namítají, že v životě »všechno

poslouchá peníze a peníze mohou všechno«, sv. Tomáš odpovídá:

»Ano, je to sice pravda, avšak lidé, kteří toto tvrdí a kteří podle toho žijí, nejsou vzory moudrosti ani poctivosti. Jsou to lidé pošetilí, kteří nemají smyslu pro nic jiného, než pro hmotné hodnoty. A za ně prodají všechno i sebe samy. Avšak správný úsudek o smyslu života a o hierarchii hodnot nemůžeme brát od těchto lidí, nýbrž od lidí moudrých a poctivých, jako se neptáme na úsudek o chuti a vůni těch lidí, kteří ztratili chuť a čich, nýbrž těch, kteří je mají jemné a delikátní.

Namítá se ještě, že člověk má v sobě nekonečnou touhu po nejvyšším dobru. Avšak jest známo, že i v lakomcích jest podobná touha po penězích a po majetku, poněvadž není možno je nasytit zlatem. Zase jim odpovídá Andělský učitel: »Ano, v lakomcích jest skutečně nekonečná touha po bohatství a penězích, avšak není to hlas přirozenosti, nýbrž hlas zvrhlé chtivosti. Vidíme však několik příznaků, které jsou proti nim: dosáhne-li člověk nejvyššího dobra a má-li k němu opravdu dokonalý poměr, čím více se s ním sblíží, tím více touží po něm a miluje je a pohrdá každou jinou věcí jako bezcennou. Při chtivosti peněz a majetku a jakékoliv jiné hmotné hodnoty přihází se pravý opak: to, co už člověk má, přestane těšit a člověk cítí v hloubi duše pohrdání k těmto věcem, i když si to nepřizná, a aby si to nějak vymluvil, hledá vášnivě další. A to všecko proto, že čím více jich člověk má, tím hlouběji poznává jejich nedostatečnost.¹⁸

Sv. Tomáš doplňuje vlastně základ, který postavil Aristoteles ve svých Etikách. Zásluhou Tomášovou a Dantovou pronikla Aristotelova nauka do celé západní latinské kultury a ovlivňuje evropskou civilizaci dodnes.¹⁹

Aristoteles překonal morální intelektualismus Sokratův a Platonův a vytvořil etiku objektivní, normativní, racionální:

»Každé umění znamená vlastně hledání — píše Aristoteles v Nikomachově Etice — a podobně se zdá, že každá činnost a každý směr směřuje k nějakému dobru. Z toho se vytvořila správná definice dobra, že jest jím to, co všichni hledají a k čemu všechno směřuje.

¹⁸ Summa theologiae, I-II, ot. 2, čl. 1.

¹⁹ Aristotile, Etica Nikomachea, Bari, 1913, vyd. Laterza. Italský překlad, úvod, napsal Armando Carlini. Viz úvod str. 5-6. Dílo jest velmi pečlivě uděláno, avšak výklad myšlenek Aristotelových a vůbec scholastiky jest často skreslený.

řuje. Avšak mezi cílem a cílem je rozdíl, poněvadž jest rozdíl mezi dobrem a dobrem: Někde je cílem činnost sama, jinde jest jím činnost a ještě něco jiného. Příklad: cílem zraku je vidět. Stavím-li dům, jest bezprostředním cílem stavba domu, lépe její dohotovení, avšak kromě toho jest tu ještě jiný cíl, jemuž hotový dům bude sloužit.²⁰ Jest jasné, že tyto druhé případy jsou složitější a vyžadují v původci těchto činností vyšší schopnosti.

Cíle přes svou rozmanitost se dají mnohdy spojit v jednu skupinu, buď proto, že závisejí na jedné a téže schopnosti, nebo že směřují svým způsobem k témuž cíli. Příklad: umění válčit si vyžaduje na př. obor jezdecký, strategii, zásobování a pod. Jest zřejmé, že některé cíle v těchto skupinách jsou základní a stojí na prvním místě a podle nich se určují podružnější cíle, neboť podružnější mají veškeren svůj smysl ve vztahu k cílům základním. Z toho jest přirozené, že tomu tak musí být i s celým životem, že i ten přes mnohost různých zájmů musí mít nějaký základní zájem a ten jest smyslem života. Do nekonečna jít nelze, to potvrzuje skutečnost.

Jest jasné, že jest nutno mít přesné pojmy o těchto věcech, poněvadž jde o využití nebo promarnění života.

V čem jest podle veřejného mínění toto nejvyšší dobro? Jak prostý lid tak i učenci se shodují v tom, že tímto cílem jest štěstí, dobrý, šťastný život: to eu zén kai to eu práten. V tom viděla antika plnost života a tedy štěstí. O tom však, co se míní štěstím, jsou téměř všichni různého názoru, pokračuje Aristoteles. Různě si to vysvětluje nevzdělaný lid, různě intelligence. Někteří myslí, že štěstí je v bohatství, v rozkoši, ve slávě. A jiní jinak. Mnohdy týž člověk vidí štěstí v různých věcech podle různých okolností: je-li nemocen — ve zdraví. Je-li chud — v bohatství. Nezná-li něco — v moudrosti. Jsou však také lidé, kteří učí, že štěstí musí být něco, co přesahuje všechny tyto věci.

Veliký vliv na různé vysvětlování obsahu pojmu štěstí má způsob života. Celkem můžeme rozdělit lidi po této stránce na tři skupiny: na lidi požívačné, na ctižádostivé, politiky, a na lidi, kteří vidí vrcholné štěstí v moudrosti.

Do první skupiny jich patří nejvíc a žijí ži-

²⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, 1050, a, 23-24. (Viz Carlini, uv. dílo, str. 47).

votem zvířecím. Ani politická sláva nemůže nasytit dokonale lidské srdce, poněvadž sláva jest vlastnictvím a výsadou toho, kdo ji dává a ne kdo ji přijímá. A často lidé hledají slávu, aby namluvili sobě a jiným, že jsou dobří. Třetí způsob života, kontemplativní život, jest nejdokonalejší a nejpoctivější.

Život, který se honí za ziskem, za majetkem, je plný násilí, je nepřirozený.

Povaha štěstí jakožto nejvyššího dobra se nemůže určit bez dokonalé znalosti lidské povahy a vlastní lidské činnosti, kterou se má ke štěstí dojit. Bylo by myslitelné, aby člověk neměl své vlastní typické činnosti, když jí má švec jako švec a každý dělník jako takový?

Čistě lidské štěstí musí být vlastní jenom lidem, nemůže být současně údělem také jiných bytostí. Proto z podstatné stránky lidského štěstí jest nutno vyloučit všecko to, co patří typicky k životu zvířecímu a vegetativnímu. Zůstane tedy v člověku řád duše a řád duševního života. Víme, že při olympských hrách jest mnoho účastníků, avšak věnce nedosahují ti, kteří jsou nejkrásnější a nejsilnější, nýbrž ti, kdož vyhráli zápas. Právě tak se dostane člověk ke krásám a k pochopení dobra života: správnou činností. A v tomto životě jest štěstí. Tito lidé nemají zapotřebí pomoci ostatních, poněvadž mají podstatu štěstí v sobě samých. Říká to konečně i epigram v Délu:

»Ta věc je ze všech nejkrásnější,
která jest nejspravedlivější...

... a nejsladší pak,

od přírody, jest dosáhnout toho, co miluješ.«

Štěstí jest něčím tak velikým, že se zdá být božím darem.²¹ Život skutečně šťastný přesahuje běžný lidský úděl, poněvadž člověk nežije už jako člověk, nýbrž má v sobě něco božského. A toto božské jest nejvyšší stránkou v člověku a jest zdrojem činnosti, která vyniká nad všechno ostatní. Tímto božským jest v člověku rozum. A život, který se vede podle rozumu, jest vlastně božským životem.

Není dobré tedy dbát na řeči těch, kteří nám říkají, že jsme jenom lidé a musíme žít lidským způsobem, že jsme smrtelní a musíme dbát na smrtelné věci a pomíjivé. Naopak jest nutné učinit se co nejnesmrtelnějšími, a za každou cenu žít podle té stránky, která jest v nás nejznamenitější, a která svým vlivem, svou mocí a důstojností vyniká velice

²¹ Aristoteles, *Nikomachova Etika*, kniha I.

nad všechno ostatní. Pro každého z nás jest nejlepší a nejsladší to, co jest nám nejpřirozenější. A tím jest v člověku především rozum a život podle rozumu.

Štěstí tedy vrcholí v kontemplativní moudrosti. Hned potom přijde činný život v souladu s rozumem (ctností). A cílem života jest harmonický, uspořádaný vývoj vnějšího i vnitřního lidského života podle hlasu rozumu.²²

V této hierarchii hodnot i hospodářské statky mají své přirozené místo. Aristoteles píše: »Jest zřejmé, jak jsme konečně už řekli, že štěstí není jen věcí čistě abstraktní, nýbrž vyžaduje si také vnějších statků. Není totiž možné nebo aspoň není dobře možné, aby člověk dělal velké věci a krásné, nemá-li prostředků. A jest mnoho věcí, které patří ke štěstí a nemohly by se dělat, kdyby člověk jich neměl, jako bohatství, politický vliv, přátelé. To vše se dá nazvat ovšem spíše nástrojem štěstí, než štěstím samým.«²³

Opravdové štěstí však nemůže vzít ani chudoba ani opuštěnost; takové vlivy mohou zasáhnout jen povrch, periferii života, ne však duši.

Šťastné užívání bohatství jest řízeno spravedlností a štedrostí: »Štedrost jest správný způsob nakládání s bohatstvím, při čemž bohatstvím míníme všechno, co se dá hodnotit penězi. Správný způsob užívání peněz znamená tedy dovést je správně utratit a ne střežit je. Proti tomu se může člověk prohřešit buďto lakotou nebo marnotratností. Štedrý člověk se stará o svůj majetek, ne z lásky k majetku, nýbrž z lásky k těm, kterým tak může prospět. Štedrosti je blízká velkodušnost, která vede člověka k tomu, aby podle svých možností se účastnil velkých věcí. Při tom se nehledí na to, co jej stojí, nýbrž je-li věc důstojná.«²⁴

Hmotné hodnoty jsou nutné člověku také pro udržování vlastního těla, neboť bez těla není možno přemýšlet. Kromě toho potřebuje člověk ke svému štěstí do určité míry ještě společnost, a tedy i tolik bohatství, kolik jest nutno k tomuto styku. Toto pole života jest řízeno autoritou zákona, spravedlností a přátelstvím.²⁵

Popud k životu ve společnosti vychází z lid-

ské přirozenosti: »Jest jasné, že stát jest výplodem přirozenosti a že přesahuje jedince. Neboť jedinec, žije-li osamocen, nestačí sám sobě a směřuje pudově k účasti na životu celku, k němuž patří. Byl-li by někdo schopen žít bez lidské společnosti, — nebo nebyl-li by toho někdo schopen a stačil by sám sobě, bylo by nutno pokládat ho buď za zvíře nebo za boha. Neboť instinktivně všichni cítí v sobě touhu po lidské společnosti a družnosti. První bytost, která založila společnost, která položila základy lidského soužití, byla původcem převelikého dobra.«²⁶

Smysl života společnosti se nemůže lišit od smyslu jednotlivého lidského života, poněvadž příroda si neodporuje. Závěry, platné pro jedince po této stránce, platí i pro společnost. Aristoteles o tom praví toto: »Dosáhne-li člověk dokonalosti, která mu přísluší podle jeho povahy, jest nejlepším a nejvznešenějším ze všech živočichů. Jestliže však se neřídí zákony, a nejedná v duchu spravedlnosti, jest nejzvrhlejším tvorem, neboť nejškodlivější jest nespravedlnost, opatřená zbraněmi a prostředky. Člověk opravdu má všechny možnosti a prostředky, aby mohl žít podle opatrnosti a poctivě. Může však zneužít těchto prostředků ku zvráceným cílům. Proto bez ctnosti a poctivosti jest člověk nejbezbožnějším a nejdivoštějším živočichem, a tíhne nejhorším způsobem ke smyslové rozkoši a k jídlu.«²⁷

Platon přenesl možnost dokonalé kontemplace ideí do druhého světa, a proto jen tamtéž bylo možné dokonalé štěstí. Aristoteles položil rozum do člověka, žijícího v tomto světě, a proto přenesl moudrost a štěstí mezi nás. Zdá se však, že nakonec viděl sice štěstí v moudrosti, avšak jako její vrchol ukazoval dokonalý život v lidské společnosti, čili politiku v poctivém smyslu. Tím by se kontemplativní stránka štěstí rozšiřovala o činorodou, která jest v politice nutná. Ideálem šťastného dokonalého člověka by byl tedy člověk spojený moudrostí s nejvyšším dobrem a žijící ctnostně ve společnosti, jakožto tvůrce a plnitel mravních, společenských a hospodářských zákonů, podle vzorů velikých lidí v minulosti. Po Aristotelovi, když padla řecká společnost — »polis« — člověk procítil se samotou v srdci a okolo sebe.

²² Tamtéž, kniha X.

²³ Tamtéž, kniha I.

²⁴ Tamtéž, kniha IV.

²⁵ Aristoteles, Nik. Ethic. VIII-X; Aristoteles, Politica, knihy I, VII, VIII.

²⁶ Aristoteles, Politica, kniha I. kap. 1.

²⁷ Aristoteles, Politica, kniha I. str. 6, Bari, 1918, vyd. Laterza. Překlad, poznámky a úvod napsal V. Costanzi.

Řecký optimismus, plný helénské slunce, byl tedy optimismem jen zdánlivě: skrýval v sobě fatální pesimismus, osudný pro helénskou kulturu: člověk a svět se objevili jako věci nedokončené.²⁸

²⁸ Carlini, uv. dílo, str. 35, 238, 239, 247.

Jen přímý zásah Boží mohl dokončit tuto stavbu a stalo se tak evangeliem a milostí.²⁹

²⁹ Summa theologiae, I, 93, 4; sv. Pavel, List k Efeským, kap. I. 1-12.

Dr Jiří Maria Veselý O. P.

Varia

Vnímání barev a skutečnost vnějšího světa

(Úryvek druhý)

Jak dospějeme při smyslovém vnímání, jež má při vidění barev vysloveně názorný charakter, od rozličných smyslových dat k pravému vidění předmětu? Tu musíme jako odpověď na to přibrat zvláštní rys vnímání, který se zdůrazňuje zvláště v psychologické škole Gemelliho;¹ je to totiž význam, na který poukazuje také Mischotte ve své »prise de la signification«. Vnímání barev s jeho dvěma základními procesy se nemůže pojímat tak, jako by tu docházelo k splnutí jednotlivých smyslových elementů asi tak jako u procesů chemických nebo při strukturálním vztahu stejnorodých členů v nějaké mechanické stavbě. Nejde též o přechod od »pouhého« počítu barvy k vnímání věci, neboť mluveno správně psychologicky existuje spíše opačný přechod od vystižení věci k vnímání jednotlivých názorných elementů. Mluví-li se tedy o vnímání »věcí«, t. j. předmětů, majících jistý tvar, barvu atd., musíme v takovém vidění barev předpokládat kromě elementu čistě smyslově názorného, ještě element jiný, jemuž připadá úkol organisovat jednotlivá předmětová data v celek a který tudíž právě proto musí býti docela jiný, nenázorné povahy, tedy povahy intelektuální. Jeho úkolem je »dávat smysl«. Smyslová data, jež vzata dohromady by neměla význam nebo smysl, jež by byla zhola bezvýznamná, nebylo by nikdy možno považovat za jednotu, brát je za uzavřený celek. A pokud tomu tak není, nemůžeme už čistě logicky mluvit o věci v přísném slova smyslu. Že to však není bez zvláštní funkce, která by dávala smysl, možné ani psychologicky, ukazují nám vzpomenuté už experimentálně psychologické práce A. Gemelliho a jeho školy, zejména Cosetti-ho práce La funzione del significato nella percezione degli oggetti (Contributi VII, str. 123 a násl.)

¹ Gemelli A., Introduzione allo studio della percezione, Contributi III (1928), 274.

Tuto významovou, respektive smyslovou funkci barevného vnímání můžeme dokonce, jak se dále ukáže, sledovati v trojím ohledu. Tato funkce dávání významu potvrzuje nám, resp. znázorňuje nám nyní dvě už zjištěné skutečnosti opět s nové strany.

Je to za prvé náš z analýzy vyplývající názor, že pravá intencionalita a s ní i jasné vědomí rozdílu mezi »já« a světem, je psychologicky možná jen tehdy, je-li svět předmětů nějak rozčleněn, že má tedy východisko u vědomého rozdílu mezi předmětem a předmětem.

Za druhé pak musíme říci, že vystižení předmětu, které má vysloveně celostní charakter a prozrazuje stejnorodý původ, je možné jen v tomto případě: když se naše vnímací funkce ve svých podstatných znacích nemusí teprv kus po kuse získávat vnější zkušeností, nýbrž jsou-li už jako základní zákonitosti dány už s člověkem samým jako celky a s ním zároveň, jsouce zpočátku velmi nedokonalé, rovněž jako celky rostou a rostouce stále se zdokonalují. Tento celostně jako věc pojmávaný předmět nám také dal základ a východisko k jemnějšímu a širšímu pojetí intencionality, která překračuje výklad čistě předmětně-theoretický.

Skutečnost, že právě zjevy barevné konstance mají intencionalitu nejvýraznější, je totiž pro naše další vývoody obzvláště významná s dvojího hlediska.

Za prvé proto, že zjevy barevné konstance mají pro náš všední život nanejvýš důležitou biologickou významnost, respektive účelnost a upozorňují nás tím na novou vlastnost intencionality barevného vnímání, vlastnost, která nám teprve pomůže vniknout přes pouhou stránku analytickypopisnou (fenomenologickou) dále do její podstaty a příčinného odůvodnění.

Za druhé však proto, poněvadž barevná konstance nám vlastně říká, že se nám věci nepodávají tak, jak ve skutečnosti podléhají změnám vlivem osvětlení, že tedy intencionální charakter našich barevných vjemů je nejlépe výrazný právě tam, kde se vnímání neřídí přísně fyzikálně-fysiologických podmínek podráždění, nýbrž spíše svými vlastními zákony psychologickými, což má opět význam pro otázku skutečnosti vnějšího světa, na kterou máme odpovědět, světa, jak se nám jeví v barevných vjemech.

3. Trojí významová funkce intencionality barevných vjemů.

Myšlenka, že intencionalita barevných vjemů roste úměrně s charakterem »věcnosti« u vnímaných předmětů, dává nám tušit, že nejhlubší důvod této intencionality bude snad obsažen ve vnitřní účelnosti, resp. významnosti našeho vnímání (v tom, aby náš způsob vnímání, naše vnímání vůbec, mělo pro nás nějaký smysl — resp. jakým způsobem vnímat, aby to mělo smysl). Ačkoli toto H. v. Helmholtz² nepoznal ještě v plném významu, přece po stránce věcné jako první viděl aspoň podle účinků, jak se to má, když praví: »Nejdůležitější význam mají pro nás barvy, pokud jsou vlastnostmi těles a pokud se jich užívá jako poznávacích značek těles.« Tím byla ponejprv výslovně zdůrazněna znaková funkce barev. A to s plným oprávněním, neboť co musíme říci o barvách v první řadě bez jakýchkoli theoretických předpokladů a případných predsudků, je skutečnost, že nám ukazují cestu k věcem vnějšího světa, že se v tom tedy jeví jejich bezprostřední účel a biologický význam pro lidský život. V této všeobecné formulaci bývá tato myšlenka uznávána snad odjakživa bez námitek ode všech badatelů. Později rozvedl touž myšlenku především K. Bühler, tím, že ve významových funkcích rozeznává vlastně tři různé znaky: náznaky, signály a symboly — a tvrdí, že bychom mohli jejich platnost vztáhnout na všechny smyslové vjemy. »Tvrdím, že s těmito třemi významovými funkcemi — signály, náznaky a symboly, se dá zvládnout theoreticky celá oblast vjemů.«³ Za příklad pro to si běže lampu semaforu. Je náznakem blízkosti stanice, signálem pro funkci (má-li jet strojvůdce dál, čili nic) a zároveň symbolem volné po př. uzavřené dráhy. »Vejde-li do některého z těchto tří významových celků, pak má tento primitivní osvětlovací zjev smysl.«

Že ne každý barevný zjev může mít všechny tři významové celky, vysvitne nám brzo, když se podíváme na některé příklady. Tak bude moci mít většina barevných nebo osvětlovacích zjevů, zřízených k praktickým účelům, všechny tři významové výklady. Vidíme-li na nějakém domě znak červeného kříže, je tento červený kříž symbolem ošetření při úrazu, náznakem, že je umístěn právě v tomto domě a signálem, že máme volat první pomoc právě zde. Nosí-li někdo černé šaty, můžeme pokládati černý jeho oblek za symbol smutku a je tudíž zároveň náznakem jeho smutku vlastního a může být konečně pro ostatní signálem, aby mu vyjádřili soustrast. Avšak už tento příklad nám ukazuje, že náznakový systém barev může být naprosto klamný. Tatáž černá může být totiž též znakem nějaké obzvlášť slavnostní záležitosti, na př. sňatku. A šedá

nebo hnědá barva šatů se už vůbec dá sotva pokládat za symbol něčeho; a normálně tyto barvy ani nemají žádnou zvláštní funkci náznakovou nebo signalizační. Jistě však mají alespoň onu všeobecnou náznakovou funkci, kterou má každá barva, že nám totiž jakoby manifestují, projevují tělo.

1. Barva jako taková neexistuje nikde, všude musíme barvu, pokud ji vnímáme, pokládati jen za nejvrchnější vrstvu nějakého tělesa v nejširším smyslu toho slova. To platí dokonce i o těch barevných zjevech, u nichž je tento náznakový charakter skutečně zajisté jen měrou minimální, na př. u čistých barev plošných, při kterých nevidět nic jiného, než homogenní barevné kvaly, kdy nevíme, co za ním vězí, je-li to skutečně něco či pouhé zdání; avšak i v tomto případě je tu právě jakési »něco«, jež se takto homogenně plošně projevuje. Tuto jenom všeobecnou, velmi málo určitelnou funkci náznakovou má na př. i svícení v tmavém prostředí, kde nemůžeme zpozorovat žádný vlastní předmět. Také v tomto případě je svícení náznakem »něčeho«, co tu svítí, ačkoliv to přesněji určit nemůžeme. Zřetelněji vystupuje tento náznakový charakter při lesku a zrcadlení. Tak jsou na př. zjevy leskové vždy až do jisté míry náznakem materiální struktury dotyčného předmětu. Obzvlášť pak zrcadlení je vždy náznakem přítomnosti alespoň dvou reálně rozlišených těles: tělesa zrcadleného a tělesa zrcadlícího. Mimo to je tu též naznačena prostornost tělesa. Proto musíme přiznat stejnou náznakovou funkci i barvám prostorovým. Nejsilněji se však uplatňuje tato náznaková funkce na barvách plošných, obzvlášť když se plocha projevuje zřetelně věcně. Pak je barva vždy zřetelným náznakem věci, kterou jsme právě v tomto barevném zjevu určitě viděli.

Už zde budiž předem poznamenáno, že náznaková funkce jednotlivých barevných jevů je v přímém poměru k rozlišovacímu procesu barevného vnímání: čím větší podíl má na některém způsobu projevu barvy proces rozlišovací, tím zřetelněji se projeví náznakový charakter příslušné barvy. Toto axiomaticky postavené zjištění se dá znázornit a vždy znova ověřit na libovolně velikém počtu příkladů. Je to též jasné jakoby už a priori, neboť čím článkovatější, přesněji rozčleněnější, t. j. v jednotlivých součástech rozlišenější barevný zjev je, tím lépe může sloužit za náznak něčeho. Čím zastřenější, homogennější a jakoby splynulý nějaký způsob projevu barvy je, tím méně nám má co říci, co označiti.

Poněvadž však při zjevech barevné konstance rozlišovací procesy daleko převládají, proto je zde též náznaková funkce nejsilněji rozvinuta. Barevná konstance se tu ukazuje skutečně jako výraz zvláštní významovosti, která má základ biologický: barvy se nám ukazují proto v přibližně stálém barevném tónu, poněvadž stojí ve službách biologicky účelné funkce náznakové, která právě slouží k tomu, abychom mohli jednotlivá tělesa líp poznati a identifikovati.

V náznakové funkci vystupuje proto i nejbezpro-

² Handbuch der physiologischen Optik, II, str. 243.

³ Sr. Bühler, Krise psychologie, Jena 1927 (zde citace z druhé ruky).

středněji fundovaný biologický význam barevných zjevů a zejména barevné konstance. To platí dokonce ve dvojím ohledu.

Především je jenom u náznaku spojena naznačená věc s náznakem samým. Toto spojení spočívá nejčastěji v reálné spojitosti naznačené věci s barvou, která ji označuje: v jiných případech je tato spojitost aspoň prostorově místní povahy, jako je tomu na př. u lampy semaforu, a není tedy také potřeba zvláštního myšlenkového přenosu, nýbrž naznačený věcný poměr vnímáme smysly už v náznaku samém, neboť lampu semaforu můžeme už pokládat za »záčátek nádraží«.

Za druhé však jde u náznakové funkce o onen systém intencionality, který je bezprostředně obsažen v jednom a též vjemu. V též vjemu, ve kterém vidíme barvu jako náznak, vnímáme i to, co se naznačuje. Příslušný psychický akt, který nám náznakovou funkci zprostředkuje, je proto vždy bezprostřední vjem příslušné osvětlovací situace, respektive projevu daných barev.

2. Náznak se vztahuje na objekt, který je s ním, jak bylo právě zjištěno, částečně indentický a je s náznakovou barvou reálně spojen, anebo s ním aspoň stojí v takovém prostorovém vztahu, že díváme-li se na náznak, vnímáme spolu jaksi už i naznačený objekt. Pravý opak musíme říci o symbolu. Také symbol se vztahuje vždy na objekt. Avšak tento předmět je nejenom věcně i podstatně od symbolu odlišný, nýbrž je od něho i věcně oddělen. Toto oddělení je dále ještě takového druhu, že je nelze nijak překlenouti žádnými spojeními prostorově místními.

Symbol se liší od obyčejného náznaku právě tím, že není žádným pouze projevujícím, ohlašujícím znakem něčeho, co buďto současně vnímáme nebo aspoň můžeme vnímat ve vlastní podobě, nýbrž je to zástupný znak pro něco, co současně nevnímáme a ani ve vlastní podobě vnímat nemůžeme. Říkáme též, že to, co se symbolisuje, náleží vždy jinému řádu bytí než symbol sám. A v tom spočívá konec konců i vnitřní významovost symbolů. Proto se v barevných tónech symbolisují na př. ctnosti (bílá barva značí čistotu, modrá pokoru, zelená naději atd.), státní příslušnost (vlajky), vnitřní nálady (bílá barva znamená radost, černá smutek a pod.). Komplikovanější optické složeniny symbolisují pak ještě další neviditelné a o sobě ani nevnímátné a nepředstavitelné podstaty; tak se nám projevuje v symbolech skoro celá oblast náboženská.

Z toho tedy jasně vyplývá, jaké povahy bude příslušný psychický zážitek u funkce symbolové. Tu musíme především zjistit, že tato funkce zahrnuje kromě obvyklých bezprostředních vjemů ještě i obrazotvornou představu symbolisovaného bytí. Ale ani tato nestačí ještě sama, aby vznikla funkce symbolová. Musí se k tomu totiž ještě přidružit výklad symbolu. Vnímání symbolu je jenom jedna strana symbolové funkce; druhou stranou je však výklad symbolu, který zahrnuje mimo představu symboli-

sované bytnosti i vnitřní sepjetí mezi vnímaným symbolem a symbolisovanou bytostí, kterou mi fantazie představuje. To vnitřní sepjetí může být pravá operace rozumová. Jenom pravý racionální poznatek může barevnému komplexu připsat funkci symbolu. U symbolové funkce spolupůsobí tudíž kromě obrazotvorné představy symbolisované bytnosti především dva psychické akty: smyslový vjem a racionální výklad, respektive dávání smyslu barevnému jevu.

Z tohoto výkladu ihned vysvitá, že u symbolové funkce stojí opět v popředí proces rozlišovací. Už rozdělení příslušných psychických aktů vnímání na dva, resp. na tři, předpokládá jistě rozlišení. Ale i vnímání samo, o které zde především jde, musí být ve své intencionalní povaze podmíněno především procesy rozlišovacími. Racionálně založené dávání významu symbolu má totiž za nejhlubší psychologický podklad toto vnímání; to musí být proto takové povahy, aby skýtalo vnímajícímu subjektu co možná bohatě utvářený materiál, který by mohl vzbudit dostatečně veliký počet vedlejších představ, asociací a konečně myšlenek. Tak je tomu však jen tehdy, není-li daný barevný zjev produktem homogenisujících procesů splývacích, nýbrž vykazuje-li co možná jednoznačné, t. j. ostře členěné, respektive rozlišené a proto hlubší smysl připouštějící tvary. Otázku, která z obou funkcí (náznaku a symbolu) je podmíněna rozlišovacími procesy větší měrou, můžeme pokládat za bezpředmětnou, povážíme-li, že reální rozlišení mezi symbolem a tím, co představuje, a mezi jeho výkladem respektive přenosem nelze připsat ani tak vnímání jako takovému, jako spíše myšlenkovým pochodům, které z něho vyplývají.

Tážeme-li se nyní dále, která skupina barevných projevů poskytne ve svých specifických součástkách a vlastnostech nejlepší optický smyslový základ pro zjevy symbolové, nebude obtížné o tom rozhodnout. Nehledíme-li na zmíněný už symbolický význam jednotlivých barev, vidíme, že složitější optické symboly, které žijí především v kultech náboženských, skládají se především z těch elementů, které jsme shledali v osvětlovacím projevu barev. Jsou to zjevy světla, stínu, lesku a zrcadlení, prostorové barvy v obraze kouřového mraku (kouření samo sem patří též), především však samo svícení (plamen, oheň, svatozář a pod.). Že při tom ovšem mnohdy padají na váhu i barevné složeniny podmíněné čistě látkově, není s tímto tvrzením v rozporu, uvážíme-li, že projevy barev, podmíněné osvětlením, předpokládají přece a zahrnují v sobě barvy čistě látkově podmíněné.

Tím ovšem nemá být nijak popírán vliv psychicky integrálních barev na symbolický výklad. I psychicky integrované způsoby projevu připouštějí symbolický výklad, avšak podle všeho toho, co jsme mohli v tomto ohledu zjistit o vztahu psychicky integrovaných barev k funkci signálové, ukazuje se význam barev psychicky integrovaných u symbolové funkce jako sekundární a nadto ještě většinou

v příčinné závislosti na případně spolupůsobící funkci signálové.

3. Jinak je tomu v tomto ohledu s funkcí signálovou. Náznak a symbol se vztahují na předměty, signál na subjekty, nebo přesněji na jejich jednání. Má-li se stát nějaký barevný jev signálem, musí znamenat pro vnímající subjekt, ať lidský nebo zvířecí, výzvu, aby se rozhodl k nějakému činu. Signál znamená pro vnímající subjekt neustálý »pozor«, jistý odpor, který jde proti jeho volným impulsům. U signálu padne vždy rozhodnutí buď vykonat nebo nevykonat nějaký čin. Otázka, je-li signalisovaný objekt spojen se samým signálem čili nic, může-li být vnímán v jediném aktu čili nic, tu tedy automaticky odpadá.

Příslušný akt, kterým vnímáme signál a situaci s ním spojenou, je tudíž nejen vnímání, nýbrž i volní impuls. Kdyby ho vnímající subjekt neměl, nebyl by prostě schopen chápat daný barevný zjev jako signál »pro něco«; toto »pro něco« je totiž vzato čistě psychologicky nejdříve jen volní impuls sám. Poněvadž volní impuls narazí při signálové funkci jakoby na odpor, označili bychom příslušný akt nejlépe jako emocionálně-intencionální střetnutí, tedy onen zážitek, který znamená u M. Schellera, M. Heideggera, K. Jasperse, Fr. Vebera a u jiných existenciálně zaměřených myslitelů jediný možný psychologický přístup k objevení a uznání skutečnosti vnějšího světa. W. Dilthey, který jako první užívá výrazů »odpor« a »střetnutí« v této souvislosti, postupoval též správně, když přiřazuje tuto střetací funkci volnímu impulsu a nikoli smyslovému vnímání. Ale právě tím se stává toto pojetí našeho poznání vnějšího světa problematickým, poněvadž teď už víme, že mimo tuto signálovou funkci existují ještě funkce jiné (náznaková a symbolová), u nichž tato emocionální stránka v popředí nestojí a které v otázce skutečnosti vnějšího světa mají alespoň zrovna tak důležitou úlohu jako funkce signálová.

Tento volní impuls sám může být zase ovšem různého druhu: založený rozumově — anebo i podmíněn čistě reflexivně, jak je tomu zajisté u zvířat, ale i u člověka alespoň v jistých případech. V případě impulsu podmíněného reflexivně měli bychom alespoň u člověka vždy jistý stupeň integrace s psychickými akty. Stáli bychom v této oblasti před psychickými reakcemi, které projevují stejnou funkčnost jako podmíněný nebo nepodmíněný reflex Pavlovův: E. R. Jaensch⁴ skutečně také odůvodnil celý komplex otázek, týkajících se barevné konstance, v tomto smyslu. Podle něho by se měl smysl všech barevných projevů uvést na tuto funkci signálovou. V souhlase s dosavadními výsledky rád přiznáváme, že signálová funkce jistě také bude mít význam v jistých případech, musíme však odmítnout pokládat základní proces barevného vidění, společný všem jevům barevným, za příslušný jen

do oblasti této funkce. Vedlo by asi příliš daleko, kdybychom chtěli na zvláštních případech přesněji přezkoumávat podíl signálové funkce na jevech barevné konstance, poněvadž bychom tu musili krok za krokem sledovat Jaenschova bádání, která jsou v tomto ohledu zcela osamocená a spojená s jinými vývojovými předpoklady. Je to však zase na druhé straně zbytečné, poněvadž jsme ve všech barevných zjevech našli základní proces ve splývání a rozlišování, při čemž vždycky ještě je otevřená otázka, jde-li při tom o funkci náznakovou, signálovou nebo symbolovou. Právě tato šíře procesu splývacího a rozlišovacího, který připouští ještě různé možnosti, ukazuje nám nejlíp, že se na signálovou funkci nesmíme dívat jako na nejhlubší a nejširší základnu těchto procesů, poněvadž představuje jenom jednu z daných možností.

A tážeme-li se tedy na tento poměr, který má signálová funkce k procesu rozlišovacímu, respektive splývacímu, ukáže se tu ihned jasný rozdíl mezi náznakovým a symbolovým systémem a pak signálovým systémem našeho vnímání. Jestliže jsme totiž při náznakové funkci mohli zjistit především procesy rozlišovací, je to u systému signálového právě obráceně. Tu působí vnímání barvy bezprostředně na volní impuls. Tento poměr závislosti mezi vnímáním barvy jako signálu a reakcí snahové mohutnosti se může totiž nejen u zvířete nýbrž i u člověka pouhým opakováním poznenáhla automatisovat, to jest vyvinout se ve smyslu Pavlovově a Jaenschově v podmíněnou reakci. Souhlasí-li to však, tu už nemusíme dělat přechody od vnímání barvy k vnímání téže barvy jako signálu oklikami přes případné procesy poznávací, přes úvahy a soudy, nýbrž přechod od vnímání barvy k volní reakci nastane bezprostředně. Takže bychom neměli na straně takto vnímaného barevného jevu žádné přesnější ztvárnění a rozčlenění optických faktů jako při vzpomenuté už funkci náznakové. Ba dokonce v tomto případě (u signálu) nemusí být rozlišení barevného zjevu ani tak veliká. Jde tu totiž především o cestu od vjemu barevného zjevu k volnímu impulsu, t. j. o směr od objektu k subjektu, a to dokonce o emocionální stránku subjektu. V tomto směru záleží však jen na smyslové důraznosti a ne tolik na zřetelnosti barevného kvaly. To však neznamená nic jiného, než že barevný zjev musí býti vnímán tak, aby byl co možná silně vybaven oněmi znaky, které působí na mohutnost snahovou, jinými slovy: příslušný barevný zjev musí býti nějak doplněn, integrován emocionálními prvky psychickými. Tato myšlenka psychické integrace barevných vjemů nám už není nová, nýbrž už mnohonásobně odůvodněná a proto nám bude sloužiti i zde za vysvětlení zcela běžné. Zároveň už ovšem víme, že u psychicky integrovaných barevných jevů mají hlavní význam procesy splývací. Z toho tedy plyne, že i signálová funkce je ve srovnání s funkcí náznakovou působena převážně procesem splývacím a ne tak rozlišováním optických faktů.

⁴ E. R. Jaensch, Ueber Grundfragen der Farbenpsychologie, Leipzig 1930, 462.

Ze u signálového systému jde skutečně o barvy psychicky integrované, o tom nás poučuje tato zkušenost v tomto ohledu: jako křiklavé, respektive ostré barvy jeví se nám právě ty, které nám slouží jako signál pro pozitivní čin, pro vnitřní nebo vnější aktivitu. Opak platí o barvách měkkých nebo tiších; je proto i psychologicky dobře odůvodněno, užívá-li se v železniční dopravě a v pouliční dopravě velkých měst pro náhlou změnu dosavadní spontánní činnosti červených barevných tónů a pro činnost bez zábrany barevných tónů zelených. A totéž platí mutatis mutandis pro barvy čerstvé a uvařené a pod. Ba musíme tu říci ještě víc. Většina barev, kterých se používá jako signálů, dostává u příslušných subjektů během doby ještě jiné psychicky integrované komponenty. Signály, jež nás vyzývají k reakcím příjemným, dostávají charakter barvy příjemné, radostné a pod. a naopak přibírají barvy, které nám připomínají zařízení smutná a nepříjemná, charakter smutný. Z toho však také plyne, že se za signály hodí především barvy psychicky integrované (už i nezávisle na signálové funkci psychicky integrované), takže musíme plným právem vidět vnitřní souvislost a systematický parallelismus mezi funkcí signálovou a skupinou barev psychicky integrálních.

Když se nyní podíváme na všechny tři významové funkce v barevném vnímání kvůli vzájemnému srovnání, dojdeme k tomuto vzájemnému poměru: Signálová funkce je účelová, má účel, který je jako takový samozřejmě mimo signál, a je vždy obsažen v nějakém jednání, které primárně záleží ve volném impulsu. — Symbolová funkce naproti tomu nemá žádný přímý účel, je v tomto ohledu bezúčelná. Naopak: každý symbol je svou podstatou výz namo vý. Kdyby tomu tak nebylo, zmizela by symbolika barevných zjevů. Tento smysl vnímající a přemýšlející osoba do barvy jakoby vkládá. Smysl sám, respektive bytnost, dávající odůvodnění tomuto smyslu, je však i tu mimo barvu, která jako symbol funguje. — Náznaková funkce pak nemá ve významu právě takto vyloženém opět ani účel, ani hlubší smysl, a přesto je také funkcí, t. j. i ona označuje právě něco a dostává tím »smysl« v nejvšeobecnějším významu toho slova. Toto »něco«, které se v obvyklé náznakové funkci projevuje nebo ukazuje, je vždy nějaká věc. Náznaková funkce je vysloveně věcností a potud i významová.

Signál má vždy nějaký účel, symbol nějaký smysl a náznak nějaký význam. Účel, obrazný smysl a věcný význam jsou obsahy trojí biologické finality a jejich funkcí.

Univ. prof. Dr. Anton Terstenjak

Leopolda Zieglera »Metamorfosa bohů«

Ziegler se hlásí k ateismu ve smyslu Theos-Atheos, jako poslední fázi v metamorfose bohů. Říká na str. 207: »Evropan si bohužel zvykl po tisíciletí vidět v náboženství výlučně vztah k Bohu,

a po tisíciletí určoval tento vztah čím dál tím více noeticky. Náboženství mu rozšířilo rozsah jeho vědění vírou; náboženství mu doplnilo svět o své transcendentno (Jenseits); náboženství mu otevřelo nebe v říši nadmyslna. Náboženství bylo, věřilo-li se v Boha, náboženství bylo popřeno, kde se popřela existence Boží. Otázka, zda Bůh je nebo není se považovala za vlastní otázku; na ní záviselo, zda má kdo náboženství nebo ne... Ziegler se staví proti této problematice, ukazuje, že je sama sebou nesprávná. I C. G. Jung, známý psycholog a filosof, soudí stejně rozhodně: »Otázka, zda existuje Bůh, spadá mezi nejhoupější otázky, které si můžeme položit... »Je Bůh, není Bůh, značí, přeložíme-li to do jakékoliv moderní noetiky, lze najít nějakou skutečnost, lze ukázat nějakou existenci, která by se shodovala sama o sobě s obrazem nebo pojmem Boha?...« To je nemožné. Neboť ve výpovědi »Bůh je« se odkazuje vždy na protiklad Boha a jsoucna, dodatečně v mysli spojený a sjednocený. Bohu však není nic protikladného a nelze jej vůbec nijak pojmově určit. — Neboť kde Bůh je Jedno nebo Jiné nebo vůbec ještě Něco, má spolu vždy ještě své Jiné a proto není ještě Bůh. (Schelling jednou řekl: »Bůh není, je-li Jsoucno to, též co se v objektivním světě jeví«).

Vlastní Zieglerovo pojetí Boha poznáme nejlépe z jeho výkladů v »Současná filosofie v autobiografiích« 4 sv. (1923) str. 211. Zde píše: »Proto, že byl středověký člověk církevně, křesťansky zaměřen, nemohl naprosto zmocit tento svůj objev (totiž učenou nevědomost, které říká Ziegler vlastní objev Boha). Naším úkolem, nás, kteří jsme správci dědictví křesťanství a nejsme už křesťany, je zvolna ji zdolat. Bůh v i vně všech definic a projekcí, v i vně ducha a pravdy, pneumatických minulostí; bůh nad veškerou metafysiku a theologii, nad všemi školami a církvemi; bůh, který není myšlen, není věřen ani patřen; bůh, k němuž ano a ne stvoření nemá smyslu, stejně jako jakákoliv jejich hodnocení a platnosti, jejich smyslovost, jejich smysly a dokonce i smysl — to je Theos-Atheos poslední fáze metamorfosis bohů. Je, pravím to ne bez ironie, bůh neznabohů, bůh ve své poslední podobě...« Ze všech definic Boha je podle Zieglera jediné správná definice, že Boha prostě nelze definovat, nelze určit, nebo vůbec vymezit. Poněvadž se Ziegler hlásí k negativní teologii, navazuje na hinajánský buddhismus, jemu sourodý, v němž prý je představa boha — ač negativního rázu — zcela naplněna v realitě života. Jak tomu máme rozumět, vykládá Ziegler v druhém svazku svého díla »metamorfosa bohů«, jehož titul je »Mythos atheos der Wissenschaften«. Podobně vyložil španělský filosof Miguel de Unamuno, se svého stanoviska metafysicko-mystického, svět jako »Sen boží«.

Vilém Jerusalema došel k svému pojetí boha ze své noetiky a nauky o soudu, podle níž v každém soudu vskutku prožitým a osobním zlidšťujeme svět. Podle svých vlastních volných impulsů vidíme

v každém vnímavém ději manifestaci centra silového; v jednoduché větě pak je silové centrum podmětem mluvnickým a manifestace síly přísudkem. Týmž způsobem jako lidské prostředí, v způsobu, jemuž Jerusalema říká fundamentální apercepce, poněvadž je podle něho »základem všeho rozumění, a chápání« lze vyložit i celé vesmírné dění. Vesmír je pak prý obrovská, zhuštěná a koncentrovaná manifestace síly, která si vyžaduje centra silového, v důsledku fundamentální apercepce.

Jerusalema tedy vidí v kosmickém dění Verbum, predikát, vyžadující si za subjekt jen boha. Tato úvaha je průkazná ovšem jen pro toho, kdo souhlasí s jeho noetikou a analogií.

Vraťme se k Zieglerovi: Vyšel ve svých úvahách od t. zv. »Wertbegriffe«, jimž neodpovídá nic ve skutečnosti, které však mají schopnost anticipovat tak zv. skutečnost, i ze sebe ji pozvolna vytvářet a přímo vynucovat, neskutečné převádět v realitu a dostal se k »zákonu«, který důrazně a neúprosně důsledně formulovala škola z Nancy: Že totiž v každé představě jako představě od počátku je obsažen záměr uskutečnit se, realizovat: »Toute idée tend à se transformer en réalité«.

Touž myšlenku viděl Ziegler už v řecké filosofii v »podivuhodném pojmu« logos spermatikos, pro který si vynášela francouzská filosofie jméno idée-force. Pomocí psychologie pak Ziegler dovozoval, že všechny naše city, představy, myšlenky a počítky jsou takové síly, které samovolně směřují ze stavu dynamicko-energetické utajenosti, s naším příčinným nebo i bez něho, k uskutečnění.

Tyto myšlenky, představy a obrazy jsou podle Zieglera zárodečné kosmické síly živých jevů, vnitřní popudy k růstu a šíření se, které mohou změnit směr proudu vlastních pudů (Urtümliche Triebe) podle volby a záměru.

Spojíme-li tuto thési s poevropštěným jógem, s výsledky individuální psychologie, podle níž každý lidský život je veden pevnou dominantou, sleduje

životní křivku, která je většinou skryta »v klínu bohů«, avšak v určitých typických okamžicích působí na jednání a rozhodování individua způsobem určitým, vždy znovu a znovu se opakujícím, uvážíme-li pak, že tyto životní záměry milionů lidí, obývajících zemi, nejsou vždy stejně zaměřeny, naopak často si odporují, poškozují se a nutně se vylučují, nejsou-li vedeny k společnému cíli koordinací rázu universálního, kosmického, k cíli, v němž se všechny jednotlivé dominanty a životní záměry — nebo jak by A. Adler řekl všechny »Lebenslinien« — spojují, kde pomíjí všeliká lidská tragika... pak nabývá, podle Zieglera, představa Boha — kterou sice musíme upřít noetickou platnost — znovu svůj ohromný význam, který jí přikládala historická náboženství evropská — aspoň slovně: logos spermatikos, idée-force.

Touto představou můžeme podle Zieglera pojmut pojem »Bůh«, totiž sjednocení všech tendencí po realizaci, o sobě rozptýlených, a různosměrných životních linií jednotlivých nositelů života a životních sil, sjednocení, po němž vše touží a usiluje. Byl by tedy podle Zieglera průsečík a pól všech jednotlivých silokřivek a životních linií, které usilují o vzájemný soulad, vyrovnání v svém transcendentu.

V této své závěrečné thési o transcendentálním průsečíku a pólu jednotlivých tendencí a dominant se zpronevěřuje Ziegler své vlastní noetice: tvrdil, že Boha nelze definovat, omezit, představit si, že není ani mravně dobrý ani zlý, že je obdobný t. zv. coincidentia oppositorum a skončil pozitivním vymezením, harmonickým doplněním všeho tápání lidského života, pólem, k němuž všechny tendence a dominanty směřují. Tento bůh už není »v a vně všech diferencí«, absolutní indifference, naopak, aktivně zasahuje do dění, neboť je pólem, k němuž vše směřuje.

Bedřich Tramer

Kritika

Friedrich Muckermann S. I.: Der Mensch im Zeitalter der Technik

Verlag Jos. Stocker, Luzern.

Dílo Friedricha Muckermanna dospělo k věku zralosti. Muckermann je člověk hluboké kontemplace a intuitivního zření na dění lidského života. Je to objevitelský pohled v oboru, který se týká všech lidí a v němž přece jen většina lidí nemá jasno. Žijeme v technickém období života, v němž se mění pohled na vše, pohled na pravdu, na dobro a krásu a tím i pohled na nejzákladnější kameny lidské společnosti a lidské aktivity. Pojetí pravdy o této zemi nabývá převahy, ale pravda sama už není shoda myslí s věcí,

nýbrž pravdivé je to, co většina za takové považuje. Pravda o této zemi je spojována s nepřátelstvím proti víře a Církvi, jakoby náboženství, vzdělání a Církve byla nepřátelská dělníkovi a člověku vůbec, jakoby Bůh a náboženství mělo vinu na bídě, která je na této zemi. Pravda o této zemi není už uklidňující pravdou plnou klidu, rozvahy a mízy, nýbrž přichází jako Furie, plna pomstychtivosti. Pravda se zaměřuje s propagandou a nabývá ohrožujících forem. Člověk dnešní si všímá něčeho jako pravdy, až o tom se hovoří k milionům davu. Čím větší je dav, který naslouchá, tím více se zdá, že to, co se mluví, je pravda. Pravda vlastně má být zapuzena z této země, ale je to pokus o nemožnost. Vše o ní

bude mluvit znovu. Tak jak trpí pojem pravdy a pravda o životě tak trpí i dobro, svoboda a umění čili celý lidský duch. Muckermannovy úvahy na př. o falešném užívání svobody a o důsledcích jsou velmi hluboké. Mnoho stránek z knihy má ráz přímo objevitelský; je to kniha tak samozřejmá a přitom hluboká.

Dr Josef Navrátil: **Na prahu manželství** Čin.

Dr Navrátil se dal na cestu úvah o manželství. Začíná svou knihu velmi zdravým způsobem, úvahou o zákonech lásky, o tom, že planá láska je marná láska, že zdroj rodinného štěstí je v poslušnosti zákonů lásky, je v tom, že se dá život dětem a postará se o jejich výchovu.

Druhá úvaha dalekého významu je, že budování manželství nemůže být stavěno jenom na přitažlivosti z pohlavního hladu; takový základ není pevný. Je-li vztah mezi lidmi jen pohlavní, stane se brzy obtížný. Láska není jen pohlaví. Nemocné »já« moderního člověka se nedá léčit pohlavním dobrodružstvím, takové léčení vede ještě k většímu vnitřnímu rozvratu. Manželství a jeho smysl je dosažen svazkem, z něhož jsou děti. Rozhodne-li se kdo pro průvodce života, končí svoboda vyhledávat nové manželské spojení.

Autor sice připouští rozvazatelnost manželství (a v tom je velká jeho nedůslednost), ale považuje to za záležitost velmi nepříjemnou a bolestnou. Rozvázání je obvykle dokladem nerozváznosti. Zdravý názor autorův jde dále. »Není většího barbarství, které může být páčeno na ženě, než přinutit ji k umělému potratu.« Ochranné prostředky nevyhovují, přerušení těhotenství je zločin! Autor přináší řadu poznatků nových a hlubokých. I to na př., že střízlivé užití metody, o níž mluví, jsou potvrzeny řadou výsledků v jiných zemích, kde lékaři jsou přátelskými rádci těch, kteří se k nim obracejí o radu. Jde o metodu Knaus-Ogino. Kniha patří mezi nejzdravější pojednání o manželském životě.

Wilhelm Schmidt: Sechs Bücher von der Liebe von der Ehe von der Familie

J. Stocker, Luzern.

Ve Švýcarsku vychází tato kniha Schmidtova s úvodním výkladem, že je napsána pro aktuální dobu, protože ve většině dnešních zemí láska, manželství a rodina trpí krizí. Úvahy autorovy zachycují tři základní jevy lidského života a lidské společnosti v přirozené jejich formě nezávisle na změnách a zkřiveninách, které tyto základní formy utrpěly. Při pozorování pravé formy lásky, manželství i rodiny zjevují se tím více jako nepřirozené a zničené nebo přímo ošklivé falešné formy dneška, porušené vášní

a chtivostí záliby. Původní forma je jednoduchá a tak přirozená, že je jasná i její nutnost. Schmidt jako velký ethnolog dokládá svá tvrzení znalostí života primitivních národů. Přichází k přesvědčení, že všechno společenství lidské vznikalo a padalo s těmito třemi jevy lidskými, s láskou, manželstvím a rodinou. Všechny tři jsou jakoby kolejiemi, po nichž jela větší část citového a sociálního života lidí. Lidstvo v těchto třech formách života prospívalo fyzicky, duchovně i mravně, tedy po své pravé lidskosti. Jsou to mistrné důvody, které autor uvádí, aby ukázal, co je láska, co je manželství a rodina. Kniha Schmidtova je jedna z největších dnešní doby vůbec.

Oskar Banhofer: Rechenschaft der Demokratie

Verlag Jos. Stocker, Luzern.

Tato kniha chce být důkladným historicko-sociologickým rozpočtem švýcarské demokracie. Odolnost této demokracie je zkoušena všemi boji procházejícími Evropou, byla zkoušena bojem mezi demokracií a fašismem, a je zkoušena i nyní bojem mezi západní a východní formou demokracie. Švýcarsko chce vidět, na které vlně tohoto širokého vlnění světa se nachází. Autor je přesvědčen, že vítězstvím zbraní v nové světové válce zvítězila i demokracie, takže nepotřebuje dnes apologetického obhajování, přesto však potřebuje, aby vydala rozpočet. Má to být zkouška lidských a duchovních rozměrů demokracie, a to v konkrétních problémech, ne v principech. Politický život a politická akce má své vlastnosti a má své kořeny v rozhodnutích ducha. Reflexe a duchovní odpovědnost je jenom jiná forma jednání. Závěr těchto úvah je, že duchovní stránka a politická stránka mají být víc zajedno. Autor ve své knize probírá důkladně všechna období vývoje švýcarské demokracie. Končí úvahou o osudu Německa, věří, že Německo má možnosti vývoje v demokratické svobodě. Jen prý svobodný Němec může být tvůrčím nositelem nové politické existence.

T. G. M.: Palackého idea národa českého Čin.

Nakladatelství Čin pokračuje ve vydávání duchovních spisů T. G. M.

Tento spisek Masarykův ukazuje, jak je spletené duchovní dění české, jak velcí myslitelé zápasí o jasnost a porozumění duchovnímu základu českého národa, protože je v něm více stránek. Palacký položil do základu české historie ideu náboženskou. Výklad o vývoji křesťanství má však svůj, pod vlivem protestantství. V tomto světle se dívá i na českou reformaci. Masaryk však se dívá už kritičtěji i na principy dějin, jak je stanovil Palacký, protože u T. G. M. už zasahuje rozšířenější obzor i východního světa, tedy i pravosláví, nejen protestantismu. V každém kritickém posouzení zůstává T. G. M.

nadřazen a universálnější. Kritisuje i hledisko Palackého, příliš podléhajícího Kantovu subjektivismu. I v této studii se jeví T. G. M. jako neúprosný realista i v posouzení idejí Palackého. Střízlivý prvek Masarykova realismu je i v jiných statích, tam na př., kde uvádí, že pro Palackého naše reformace a zejména České bratrství bylo náboženským, mravním a tudíž i kulturním pokrokem vůbec, protireformace byla úpadkem. Bohužel, praví T. G. M., Palacký nám nepodal dějin katolické protireformace. Připouští T. G. M., že nedostatky naší reformace byly větší a osudnější než připouštěl Palacký.

T. G. M.: Problém malého národa

Čin.

I v této knížce, i když T. G. M. s mnohými body souhlasí s Palackým nebo jinými budovateli uvědomění českého národa, všude dovede odhalit kritickou poznámku i slabosti, kterých si mnozí jiní myslitelé nevšimli. Masaryk je všude patrný osobním pojetím a zralou vyspělostí kritickou.

B. Woothonová: Plánování a svoboda

Vydal J. Laichter.

Úvod autorky je duchaplný. Přece však, i když autorka chce být výhradně praktická a chce se obrátit zády k filosofování, se jí to nepodařilo. Hned definice svobody je velmi nepodařená. V autorce hned v úvodu je patrný duch světa, z něhož pochází. Chápat svobodu jako zákonitost a spolupovinnost za zákonitost je tomuto světu cizí.

Autorka zasahuje do srdce dnešního hospodářského života a jeho utváření, přes všechnu nepodařenost filosofického předpokladu. Její náměty stojí za úvahu! Dodávají velký materiál pro hospodářské dění tam, kde se začíná. Autorka ukazuje i na některé velmi důležité vlastnosti demokracie, prozrazuje mnoho nepěkných vlastností ve Velké Británii atd.

Henri de Lubac:

Proudhon et le Christianisme

Sbírka Esprit, Editions du Seuil, Paris 1945.

Již několikrát byl v posledních padesáti letech podniknut pokus oživit proudhonovskou tradici, která by francouzskému socialismu umožnila účinnější ideový odpor proti marxismu. (Jak známo, zřekli se marxismu nedávno i francouzští sociální demokraté.) Podobné výklady byly většinou tendenní a proto přinesly jen prostřední výsledky. Proudhonovská éra, kterou někteří nadšenci předvídali, se dosud nedostavila. I dnes ještě zůstává Proudhon všeobecně zneuznán. Odborná filosofie jím pohrdá, národohospodáři a sociologové jej většinou neberou vážně. Nicméně měšťáčtí socialisté jsou k Proudhonovi stále znovu vábeni, neboť byl nejenom kritikem vlastnictví, ale i socialismu, a především velkým protivníkem Karla Marxe.

Proudhon měl instinktivní odpor k utopiím, jež nazýval »nevyléčitelnou hloupostí socialismu«. Byl proti tomu, aby se zacházelo se společností jako se strojem. Sociální život mu byl stálým pokrokem, který potřebuje času k vyrovnávání vyrazějících protichůdných tendencí. Když však byl r. 1848 uvržen do proudu událostí, vytvořil bezděky sám utopii: Banku na zprostředkování směn, neboť věřil, že tajemství správného rozdělení statků lze zachytit pouhou reformou oběhu. Idea byla velmi duchauplná, ale neobstála podobně jako mnoho jiných sociálních námětů téhož revolučního roku.

Dílo Henri de Lubaca není ovšem národohospodářské. Je to monografie filosofická, zaměřená k otázkám nábožensko-theologickým. Obtížná látka je podána dokonale: dílo zachycuje celou myšlenkově rozrušenou dobu před sto lety jako mosaikové pozadí, přitom však neztrácí ani na okamžik Proudhona. Patří k těm vzácným vědeckým monografiím, které se dobře čtou. fm

Poznámky

Přichází nové křesťanství?

J. Jakubčík v knize »Naše křesťanství«, s podtitulem »Metafysika a Dialektika« se pokouší o novou stavbu. Rozmach je v ní až záviděníhodný, že uzrál nebo alespoň si myslí, že uzrál nový myslitel, který přebuduje křesťanství a provede dalekosáhlou rozlukou nauky Církve od řeckého a thomistického základu filosofického a zasnoubí je s novým filosofickým prouděním, s dialektikou. Píše na př. takto: »Asi před 700 lety, když svatá Panna scholastická duchovními zasnubami a duchovním sňatkem už zcela se zasnabila a oddala Aristotelovi, narodilo se jí z tohoto milostného poměru dítě, jemuž dáno bylo jméno: Metafysika. Porod se zdařil

hlavně díky asistenci sv. Tomáše Aquinského, jenž prokázal svou přímo geniální zručnost v přivádění takových dětí na svět...«

Teď se ale má stát nový div, nový myslitel, který předčí Aristotela a sv. Tomáše Aquinského a porodil nové dítě: Metafysika a dialektika, a pokouší se o rozvod dřívějších spojení. Výsledek však prokazuje, k čemu jsme byli přivedeni. Z mnohomluvnosti a z mnohých podceňování: »Montes par??rie-runt mus«. Mnohomluvením se netvoří nové systémy ani nebourají staré, zvláště zůstáváme-li na nejširších vyjádřeních, které jsou tak povšechné, že nic nedokazují, a zdánlivě všechno vyjadřují.

Vědeckého rozboru kniha nezasluhuje, protože není

v ní kladné stavby nebo budování, není v ní vědeckosti. Snadno se tvrdí, snadno se dělají nejširší záběry s filosofickým náterem. Dokud autor nepostaví alespoň kousek slibované přestavby, nic nepomohou velké sliby a velká slova. Ta vlastně i u autora nejsou vždy jasná, co chtějí říci. Nad to dovedou přepisovat Církvi, co v ní nebylo ani není. Pravda se nekryje s širokými termíny, jichž autor užívá, na př. že by dřívější způsob vyjadřování byl anorganický čili nekrologický, v nové antithesi je organický čili biologický. »Metafysika je tedy pro autora anorganická logika čili nekrologika, kdežto dialektika je organická logika čili biologika.« Takovým postupem můžeme vlastně všechno tvrdit a všechno zase popřít. Tady prozrazuje autor knihy svou nejslabší stránku, že totiž neví, co je metafysika a že neví pořádně ani, co je dialektika. Oběma pojmům podkládá tak nevěcný a nepřesný význam, že nelze tady nic brát vážně.

M. H.

Pius XI.: O křesťanské výchově mládeže vydala katol. školská rada v Bratislavě.

Vzácné dílo geniálního papeže Pia XI. zasahovalo do mnohých oborů zmatku moderní doby. Jedním z velkých zápasů je encyklika o výchově mládeže, kde uvádí směrnice, jak postupovat při tvořivé práci výchovy. Slovenský překlad encykliky má dobrou úpravu.

Druhá kniha, kterou vydala Ústředná katolická kancelária v Bratislavě je:

Peter Ratkoš: Sv. Cyril a Metoděj

Je to dílo s širokým základem historicko-vědeckým, ale rázu lidového. Tedy splňuje oba požadavky pro poctivou práci popularisační.

Josef Jaroslav Filipi: S Masarykovými

Hrst vzpomínek, vydalo naklad. »Čin«.

Lidi, kteří byli nablízku profesor Masarykovi a jeho rodině, je už málo. A ještě méně je těch, kteří umějí své vzpomínky vypsát tak pravdivě a s takovou láskou, jak to udělal ředitel státních odborných škol Josef Jaroslav Filipi, který nás uvádí přímo do Masarykovy rodiny.

Při četbě Filipiho vzpomínek vidíme nejen realistický obraz Masarykův, ale poznáváme také paní Charlottu, a z přátelských rozmluv a příhod se dovidáme snad po prvé, kdo byl Herbert Masaryk. Autor ovšem nemohl zapomenout ani na ostatní členy Masarykovy rodiny, na Alici, na Olgu a na Jana.

Masarykovi byli střediskem českého národního života. A tak se ve vzpomínkách Filipiho objevuje v souvislosti s Masarykovými mnoho jmen a postav našeho veřejného a uměleckého světa. Všechny čtenáře budou jistě velmi zajímat Masarykovy rozhovory a úsudky o nich a Masarykův poměr k nim.

Filipiho vzpomínky přináší mnoho nového, co jsme o Masarykovi dosud nevěděli, a jsou při tom příspěvkem k dějinám našeho života před první světovou válkou. Autor je napsal už v roce 1938, tehdy však nemohly být už uveřejněny.

Knížka J. J. Filipiho S Masarykovými, s podtitulem Hrst vzpomínek, má 172 stran a 17 obrázků a stojí 75 Kčs, vázaná 105 Kčs. Vydalo ji legionářské nakladatelské družstvo Čin v Praze a dostanete ji u každého knihkupce.

Nové knihy:

Otevření Palackého university v Olomouci 21. února 1947

Nakl. Velehrad, Olomouc.

Historické momenty z tak vážné a důležité události pro město Olomouc jsou dobře zachyceny ve vydané knize.

Bohdan Chudoba a Vilém Bitnar:

Jan Sedlák

Naklad. Brněnské tiskárny.

Touto studií se otvírá nová sbírka, Církev a vlast; má obsahovat postavy českého duchovenstva. Je to poctivá práce historické vděčnosti ke kněžím buditelům a budovatelům české kultury.

Nakladatelství Boh. Rupp v Praze vydává:

Podobně jako rozsáhlé beletristické dílo Václava Beneše Třebízského, zachovávající si pro svůj vroucí národní a ethický pathos stálou aktuálnost, jsou vždy opět a opět vydávány také Třebízského »**POMNĚNKY**«, půvabná modlitební knížka, skutečný klenot české modlitební literatury. Její duchovní a umělecký význam byly již dávno doceněny. O ní prohlásil na př. Arne Novák, že je to kniha, která je prodána týměž velmi uvědomělým vlastenectvím jako celé ostatní dílo Třebízského, a jeho proslulá Modlitba za vlast, že je mohutně zaznívajícím výkřikem historické elegie, vlastenecké naděje a projevem vznešeného hymnismu. Nového vydání v nakladatelství B. Rupp v Praze se kriticky ujal spirituál P. Jan Lebeda, který podrobil text nové filologické a literárně-kritické revisi, takže »Pomněnky« i po této stránce odpovídají všem požadavkům, jež jsou dnes na nová vydání našich klasiků kladeny. Grafická výzdoba knihy, nesená hlubokou duchovní symbolikou, jakou vyniká i umění Třebízského, je dílem podmanivého moravského kněze-grafika Arnošta Hrabala, který svými obrázky podtrhl zvláště národní cit a vlasteneckou obrazivost Pomněnek. Třebízský napsal Pomněnky jako modlitební knihu pro dívky, ale jejich význam je určil pro všechnu naši mládež, která v Pomněnkách vždy bude nalé-

zati studnici hluboké zbožnosti, cestu pravého duchovního rozjímání. Cena jedné knihy v krásné celoplátěné vazbě 75.— Kčs.

České katechetické literatuře, vyznačené dnes již několika velmi zvuknými jmény odborníků, se nyní dostává opět nového díla, jež pro katechetickou činnost má význam díla základního, shrnující nejlepší zkušenosti tohoto vědního oboru a podněcující hlavně k prohloubení katechetické praxe. Je to I. díl již dlouho očekávané dvousvazkové práce nových **»KATECHESÍ«** vikáře Josefa Resla, který touto knihou systematicky doplňuje své práce minulé. Přítomný I. díl nových Katechesí (jako 5. sv. knihovny »Logos« vydalo nakladatelství B. Rupp v Praze) je souborem katechesí pro nižší stupeň, t. j. pro 1. a 2. třídu po případě i pro 3. třídu obecných škol. Probírá učivo Starého Zákona a jeho cílem je položit dobrý a spolehlivý základ náboženské výuky u nejmladších školáčků, při čemž spisovatel zdůrazňuje zvláště nutnost dobré přípravy pro prvokomunikanty. Byla-li v případě minulých katechetických knih vikáře Resla zdůrazňována se značným uspokojením poutavost a názornost, metodická přehlednost a jasnost a byla-li zdůrazňována ušlechtilost mluvy jednotlivých katechesí, pak toto vše v míře ještě zvýšené platí o této nové Reslově knize a to jak o díle prvním, tak i druhém, jenž je věnován Novému Zákonu. Na dlouhou dobu budou tyto katechese beze sporu nejlepším dílem tohoto vědního druhu a nepostradatelnou katechetickou pomůckou, znovu a znovu vyhledávanou. Laičtí katecheté se z nich naučí mluvit s nejmenšími správně v duchu citlivé dětské představitosti i o nejtěžších pravdách a osvojí si hned od počátku správnou metodu vyučovací. Ale i zkušený kněz a katecheté ocení knihu jako dobrého pomocníka, po jakém již dávno toužili. Dílo Reslovo je významnou součástí našeho apoštolátu, vyplňující jednu z nejdůležitějších kapitol všeobecné pastorace. Brožovaný svazek 85.— Kčs, vázaný 110.— Kčs.

V naší nábožensko-naukové literatuře nebylo dosud natolik úplného spisu, který by vědecky podával přehled o dějinách a věrouce křesťanských církví a jiných náboženských společností na půdě naší vlasti. Tuto mezeru po řadě přípravných prací a publikací nyní vyplňuje nová kniha mladého docenta pražské theologické fakulty Dr. Josefa Kubalíka **»ČESKÉ KŘESŤANSTVÍ«** (jako 4. svazek knihovny »Studium« vydal nakladatel B. Rupp v Praze), dílo, jež celou svou povahou je dílem základním. Metodicky je rozděleno ve dvě části. V první se podává výklad ideje království Božího, realizujícího se podle vůle Ježíšovy ve viditelné společnosti, v Církvi. Kubalík vykládá a hodnotí podstatu pevné hierarchicko-monarchické ústavy, kterou Kristus vtiskl své Církvi a podává důkazy o Církvi jako pravé pokračovateli v díle Boho-

člověka. V témže oddíle autor seznamuje s oběma církvemi dceřinými, pravoslavnou a starokatolickou, které jsou označovány jako církve rozkolné. Druhá část knihy je věnována výkladu o organizaci a věrouce českého protestantství a jeho nejrozličnějším denominacím, jak se na půdě naší vlasti v průběhu dějinném vytvořily a zakotvily. Velká část výkladů je dále věnována různým náboženským společnostem, které k nám byly většinou importovány. Tak zaujme rozsáhlá stať o Armádě spásy, o adventistech, mormonech, badatelích bible, Swedenborgiáneh, unitářích a jiných. Poslední část knihy se široce obírá naukou a dějinami nejnovější náboženské společnosti české, církvi československou, usilující býti církví moderní, husitskou a Ježíšovou. Svou látku autor zpracoval na základě velmi bohatého materiálu a jeho methodický postup je jasný a kriticky přesvědčivý. Kniha bude přijata s velkým zájmem. Brož. 80 Kčs, váz. 105 Kčs.

Dr. Josef Hronek: Katechetika

Odborník na náboženskou výchovu a vyučování uvádí tu v knize své dlouholeté zkušenosti a dává jim pevný tvar. Projednává v této knize o katechesi v historickém vývoji, o osobnosti katechetově o metodě katechese atd. Je jisté, že není snadné katechetické dílo, aby se stala součástí života nauka Kristova, k tomu slouží i osobnost katechetova. Doc. dr. Hronek ji ve svém díle načrtl.

Marian Schaller: Sv. Benedikt

naklad. Boh. Rupp, Praha.

Samostatné a české zpracování života sv. muže tak význačného pro západní křesťanství je velkou událostí v duchovním životě českém. Sv. Benedikt je zároveň patriarchou západního mužstva. Křesťanské období lidského života vůbec se dostává do nejvyššího rozpětí v takových postavách, jako byl svatý Benedikt.

Kniha o Alfredu Fuchsovi

Edice Rozprav, Praha, uspořádal Dr. Ctibor Mařan.

Osobnost dr. A. Fuchse jak v životě tak ve svém hrdinném utrpení a umírání v Dachau je veliká. Dr. Mařan ve své úvodní přednášce hodnotí dr. Fuchse velmi výstižně, stejně jako jiní jeho velcí přátelé.

Jos. Soukup: Svatý Vojtěch

Vydalo Naklad. brněnské tiskárny, Brno, 1947.

Je to historická hra Kristův rytíř, zpracována podle latinských legend o sv. Vojtěchu (Bruno Kanaparius) a podle stejnojmenného polského románu M. Czesky-Maczyňské. Kniha je doplněna přednáškou od téhož autora. Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský a několika básněmi z české literatury o sv. Vojtěchu.

Několik psychologických poznámek k manželství

Nedojdeme k úplné definici manželství, označíme-li je jako **p o h l a v n í v z t a h**, do něhož se vstupuje s úmyslem učinit jej trvalým. (Definice sociální a biologická, Havelock Ellis.) V manželství má velkou součást i psychologická stránka. Manželské spojení duševní vytváří osobní vztahy a zdokonaluje oba účastníky a má upevňující a zdokonalující vliv i na sociální a biologickou stránku manželství.

Manželství mezi lidmi má i ethickou stránku a u křesťanů je posvěceno svátostí, t. j. vlivem Kristovým. Manželství je útvar vskutku základní pro lidskou společnost i pro každého jednotlivce a nelze je osekati až na jednu větev nebo pahýl. Jde o útvar bohatý a složitý, odpovídající člověku.

Lidský život podmiňuje manželství, protože manželství je jedním z nejdůležitějších úkolů života. V člověku byl vždy a bude boj o věčné hodnoty, o jejich hierarchii, a to o hodnoty postavené na mravním zákoně a na pravdě.

Člověk dovede snížit úroveň svého života na **p o d — l i d s k ý** stupeň. Na něm převládá pudovost, nekázeň a slabošství. Ani pravdivost života ani mravní zákon se tu neuplatňuje. Převládá princip rozkoše. Život tu nevyniká ani velkými myšlenkami, ani velkou láskou, přesto, že se o ni stále jedná, ani charakterní silou vůle.

Dnešní život dostal převážný ráz pudovosti a nekázně a to vše pod pláštěnu rafinované civilisace a mechanisace. Dnes dostává člověk vše duchovní bez samostatného myšlení a bez vlastního úsilí. Upadá do primitivismu ducha; na tomto sníženém stupni duchovní samostatnosti a práce je všechno stejné a tíhneme ke konfekčnímu rázu života čím dál více. Nesamostatný a nevypěstovaný duch nedovede nic posoudit. To je značný úpadek člověka myslitele.

Po stránce **l á s k y** upadl dnešní člověk do sentimentality, plné sobeckosti, místo ryzí lásky, která znamená chtít dobro pro jiného. Dnešní člověk nerozumí svobodě ducha, protože je zotročen pudovostí a proto

snadno jde jako jiní. Dnešní ráz života není lidský, je **p o d — l i d s k ý**.

Pravý lidský ráz života je neznámý. Slabosti se staly pravidelností a zákonem, pevná vůle, přesvědčení, důslednost a zvláště ctnost je označována za fanatismus. Probojovat se ke svobodě sebezáporem a ukázněností skoro nikoho nebaví, zdá se to přežité. Lidé se zmocnila duchovní nehybnost a nezájem o vyšší věci, celý zájem a boj o život je boj o život smyslový a hmotný.

Žít lidsky dnes není ani síla ani vytrvalost ani schopnost obětí. Porušená lidská přirozenost nabyla převahy nad znovuzrozeným lidstvím skrze Krista. Prostřednost a sentimentalita změkčily člověka.

Je skoro neznámý pravý ráz lidského života, pokud člověk nezůstává pouhým člověkem, nýbrž pokud je v něm něco Božího, jak říká Aristoteles. Vyšší oblast lidského ducha, mysl a vůle činí člověka podobným Bohu, takže člověk už po této stránce může a má jednat více než lidsky.

Křesťanství doplňuje člověku tuto vyšší oblast z pomoci a síly Kristovy. Dává mu účast na Božím životě jak v mysli, tak ve vůli a lásce. Proto projevy ducha ať v poznání nebo v lásce u křesťana nabývají nových rozměrů. Život z toho plynoucí je život nové lásky a nové svobody a světla. Proto i manželství dostává ráz svátosti a toto posvěcení dává mu nadlidský rozmach a nadlidskou velikost.

Láska, svoboda a služba jsou tři velké hodnoty a projevy lidského života a všechny tři mají účast v manželství.

Dnes je zvláštní snaha proměnit život ve službu. Služba má dnes posvětit vše, co se podniká. Ale dnešní ráz služby nemá rysy ani svobody, ani lásky. Služba dneška se týká podlidského typu života. Slouží se vášním, neřestem, nezřízenosti, duchovní ne-svobodě, tíhne se k neosobním jevům života v masách. Manželství má ráz služby, ale ne pro vášeň a nízkost, nýbrž služba životu, společnosti a Bohu. Není to ponižující služba, nýbrž zušlechťující a povznášející. Zvy-

šuje v člověku stupeň lidství, žije-li v manželství a v rodině pro jiného, a rozbíjí úzké hranice sobeckosti. Člověk zvětšuje okruh zájmů na bližní, rozšiřuje citové projevy a výsledky své práce sdílí rodině. Muž i žena dostávají nové duševní podněty pro každodenní práci a pro vyplnění povinností. Životní služba v rodinném životě má svou náplň.

Sloužící láska je svobodná, není v ní poroby ani ponížení. V ní zůstává rovnocennost muže i ženy, zvláště je-li oboustranná. Nelze mluvit o zotročení ženy ani o ponížení nebo o vedlejším postavení nebo o podružnosti práce ženy v domácnosti. Podrobnosti domácího života a povinnost ženy je vykonávat, jsou jen samozřejmé důsledky duševního společenství a duševního vyvážení plynoucí ze sloužící lásky.

Hodnota svobodné služby z lásky je dosti často v nebezpečí v rodinném životě pro nevyrovnané vlastnosti nebo pro větší nebo menší sobectví jednoho nebo druhého z manželů. Duševní soulad není u všech dosažen. Proto muž někdy podceňuje práci ženy a klade sebe do popředí nebo naopak.

Mimo hodnotu svobodné služby z lásky má manželská láska tvůrčí sílu. Síla lásky je neomezená. V křesťanském pojetí láska činí člověka podobným Bohu a trochu až totožným s Bohem a jeho vlastnostmi.

Láska je plodná v dobru. Člověk žije pro jiného, v rodině pro více jednotlivců. Skrze rodinu dobře vedenou a spravovanou slouží společnosti, neboť jí vychovává zdatné jedince. Láska je plodná i pro nové osobní vztahy mezi mužem a ženou. Duše se obohacuje zážitky a zkušenostmi, které podněcují tvůrčí činnost mužovu.

Milovaná žena měla vždy velký podíl na tvůrčí činnosti všeho druhu, zvláště v umění. Ale i každodenní život je z lásky novým uměním a novým dílem tvůrčích schopností, třeba i malých, muže i ženy. Vytváří se v něm štěstí života a vyrovnání, t. j. *soulad*.

Pohlavní volnost a dobrodružný život byl vždy u lidí. I tehdy, když náboženství, zvláště křesťanství, bylo všeovládajícím principem života, nedošlo se nikdy k naprostému

vyrovnání všech slabostí lidských po pohlavní a erotické stránce.

Do lidského duševního života zasahuje mnoho prvků, které často unikají povrchním pozorovatelům a povrchním soudcům nad lidmi. Bývali vždy, za všech dob, extrémní rozkošníci jako Don Juan nebo Casanova. Proti nim však bylo vždy velké množství lidu ze všech tříd, kde i pohlavní i erotický život byl přirozeným problémem. Je mnoho okolností, někdy velmi polehčujících, které určují pohlavní život muže nebo ženy.

V dnešní době technického rozvoje a zmechanisovaného života se velmi rozšířilo volné užívání jak erotického tak pohlavního života. Tutéž volnost podporuje a šíří literatura vědecká i nevědecká, krásná i cynická. Volnost lásky se staví do popředí jako nový ideál života. Zmechanisovaný život zbavil člověka osobního rázu, osobního rozhodování, odpovědnosti a osobního významu ve všem a učinil člověka pasivním nástrojem techniky v práci, v myšlení i v rozhodování. Ubylo dnes samostatnosti člověka. V duševním životě vlastním to má odezvu v pasivitě k vášním a k nezřízenému rázu projevu lásky a pohlavnosti.

Bylo možno konstatovat tyto skutečnosti: Pohlavní jakoby potřeba je nejmenší u těch, jejichž práce je vyrovnávajícím upotřebením všech sil duševních i tělesných. Život jde pohlavně nejšťastněji tam, kde jsou přirozeně všechny předpoklady k utvoření rodiny. Tam je si člověk ještě plně vědom své osobní velikosti. Toto vědomí osobní odpovědnosti se rozlévá i do citových a volných vztahů.

Sexualita u člověka zahrnuje nejen pohlavní život, nýbrž i vše, co souvisí se vzájemností muže a ženy. V ní probíhá jakési erotické fluidum pronikající celým člověkem jako v přírodě jarní kvetoucí ráz života. Proto má v sobě tento proudící život i prvek tvořivosti. Jeho kořeny jsou v biologické oblasti člověka, ale vlastní krása a podstata má duševní ráz. Duševní ráz vzájemnosti mezi mužem a ženou je spjat s celým životem. Celý život lidský je měřítkem a řídicím všech vztahů lidských, tedy i pohlavních a erotických. Je tedy patrný vztah

pohlavnosti a lásky k celé osobnosti člověka.

Dnešní specialisací a mechaničností života a práce je jednota a celek lidské osobnosti velmi ohrožen. Zaměstnání samo neupotřebí celou osobnost, jindy není bráno jako projev života, spíše jako prostředek k dosažení peněz, aby si mohl pak ten, kdo pracuje, opatřit „život“ jinde.

Práce v povolání je velmi důležitým principem formujícím život, neboť váže a upotřebí životní síly a to pravidelně.

Není-li někde toto upotřebení životních sil a vitální energie pravidelné, pak nejsilnější z nich, pohlavní a erotické jevy života, se osamostatňují a probíhají anarchickým způsobem v poměru k celku. Člověk se rozrozdělil a vzniká v něm roztržštěná osobnost, protože pohlavní a erotické projevy života jsou spojeny s osobností.

První vázanost pohlavního života a projevů lásky je na osobní život člověka, na celek osobnosti. Za pravým životem pohlavním a erotickým musí být celá osobnost.

Vázanost na vývoj osobnosti je patrna i z toho, že člověk prožívá dosti brzy ve vývoji sebe, že si sám nestačí. Objektivní běh u lidí je tak dán, že to, co schází jednomu, může najít ve druhém. Tak člověk tíhne a touží po pospolitosti, po spojení a po doplnění s jiným, aby vyvážl z osamocení a jednotvárnosti.

Rozdílnost pohlaví podmiňuje tuto vzájemnou touhu. Není zdravé odstraňování rozdílů plynoucích z rozdílnosti pohlaví. Rozdíly jsou přirozené a týkají se všech podrobností, které charakterisují ženu na rozdíl od muže. Ženy mužatky nebo zženštilí mužové nerepresentují dobře své pohlaví a

nevydají ze sebe to, co druhý potřebuje pro doplnění. Mládí z těchto přirozených rozdílů pohlaví, vlastností a celého duševního bohatství života si poskytuje navzájem to, co je navzájem doplňuje. V tom záleží tajemství přitažlivosti a touhy po společenství. Tak hledá každý to, co sám nemá a co bolestně postrádá.

Toužit po sobě a hledat se, je u každého člověka rozdílné a prozrazuje nejhlubší a nejvnitřnější osobní ráz každé bytosti. Osobní touhy, t. j. ty, které se týkají vývoje vlastní osobnosti se ztotožňují v mládí s touhami po erotickém a pohlavním spojení a to tak, jako po vrcholném dokončení vlastní osobnosti.

Už tento ráz tužeb udává, že touhy po erotickém a pohlavním spojení předpokládají organickou a duševní vyspělost. Proto předčasné známosti a předčasná spojení jsou rušivá ve vývoji osobnosti. Přitom každý mladý muž a každá mladá žena má svou představu o jiném, o ženě nebo o muži. U někoho dřímá tento obraz jakoby v podvědomí a v srdci. Při spatření osoby, jíž se obraz podobá, udeří láska jako blesk a člověk ví hned, že to je to pravé, co tajně hledá.

Někdy mladý člověk užívá obrazu v duši jako vzoru při hledání své družky nebo svého druhu. Každý nějak ví a tuší, jaký je pravý obraz, který zaslouží životního zájmu. Je-li tento obraz jakoby porušen předčasnou dobrodružností a předčasným milováním a vášní, může se jakoby zatemnit a nadlouho se člověk nevyzná v hledání.

Hledání druhu nebo družky je pro mládí jeden z nejdůležitějších úkolů; v něm je osud celého života, radostný nebo bolestný.

P. M a g. M e t o d. H a b á ň O. P.

Manželství a rodina v starověkém Řecku

Ústřední thema tohoto Akademického týdne, obracející pozornost na oblast pro společenské soužití nad jiné důležitou, bylo jistě zvoleno ne se zřetelem jenom theoretickým, nýbrž také — a snad hlavně — aby se z theoretických poznatků vyvodily důsledky pro životní praxi. Tu by mohla

vzniknout pochybovačná otázka, má-li nějaký smysl ohlížet se tolik století dozadu a hovořit o manželství a rodině v starém Řecku, zda-li je tento příspěvek do Akademického týdne dost aktuální. Odpovídám na ni tak, že to poznání starověkých poměrů není účelem samo o sobě, nýbrž že má dát

látku ke srovnávání s poměry našimi; srovnávání pak je činitel nesmírně důležitý, ať jde o kteroukoli oblast naší vzdělanosti a našeho života.

Vybrati ze života starověkých Řeků podstatné jevy a myšlenky týkající se manželství a rodiny a spojití je v jednotný kulturně historický obraz, není věc snadná. Nebylo by to snadné ani pro nynější dobu — vždyť je tolik velikých rozdílů v poměrech manželských i v rodinách — a tím nesnadnější je to pro starověké Řecko, kmenově i kulturně rozrůzněné a vyplňující svým bohatým životem více než deset století. Proto zde vybereme ze všeho množství příslušné látky jen některé přímo doložené a typické jevy konkrétní a na těch ukážeme to, co má význam pro naše thema. Svě pozorování soustředíme na Athény IV. století před Kr., ale pro srovnání se budeme rozhlížet také jinam.

Především vidíme, že život v manželství byl u Řeků pro muže i ženu pokládán za žádoucí a normální; odchylky arci byly a psaly se i filosofické spisy o tom, že život bez manželství je lepší, a že se aspoň filosof nemá ženit. Básník Hesiodos (asi v VII. stol. před Kr.) ve své skladbě „Práce a dny“ pokládá za samozřejmé, že se hospodář, ke kterému se obrací se svými radami, ožení, a dává mu toto naučení (cituji z překladu Antonína Salače):

Včasně ženu si zvol a uveď ji do svého domu,
nejsa třiceti let svým věkem daleko vzdálen,
nemnoho mlaď ni víc; toť příhodná doba je sňatku.
Žena, když dospěla, sečekaj, až v pátém roce se vdávej.
Pannu radno si vzít, bys řádným ji naučil mravům;
nejlépe vybrati tu, jež ve tvém sousedství bydlí,
všechno si prohlédnout dřív, jinak sousedům ženiš se
v posměch.

Nemůže získati muž nic lepší nad ženu dobrou,
horšího nemůže najíti nic, než je hýřivá žena,
špatná; manžela zničití zná, třebaž značnou měl sílu,
bez pochodně jej páli, vydává časnému stáří.

Muž tedy má ženu „řádným naučit mravům“. Pěkný obrázek, jak si řecký muž vychovával ženu, podává Xenofontův spis „Oikonomikos“ — „Hospodář“ Obsahuje rozmluvu, kterou měly dvě osoby, Sokrates a Kritobulos, o hospodářství, sadařství a vedení domácnosti. Sokrates při té příležitosti uvedl Kritobulovi také svůj hovor s Athé-

ňanem Ischomachem, jenž mu — mimo jiné věci — vypravoval, jak si vychoval mladou ženu v řádnou manželku a hospodyní. Vdala se za něho, když jí nebylo ještě ani patnáct let. Předtím žila pod pečlivým dozorem tak — praví Ischomachos — aby co nejméně viděla, co nejméně slyšela a co nejméně se ptala. Její vzdělání záleželo v tom, že viděla, jak se služkám ukládají práce spojené se zpracováním vlny, že uměla z vlny utkat roucho a rozuměla kuchyni. V ostatních věcech si ji vychoval Ischomachos sám; podařilo se mu to přesvědčivým poučováním a její dobrou vůlí. Především jí ukázal, že velmi důležitá věc v domácnosti je pořádek, aby každá věc byla na svém místě, obuv, oděv, pokrývky, kovové nádoby, stolní náčiní; hrnce — řekl jí — projevují eurytmii, jsou-li spořádaně uloženy. Podle toho pak začali své hospodaření tím, že všechny své movité věci náležitě uspořádali. Jejich soužití dávalo Ischomachovi příležitost, aby i v jiných věcech svou ženu poučoval. Tak jednou ji viděl, jak je silně nalíčena a má obuv s vysokými podpatky a podešvemi, aby se zdála vyšší. Ukázal jí, jak by jí byl nemilý, kdyby ji chtěl klamat na příklad předstíráním většího majetku, nepravým stříbrem a zlatem, nebo kdyby si sám barvil svou kůži; i její líčení je něco nepřírozeného a brzy se musí prozradit. Od té doby se žena už nikdy nelíčila. Také jí Ischomachos doporučoval, aby stále neseděla, nýbrž obcházela domácnost, dozírala na práce a také i sama hnětla těsto na chléb a protřásala i skládala roucha a pokrývky, že to budou pro ni dobré tělesné cviky. I to dělala ochotně.

Tomu, co vypravoval Ischomachos Sokratovi, chybí ovšem mnoho, aby to byl úplný obraz muže a ženy v řeckém manželství. Ischomachos tu hledí téměř výhradně jen na jednu stránku toho poměru; představuje manželku jako hospodyní, a to v hospodářství zemědělském; Ischomachos je totiž athénský statkář. Musíme litovat, že nevidíme i jiné stránky Ischomachovy rodiny, neboť takový konkrétní obrázek by byl nejlepší odpovědí na otázku, která nás zde zajímá. Ale přece si můžeme z Ischomachova vypra-

vování vybrat rysy, které jsou nepochybně typické. Sňatek byl uzavřen, když se dohodli s jedné strany ženich, s druhé rodiče nevěstini, nikoli nevěsta sama. Nevěsta je nezkušená a málo vzdělaná dívka. Jako mladá paní dostává za obor své působnosti domácnost, kde s pomocí čeledi obstarává spíží, přípravu pokrmů a vvrábění oděvů, kdežto muž je činný mimo dům. Svou činností se muž a žena navzájem doplňují, konajíce každý své zvláštní dílo, které jednomu i druhému stanoví bozi a zákon se zřením na jejich rozdílnou přirozenost. Všechn svůj majetek pokládají za společný. Když přijdou děti, obstarává matka jejich první výživu a výchovu.

Z vypravování Ischomachova však není zřejmo, jaké jiné zájmy kromě náboženského kultu, hospodářství a dětí spojovaly manžely. Ischomachos ovšem není z těch mužů, kteří — jak se o sobě Sokratovi přiznává Kritobulos — se svou ženou doma jen málo mluví. Ischomachos si svou ženu vychovává, mluví s ní často a rád, a to snad netoliko o věcech hospodářských a rodinných, nýbrž také o denních událostech ze života veřejného, neboť chce mít v ženě družku a společnici všech svých zájmů. Ale tu je pro ženu mnohem těžší, aby mu ve všem rozuměla, nežli když ji učí pořádku a když jí ukazuje, že není pěkné si lícit tváře. Je mezi nimi veliký rozdíl vzdělání.

Athénský muž — teď už nebudeme mluvit jenom o Ischomachovi — byl už od chlapectví vychováván namnoze pod dozorem veřejnosti. Byl vychováván tělesně v palaistrách a gymnasiích a ani v dospělém věku nezanedbává tělesná cvičení. Má také základní vzdělání literární, umí zpívat a hrát na lyru, zná nazpaměť verše Homérovy i jiných básníků — vždyť básníci byli učiteli řecké mládeže — a z poesie zná mythy o bozích a heroích. Od útlého mládí se mu dostávalo výchovy náboženské; poznal náboženské obřady a byla mu vštěpena víra v bohy, opatrovníky mravního řádu. Veřejný život mu byl školou politického umění. Většinu dne tráví mimo dům, a to netoliko na svých polích nebo za svými obchody, ale mnoho také na náměstí a na ulicích města, ve spo-

lečnosti jiných mužů — i v dnešních Athénách jsou ulice naplněny skupinami mužů živě hovořících. V kavárnách nevsedává jako dnešní Athéňané — těch tam tehdy nebylo — a je-li řádný, ani ne v krémách, ačkoli tam za Ischomachovy doby už bez ostychu chodí jinoši i muži svobodného rodu, ne pro jídlo a pití, ale že se tam hraje v kostky, pořádají se kohoťky a křenelky zápasy a jsou tam líbivé hudebnice a tanečnice. Mimo dům prodlévá i z občanské povinnosti: účastní se jako všichni občané sněmů, občas je členem rady a porotních soudů, někdy ho odvolává od jeho domácnosti i vojenská povinnost.

A žena? Ta má podle uvedené zásady co nejméně vidět a slyšet, co nejméně se ptát a co nejvíce sedět doma. Vzdělání dívčí mládeže v Athénách bylo nevalné a daleko ne tak svobodné a podobné vzdělání chlapců, jako tomu bylo ve Spartě. Spartským dívkám se dostávalo i tělesné výchovy i výchovy musické ve zpěvu, tanci a hudbě; stejně jako jinoši se účastnily gymnických závodů a o náboženských slavnostech provozovaly spolu s jinochy sborové zpěvy a tance. O jejich výchovu jako o výchovu mužské mládeže se staral stát. Proti tomu v Athénách zákon i mrav ponechával výchovu a vzdělání dívek namnoze matkám; od těch byly cvičeny zpravidla jen v domácích pracích a poměrně málo se jich naučilo též číst a psát. Za těchto poměrů bylo vlastně z celé národní vzdělanosti jediné náboženství obořem, v kterém athénská žena stála na stejné úrovni jako muž. Také skoro jen při náboženských příležitostech se objevovala na veřejnosti, nebyla-li to chudá žena z lidu. Do divadla arci chodila, neboť divadelní představení v Athénách byla složkou náboženského kultu a konala se jen o několika velkých svátcích.

Athénská dívka byla tedy zpravidla málo připravena k tomu, aby byla rovnocennou družkou mužovou. To bylo ne sice jednou, ale jistě ne poslední příčinou toho, že athénský muž chodil za zábavou, ušlechtlejší i hrubší, do společnosti mužské — jen tam nalézal také družné přátelství, spojené nezřídka i se smyslnou láskou, s tím pověst-

ným řeckým Erotem — nebo vyhledával společnost řemeslných hetér, z nichž některé vynikaly nad ženy počestné bystrostí ducha, vzděláním a rozhledem, jaký jim dával jejich svobodný život. Ne manželka, nýbrž nevěstka má u Řeků krásné jméno „družka“ „hetaira“; manželka se nazývá prostě „žena“ „gyné“, u Homéra nejčastěji „alochos“, doslova „souložnice“. Přestože byla v Řecku zachovávána zásada monogamie, měl každý Řek vedle své zákonité manželky i vedlejší ženu „pallaké“. A tu se zarážíme nad průhledem, který nám otvírá do řeckých poměrů neostyšné konstatování Demosthenovo: „Hetéry máme pro zábavu, pallaky pro každodenní obsluhování těla, manželky pak, abychom s nimi plodili pravorodné děti a abychom měli věrnou strážkyni domácnosti“. Mužové zpravidla cenili u svých manželek cudnost, u hetér tělesné i duševní půvaby. Ale ovšem byli i takoví, pro které manželka byla vším. Řecké písemnictví obsahuje mnoho dokladů o lásce a věrnosti mezi manžely a také výtvarné památky, zvláště náhrobní stély, projevují ušlechtilé chápání manželského svazku. Místo všech jiných dokladů odkazují jen na líčení rodinného výjevu v 6. zpěvu Homérovy Iliady, na slavné loučení Hektora s Andromachou.

Manželství bylo u Řeků pod ochranou zákona i bohů; již u Homéra se jeví jako zřízení netoliko právní, nýbrž i mravní. Hlavní složkou svatebních obřadů byla slavnostní oběť přinášena bohům sňatku od nevěstina otce. K těm bohům náležely v Athénách vedle Dia, Hery, Afrodity a Artemidy také Erinye, starobylé bohyně mravního řádu, které bděly nad svazky lásky mezi manželem a manželkou a mezi rodiči a dětmi.

Právní řád nezasahoval do vnitřních poměrů manželství a staral se jen o některé vnější věci. Požadoval, aby snoubenci, jejichž sňatek měl být občansky plnoprávný, byli řádného občanského původu; nám je nezvyklé, že připouštěl i sňatky mezi blízkými příbuznými. Chránil svatební smlouvu, kterou se dohodli otcové snoubenců nebo jejich zástupci o věnu, výbavě a také o

opatřeních pro případ bezdětnosti a rozvodu. Ženu, ani provdanou, nepokládal zákon za schopnou samostatně vésti jakékoli právní jednání a musela mít při něm mužského zástupce; neměla — aspoň v Athénách — právo dělat závěť. Před právem byla tedy žena pokládána za trvale nezletilou a také jinak jako občanka nebyla rovna muži; nemohla se účastnit správy obce, ani zastávat jakýkoli úřad kromě některých úřadů kněžských. Zákon hleděl upevnit manželský svazek také opatřeními proti cizoložství, ale ovšem tu byl mnohem přísnější k ženám než k mužům. I rozvod byl muži lehčí nežli ženě. Muž mohl ženu jednoduše „propustit“; k tomu nebylo třeba žádného procesu o rozvod, muž si jenom přivolal svědky a musil vrátit rodině své manželky její věno. Právní zástupce ženy mohl pro ni na něm vymáhat u příslušného úřadu výživné. Děti zůstaly otci. Žena bez své viny propuštěná mohla podat na manžela žalobu, ale ta sotva kdy měla praktický výsledek. Naopak, jestliže žena se chtěla s mužem rozvésti, protože s ní špatně nakládal nebo jí byl nevěrný, musila na něj podat u příslušného úřadu řádně odůvodněnou písemnou žalobu. Podle zvláštní a našemu citění se přičící právní zásady mohlo být dvojí manželství najednou zrušeno tím, že na vdanou ženu připadlo dědictví po jejím otci. V tom případě totiž mohl ji její nejbližší příbuzný, na př. bratranec nebo strýc, jejímu muži vzít, sám se s ní oženit a z toho důvodu zapudit svou dosavadní ženu.

Zákonu i bohům na tom záleželo, aby byly v manželství zplozeny pravorodné děti, které by — podle krásného obrazu Platónova — přijímaly od rodičů pochodeň života a zase ji odevzdávaly svým dětem. Státu se tak udržovalo jeho trvání a bohům byli v dětech zůstavováni vykonavatelé kultu, zvláště kultu rodového. Mít děti, a to především syny, se pokládalo za důležitou složku životního štěstí, jako naopak neštěstím byla bezdětnost. Zákon i mravní řád ukládal rodičům, aby děti živili a řádně vychovávali, a naopak povinností dětí bylo živit staré rodiče. Homér vyjadřuje tragiku smrti padlého hrdiny dodatkem, že za vychování ne-

mohl rodičům svým dát náhradu. Tou povinností nebyl vázán jen ten, kdo mohl prokázat, že se rodiče o něj nestarali, jak náleží.

Za součinnosti mravního i právního řádu byl rodinný život Řeků celkem spořádaný a ani svými úchvilkami se valně nelišil od života za dnešní doby. Vnější jeho okolnosti se během času arci všelijak měnily, avšak jeho vnitřní obsah se udržoval v podstatě týž, s tou setrvačností, která vyznačuje kulturní život lidské společnosti. Ale ta setrvačnost sama, to ještě není celý život toho organismu, kterému říkáme lidská společnost; to je jen složka konservativní, jaksi jeho hmotná stránka, jeho tělo. To tělo je oživováno duchem, který představují myslící jednotlivci. Význační z nich se vytrhují z té setrvačnosti a pokoušejí se zařizovat chod společnosti podle směrnic, které oni sami pokládají za dobré. To jsou reformátoři a revolucionáři. Také do chodu života manželského a rodinného v Řecku bylo takto zasahováno. Nejpmamátnejší tu je vystoupení filosofa Platona s myšlenkami a návrhy, které se značně lišily od řádů jeho doby a od veřejného mínění.

Také Platon zůstává sice v některých svých projevech na úrovni obecného názoru své doby, že je rozdíl mezi mužem a ženou co do přirozených schopností a úkolů a že muži náleží přednost. Avšak zcela jinak představuje ženu, když mluví ne o tom, co jest, nýbrž o tom, co by mělo být, totiž ve svých návrzích dokonalého zřízení obce—státu, které vyložil ve svých dvou největších spisech v „Ústavě“ a v „Zákonech“

V „Ústavě“ dokazuje, že není podstatného rozdílu mezi přirozeností ženy a muže — leda, že jsou ženy tělesně slabší — a že je tedy přirozené, aby se užívalo žen k týmž úkolům jako mužů a aby se jim za tím účelem dostávalo stejné výchovy; proto mají být stejně jako muži všechny vzdělávány v musice, gymnastice a vojenském výcvikem mají být připravovány k obranné službě. Mezi ženami samými jsou ovšem obdobné rozdíly nadání jako mezi muži, ale jistě i z žen je možno vybrat některé i pro „strážcovství“ obce, to jest pro vládu a pro službu vojenskou. Mají tedy být vychovávány stej-

ně jako muži, mají se podrobovat stejným zkouškám, a které se osvědčí, mohou být přijaty do obou vyšších stavů v obci, do stavu vládců-filosofů a jejich pomocníků-vojáků. Aby se příslušníci těch dvou stavů věnovali toliko službě obci a neměli žádných soukromých zájmů, nesmějí mít soukromého jmění a nesmějí mít rodin; zavádí se tedy pro ně společenství majetku a společenství žen; plození dětí je arci přísně řízeno státem se zřením na eugenické požadavky. V Platonově obci navrhované v „Ústavě“ není tedy trvalého manželství a není ani rodin; děti zplozené podle úředního plánu jsou matkám odebírány a vychovávány ve státním „dětinci“; pravé své matky dítě nepozná a matka nezná svých dětí.

Není třeba se pohoršovat nad tímto krutým nepochopením mravního významu manželství a rodiny — Platon sám nebyl ženat — a dokazovat nesprávnost názorů zde pronesených. Platon sám si je opravil, když na konci svého života podával ve spise „Zákony“ svůj druhý návrh na zřízení obce, návrh mnohem bližší skutečnému životu nežli je návrh „Ústavy“

V přímém protikladu proti „Ústavě“ zakládá Platon v „Zákonech“ obec—stát na soukromém vlastnictví pozemkovém a na rodině. Rodina, svazek utvořený samou přírodou, je tu buňkou obce. Proto se zákonodárce stará o její žádoucí stav a dává o ní podrobné předpisy. Vejítí ve sňatek je tu učiněno občanskou povinností. Při uzavírání sňatků je třeba, aby se snoubenci i jejich rodiny znali; proto se doporučuje, aby jinoši i dívky konali taneční hry a při těch se navzájem viděli i nazí „až po hranice rozumného studu“. Sňatky se nemají uzavírat pro peníze — proto se zakazuje dávat a přijímat věno — ani z rodové pýchy. Snoubenci si nemají být rovni ani majetkem, ani povahou, nýbrž při sňatcích se mají spojo- vat protivy, aby se tak udržovala rovnováha v obci. Doba sňatku je u muže 30.—35. rok věku, u dívky 16.—20. Účelem manželství je plození dětí, jímž nabývá lidský rod účasti v nesmrtnosti; dobrovolně se toho zbavovat není zbožné. Muž a žena si mají uvědomovat vážnost chvíle, kdy se spojují k plo-

zení; tu mají být ve stavu tělesného i duševního zdraví a střízliví; proto se jim také zakazuje opíjení o svatebních hostinách. Mladí manželé mají bydlet odděleně od svých rodičů i jiných příbuzných, aby si s nimi udrželi dobrý poměr. I po sňatku se stravují novomanželé u společných stolů obce. Manželský život je v prvních deseti letech po sňatku podroben úřednímu dozoru žen k tomu určených. Manželství, která zůstanou deset let bezdětná, mají se rozvésti. Rozvod se připouští i tehdy, jestliže se manželé vinou svých povah nemohou snést: rozvedení mohou vstoupit v nový sňatek. Cizoložství je potupné, pro iistě věk i trestné.

Rodiče mají dávat dětem, čeho potřebuje jejich tělo i jejich duše, hlavně náležitě vychování. Podle navrhovaného zákona o výchově zůstávají děti u matky do tří let; od tří do šesti let se všechny scházejí u místních svatek, do jakýchsi mateřských školek a tam si pod dozorem zvláštních úředníků hrají. Od šestého roku jim začíná řádné učení a cvičení, a tu již jsou chlapci od dívek odděleni. Výchovu řídí stát, neboť podle Platonova mínění náleží děti větší měrou státu než rodičům. Děti jsou povinny rodiče ctít a o zestárlé se starat. Této obecně řecké zásadě dává Platon náboženské posvěcení, když praví: „Jestliže někdo chová ve svém domě takové poklady, jako je otec a matka nebo jejich otec a matka, umlčení stářím, věz, že když má v domě takové ochráně bůžky a jestliže je bude náležitě uctívat, že nebude mít nikdy mocnějšího obrazu božského Ty živé obrazy, jsou-li od nás ctěny, spolu s námi se modlí, a když jsou zneuctívány, klnou nám”

To je arci veliký rozdíl proti zrušení rodiny v „Ústavě“ Platon se v „Zákonech“ netoliko vrací k zásadám o manželství a rodině, jaké platily v jeho době a v jeho vlasti, nýbrž jeho hodnocení rodiny nepochybně převyšuje míru významu, jaký jí byl tehdy obecně přičítán. Ale přitom se i v obci „Zákonů“ uplatňuje zásada, že ženy mají provozovat tatáž zaměstnání jako muži a že mají být stejně s muži vychovávány a cvičeny; co se děje u Řeků, praví hlavní mluvčí „Zákonů“, kde se nesjednocují síly

všech, mužů i žen, k týmž pracím, je velký nerozum, neboť tím způsobem se snižuje ke škodě státu výkonnost obcí na polovinu. Jak patrně, ani v „Zákonech“ se Platon nevzdal svého mínění o přirozené rovnosti ženy s mužem; jeho představa o ženě ukazuje, že si svébytnost ženství ani filosoficky ani lidsky neuvědomil. V tom ho dobře opravil jiný filosof, jeho veliký žák Aristoteles. Také Plutarchos, spisovatel a moralista I. stol. po Kr., ačkoli byl ctitelem Platonovým, opustil Platonovu myšlenku o rovnosti žen s mužem. Ve svém půvabném spisku „Rady manželské“, věnovaném dvěma mladým přátelům k jejich sňatku, na veřejnou činnost ženinu vůbec nepomýšlí, a co se týče života v domácnosti, vyslovuje zásadu: „Jako při souznění dvou hlasů připadne hlubšímu hlasu melodie, tak i v domácnosti vykonávají sice oba manželé svorně každý úkol s rozvahou, ale přece se projeví vedení a vůle mužova”

Zamyslíme-li se nad poměry naší doby, nalézáme, že se v praxi našeho politického, hospodářského i sociálního života uplatňuje, a také v naší nové ústavě bude vyslovena, zásada o rovnosti žen s muži, zásada, kterou ve starověku vyslovil Platon jako myšlenku revoluční; pomýšlí se i na to, uložiti ženám i brannou povinnost. Byl tu dán ženám dar osudný. Vyrovnání se stalo ve směru k mužům, ne vzájemně, a žena se při něm má z velké části vzdát svého ženství. Ale příroda tomu brání, žena zůstává fysicky ženou, stává se rodičkou a chtěla by být i matkou; tuto úkonnost jí nemůže brát bez zlých následků žádné ustanovení. Moderní řády jí dovolují nebo i přímo přikazují rodit děti; když jí však přitom stavějí vedle muže v úřadech, obchodech, školách a továrnách a kromě toho jí ponechávají z velké části péči o domácnost, nakládají na ni několika násobné břemeno, pod kterým není dobře ani jí ani její práci, ani jejím dětem. Stává se spolupracovnicí cizích mužů, ale namnoze přestává být společnicí muže vlastního, což je těžká porucha rodinného života. Platon byl po této stránce k ženě spravedlivější: v „Ústavě“ jí přidělil všechny práce jako muži, ale zbavil ji rodiny; v „Záko-

nech" ji nezbavil rodiny, ale ulehčil jí její úkoly v domácnosti tím, že ji opatřil služebnictvo. Co bude našemu zákonodárství před-

nější, ženina práce mimo dům či záchrana rodiny ?

Prof. dr Frant. Novotný

Ženství a lidská společnost

Poslání ženy v pohanství.

Dědičný hřích znamenal rozklad díla Božího a za trest se přenáší rozpor i do člověka a do lidského života.

Vědomí viny umožnilo vznik pohanství t. j. mnohobozství z několika důvodů: muž se bál Boha a začínal ho nenávidět pro těžký trest smrti. Pohanstvím, zavádějícím mnoho bohů, jakoby muž chtěl rozdělit Boží sílu, aby ji mohl po částech snadněji zničit. Žena se také bála Boha, ale jejím posláním je pomáhat a smiřovat. Také ona přijímala ráda mnoho bohů, ale jakoby myslela, že více menších bohů bude moci snadněji usmířit a znovu získat než jednoho velikého. Byla to však jen další lest prvního Svůdce.

Odklonem od jednoho Otce na nebi se porušilo i pouto otcovství a mateřství na zemi. Žena se stává předmětem rozkoše a mateřství ztrácí své původní, prvé místo v jejím životě.

Přirozené poslání ženy bylo vyjádřeno ve jméně prvé ženy. Eva znamená „matka živých“¹⁾

Žena tedy, jak ji chápal, viděl a měl prvý muž, je matkou živých. Být „matkou živých“ znamená dávat život a starat se, aby neuhasl, udržovat jej a chránit.

Zmaření poslání.

Trojím způsobem mařila žena od počátku do dnešního dne své přirozené poslání: prostitucí, zvráceným pohlavním životem a bojem proti muži.

Prostituce bere ženě nejen ženství, nýbrž i lidskou důstojnost a činí z ní „věc na prodej.“ A nemusí se prodávat jen pro peníze. Prostituce byla a je veřejná i skrytá.

Pohlavní zvrácenost uzavírá ženu buď do sebe samé, nebo ji váže k jiné ženě. Činí

z ženy parazitní, cizopasný prvek, odumírající v nečisté vnitřní prázdnotě.

Boj proti muži měl někdy i krvavou podobu dívčích válek (amazonky, Šárka). Je proti přirozenosti, neboť v boji proti muži bojovala a bojuje žena vlastně proti dítěti. A pak též proto, že podle své povahy žena žije láskou k někomu, komu chce celá patřit a jemuž se chce celá dát. A tento „někdo“ je muž, otec jejích dětí. Pro ženu nemožnost milovat někoho by znamenala nutnost nenávidět všechny. Dívčí války dnes nejsou, avšak boj ženy proti muži trvá: jest jím špatně chápaná emancipace ženy, podle níž je žena stavěna matematicky a mechanicky na roveň muži a vytlačuje ho z úřadoven, z továren a odevšud. Žena je všude, jenom ne v rodinném kruhu. Žena dělá všechno, jenom ne matku. Je to nepřirozené a žena buď padne smrtelně unavena, nebo se vzdá. Podlehne v tomto boji, ne muži, nýbrž sama sobě, své přirozenosti, své vrozené nutnosti milovat a patřit někomu. A proti čemu vášnivě bojovala, tomu bude vášnivě sloužit a bude záležet na mravní síle muže, učiní-li z ní matku nebo děvku. Ona se vydá na pospas, neboť samota pro ni znamená smrt.

Splnění poslání.

Tělesně darovaný život chránila žena v pohanství několikerým způsobem:

— *jako pomocnice a lékařka*: žena odhalovala a znala hojivou moc rostlin, její rada usměrňovala poruchy, její slovo a dotek její ruky mírnily utrpení a žár.

Dítě i dnes běží se svou bolestí a úzkostí k matce a ne k otci. Jí se svěřuje snadněji a lehčeji: matka tiší prudký hlas krve, léčí křeče ducha i těla, chladí horečné čelo, rozumí srdci a přivolává milosrdný spánek.

To je výsada mateřství, třebaže mohou být matky, které sice porodily, ale zůstaly

¹⁾ Genesis III, 20,

bez této milosti. Nedovedou vytáhnout žádný trn ze žádné rány, neznají sloužit životu, zradily samy sebe buď pro požitek nebo sobectví nebo chladné, kalné rozumářství.

Ženská intuice zachycuje tajemnou souvislost lidského života s přírodou a vesmírem sladčeji a někdy bezpečněji a hlouběji než přesný, exaktní chod mužovy myšlenky. A milost v duši vykoupené ženy ještě zvyšuje schopnost zmocnit se proudící síly neviditelného života a dát jej lidstvu, pomoci mu a léčit je.

Převládne-li však v duši ženy asphalt městské civilisace, kina a kavárny, berou ženě pochopení pro slabé, trpící, malé a skryté.

Proto také moderní člověk se cítí osiřelý.

— *jako nositelka víry*: žena byla a je vždy ochotnější uvěřit, hlavně v božství a žít z toho, čemu věřila. Snad proto, že svou povahou a svým posláním je bližší začátkům života a tedy Bohu. Sklon k náboženství proto není pro ženu znamením slabosti, je to jedna z tajemných stránek žensství, jejímž vlivem žena padá jako podřatý květ na Boží rámě. Snad je to také následek vědomí větší viny na rozkladu lidstva a snaha o usmíření. Snad je to vztažená Boží ruka, jíž Bůh ženě nabízí své odpuštění. Jisté je, že žena ztrácí část své ženskosti, ztrácí-li kontakt s božským řádem, uzavře-li se před ní svět, do něhož se vchází jen vírou, udusí-li v sobě úctu k nadlidským a mimolidským silám.

Žena nejen tuto výsadu ztrácela, nýbrž mohla jí též zneužít. Žena bez lásky, zneužívající své moci, vedená nikoli péčí o druhé, nýbrž zbožněním sebe. To nebyla žena věřící ani žena nevěřící, nýbrž *pověřivá*, z níž se rodí žena zbabělá a démonická, zločinná a neřestná. I ona ví, že má sloužit, avšak slouží temným silám, fantasii a lži, snům, zjevením a dnům, na nichž učinila závislým své štěstí a neštěstí²⁾.

Byla to žena slabé víry, tedy slabá žena, neboť takové je žensství, jaká je v ženě víra. Žena bez pokoje v sobě a ničící pokoj v jiných. Místo, aby hojila rány, stává se sama ranou stále otevřenou a krvácející. Místo

vhledu do tajemství — žena drzá, dotěrná a bez úcty. Místo spojení s věčnými hodnotami — otroctví věcem tohoto světa, věcem viditelným, slyšitelným, hmatatelným. Prvním znamením probuzené dívčí duše je úzkost a bázlivost, snad jako dozrívání úzkosti Eviny nad chladnoucím Abelem a Mariiny nad otevřeným srdcem ukřižovaného Krista, úzkosti nad zabitým dítětem. Nic z toho nemá žena nevěřící nebo věřící špatně.

Minulost si zachytila tyto ženy sloužící pověře ve slově „čarodějnice“ — kouzelnice. Rozumným a věřícím lidem je jasná existence zlé moci mezi lidmi, třebaže ďábel ve své prohnanosti dělá všechno možné, aby lidé mysleli, že není. Typ čarodějnice byl v jeho službách. Čarodějnicí je opakem matky: žije mimo rodinu, působí rozvrat, rve duše z Božích rukou, těší se z nenávisti, nemoci a smrti. Směje se tam, kde pláče matka. A kde se matka modlí, tam ona proklíná.

Také dnes jsou čarodějnice: všechny nemateřské typy, plné chladu, neklidu a ironie. I když nedosahují plné podoby starých čarodějnic, zůstává jim jejich základní podoba upírů, kteří se živí cizí krví a žijí z cizích životů. Muž dává myšlenku a majetek; žena má především lásku, t. j. život. Každé ženské gesto znamená buď růst života nebo jeho ničení.

Žena je úpírem, postaví-li na Boží místo sebe. Ale poněvadž je ženě vrozeno sklánět se před někým, klaní se tato ďáblu jako bohu, kterého může současně nenávidět. Bohu jako Bohu je možno se jen klanět.

Pohyb ke konci je vždy prudší: tak i ke konci světa budou veliké — svaté matky a zaryté služby satanovy.

— *jako kněžka*: kněz má moc žehnat. Od nejstarších dob mají tuto moc i otec a matka a matčina kletba byla nejhroznější. Šlo zde již v pohanských dobách o svolávání Boží přízně nebo Božího hněvu³⁾.

Žena má chránit život, proto má jenom žehnat, býti kněžkou života, být živým požehnáním.

²⁾ Oda Schneider, Die Macht der Frau, Salzburg—Leipzig. Vyd. Müller, 1938. — Citováno i v dalším.

³⁾ Oda Schneider, Vom Priestertum der Frau. Seel-sorgerverlag, Viedeň.

Proklínat směla matka jen v pohanském světě, než se stal Bůh znovu Otcem, Bratrem a Přítelem. Tehdy bylo všechno prokleté.

Od smrti Kristovy proklínající žena a matka je kněžkou Satanovou v jeho prokletém království neplodné tmy a smrti. Proklínala by vlastně sebe samu. A poněvadž všechno prokleté odumírá, přestala by být „matkou živých“, i kdyby tělesně rodila dále. Od Kristovy smrti matka může proklínat jen to, co proklel Kristus: svět, hříšné město satanovo, zřídlo nečistoty, veliký Babylon, nepřítel „života“ a „živých.“

A její kletba otřásá zdmi domu až do základů a trhá je.

Snad proto, aby se získalo matčino požehnaní v plné míře, vznikaly někdy obce, vedené ženami (matriarcháty). Snad z pýchy nad touto mocí odcházejí některé ženy od ostatních a tvoří svět pro sebe (amazonky). Snad proto ty ženy, které nemají komu žehnat (staré panny), stávají se nepřítelkami života, kousavé, strojené, nešťastné.

Proto již Pythagoras psal, že posláním ženy je pěstovat úctu k bohům. Rovněž Strabo a Platon. A mnoho kultů bylo čistě výhradou žen.

Snad tíhne žena k Bohu téměř pudově i proto, že jejím životem je láska. A najde-li jednou žena „svou lásku,“ nezná hranice a nemá břehů, nemá míru v odřikání, avšak ani v hříchu a zlu. Jen Bůh může být mírou její lásky, neboť Boží míra je bezměrnost, nekonečnost. Ale nekonečnost plná harmonie a zákona, kterého se láska ženina zachytí, jehož kněžkou se stává. Žena—kněžka nedávala zákon, ona jen říkala, že je a kde jej možno nalézt. Zosobněním zákona lásky pro ženu je otec: Otec na nebi a otec na zemi.

V ženě, která nenajde tuto víru a tento zákon, se stává láska svatokrádežnými, zraňujícími, dusícími výbuchy slepé síly, zmatkem. Moderní svět tomu říká hysterie. Hysterie je nemoc ženy, která nenašla správný řád v rozdávání přemíry své lásky. Hysterie může být v lásce k muži, ale i v lásce k Bohu. Náboženská hysterie je v těch duších, které chtějí, aby Bůh se podroboval jim, a ne ony Bohu. Hysterie je následkem špatné-

ho chápání kněžského poslání ženy a matky, když totiž chce žena přinášet požehnání, avšak ne Boží, nýbrž své. Kdežto jeho správné chápání proměňuje život ženy v tichý proud štěstí a světla, který přenáší člověka přes hniající bahno pohodlí, ale také jej chrání před strhující průtrží špatnosti.

— *jako věštkyně*: téměř všechny národy mají svůj začátek v mlžných dálkách, z nichž vystupují veliké postavy králů, kněží, věstců a věštkyň. Také český národ má svou Libuši, která zachycuje zrakem duše a tušením srdce budoucnost svého rodu. Známé jsou neznámé Sibylly, pověstné byly Delfy atd.⁴⁾.

Tacitus shrnuje náboženský život zaalpských žen do dvou slov: „sanctum et providum.“ Žena je nositelkou svatosti (sanctum), a proto má sílu vidět vpřed (providum).

Ženě byl svěřen život. I když ztratila časem víru v jednoho Boha—Otce, její intuice jí říkala, že pokračování života v prokletí nemůže být ničím definitivním, nýbrž že to vše pravděpodobně bude mít nějaké příznivé řešení. I když do srdce, které zrodila, byla vseta s láskou i schopnost nenávidět, i když život, který dávala, zatím podléhal smrti, žena věděla, že láska je větší než nenávisť a život mocnější než smrt. A hlásala v prorockém nadšení, celým svým životem a každým počtem, že přijde matka, z níž vzejde jenom Láska a Život. Rodit pro smrt nemá smyslu.

Toto proroctví nebylo nalezeno hned ani hned celé. Sta i snad tisíce let se pracně prodíraly všechny ty Sibylly tmou tušení a úzkosti k vyjádření myšlenky a jistoty.

Nepochopitelným způsobem věští pohan Vergilius před příchodem Kristovým, že matka, z níž se zrodí vítěz nad smrtí, bude pannou:

„— iam redit et virgo redeunt saturnia
regna
iam nova progenies coelo demittitur alto.“

⁴⁾ Dr Paulus Lieger, Die Jüdische Sibylle, Viedeň, 1908; tentýž, Christus im Munde der Sibylle, Viedeň, 1911.

Žena to prorokovala a učila svým životem od nejstarších dob: ještě ani není vědoma, že žije, ještě neví, že je rozdíl mezi mužem a ženou a již hledá dítě (pannu), jakoby chtěla říci, že hlavní je matka a dítě, čistota a plodnost.

To, co bylo pro pohany jen touhou a tušením, pro izraelskou ženu bylo jistotou a jasnou pravdou. To, co žena v pohanství věstila jako symbol spásy, Bůh Izraele zjevoval prostřednictvím svých proroků a pro izraelskou ženu nebylo větší touhy než stát se matkou Spasitele, branou nového života. Tou, o níž bylo psáno: „Hle, panna počne a porodí Syna a nazvou jméno jeho Emanuel, to znamená Bůh je s námi.”⁵⁾ Tou, kterou by všichni národové nazývali blaženou a požehnanou.

2. Ženství v křesťanství

„Kdo nemá sílu snášet nevděk, nemá začít žádné dobré dílo a nikomu prokázat dobrodiní,” říká se. Bůh věděl, že člověk zhřeší, a přece ho stvořil. Věděl také, že mnoho lidí jím pohrdne, a přece člověka vykoupil svou smrtí.

Bůh jakoby se bál, aby žena, která měla být počátkem nového života, neodřekla. Proto posílá svého posla s nabídkou, která znamená smysl života pro každou ženu: „Hle, počneš I kdyby měla jakékoli úmysly sama se sebou, i kdyby měla jakýkoli strach z účasti na osudu „Muže krve,” i kdyby chtěla nechat lidstvo umírat a odmítnout samého Boha — dítě neodmítne, dítěti neodolá. A skutečně. Maria, milosti plná, odpovídá: „Hle, já služebnice Páně, staniž se mi, jak říkáš ty”⁶⁾

Tři úseky má mít každý život ženy. Každá má být pannou, snoubenkou a matkou:

— panna je vtělením čistoty,

— snoubenka znamená lásku, rozhodující se jednou pro vždy k plnému odevdání, darování sebe,

— matka znamená plodnost.

Původně nešlo o tři různé věci, nýbrž o tři stupně jednoho života, o tři spojená

údobí vývoje. I matka musí být vnitřně panna, t. j. čistá. Musí být rovněž stále snoubenka, t. j. věrná. A žádná žena nemá zůstat jen na prvním stupni, t. j. jen čistá, ale při tom tvorem, žijícím neplodně, marně.

Kristus přišel obnovit tento původní stav, spojit v ženě čistotu, cudnou svobodu s horoucí, věrnou láskou a se štědrým mateřstvím. Všechny krise v ženě vznikají ze ztráty jednoho z těchto tří základních znaků ženství. Všechna moc a krása vykoupené ženy tkví v jejich uskutečnění podle záživého, sladkého vzoru Marie — panny — snoubenky — matky.

Muž může žít na př. jen pro vědu, myšlenku, umění, sport, válku. A celkem lehce dovede obětovat ostatní. Také žena dovede obětovat a mnoho, ale jen pro jednu věc: pro lásku, aby mohla dát sebe a všechno někomu v lásce, ztratit se v lásce, na něčím srdci a pro někoho. Dát z této lásky nový život. Jen tak dovede být čistá a neotročit hmotě a tělu, jen tak dovede být věrná a nezradit. Bez tohoto smyslu života z lásky se žena stává odpornou, nečistou, prodejnou věcí.

Kristus posvětil dvoje mateřství, aby posvětil každou ženu: svátostí manželství a zasvěceným panenstvím, zasnoubením s člověkem a zasnoubením s Bohem. Každá duše je snoubenkou Kristovou, ale jisté duše volá Kristus jen pro sebe a jen za sebou. Jejich láska patří jenom Jemu. A též v tajemném zasnoubení žena patří celé a výhradně Kristu stává se pannou — snoubenkou — matkou. Kristus i v ní obnovuje poslání prvé ženy, vyjádřené v jejím jménu: Eva — matka živých. Rodí tyto „živé” z obětí, z modliteb a hlavně z čistého horoucího sjednocení s Kristem v jeho tajemném těle.

Pohan znal Boha — pána. Žid znal Boha — otce. Křesťan má nad to vše Boha — přítele — bratra — snoubence. Jeho setkání s Kristem může býtli něžným setkáním dvou bytostí, které po sobě toužily celou věčností. A nyní se setkávají jen pro sebe, budou žít v sobě a spolu jako dvě plné, sjednocené osobnosti, jejichž celý ráj je ve dvou slovech: Já a ty. „A všechno, o cokoli budete prosit ve jménu mém, se stane...” řekl

⁵⁾ Isaiáš, VII, 14; Matouš, I, 23.

⁶⁾ Lukáš, I, 38.

Kristus⁷⁾). A duše odpovídá: „Staniž se mi podle tvého slova . . .”

Není myslitelná dokonalá žena v křesťanství, nemá-li v sobě podobu Marie panny—snoubenky—matky, nemůže-li se i o ní zpívat lóretska litanie.

Víra nás učí, že Marie splnila úkol, v němž selhala Eva. A jedna ze zkazek, tvořící náboženství zvané Šinto, vysvětluje tímto způsobem první pád v ráji: Bůh prý zakázal na čas přístup ke stromu života prvním lidem proto, že chtěl být sám přímým původcem prvního mateřství Evina. Tak by byla bývala Eva současně Marií a vtělení Syna člověka by bývalo předcházelo zrození lidského pokolení. K tomu by bývala nutná ovšem velká oběť lásky, kterou prvá dvojice vinou Evy nedovedla přinést.

Jisté je, že Bůh si činil vždycky nárok na vše prvorozené, na vše, co prvé otvíralo lůno ženy, a chtěl, aby se mu to dalo. Toho si musí být vědoma i křesťanská žena. První, co zrodí, patří Bohu, původci života. Začátek každé věci, již dělá, patří Bohu⁸⁾.

Kristus věděl na kříži, že Marie je Panna, neboť to bylo z Boží vůle a za Boží pomoci. Jako čistá, a tedy svobodná ode všech pout, měla sílu stát u kříže, z něhož se rozlévalo na celý hříšný svět výkupné utrpení Spasitelovo. Byla tak panna, tak čistá a odpoutaná ode všeho, že přemohla v sobě i matku i snoubenku toho, jenž před ní umíral.

Snoubenkou Kristovou byla již od Nazarethu. Plně se jí však stala v této hrozné poslední chvíli. Objata Kristem s kříže, stává se jeho družkou a pomocnicí: „Sponsus sanguinis tu mihi es — snoubencem, zasnoubeným krví ty pro mě jsi —”

V této chvíli Maria přerůstá svět a jeho čas a stojí před Kristem ve své věčné mšce.

Manželské soužití

Dospělí lidé nežijí zpravidla každý sám, nýbrž ve dvojicích jako manželé a v rodi-

⁷⁾ Jan, XIV, 13—14.

⁸⁾ Viz studii „Seinsrhythmik“ od Th. A. Waltera. Vyd. Heider 1932.

Kristus to ví, a proto ji oslovuje: „Ženo . . .” to znamená: i čistá, i věrná, i plodná. To znamená: panna, snoubenko, matka. Jiným názvem by ji ochuzoval.

Toto vše musí být v každé vykoupené ženě. Jedině křesťanství emancipuje ženu, jedině křesťanství bojuje o plné právo ženy, o právo a povinnost být pannou—snoubenkou—matkou.

Každá jiná emancipace je jen částečná, ne-li zvrácená. Jenom Kristus umožní splnění vrozené touhy ženy mít vlastní dítě, počít je, nosit je pod srdcem a dát mu v bolestech život. Život těla a s Boží pomocí i život ducha.

Jedině křesťanství láme pouta ženy a umožňuje jí vyjít do života jako rovnocenná s mužem a sklánět se všude mateřsky nade vším slabým a trpícím, ale při tom se sklánět i pokorně, panensky před vším velikým a krásným, a tak dozrávat v plnost ženství, v dokonalou podobu Kristovu a Mariinu.

Téměř nikde v dějinách nejde žena na prvním místě jako vůdce a velitel, nýbrž učí ctít bohy, otce a pána, ukazuje cestu k cíli, i cíl sám. A to vše v nevyčerpatelné lásce.

Jedna z příčin hlubokých otřesů lidské společnosti je, že člověk, lidské dítě nemá dnes matku. Svět přestal chápat ženu jinak než příroda a Kristus. Jenom matka a možnost důvěry k matce zachrání lidstvo před pádem do propasti. Satan šeptá člověku, že ho učiní bohem a člověk jde za ním a Satan se směje.

Člověk—dítě potřebuje matku. Ale ne Evu, nýbrž Marii. Maria chodí mezi námi: Lurdy, Lasalette, Fatima. Nehovoří k nám skrze proroky, nýbrž posílá k nám děti. Také zde jedná jako žena. A posílá je s jediným vzkazem, v němž je Tajemství nového života: Pokání.

Dr Jiří Maria Veselý O. P.

nách, které z jejich soužití vzniknou. Jde o to, aby také tento způsob života rozvíjel se co nejzdravěji.

Někteří lidé, zvláště mladí, chápou ono soužití sexuální příliš jednostranně. Vidí

v tom někdy jen to, co souvisí s účastí mužských nebo ženských orgánů a s pocity, které při tom vznikají. Jiní zase to nejcennější sbledávají v erotice: v povznášejících citech, které se probouzejí v blízkosti osob, které mají v sobě kus ženského nebo mužského kouzla. Jiní zase slýcháme, zvláště od lidí starších, iak v dětech prožívají teprve opravdové životní štěstí.

Při plném rozvíjení manželského soužití muže a ženy jsou zpravidla zúčastněny všechny uvedené složky: instinktivní plnění mužského a ženského poslání v životě a z toho plynoucí uspokojení; získávání něčoho, kdo imponuje pro společný život a z toho prýšící radost a bohatá citová náplň života, když se to daří; konečně manželé se účastní soužití celou svou bytostí, duší i tělem, a prožívají za vhodných okolností vrcholné pocity, když se život opravdu rozproudí.

K takovému plnému životu nedospěje však člověk zpravidla naráz. Už od dětství se k němu připravuje ve svém nitru. Vidáme děti, jak si hrají na tatínka a na maminku a holčičky se svými panenkami. V době dospívání připravují se tělesné předpoklady pro manželské soužití. Tehdy také probouzí se zájem o krásné dívky a zdatné hochy a stud před nimi, který předchází skutečnému sblížení. Konečně dochází k opravdovému zamilování a k vyhranění touhy po plném společném životě. Sňatek bývá už jen přirozeným důsledkem toho, co předcházelo. Sen se stane skutkem a nový život je zdrojem nových hodnot. Život se rozvíjí navenek a zažehuje životy další; rozechřívá se však i nitro novým, dosud nepoznaným bohatstvím.

Ponenáhlu slábne obyčejně oheň zevního života, ale onen vnitřní dále hřeje, když se rozvíjí rodina v dětech a případně i v jejich dětech. Též vzájemné doplňování v denním životě vytvořilo jednotu, kde jedinec je jen součástí vyššího, harmonického celku.

Jako lékaři nevidíme vždy tak šťastný průběh v této sexuální složce. Pátráme, proč? — Život má zákonitosti i v těchto věcech. Je nutno je hledati, abychom byli strůjci svého štěstí. A je nutno se podrobo-

vati přirozeným zákonitostem, potřebám a povinnostem, nechceme-li narazit. Ovládání přírody je možné jen v obmezené míře. Nelze se postaviti zásadně proti ní. Ona je dokonalejší než lidská díla; v životě i pod drobnohledem se jí obdivujeme. Čím dokonalejší přístroje si vvrábíme, tím více jsme udivováni jejím bohatstvím a zařízeními: my v ní opravujeme pouze drobné nedostatky. — Nejdůležitějším lékařským heslem vždy bylo a je: „Kam příroda míří, tam organismu pomáhati.“ To platí nejen o hojivých schopnostech a taktice organismu proti nemocem, kde hledíme organismus v jeho úsilí naším léčením podporovati, ale i v záležitostech sexuálního soužití.

Živým tvorům a také člověku bývá dán tak zv. instinkt, které vedle rozumu řídí jeho život; v době dospívání přichází u hochů zájem o dívky určitého typu: každá dívka nemá pro každého chlapce v sobě erotické kouzlo. Když to blíže sledujeme, vidíme, že upoutávají zvláště dívky s cennými hodnotami pro život; dívky, které oplývají zdravím a životností a mají jemné cítění pro to, co se děje v duši druhého i zpravidla sklony vycházeti přáním i nevy-sloveným, vstřícně. Takové dívky se obzvláště dobře hodí na roli manželek a matek; ale o těchto věcech mladí lidé ještě neuvažují, jenom jejich instinkt je k nim táhne a nutí je dobývat. Pro ně jsou prostě krásné a roztomilé. Je zřejmé, jak důležitou roli hraje dobře rozvíjený erotický vkus u chlapců i dívek.

Také stud patří k instinktivním projevům. Jestliže se dívka stydí chodit s mužem všelijakým, ne dost hodnotným nebo takovým, který to s ní nemyslí doopravdy nebo s opilým, je to vlastně velmi vhodné řízení sexuálních pochodů, jichž smyslem je v celé přírodě rozvíjení života k lepší úrovni. Není tedy stud činitelem nepřátelským pro sexualitu; naopak při vhodném pěstování stud řídí společný život mladých lidí někdy lépe, nežli by to dokázal rozum. Neškodí připomínati mladým lidem zásadu: „Soužití bez lásky je člověka nedůstojné.“ — Všelijaké škody ze soužití vznikají zvláště tehdy, když zdravý stud a vkus je umlčen alkoholem.

lem nebo zotročujícím požitkářstvím nebo i chladně vypočítavým rozumem; pak pocity a materiální hodnoty platívaí více nežli tak zv. hlas srdce. Pak dostane člověk snadno nějakou pohlavní nemoc, nebo dojde k nežádoucímu početí nového života nebo někdy k tak zvanému sňatku z rozumových důvodů; za neuposlechnutí přírody člověk pak pyká a trpí.

Pohlavní nemoci jsou v dnešní době dobře léčitelné. Ale jako lékaři často vidíme, že kazí do budoucna radost ze sexuálního soužití. Mnohým lidem stále se vrací myšlenka, že by mohli mít ještě něco v sobě a že by mohli ublížit svým nejdražším. Pohlavní nemoci zůstanou vždycky připomínkou, že nezřízený pohlavní život může přivést člověka do neštěstí. — Dále je nutno uvážiti, že při sexuálním životě, v němž se dospělo dále nežli dovoluje mravní řád a tradice, která hledí na jeho důsledky a vyžaduje za ně záruku ve formě sňatku, nedovedeme vždycky podle své vůle řídití početí nového života. Doporučuje se mnoho prostředků a metod, ale o žádné z nich nelze říci, že je bezpečně spolehlivá; zvláště u mladých a nezkušených lidí vidáme výjimky a nežádoucí početí; také při výpočtu tak zv. neplodných dnů podle Ogina a Knause. Nejlepší metodou je mravní zákon.

Pokud se týče sňatku z rozumu, nutno uvážiti, že materiální výhody z takového sňatku sotva dají tolik životního štěstí jako zdárné děti, jichž hodnota závisí na zděděných vlohách a vlastnostech rodičů. V tomto směru hlas srdce, který je výrazem instinktů, vede lépe nežli vypočítavý rozum.

Ještě o jednom druhu sexuálních instinktů nutno se zmíniti: jsou to instinkty mateřské a otcovské. Jako lékaři setkáváme se zvláště v nynější době s mnoha ženami, které opravdu touží po dětech. Jsou nešťastné, když brzy nepřicházejí a podstoupily by sebe nebezpečnější operaci, aby mohly být matkami. U mužů však touha po dětech nebývá tak živá. Leckterý je dlouho spíše proti tomu; ale když přijde dítě, je z něho najednou často tak pečlivý táta, že by to nikdo v něm nehledal. Slouží rodině, mnohdy i velmi obětavě, aniž by za to očekával nějakou po-

chvalu nebo uznání. Koná prostě svou mužskou povinnost; podobně jako ženy plnívaí s nenáročnou přirozeností povinnost ženskou.

Žena vidí zpravidla ve svém mateřství svoje nejdůležitější životní poslání. Rychle zanamíná, co zkusily pro děti, zvláště při jejich narození a před tím, a nemluví o tom. Ani jim nenapadne vnucovati vděčnost dětí připomínáním vlastních obětí. Každý se tím mladým lidem také radostný výhled dopředu do života. To je velmi důležité. Radostností se život rozvíjí, nařkání jej ubíjí. Je bláhové čekati za všechno ihned odplatu. Vědomí dobrého plnění mužského a ženského poslání samo o sobě je nejlepší odměnou; v klidném svědomí je uspokojení zdravých lidských instinktů a nejvyšší míra konečného štěstí ze sexuálního soužití.

Rozvíjejte v sobě ty instinkty, které jsou projevem vyšší moudrosti, nežli je lidská! Neumlčujte v sobě stud, kdykoliv se hlásí; i v manželství hraje velmi důležitou roli; nesnižujte se pod lidskou důstojnost k pouhému otročení svým orgánům! Hledejte naopak vyšší úroveň života třibením svého vkusu ve všem erotickém sbližování, a to před sňatkem i po něm. A když dojde ke sňatku, zapomeňte na své osobní já a plňte svědomitě všechny povinnosti mužské a ženské, které z manželského soužití plynou. Dejte se řídití hlavně svým svědomím. Nedáte-li se jednostranně unést podrážděnými smysly nebo slepou vášnivostí, budete mít více ze subjektivního prožívání sexuálního soužití. Osvobození od těchto nižších vlivů umožňuje vyšší úroveň života. Je to omyl, že v erotice vášnivost je to hlavní. Jako lékaři vidáme, že klidné soustředění umožňuje jemnější vnímání a dokonalejší účast v sexuálním soužití. Člověk pak slyší lépe „hlas svého srdce“ a více se řídí zdravými instinkty nežli rafinovaným rozumem.

Pravá svoboda jest v oproštění od rušivých vlivů, které ztěžují poznání, co v životě může být opravdu hodnotným, ať už je to poznání rozumové nebo intuitivní na podkladě instinktů a ve schopnosti rozhodovati se a jednati podle svého přesvědčení o tom, co je správné. Kdo je otrokem svých smyslů

a ješitného sebevědomí často dělá to, o čem později prohlašuje, že to dělali nechtěl.

V manželském soužití je důležité respektovati také svobodu druhého. Jednati s ním jako s cítěním subjektem a respektovati jeho názory a vůli. To je důležité v erotickém sblížení i ve vlastním soužití. Pak se za sebe dostanou lidé, kteří skutečně k sobě patří, mezi nimiž jest možná skutečná souhra a vzájemné doplňování k plnějšímu životu. Ale donutíme-li někoho ke sňatku a sexuálnímu soužití, zacházíme s ním jen jako s nástrojem, který má sloužiti sebeuko-

jení; v takovém soužití nedojde člověk nikdy opravdového štěstí. Také všelijaké úchylnosti pohlavního pudu a ukájení nejsou zdrojem opravdového vnitřního uspokojení. Dotyční lidé jsou spíše jen rozdráždění a při nedostatku ukojení zkouší potom leckdy všechno možné. Ale jako lékaři vidíme, že *opravdové uspokojení plyne jenom z takového způsobu sexuálního života, kdy člověk plní své mužské nebo ženské poslání podle přirozených zákonitostí a instinktů, které mu byly dány vyšší Moudrostí.*

Prof. MUDr. Josef Hyníe

Rodinná politika

Mluvit ještě dnes o populačních problémech, bude se snad mnohým z nás zdát trochu omšelé a zbytečné. Vždyť porodnost zvláště českého národa vykazuje v posledních sedmi letech nevídaný vzestup, všude je v zásadě přijata nutnost všemožných populačních opatření, píše a mluví se o populační politice tolik, že starým veteránům populacionistiky srdce jen poskakuje uspokojením.

A přece: populační vývoj českého národa při bližším rozboru nedá spát, komu záleží opravdu na existenci českého národa a populační politika, kterou jsme se snažili už před deseti lety nazvat *rodinnou politikou* — přes pozoruhodné klady a úspěchy potřebuje ještě mnoho, abychom mohli mluvit o rodinné politice.

I. Statistické pozadí rodinné politiky.

My křesťané, a zvláště katolíci, neholdujeme číslům — i když žijeme takřka ve století čísel. — Proto nechceme mluvit o populační politice, která nám příliš připomíná právě jen čísla a nikoliv miliony a miliony lidských duší, jež žijí podivuhodným a nevyzpytatelným životem v tomto slzavém údolí a jdou vstříc věčnosti, která je nad všemi čísly. Populační politika nám zní příliš imperialisticky, příliš hmotářsky a mrtvě a neříká nám nic o podstatě národa, který se neskládá z čísel, nýbrž z rodin: národ je takový, jaké jsou převážnou měrou rodiny.

To ovšem neznamená, že bychom se neměli všimati těchto čísel, jde jen o to, je správně chápat: to znamená s čistotou srdce a se stálým zřetelem ke konečnému cíli člověka a společnosti národní i mezinárodní.

Rozvoj českého národa v minulosti.

Pohled zpět nám ujasní nejlépe dnešní populační stav českého národa, a také jeho dynamiku.

Po katastrofě třicetileté války, když roku 1648, tedy před 300 lety byl uzavřen westfálský mír, čítal český národ jen 1 milion obyvatel oproti 3 milionům před touto válkou. A přece za těchto 300 let vzrostl na 8,8 milionů lidí, kdežto obyvatelstvo Evropy za tutéž dobu jen na pětinasobek, ze 100 na 550 milionů obyvatel. Můžeme tedy říci, že českému národu neschází biologická síla.

Výše porodnosti českého národa kolem 45 % v letech 1770 byla tak veliká jako u ostatních Slovanů. V Rusku činila kolem let 1800 45 až 47 % a zůstala beze změn až do XX. století, finská porodnost činila jen 41 %, norská a švédská už jen 34 %. To je druhý důkaz pro biologickou sílu českého národa.

V druhé polovině XVIII. století činila porodnost v českých zemích kolem 45 % (r. 1937 16 %, dnes 23 %). Je zajímavé, že ani první uvolnění z feudální vázanosti

r. 1781 a 1789 nemělo za následek vzestup plodnosti: nýbrž naopak následoval pokles porodnosti od r. 1790 na skoro 38 až 42 %. Za feudálního režimu nebyla totiž vydána vrchnostenská opatření omezující plodnost zákazy časných sňatků. Jeden z našich čelných populačních analytiků dr J. Korčák upozornil nedávno právě na tuto zajímavou okolnost, že záměrné omezování plodnosti u českého národa nezačalo, jak se mylně vykládá teprve r. 1880, nýbrž už o 100 let dříve. Odůvodňuje to přesvědčivě přechod od naturálního hospodářství venkovského k hospodářství peněžnímu, kdy četná rodina nebyla už vítaným rozmnožením pracovních sil. V zemi moravsko-slezské nastal pokles o čtvrt století později, a to od 2. desetiletí XIX. století. Zde vidíme zase stinnou stránku všech pokročilejších národů, které podléhají mamonu v době, jež neznala naprosto ještě sociální obtíže moderní společnosti.

Nejposlednějším výmluvným důkazem pro biologicky zdravé jádro českého národa je právě trvalý opětový vzestup porodnosti v sedmi letech 1939—1946. Podle dr Korčáka nebyl v českých zemích od roku 1785 zaznamenán tak dlouho trvající vzestup porodnosti jako nyní. V českých zemích trval nejdelší vzestup před tím jen jedenkrát 5 let, a to od r. 1868 do r. 1872 (z 38.8 % na 41.1 %) jinak čtyřikrát ne déle než 3 roky, posledně v letech 1919—1921. Na Moravě trval nejdelší jen jednou 5 let v téže době jako v Čechách. Ve Slezsku byl nejdelší jen 3 roky. Šlo i tehdy jen o rychlé vyrovnání náhlého poklesu v r. 1867, který souvisí s cholerou, epidemií, již u nás rozšířilo pruské vojsko.

Vzestup porodnosti a plodnosti v letech 1939—1946.

Než přikročíme k bližšímu, i když jen letmu rozboru zajímavého vzestupu plodnosti za poslední války, chtěl bych ujasnit některé základní pojmy nejnovějších statistických měření plodnosti.

P o r o d n o s t nám udává jen počet živě narozených dětí připadajících na 1.000 obyvatel bez rozdílu věku a pohlaví. Do těchto

1.000 obyvatel jsou tedy zahrnuti nejen ženy v plodném věku od 15 do 49 let, nýbrž i muži, děti a starci, tedy veškeré obyvatelstvo.

Naproti tomu jemnější ukazovatelem je tak zvaná **v š e o b e c n á p l o d n o s t** čili **fertilita**, která nám udává počet živě narozených dětí připadajících na 1.000 žen v reprodukčním věku, t. j. od 15 do 49 let. Poněvadž jde o menší soubor (jen žen v reprodukčním věku), jsou data plodnosti na rozdíl od dat porodnosti citlivějšími ukazovateli.

S p e c i f i c k á p l o d n o s t nám udává počet živě narozených dětí, připadajících na jednotlivé věkové skupiny nebo ročníky žen v plodném věku. Řekněme na příklad kolik novorozených připadá jen na věkovou skupinu od 25 do 29 let věku, anebo jen na ženy v 25., 26., 27. věku atd. Rozdíl mezi daty porodnosti (počet živě narozených dětí na 1.000 obyvatel) a mezi daty plodnosti (počet živě narozených dětí na 1.000 žen v plodném věku) bych k ujasnění přirovnal k rozdílu mezi prostou a specifickou váhou. Prostá váha udává absolutní váhu látky a specifická váha 1 cm³ látky. První nám neříká nic o podstatě látky, kdežto druhá ano. Tak i data specifických fertilit nám něco říkají o skryté dynamice populačního rozvoje, kdežto data porodnosti nám skutečný stav udává jen velmi mlhavě a nepřesně.

Nejpřesnější statistickou mírou je však **ú h r n s p e c i f i c k ý c h f e r t i l i t**: zjišťuje se totiž specifická fertilita každého jednotlivého ročníku počínaje 15. a konče 49. rokem věku a pak se sečtou jednotlivá čísla. Součet těchto četností dává pak úhrn specifických fertilit.

Pro rozbor vzestupu plodnosti našeho národa za II. světové války nám slouží jediná, a zároveň jedinečně propracovaná a dlouhá analytická studie min. rady dr Korčáka ze Stát. úřadu statistického, jehož pozoruhodná studie vyšla v 2. a 3. sešitu Statistického obzoru r. 1947, pozoruhodná nejen svou jemnou a přesvědčivou, ba nevyvratitelnou analýsou, ale také sociologickou diagnosou, která je zároveň určitou sensací.

Už r. 1943 sestavil dr Sekera rovněž ze Stát. úřadu statistického delší řady součtů specifických fertilit a zjistil, že na rozdíl od dat porodnosti opětův vzestup plodnosti byl zahájen nikoliv teprve r. 1938, nýbrž už r. 1935, kdy bylo dosaženo minimum 1741, t. j. na 1.000 žen v reprodukčním věku připadalo asi 1741 novorozených dětí, sečteme-li četnosti každého ročníku žen v plodném věku. R. 1944 činí už 2.798 proti 3.082 r. 1921 a 2.822 r. 1923, kdy začal pokles.

Dále: počet živě narozených dětí stoupl celém ČSR z 242.000 r. 1937 na 287 000 r. 1946. Přírůstek činí tedy 21 % (Porodnost stoupla v Čechách ze 13,3 % r. 1937 na 20,5 % v r. 1946, na Moravě a ve Slezsku ze 16 % na 24 % a na Slovensku z 22,6 % na 23,6 %.) Za celé ČSR stoupla porodnost ze 16,3 % na 22 %, bez Němců na 23 %

Je tu pozoruhodný jeden fakt, že právě země s předchozí nejnižší porodností a plodností vykazují největší vzestup válečných let. Slabší je tedy vzestup na Moravě a ještě slabší, ba velmi slabý na Slovensku. Je zajímavé, že podobné vzestupy vykazují i ostatní národy evropské. Tím vážnější je zjištění, že r. 1935 kleslo číslo všeobecné fertility v českých zemích asi na jednu pětinu proti maximu v Evropě a jen zásluhou Moravy nedosáhl náš národ evropského minima.

Velmi důležité je v populační statistice vůbec věkové složení žen, zvláště ve věkových třídách plodného věku, t. j. mezi 15. až 49. rokem. Je jasno, že při vysokém počtu nebo podílu žen v nejplodnější věkové skupině od 25 do 29 let jsou lepší vyhlídky na vyšší porodnost. Dr Sekera v dřívějších studiích právě zjistil, že český národ měl jedinečné štěstí, že právě v době nejnižší individuální plodnosti, totiž plodnosti jednotlivých žen, které neměly průměrně někdy už ani 2 děti, byly právě nejplodnější ročníky žen od 25 do 29 let nejpočetnější, poněvadž pocházely z početných ročníků z doby před I. světovou válkou. To se stalo právě v době největších poklesů od r. 1925 do r. 1937. Nebýt toho, mohla porodnost klesnout ještě katastrofálněji.

Český národ měl však ještě po druhé velké štěstí, a to za druhé světové války od r. 1938

do r. 1946, kdy podíl nejplodnější věkové skupiny žen od 25 do 29 let klesl ze 17,5 % r. 1935 na 9,9 % r. 1940. A právě v této době prořídly nejplodnější ročníky, pocházejících z I. světové války, kdy vzniklo velké manko nenarozených dětí, právě v této době došlo ke zvýšení individuální plodnosti, a to díky příznivých okolností, které ihned zjiště.

Může nás těšit zjištění, že vzestup českého obyvatelstva byl jen o málo menší nežli vzestup porodnosti u německého národa, který byl vyvolán tolik vychvalovanou populační politikou nacistickou. Rozdíl je jen 5 %.

Podrobná analýsa dr Korčáka však nás přesvědčuje, že trvání vzestupu není rozhodující: vzestup sám byl pomalý. (Po I. světové válce, kdy šlo o náhlý, násilný vnější zásah, se rána rychle zahojila, neboť šlo o populaci ještě mladou. Tentokrát po poklesu porodů, který byl už příliš dlouho trvající vnitřní, a to vážnou poruchou (záměrným omezováním plodnosti), zotavení postupuje pomalu, jako když se zaceluje rána na těle stárnoucím.

Dále zjistil dr Korčák, že vzestup porodů velikou většinou šel jen na vrub dětí prvo- a druhorozených. Podíl prvo- a druhorozených na zvýšení počtu živě narozených dětí v letech 1939—1946 činil až 89 %, podíl třetích dětí jen 10 % a podíl čtvrtých dětí už pouhá 3 %. (Nesmíme zapomenout, že r. 1935 činil podíl prvorozených 34 %, v letech 1937—1941 až 46 %. Zvýšil se počet živě narozených dětí, ale zmenšily se rodiny).

Dalším pozoruhodným zjištěním dr Korčáka je fakt, že největší zásluhu na populačním přírůstku neměla nejplodnější skupina 25 až 29 letých žen, nýbrž mladší 25 let, ba i mladší 20 let. Jak jsme viděli, podíl nejplodnější věkové skupiny byl v letech 1940—1944 minimální. Dále zjistil druhý pozoruhodný fakt, že se zvýšila plodnost věkových skupin žen starších 30 a dokonce od r. 1943 i u žen starších 45 let (7 %), což je číslo, které se nenašlo u žádného jiného evropského národa. Podobný fakt ve Francii se připisuje okolnosti, že válečná podvýživa mohla jednak oživit fekunditu starších

žen prakticky neplodných a jednak porušiti pravidelnost sexálního cyklu, a tak zneškodnit antikoncepční praxi počínající s periodickou neplodností.

Tak celkový efekt populační nebyl veliký. Zvýšení plodnosti nestačilo na vyrovnaní deficitu z doby deprese, a co je hlavní, systém 2 dětí nebyl odstraněn.

Příčiny vzestupu porodnosti.

Ještě méně potěšující je rozbor příčin i tohoto nevalného vzestupu. Především mezinárodní porovnání dokazuje, že současný vzestup plodnosti souvisí především s její nízkou počáteční úrovní. Jinými slovy, čím nižší plodnost, tím větší možnosti pro opětovný rychlý vzestup, účinkující-li ovšem určité dané příznivé okolnosti povzbuzující porodnost. Proto rychlý vzestup má jen poměrnou cenu a záleží na tom, je-li s to vyrovnat předcházející mezeru, vzniklou poklesem porodnosti.

A těchto příznivých okolností za minulé války bylo několik, ba tolik, že ani nejpříznivější opatření populační by nebyla dokázala takové úspěchy, jaké jsme viděli za posledních sedm let.

Jedna z příčin bylo zlepšení hospodářských poměrů obyvatelstva, vyvolané využitím válečného potenciálu, to jest větší zaměstnaností a zvýšením výdělků. (Počet zaměstnanců stoupl z 1,8 milionů v r. 1939 na 2,2 miliony r. 1944 při současném zvýšení mezd a platů).

Druhou, a to podstatnou příčinou byly obavy z nasazení. Podle ust. § 2 odst. 2. vl. nař. 46/1941 příkazání do práce nepodléhaly matky dětí pod 15 let. Podle pozdějšího odst. 4 vlád. nař. 10/1942 mohly být přikázány osoby k provedení prací též v ostatním říšském území, to jest i v Německu. A konečně pod vlivem německé porážky u Stalingradu byla zavedena zostřená forma řízení včleňování do práce „Dienstverpflichtung“ v rámci vyhlášení totální mobilisace pracovních sil v únoru 1943. (Toto poslední zostření mělo však jistě hlavní zásluhu, že se plodnost r. 1944 udržela na tak vysoké úrovni). Teprve r. 1943 se také starší ženy

přes 40 a 45 let odhodlaly k 1. a 2. dítěti. (Dr. Korčák tyto skutečnosti dokládá bohatě číselnými údaji v uvedené studii). Přímě hmatatelně lze sledovati zvýšení sňatečnosti a porodnosti právě v osudných měsících, a to listopad 1941 (nůčhod Hevdricha), duben 1942 (konec Hevdricha) září 1942 a únor 1943. Všechna tato data souhlasí i s pracovními opatřeními o pracovním nasazení jsou doprovázeny návalem sňatkovým, na který pak v odstupu 7—10 měsíců následuje zvýšení porodnosti a po únoru 1943 dokonce zvýšení plodnosti žen starších 40 a dokonce 45 let, kde jistě působily nejen zvýšením fekundity starších žen a omvly mladších žen s počítáním periodické plodnosti v důsledku válečné podvívky, nýbrž hlavní měrou obavy z pracovního nasazení.

Tím se dostáváme k zjevu zvýšené sňatečnosti, která byla podporována odchodem lidí do odboje, hlavně však obavami z pracovního nasazení, které vedly k uzavírání předčasných sňatků i dívek mladších 20 let. Zvýšení sňatečnosti našlo však také příznivé předpoklady ve skutečnosti, že tu byl velký počet odložených sňatků z dob hospodářské krise.

Dalším příznivým předpokladem pro zvýšení porodnosti bylo nahromadění bezdětných nebo jednodětných manželství z posledních 10 let I. republiky, kdy i při poměrně vyšší sňatečnosti porodnost klesala neustále, a tím vznikla velká diskrepance mezi sňatečností a plodností. Tedy zvýšení porodnosti nejen v důsledku předčasných nebo odložených sňatků, nýbrž také v důsledku odložených porodů. Zvýšení sňatečnosti uspišením sňatků mladších dívek nastalo r. 1942. Specifická sňatečnost mladších 20 let se tehdy proti 1919—1925 dokonce zdvojnásobila. Zvýšená sňatečnost r. 1939 byla zase způsobena mimo jiné i poplašnými zprávami, rozšířenými na Moravě, že Němci připravují zákaz uzavírání sňatků pro Čechy.

Na 1.000 nevěst připadlo 20letých dívek na příklad v letech 1919—1923 mezi 32 a 45, avšak r. 1939 už 122, 1940 124, 1941 113, 1942 131. Jen tím byla částečně vyrovnána demografická ztráta z I. světové

války, která spočívala ve velkém manku narozených. Ovšem to má, jak uvidíme, nepříznivý vliv pro další vývoj, poněvadž tím byl určitý kontingent už předčasně vyčerpán a bude scházet částečně v dalším vývoji porodnosti. Vliv obavy z pracovního nasazení byl dokonce tak veliký, že r. 1939 byla překonána i květnová pověra ve všech hlavních třídách povolání. S výjimkou kritického května 1942 se květnové sezonní minimum sňatečnosti plně uplatňuje.

Stále v rámci teorie, že vzestup porodnosti je tím větší, čím nižší byl předchozí stav, i u jednotlivých sociálních skupin pozorujeme v tomto období, že se počet narozených nejvíce zvětšil právě u sociálních skupin nejméně plodných jako u úředníků, kancel. zřízenců a příslušníků svob. povolání, kdežto u nejplodnějších skupin došlo dokonce k úbytku. Podle podílu rodin s 3 dětmi je nejplodnější zemědělské obyvatelstvo, zvláště zemědělstí dělníci. Horníci jsou už jen o málo plodnější nežli dopravní zřízení, průmysloví dělníci už nejsou plodnější nežli samostatní řemeslníci nebo obchodníci. Došlo tak k paradoxnímu stavu, že v celkovém přírůstku narozených 1939—1944 bylo dětí úřednických nebo zřízeneckých stejně jako dětí dělnických, ač v celkové populaci činila dělnická třída tři pětiny, kdežto třída úřednicko—zřízenecká nepředstavuje ani $\frac{1}{5}$ celého obyvatelstva.

Theorie se také uplatňuje, probíráme-li zvýšení plodnosti v městech, v nichž došlo k největšímu zvýšení plodnosti tam, kde byla r. 1930 nejnížší plodnost, a to v Praze, Brně, Č. Budějovicích a v Plzni.

Vyhlídky do příštích let.

Chceme-li si uvědomit význam a potřebný rozsah rodinné politiky, musíme mít i přibližně jasno o vyhlídkách na další vývoj plodnosti.

Nejde tu o prorokování. V prosinci bude tomu právě 10 let, co jsem uveřejnil ve Statistickém obzoru (prosinec 1937) výpočet pravděpodobného rozvrstvení československého obyvatelstva v roce 1960. Rozhodl jsem se k této práci, abych přes tehdejší zatvrzelé a zásadně zamítavé stanovisko veřej-

nosti i vedoucích lidí co nejnázorněji předvedl, k čemu spěje náš národ, nepodnikne-li se nic proti katastrofálnímu poklesu porodnosti a plodnosti. Za tím účelem jsem musil být i pro laika co neirealističtější. Z tohoto důvodu jsem se v tomto výpočtu zdržel jakéhokoli výpočtu budoucího vývoje porodnosti, vyšel jsem čistě z toho, co zde je, to jest z početního stavu obyvatelstva až do r. 1936 a jeho tehdy daného věkového rozvrstvení od novorozeňat až k starcům.

Dále jsem vyšel z úmrtnosti tehdy platné a vypočetl jsem kolik z těchto novorozeňat, z těchto dvou, tříletých dětí atd. až k 100letým starcům podle této úmrtnosti se dožije roku 1960.

Bylo tedy jasno, že o tomto pravděpodobném rozvrstvení r. 1960 nemohlo být nejmenšího sporu: máme-li roku 1930 300.000 dívek ve věku 1 roku, r. 1960 jich nebude, nýbrž naopak značná řada odpadne úmrtím a z nich zbude řekněme jen 250.000.

A k jakým závěrům jsem tehdy došel? Chci jen názorně naznačit některými čísly. Zjistil jsem tedy věkové rozvrstvení r. 1960 od 24. roku věku až do nejvyššího stáří a zjistil jsem mimo jiné:

Roku 1960 bude žen v plodném věku od 24 roků věku až do 45 let jen 1 milion 546 tisíc proti 1 milionu 823 tisíc r. 1930. To jest úbytek o 276.490 matek, čili o 15.1 %. Co z toho vyvěrá: aby ten 1,5 milionu matek porodilo r. 1960 tolik dětí, jako 1,8 milionu žen r. 1930, musely by podstatně, a to velmi podstatně zvýšiti specifickou plodnost (jinými slovy počet dětí a nezůstati ani při čtvrtém dítěti, nýbrž průměrně zvýšiti nutný počet dětí na 1 matku). Když ne — bude nižší porodnost, která zase v další generaci za 30 let působí opět další pokles počtu žen v plodném věku, a tím zase další nižší porodnost.

Jako druhou ukázkou bych chtěl uvést toto: roku 1960 bude méně mladých a více starých. Podle mých propočtů by bylo v českých zemích r. 1960 24letých o dvě pětiny méně a 60letých o dvě třetiny více. V Čechách by bylo 24letých o 44 % méně a 60letých o dvě třetiny více! To byl také jeden z hlavních účelů celého propočtu, upozornit

na tento vyslovený převrat ve věkovém složení obyvatelstva. (Co to znamená, víme-li, že přece nejvýkonnější věkové skupiny jsou 25 až 40letí, v širším okruhu 20 až 45, a 50letí. Od 60. roku věku klesá rapidně výkonnost pod polovinu normálního výkonu muže v letech mezi 25 a 40 lety).

Ovšem bylo to volání na poušti. Našel jsem pochopení jen u mála lidí, nejvíce mne povzbudilo plné pochopení na Stát. úřadu statistickém, chtěl bych jmenovat zvláště min. radu dr Korčáka a dr Sekeru, dále pak dr Otto Schmidta, který četnými demografickými a mzdovými studiemi se toho ujal s nevídanou vervou už za I. republiky a má nemalou zásluhu, změnil-li se podstatně od této doby zásadní postoj k demografickým a sociálním zjevům, i když vycházel z mimokřesťanského stanoviska.

Minulý rok uveřejnil dr Josef Talacko své „Odhady budoucího vývoje české populace“ a jako pojistně-matematický odborník se pustil dále a vypočetl vývoj obyvatelstva až do r. 2000 od 1. roku věku až do stáří. Předpokládal klesající úmrtnost podle dosavadního vývoje a stabilní porodnost z let 1930. Poukázal zvláště na přesuny ve věkovém složení obyvatelstva, jež nemohou být bez podstatných hospodářských a sociálních následků. (R. 2000 by bylo 8,015.606 obyvatel české národnosti, dnes je nás 8,8 mil. Dr Talacko vypočetl také maximum (při zlepšení porodnosti by bylo 9 milionů). Ovšem dovedeme-li využít zlepšených geopolitických, sociálních a hospodářských poměrů a učiní-li české matky zadost svým povinností — ovšem pokud lepší hospodářské poměry tomu napomohou — měli bychom všechny předpoklady pro uplatnění 11 až 12 milionů obyvatel jen v českých zemích. To znamená, že český národ má možnosti vybědnouti z dřívějšího populačního úpadku, budou-li hospodářské a sociální poměry poněkud slušné a hlavně bude-li se chtít!

Ovšem tím by nebyly ještě odstraněny všechny potíže, nebyl by ještě odstraněn převrat ve věkovém složení, kterému mohou zabránit jen celé tři generace, t. j. 90 let vysoké porodnosti a plodnosti. I podle

dr Talacka dojde k velkým úbytkům ve středních věkových skupinách. Nesmíme zapomínat, že i případný vyšší absolutní počet obyvatel by byl umožněn hlavně jen na demerentním počtem starších lidí. Teprve zvýšením porodnosti by se trochu zlepšil podíl dětských věkových skupin na úhrnu obyvatelstva. Podle dr Talacka bude na př. r. 1960 o 188 tisíc méně mužů ve věku 26 až 30 let než r. 1940, a r. 2000 dokonce o 296 tisíc méně. Hůře to vypadá u žen, kde r. 1960 bude o 236 tisíc žen v 26—30 letech méně než r. 1940 a r. 2000 dokonce o 456 tisíc, to jest bezmála o půl milionu 26, až 30. letých žen v nejpłodnější věku méně než roku 1940.

Vede to k tomu, že bude těžko udržovat plodnost na dřívější výši: r. 1930 připadlo na 1.000 produktivních osob od 20 do 59 let 192 osob starších 60 let, r. 1960 jich připadne už 300 a r. 2000 jich připadne dokonce 428, to jest skoro polovina. Toto celkové stárnutí by bylo nepříznivým zjevem zvláště pro sociální pojištění, bude větší potřeba starobinců, zvýší se položky na podporu přestárých a bude vyváženo jen zvýšenou poptávkou po předmětech, které potřebují starší lidé. I když hospodářské poměry budou záviset na sociálním rozvoji, na stoupání životní míry, přece však jsme viděli u národů, které překročily kulminační bod hospodářský úpadek, sociální těžkosti a velmi často i politické důsledky.

A jaké jsou vyhlídky do bližší budoucnosti.

Máme zde především závěr dr Korčáka, ke kterému došel ve zmíněné studii. Ze základního závěru, že v posledních 7 letech šlo jen o cyklickou změnu plodnosti, která vyrovnává částečně předcházející depresi plodnosti, nevyplývá podle p. dr Korčáka ještě předpověď brzkého poklesu. Chtěl bych zde podškrtnout slovo brzkému poklesu.

Uvádí pro to jako důvod hlubokou změnu v základním faktoru populačním, že totiž územní podklad české populace se odsunem Němců prakticky zvětšil asi o 26.000 km². Ale i k tomu má velmi vážné výhrady:

Není totiž za prvé jisto, zda v době všeobecného útěku od výroby do povolání distribučních a organizačních, uživnost tohoto

neobyčejného územního zisku bude do té míry využita, aby se projevila dalším vzestupem plodnosti. K tomu by byla nutná změna předsudků o nadřazenosti života městského a úřednického. Na příklad dnešní venkov hledá zoufale a marně nevěsty, které by se chtěly vdávat do chalupy nebo do statku.

Za druhé: je sice pravda, že nejplodnější věk 20—29 let byl nejslabší právě v letech 1940—1944. Od r. 1945 se tyto ročníky, pocházející z let 1918—1925, rychle zvětšují, což je také nejnovější hlavní demografickou příčinou dalšího vzestupu po roce 1946. Ovšem naděje v jeho pokračování je oslabována faktem, že tyto silné ročníky poválečné začaly mít děti neobyčejně časně, t. j. v příliš mladém věku, a může se dostavit určitá vyčerpanost.

Ovšem podle mého názoru nejsou tyto naděje na další udržování, nemluvě ani o vzestupu dnešní porodnosti valné, a to z těchto důvodů:

1.) Náhlá změna předsudků není možná ani násilím, poněvadž násilím vynucený přesun do povolání produktivních a zemědělských postrádá nutných psychologických předpokladů, aby se dostavily zároveň i všechny příznivé průvodní zjevy těchto povolání.

2.) Nejenom, že nově nastupující nejplodnější ženské ročníky 20 až 29 let jsou už poněkud vyčerpaný předčasnými sňatky a zvýšenou specifickou plodností, nýbrž po roce 1950 nastane veliký nástup prořidlých ročníků pocházejících z let 1930 až 1937 s nízkou plodností. (Tyto ročníky budou totiž v letech 1950 až 1960 právě procházet nejplodnějším věkem mezi 25 a 30 lety. To jsou právě ročníky, které jsem sledoval při výpočtu r. 1960). Nynější vyšší porodnost je právě vyvolána tím, že od r. 1946 nastoupily silnější věkové skupiny v plodném věku z prvních po I. světové válce. Ale i tak pozorujeme, že v absolutních číslech je letošní počet porodů nižší než ve stejných měsících loňského roku. Poměrná čísla porodnosti se pohybují nad úrovní loňského roku, což by překvapilo v normálních poměrech stoupa-

jícího počtu obyvatelstva. Ovšem v našem případě je tomu naopak. Letos mají zvláště české země nižší početní stav obyvatelstva v důsledku loni dokončeného odsunu Němců. K 31. XII. 1945 čítalo ČSR ještě 13,7 mil. obyvatel, 30. VI. 1946 kleslo na 13,1 milionů, a 31. XII. 1946 bylo už jen 12 milionů obyvatel, teprve od 1. I. 1947 počet obyvatelstva pomalu stoupá v důsledku populačních přírůstků na 12,150.000 k 30. IV. 1947. Je tu však potíž. Odpadem Němců totiž klesá úhrnný počet obyvatelstva, a tím stoupá pochopitelně poměrné číslo porodnosti, takže data porodnosti při různých souborech, které se liší až o 1 1/2 milionu obyvatel, nejsou porovnatelná. Jediné specifické fertility by nám řekly konečné slovo. Proto nelze ještě bezpečně mluvit o dalším zvýšení porodnosti.

I dr Talacko přes zásadní optimismus o biologické síle českého národa varuje před tím, abychom nepřeháněli naši početní velikost a ničím neodůvodněné naděje na brzké vyplnění mezer. Dnes je 8 milionů Čechů. Pro budoucí vývoj je rozhodující vývoj dalších 50 let. Nenarozených 300.000 lidí z I. světové války a ještě více nenarozených z let 1925—1942 nám chybí a budou chybět v příštích letech. Bude scházet 1/2 milionu nenarozených z posledních dvaceti let, dnes tolik potřebných a zbytečně ztracených. Vyvineme-li největší úsilí, opakuji, největší úsilí, mohli bychom se během dvou nebo tří generací stát 12 až 14 milionovým národem jen české národnosti.

Než ukončíme tento statistický přehled, chtěl bych se ještě zmínit o porodnosti v našem pohraničí. Je to důležitý statistický poznatek, který je stejně užitečný pro další zásady velkorysé rodinné politiky. Dr Vladimír Srb ze Stát. úřadu statistického prozkoumal českou porodnost podle okresů a vylíčil nám tento zajímavý obraz za r. 1946.

Pás, táhnoucí se severně a jižně od Prahy, kde se setkáváme s natalitou blízkou celostátnímu průměru, 22 % z r. 1946, je obklopen okresy s natalitou značně nízkou. Je to jednak souvislý pás okresů od Plzně

k Písku a Strakonocím, jednak pás od Loun přes Slaný, Kladno, na Beroun a konečně smutně známá oblast severovýchodních Čech mimo okresy pohraniční.

Na Moravě nacházíme populační depressi na střední Moravě s nízkou porodností jako Pováží a střední Čechy. Na severu je slabší Těšínsko a Hlučínsko, jež mají podmínky politické zvláště vyhraněné a nepříznivé.

Na Slovensku je slabší celé jihoslovenské pomezí (jako dříve). Rovněž horní a střední Pohroní, Lipt. sv. Mikuláš a Ružomberok v Pováží, Trstená v povodí Oravy mají jen celostátní průměr. Více než průměr mají východní Slovensko mimo okresy postižené válečnými událostmi. Na západním Slovensku je porodnost jako na Moravě.

Zajímavé je pohraničí, které dříve za Němců bylo velmi chudé dětmi s výjimkou Šumavy, Žluticka a Podbořanska; jsou to dnes kraje nejvyšší porodnosti v ČSR vůbec. Jsou vesměs daleko nad celostátním průměrem. Mimo Českomoravskou vysočinu žádný okres uvnitř země nepřesahuje průměr. Na Moravě Valašsko přestalo být nejvýraznějším demografickým krajem. Jeho porodnost je předstižena Vsetínem, je běžná a průměrná proti natalitě Znojemska, Mikulovska nebo Jeseníků.

Protivy s pohraničím jsou velmi příkré. Snad od dob průmyslového rozmachu v 2. polovině minulého století nenajdeme obdoby takové porodnosti, jakou mají r. 1946 Rumburk, 43,5 % (jako česká porodnost XVIII. století), Krnov 41,3 %, Bruntál 42,5 %, nebo Rýmařov 42,1 %. Nejnížší porodnost mají nyní Hlučín 14,7 % a Turnov 16,3 %.

Ovšem tento obraz je velkým číselným klamem: sám p. dr Srb poukazuje na to, že největší zásluhu má věkodobé a sociální rozvrstvení obyvatelstva v pohraničí. Je pochopitelné, že pohraničí představuje dnes jakési kolonizační území, kam se přistěhovali hlavně lidé ve výkonném věku, kde není samozřejmě takový podíl starců jako ve vnitrozemí. Z tohoto důvodu poměrné číslo porodnosti samo sebou stoupá, poněvadž celý soubor obyvatelstva sestává vlastně jen převážně z mladších lidí. Ostatně celostátní

průměr, ve kterém se vyváží jednotlivé věkové skupiny, je příliš hluboko pod úrovní porodnosti v pohraničí. Číslo specifické fertility jediná by vyloučila vliv věkových skupin starších 50 nebo 60 let a jen tato podala by nám pravý stav plodnosti v pohraničí.

II. Zásady rodinné politiky.

Přikročíme nyní k nejzávažnější části naší úvahy: vyvodit závěr ze skutkových okolností, které jsou dány právě prozkoumanými konkrétními statistickými údaji, a ujasnit si hlavně zásady rodinné politiky.

Nutno však předeslat základní věc: postoj katolíka k otázce rodinné politiky. Pro nás nestačí odůvodnění rodinné politiky čistě statistickou potřebou zvýšení početního stavu našeho národa nebo zajištěním tak nutného lepšího vyrovnání jeho věkového složení. To by bylo úplně materialistické nazírání, cizí každému křesťanskému pojetí. To by byla jedna z těch stránek režimu, která nejvíce odpuzovala nás všechny a celý svět. V tomto pojetí bychom se nedostali dále než k vypěstování líhně, k zplození čísel a nikoliv k výchově lidského pokolení a národa.

Byly sice doby, kdy bylo nutno důrazně poukazovat na neblahé následky populačního úpadku i ze stránky čistě číselné, aby se přesvědčili lidé, že zhouba mravnosti nakonec se obrací proti vlastním i hmotným zájmům lidstva, tak jako zanedbání zdraví nebo nákaza lidského těla nakonec může zničit člověka čistě jen fyzicky. Bylo toho třeba, poněvadž průměrný člověk se dá především přesvědčit jen takovými důkazy. Bylo toho třeba, aby se nabádalo k záchranným opatřením na spásu národa, poněvadž tím zároveň by se umožnily i hospodářské a sociální kroky, které nakonec by opět vytvořily příznivé podmínky i pro duševní a duchovní rozvoj lidí a společnosti.

Dnes vidíme, že přesvědčení o nutnosti všestranné rodinné politiky (alespoň v hmotném řádu, ke kterému patří i speciální opatření) se stalo majetkem všech, i těch, kteří nám to starým veteránům populacionistiky včera vytýkali jako zpátečnictví, ne-li hor-

šími názvy, čistě proto, poněvadž určité totalistické režimy prováděly skutečně populační, nikoliv rodinnou politiku.

Tím nechci hořekovat nad tím, že naši včerejší odpůrci rodinné politiky dnes se toho uchopili a provádějí někdy na slovo to, co jsme včera hlásili. Naopak, řekneme: „zaplať Pán Bůh!“ V tom spočívá také křesťanský postoj, který nehledá slávu na tomto světě, který umí dávat, aniž by čekal na odměnu, který se zaraduje, zapadne-li símě na úrodnou, třebaž ne ideální či cizí půdu. Stačí mu uspokojení, že se to ujalo, že se koná něco kladného pro ty, kteří toho nejvíce potřebují, a tím se posiluje, třebaž nedokonale, ale přece i přirozený řád. Bylo by vzdáleno každému křesťanskému citění stíhat i u odpůrce to, co je dobré, jen proto, že to koná odpůrce nebo cizí člověk. Nesmíme zapomínat, že je sice privilegium křesťana poznat snáze základy přírodního řádu, a to pomocí poznání nadpřirozeného řádu, ale to neznamená ještě, že poznání přirozeného řádu je jeho výlučnou doménou. Právě proto, že přirozený řád je v celé přírodě, ve vesmíru, v podstatě člověka, může ho poznat, ovšem tíže a méně dokonale, někde ovšem i dosti dokonale, každý člověk, i pohan. To je právě nejkrásnějším důkazem, že tento přirozený řád existuje. Proto by bylo chybou, kdybychom my, křesťané, nechtěli uznat, že i nám cizí soustavy někdy vlastně kapitulují před přirozeným řádem a vykonají někdy dobré věci.

Je to sice nevděčný úkol katolíka v lidské společnosti, kde lidé, vznešení i prostí posuzují všechno jen podle úspěchu, jak to krásně říká Werfel ve své písni o Bernadettě. Této úlohy si my křesťané často dost neuvědomujeme, je to však úloha, která dovede přenášet hory, je to úloha, která by dodala nám katolíkům sílu lva, o které se nám ani nezdá.

Dále si neuvědomujeme často, že slova, kázání — i když mají svou hodnotu za daných okolností — naprosto nestačí, nejsou-li doprovázeny činy, nebo jak to říkal sv. Pavel láskou, která jest jen činorodou a vynalézavou. Záleží na nás, abychom sami dali dobrý příklad, aby křesťanské rodiny samy byly skutečně vzorné, abychom si sami do-

vedli vážit významu každé i sebe skromnější rodiny, abychom sami přišli s konkrétními reformami v rámci vlastních možností, ve vlastních řadách, které mohou bídu společnosti a jednotlivců spravit. Je úplně zbytečné, rozčilujeme-li se nad tím, že jiní, kteří naše poznání nadpřirozeného řádu nemají, jen svým bystrým rozumem a jen v rámci přirozeného řádu přijdou na nápady a konkrétní návrhy dříve než my.

Stane se často v dějinách, že jiní provádějí ve skutek to, co křesťanství vlastně hlásalo, ale jen vinou křesťanů se neuplatňuje celá síla mravní i rozumová, kterou skýtá křesťanství. Teprve křesťanství učí a usnadňuje chápání kteréhokoli problému v rámci celku a obecného blaha. A při tom dovede, uplatní-li se, chránit všechna práva jednotlivce. Chce smysl pro celek, který nakonec slouží každému jednotlivci, nechce však smysl pro celek, který jednotlivce udupá. Proto má, opakuji, pravý křesťan pro všechny problémy skutečně realistický, vyrovnaný postoj. A tento postoj platí i pro rodinnou politiku, kterou pojímá nikoliv jednostranně, to jest jako pouhá sociální a populační opatření, nýbrž jako všestrannou politiku, podporující i duchovní a duševní rozvoj rodiny.

Rodinná politika v křesťanském pojetí je právě nejdokonalejší syntésí všestranných opatření. Pro křesťanství je populační problém v podstatě problémem zdraví rodiny, mravní důstojnosti rodiny a hospodářské schopnosti rodiny.

Pokusíme se vytknout zde hlavní zásady takové všestranné rodinné politiky. Není potřeba ani času zabývat se dopodrobna všemi konkrétními možnostmi rodinné politiky, která je tak všestranná, jako je všestranný pojem rodiny, jako je všestranný styk rodiny se společností.

a) Zdraví rodiny

Zdraví rodiny by patřilo vlastně k samozřejmým úkolům hygienické politiky každého státu. Je zajímavé, jak odklon od křesťanských mravních zásad přišel hygienicky tak draho lidem i lidské společnosti. Nechci zde zabíhat do předmětu, který je

spíše lékařským úkolem. Je zbytečné po všech dosavadních zkušenostech i lékařských kapacit se zabývat zde zhoubnými následky pohlavního vydrážďování všemi moderními prostředky. Chtěl bych se jen na chvíli zastavit u problému potratářství.

Nehledě k tělesným následkům každého umělého potratu — o kterém už není nejmenšího sporu — ale vzpomínejte, jaký byl boj o § 144 před deseti, patnácti lety. — má to zvláště zhoubný vliv i na biologickou sílu ženy, a tím i národa. Je to tím větším hříchem, čím větší jsou přírodní síly českého národa. Hřích, který si ani přirozený ani nadpřirozený řád nedá beztrestně líbit.

O tom jsme se mohli právě přesvědčiti v minulých letech. Mezi jiným totiž uvádí dr. Korčák jako příčinu vzestupu porodnosti i zostření stíhání potratové praxe za války. Pro to jsou hmatatelné statistické důkazy. Podle dnes už přijaté Čuprovovy nauky má totiž četnost potratů vliv na maskulinitu novorozenců. Všichni víme, jak se zvýšení počtu narozených chlapců po válce připisovalo nějakým tajným silám přírody, která prý automaticky tímto vyrovnává ztráty padlých vojáků na bojišti tím, že po válce působí, že se narodí najednou víc chlapců oproti normálním dobám. Není to ovšem žádná tajemná přírodní síla. Příčina je v tom, že za války nedochází obvykle tolik k potratům. Jaká je souvislost mezi maskulinitou a potraty? Bylo lékařsky a statisticky zjištěno, že u přírodních potratů mají převahu chlapci nad děvčaty. Nebýt těchto potratů narodilo by se více chlapců. Poněvadž však přírodní potraty jsou velkou měrou zaviněny předchozími umělými potraty, které oslabují ženský organismus, vyplývá z toho logicky, že při omezování nebo snížení umělých potratů dochází méně k přirozeným potratům a narodí se více chlapců. Podíl mrtvě narozených dětí se totiž za války značně zmenšil také u starších matek a ve městech se snížil až na úroveň venkovskou. Od r. 1919 se zvýšila v českých zemích maskulinita novorozenců nad 1070 (to jest normální poměr chlapců připadajících nad 1000 narozených děvčat), jen v letech 1919—1922 a pak jen v letech 1940—

1944. R. 1945 klesla opět na úroveň z r. 1938.

A český národ nebyl ve svém celku zařazen na bojiště. Ostatně zvýšená maskulinita po válce se neobjevuje vždy po každé válce, zvláště ne v těch dobách, a u těch národů, kde potratářská praxe nebyla ještě tak rozšířena. Revise § 144 je tedy jedním z nezbytných předpokladů nejen pro zdraví národa, nýbrž i pro zvýšení nebo alespoň udržování zvýšené úrovně plodnosti.

Dalším bodem rodinné hygieny je otázka kojenecké úmrtnosti, která je jednou z nešťastnějších stránek československé politiky hygieny. V tom jsme bohužel 50 let za Švédskem a Norskem, 35 let za Dánskem, Nizozemskem, Švýcarskem, 30 let za V Británií, 25 let za Francií. U nás ani před válkou neklesla nikdy pod 95 %, to jest 10 % kojenců. I v Rakousku, kde byla vyšší, klesla za 20 let ze 156 na 80, v Německu ze 145 na 66, kdežto v Čechách ze 144 na 112. R. 1945 činila opět 109, r. 1946 97. Letos po vzestupu na 113 v lednu nastalo poměrné zlepšení v jarních a letních měsících. Klesla totiž postupně až na 72 v červnu 1947 a nyní na 62. Jsou však veliké obavy, že pro nedostatek hodnotného mléka příští měsíce vykáží opět zvýšení kojenecké úmrtnosti. Také venkovu je nutno věnovat zvýšenou péči a bylo by už nejvyšší na čase, aby se zavedly pojízdné ambulance pro venkov.

b) Mravní důstojnost rodiny.

Zde volá snad křesťanské pojetí rodinné politiky nejzoufaleji na všechny strany. I zde nechci přebíhat do přednášek o sociálním a právním postavení rodiny, o ethice rodiny, o výchově k manželství a rodině, o postavení manželství a rodiny v naší nové ústavě a výchově a totalismu. Chtěl bych tu jen zdůraznit, že bez obnovy mravní důstojnosti rodiny není myslitelný trvale příznivý rozvoj a zajištění přiměřeného vzrůstu národa.

Jen šetřením mravní důstojnosti rodiny přestane t. zv. populační politika a začíná rodinná politika, přestane hmotářské pojetí, podobající se spíše dobytkařské politice než důstojné lidské politice.

Dále však jen vyšším pojetím mravní důstojnosti rodiny, ochrany její jednoty a nerozlučnosti se dopracujeme k jinému postoji vůči početným rodinám, přestaneme vidět v početných rodinách nezodpovědnost, nýbrž naopak plnění nejsvětějších povinností vůči Bohu a vůči národu. Děti se nenarodí jen pro čísla populační statistiky nebo jen pro eventuelní hmotné úspěchy, které z toho kynou jakkoliv, nýbrž pro mravní povznesení národní síly v přirozeném a nadpřirozeném řádu, pro to, aby Pána Boha oslavovalo co nevíce duší na zemi i na nebi.

Bohužel, nemohu zde mlčet o smutných zjevech, iak i ti, kteří se nazývají katolíky, s posměškem a někdy i s rozhořčením odsuzují početné rodiny. Tím ovšem není zasmíněna neimenší výtka těm, kteří bez vlastní viny anebo pro skutečně nemožné hospodářské a sociální poměry anebo i pro vyšší duchovní úkoly přirozenou zdrženlivostí zůstanou bezdětnými. I zde platí slovo, že musíme být napřed přísnými vůči sobě samým, než bychom chtěli něco vytýkat jiným. A není na světě krásnějšího apoštolátu, než apoštolát činů a vzorů, které nepotřebují někdy ani jediného prosloveného slova.

K obhajobě mravní důstojnosti rodiny patří však i ochrana jejich nezadatelných práv na výchovu dětí. Právo na manželství je přirozeným právem od Boha. Člověk, dříve než byl stát, založil první přirozenou společnost, první řád sociálních a mravních vztahů. Je to právo dobrovolné, ale svaté: tvoří lásku ve světě, v novém pokolení, v dětech, rozšiřuje nejen lidskou společnost, ale i náboženskou. Církev duší. Umožňuje a usnadňuje službu Bohu: je to první základní lidská společnost, která jest nejlepším prostředkem utužit vztahy mezi Bohem a člověkem. Ani sociální materialismus, ani jakýkoliv statismus nedokázaly rodinu zničit nebo trvale zklivít. Jak směšné byly všechny pokusy státu zničit rodinu, zničit to, co není od státu, nýbrž od přírody, a zničit tím sebe samého.

Proto jsou také všechna práva, patřící této první přirozené lidské společnosti nezcižitelná, stát je musí uznat, chce-li obstát, stát musí rodinu a její práva chránit a po-

máhat jí jenom tam, kde rodina sama na úkoly výchovy nestačí, ale základní právo otcovství na výchovu dítěte i ve škole nesmí být dotčeno, aniž by se ohrozily základy samotné podstaty státu.

A konečně! Jsou v proudu tendence, které volají po novelisaci zák. č. 320/1919 Sb. v tom smyslu, aby se — iak říkají — z populačních důvodů usnadnila rozluka 5 let po rozvodu, a to bez souhlasu manželova nebo manželčina. Zjistili jsme však, že za I. republiky i při poměrně vysoké sňatečnosti byla katastrofálně nízká porodnost. A víte proč byla vysoká sňatečnost? Nejen pro příčiny demografické následkem klesající plodnosti, nejen snížením hranice zletilosti, ale také, a ne menší měrou, usnadněním rozluky manželství! Je proto velký omyl, že usnadnění rozluky, rozmnožením manželství ze ztroskotaných manželů se zvýší porodnost, nemluvě o mravní stránce celé otázky.

Velmi vážná je otázka zrovnoprávnění manželských a nemanželských dětí. Nelze nic namítati proti tomu, aby nemanželským dětem bylo vhodnou pomocí odňato znamení hříchu, za který nemohou. Odůvodnit však nemanželské děti jen touhou žen, jichž připadá až 52 na 100 obyvatel, omluvit tím s hlediska dítěte a lidské společnosti neomluvený přečin svobodné matky a zvláště opovrženímhodný přečin otce, je sociálně velmi vážná chyba. Naopak, měli by se hlavně nemanželské otci hnát v každém případě co nej přísněji k odpovědnosti a přečin matky podle okolností posoudit spravedlivě, ale důsledně.

c) Problém hospodářské schopnosti rodiny.

Katolické pojetí lidské společnosti obepíná nejen duchovní stránku, nýbrž i hmotnou stránku. Bez toho přestane být katolickým. Obě stránky se v podivuhodné synthésí prolínají nejen v katolické nauce, nýbrž i ve vzorné katolické praxi od modlitby až k činu.

Jejím základním požadavkem je přihlížet také k hospodářským poměrům rodiny. Za tím účelem bude dobré, použijeme-li poznatků ze statistického průzkumu vývoje podobnosti za minulá válečná léta,

Z tohoto zkoumání vyplývá základní poznatek, že nebýt okupace ani sebe promyšlenější rodinná politika v Československu by nebyla dokázala vyvolat takový vzestup porodnosti, jaký vyvolaly prohrané mimofádné okolnosti. (Už ien ten fakt, že vzestup české porodnosti za války bez zvláštních populačních opatření přiblížil se těsně za vývoji v Německu, podporovaný tolik chvalovanou populační politikou, to ien potvrzuje). Z toho vyplývá ovšem také závažný závěr, že rodinná politika nemá za jediný úkol v čistě hmotářském pojetí zvýšit statistická čísla porodnosti, nýbrž hlavně zajistit všestranně mravně a hospodářsky základní buňku každé lidské společnosti a i státu. A tou je rodina. Zkrátka rodinná politika nemůže být samoučelem, za jaký se často vydává.

Na druhé straně je ovšem jasno, že bez této války samostatné Československo by nemohlo vytvořit právě ony podmínky, které byly dány válečným hospodářstvím a sobeckým zájmem okupantů. S výjimkou represe potratářské praxe nemohlo na př. vyvolat psychologický účinek pracovního nasazení a tuto zodpovědnost by si nemohla vzít na sebe ani budoucí sociální politika našeho státu. Jedině by mohla pracovat na zlepšení hospodářských poměrů, ovšem i za normálních poměrů by nemohla poskytnout takové *mimořádné výdělečné možnosti, jaké poskytovala válečná mašinerie*. Nové sociální vymoženosti beze sporu zvýšily alespoň nejnižší třídy hladových mezd. Samozřejmě každé zlepšení hospodářských a sociálních poměrů se nevyjadřuje v penězích, nýbrž v tak zv. reální mzdě, t. j. v množství a jakosti zboží, které se za tyto peníze dostane. A tu přicházíme k druhému důležitému poznatku, že úspěch rodinné politiky nezávisí jenom na jednotlivých sebedůmyslněji provedených opatřeních. Úspěch rodinné politiky předpokládá bezpodmínečně zdravý hospodářský vývoj celého státu v měřítku domácím a zajištění skutečného míru v měřítku mezinárodním. Nezabývá-li se lidé obav z války a neosvobodí-li se od strachu, jsou tu další a velmi vážné důvody pro opětný pokles porodnosti.

To ovšem neznamená, aby se i za dnešních nepříznivých okolností neprováděla všestranná opatření na posílení rodinného života.

Sňatková politika.

Válečný vývoj nám krásně ukázal, jak důležitým činitelem je vysoká sňatečnost a zvláště sňatečnost v mladších letech. Více než takovou válkou se národ populačně oslabuje hospodářskou politikou, jež znemožňuje včasné uzavírání sňatků. Dr. Korčák dokázal v našem rozboru, jak mnohem více potenciálních matek ztrácíme tím, že zůstávají v mladém věku neprovdány. Početní převaha žen se tu nepříznivě uplatňuje teprve ve věku nad 30 let. Ovšem nelze doporučiti druhý extrém, který, jak jsme viděli, se vyskytl v posledních 7 letech, totiž zjev předčasných sňatků, zvláště u dívek mladších 20 let. Vládní usnesení ze 17. VI. 1947 uložilo ministerstvu sociální péče a vnitra, spravedlnosti, financí a zdravotnictví, aby do 3 měsíců vypracovaly osnovu zákona k provedení t. zv. 14 populačních bodů, navržených ministerstvem sociální péče. Podle druhého bodu usnesení mají být poskytovány zápůjčky sociálně slabým novomanželům do výše 40.000 Kčs. u muže do 45 let a u žen do 40 let, kteréžto částky má být použito jediné k nákupu standardisovaného nábytku, který je nezczizitelný a podléhá přísné kontrole. Zápůjčka je splatná do 15 let ve čtvrtletních splátkách, úroky z ní se platí ve výši 3 a půl procenta, avšak jen do narození životaschopného dítěte. Placení úroků převezme pak stát. Stát splácí část dluhu teprve po narození dítěte, které se dožije jednoho roku. Pak odstupňovaně pro další. Bylo navrženo, aby stát splácel na každé dítě jednu čtvrtinu zápůjčky, bylo však usneseno, že bude splácet jenom jednu šestnáctinu, to znamená, že zápůjčka by byla splacena úplně státem až po 16. dítěti. I když uznáváme, že jde tu o mnohamilionové investice, lze pochybovat, zdali tyto podmínky mohou být přitažlivé zvláště pro sociálně slabé novomanžely. Snad by bylo možné při narození dalších dětí zvýšit odstupňovaně státní splátky na umořování zápůjčky. Je ovšem jasné, že ani zápůjčky

nestačí k umožnění brzkých sňatků. I zde vidíme, že je tu nezbytným předpokladem úspěchu skutečné zajištění vyšší životní míry, k níž náleží právě v otázce sňatkové hlavně pronikavá bytová péče. Ustanovení zákona o státní podpoře na bytovou výstavbu ve prospěch novomanželů a početných rodin budou mít význam jen potud, pokud byty tady budou.

Mzdová politika.

Nutným předpokladem pro podporu sňatečnosti je však také výdělečná možnost pro muže. Dávno už vyhlášeným základním požadavkem katolické sociální nauky podle papežských encyklik je, že se dělníkovi má především poskytnout taková mzda, aby stačila uživit nejen jeho samého, nýbrž i jeho rodinu, to znamená, že taková mzda by náležela i svobodným. Toto základní stanovisko přihlíží tímto nejen k přirozenému právu člověka, aby výdělek stačil krýt břemena průměrné rodiny, nýbrž zároveň i k sociálnímu požadavku spravedlnosti, že totiž nebylo by správné, aby výkon svobodného byl odměněn níže než výkon ženatého jen z toho důvodu, že nemá rodinu. Je to velmi důležité hledisko, protože jeho nedbání by se přičilo základním požadavkům spravedlnosti.

Tato mzda se nazývá dost nepřesně rodinnou mzdou. Plyne totiž i ze sociálního rázu práce a nikoliv jen z konkrétního hlediska rodinných břemen. Papežské encykliky také nikdy neužívají názvu rodinné mzdy. Taková mzda předpokládá ovšem určitou hospodářskou úroveň veškerého podnikání a takové sociální řízení, které by dovedlo i hospodářské výnosy spravedlivě a rozumně investovat. Takové pojetí mzdy ovšem předpokládá dlouhodobý sociální vývoj a jest novým důkazem pro to, jak katolická sociální nauka dovede se zdůrazňováním přirozených práv jednotlivce spojit skutečně kolektivistické smýšlení v nejideálnějším slova smyslu. Čerpá to ostatně z ducha křesťanského, který nemohl často přehlížet ani soustavy abstrahující od každého křesťanství.

Jeden z četných znalců mzdových problémů v nejnovější době, dr Otto Schmidt, zabýval se ve svém velkém díle o „Mzdovém problému“ i ethickým podložením tak zvané spravedlivé mzdy papežských encyklik. Pojetí katolické této mzdy vyplývá z dávných ethických požadavků církevních Otců o „spravedlivé ceně“ — kdy se ještě jinak mnoho o sociálních problémech neuvažovalo. Nemůžeme popírat Schmidtovo tvrzení, že křesťansko-sociální odůvodnění se pohybuje nikoliv na rovině národohospodářské nebo demografické, nýbrž je ethickým požadavkem a specifikem katolické obecné nauky. Nelze však přezírat fakt, že právě toto ethické odůvodnění mělo svůj podstatný podíl na vývoji sociální nauky o mzdě a rodinných příplatcích. Ba lze říci, že uspokojivý vývoj v řešení této otázky podstatně urychlil právě tím, že jej předešel theoretickým a ethickým sice, ale za to tím účinnějším odůvodněním národohospodářských a sociálních (nikoliv jen populačních) opatření. Na druhé straně důkaz, který kladl dr Schmidt docela správně na rozdíl mezi ethickým a národohospodářským řešením tohoto problému, dokazuje opět přirozené meze mezi církevním posláním a posláním politickým. Církev není povolána k tomu, také si nečiní nejmenší nárok na to, aby řešila národohospodářské a ještě méně technické problémy. Je však povolána k tomu, aby ustanovila ethické zásady, jichž ani národohospodářská ani technická hlediska a řešení nesmějí zanedbávat, chtějí-li dosáhnout blahodárných a trvanlivých účinků. V tom právě vznikají velmi často nedorozumění v posudcích o úkolech a činech Církve ze strany jejich odpůrců. Je však novým důkazem pro správnost ethických zásad Církve, jsou-li tyto na d to odůvodněny i národohospodářskými a sociálními hledisky. Tomu se my katolíci nedivíme, poněvadž víme, že ethické zásady Církve vyplývají nejen z nadpřirozeného, nýbrž i z přirozeného práva, které má trvalou platnost, ať je vývoj lidské společnosti jakýkoli. I víme, že každá soustava nakonec, i po delším bloudivění, musí tyto ethické zásady uznat a k nim alespoň přihlídnout, chce-li mít

úspěch a trvání, i když v mezích těchto zásad se může rozvíjet nejrozmanitějším způsobem jak s hlediska uspořádání lidské společnosti anebo pod vlivem technického pokroku.

Dokud ovšem taková mzda není uskutečnitelná a hospodářství je příliš chudé a nevýnosné, aby vyplatilo tak vysoké reálné mzdy, je nutno sáhnout k výpomoci výplatou t. zv. rodinných příplatků. I tu můžeme s uspokojením zjistit, že jsme nehlásili zbytečně rovněž v duchu papežských encyklik před 10 lety nutnost rodinných přídatků, které byly zavedeny zákonem č. 154 Sb. z 13. XII. 1945. Jak známo byly sazby těchto příplatků počínaje letošním rokem zvýšeny odstupňovaně od druhého dítěte výše. I když pro nižší a střední vrstvy nejsou tyto rodinné příplatky při menším počtu dětí zvláště na dnešní poměry dost vydatné, přece jde tu o slibný krok ku předu. Proto je nutno doplnit politiku rodinných příplatků ještě celou řadou jiných opatření v nejrůznějších oborech, která by ulehčila zvláště rodinná břemena sociálně slabým. Jen namátkou bych chtěl upozornit na skutečnost, že leckterá rodina i se středním platem si dnes nemůže dovolit jakýkoliv zájezd vlakem, třeba i do bližšího okolí svého bydliště. Podobně je tomu u celé řady jiných potřeb rodinného života, kde by na příklad standardisace na příklad školních potřeb, učebnic, které by vydržely alespoň nějakou řadu let a mohly být použity i mladšími bratry a sestrami. Na tomto poli nejsou meze pro vynalézavost a byly by to skutečně účinné příspěvky na hospodářské posílení rodinného zřízení.

Daňová politika.

Na daňovém poli lze snad lépe než u mzdy, která je spojena s pracovním výkonem, přihlížet k rodinným břemenům, tím více, že spotřební daň zatěžuje jednostranně početné rodiny. Ale i v tomto se nesmí zacházet příliš daleko a znemožnit svobodným slušnou životní úroveň. I svobodný má životní náklady, které při spravedlivém rozboru se projevují průměrně tíživěji než průměrné životní náklady ve větším souboru lidí, jaký je beze sporu rodina. I zde příliš

hmotářské pojetí právě té populační politiky natropilo také velké sociální škody.

VI. nař. Sb. z. a n. 109/1947 zavedlo s platností od 1. VII. 1947 daň ze mzdy na místo dosavadní daně důchodové a zároveň značné slevy při důchodech do 150.000 Kčs oproti dosavadním sazbám. Tyto slevy činí až 8 % důchodů a polovinu dosavadních sazeb. K daňovému snížení došlo spíše u svobodných a bezdětných manželů, u nichž předchozí sazby byly skutečně veliké. Na místo desetinových srážek na každého člena rodiny bylo zavedeno snížení daňového základu částkou po 500 Kčs měsíčně na manželku a na 1. a 2. dítě, po 1.000 Kčs měs. na třetí a každé další dítě a po 500 Kčs na ostatní příslušníky rodiny. U vdovců, rozvedených a rozloučených osob se provede srážka tak, jako by měly o jednoho příslušníka rodiny více. Kdo vychoval alespoň dvě děti, tomu bude odečtena týdenní částka 116 Kčs z hrubého platu.

Nové pojetí daně ze mzdy se liší od dosavadního tím, že není už daní důchodovou, nýbrž převážně daní výnosovou, a proto přihlíží méně k osobním poměrům poplatníkovým s výjimkou uvedených slev pro děti, invalidy, povinné alimenty a živelní pohromy. Tímto způsobem se ovšem znehodnocují uvedené slevy, protože daň se vyměřuje z hrubé mzdy, totiž i z toho, co se dosud sráželo, na příklad na domovní daní, na pojistných premiích atd. Mimo to stoupání daně nedbá změny hospodářských čísel a postupuje s daňovou progresí, která odpovídala původně důchodům, které podle indexu životních nákladů byly 3krát větší. Dnešní důchody 9—10.000 Kčs odpovídají totiž předválečným důchodům ve výši 2.500 až 3.500 Kč.

Výdělečná práce žen.

Chtěl bych upozornit posledně ještě na jedno nebezpečí, na zatomisování rodinného života moderním pracovním tempem a také nedostakem pracovním (dnes tím citelnějším mankem 1/2 milionu nenarozených z minulých 20 let a současným rozšířením území odsunem Němců). Rodinný život na konec se zužuje jen na byt a stravu, a někdy

už ani na tu stravu. Tento úpadek rodinného života, který hrozí skončit tím, že lidé budou už jen představovat čísla a nikoliv živé články společenských zřízení od rodiny až k státu, je velmi vážný a stal se osudnou otázkou civilisační. Nejvíce se to projevuje v nucené dlouhé nepřítomnosti mužově a posledně i pracovním nasazením žen. I když uznáme odůvodněné požadavky národohospodářské pro získání dostatečného počtu pracovních sil, můžeme podobná opatření připustit jen jako opatření mimořádná a přechodná a omezená jen na ženy mimo rodinnou domácnost. Tím i otázku jeslí a útulků a všech zařízení, která mají usnadnit pracovní nasazení žen. Připouštíme v daných, nutných případech nejen vhodnost, nýbrž i povinnost usnadnit výdělečné ženě práci. nesmí však z toho vzniknout trvalý, všeobecný systém. Práce výdělečné ženy, jejíž muž je dobře placen, nepostrádá ostatně chamtivosti, a i dnes při nedostatku pracovních sil znemožňuje uplatnění mladých a nadaných dívek, které by si rády chtěly něco vydělat na vdávání, nebo jsou nuceny podporovat potřebné rodiče nebo sestry a bratry. Jako systém je výdělečná práce žen krokem zpět. Správně upozornil dr Vintrich na to, že je to vlastně výmysl kapitalistický. I útulky

jsou vlastně jen přežitky kapitalismu pro vykořisťování co největšího počtu pracovních sil a nikdy nenahradí matku v době, kdy dítě potřebuje nejvíce rodinné prostředí a matčinu pomoc. U nás bohužel hrozí nebezpečí, že nouzový problém výdělečné činnosti ženy se nejrůznějšími opatřeními se vyřeší jako trvalé a totální společenské zřízení. To ovšem souvisí se základním pojetím společenského zřízení vůbec, na které můžeme přistoupit jen potud, pokud uznává základní požadavky přirozeného řádu, (jehož porušení by se právě v tomto bodě nejvíce vymstilo na lidech a na společnosti), a pokud uznává v rámci rodinné politiky základní požadavky a práva rodinného zřízení.

Závěr.

Tím jsme se dotkli jen nejhlavnějších a nejaktuálnějších opatření rodinné politiky. Závěrem můžeme říci, že při promyšlené rozumné politice nesmí býti zákonného ani mimozákonného opatření, které by nepřihlíželo k důležité mravní a hospodářské jednotce, k nejzákladnější buňce společenského zřízení i státu, jakou představuje rodina a rodinná domácnost.

Dr Marek Weirich

ROZŠIŘUJTE

Filosophickou

Revui!

Je to boj o vítězství pravdy.

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Návrat k filosofii 1

Filosofie, věda a světový názor , 2

Psychologie světového názoru . 7

Jdeme do nového slohu 11

Varia: Pravá podstata demokracie. - K dvacátému výročí Rilkovy smrti. - Od filosofie přes dialektický materialismus k ruskému člověku. - Kritiky. 19

Poznámky: Dvoji pravda o povaze a cíli náboženství v učení protestantského theologa - religionisty van der Leeuwa. - Byla dříve v dějinách víra v dar dávaný osobní bytosti nebo víra v samočinnou působnost obřadu?

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází čtyřikrát do roka. - Předplatné 90.—Kčs, pro studenty 70.—Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Poznámky

Dvojí pravda o povaze a cíli náboženství v učení protestantského theologa-religionisty van der Leeuwa

Profesor vědy o náboženství na holandské protestantské theologické fakultě v Groningen van der Leeuw, známý svými pracemi z fenomenologie náboženství, proslovil v listopadu min. roku v Praze dvě přednášky ze svého oboru: první na thema Anthropomorfismus jako forma anthropologická, druhou Fenomenologie Církve; první pronesl na filosofické fakultě (věda), druhou na bohoslovecké fakultě Husově (theologie).

Poněvadž autor je theolog a religionista zároveň a poněvadž pouhý den dělil obě přednášky, — jen scéna a posluchačstvo se vyměnily — není nezajímavé, srovnat hlavní myšlenky obou řečí. V první vykládal, že předmět náboženství není transcendentní lidstvu — náboženství záleží prý v hledání sebe samého, ovšem lidstvo sebe dosud neobsáhlo, takže předmět náboženství je imanentně transcendentní — že pramenem náboženství jsou životní pudy (sexuální...), že se vyvíjelo od ctění kamení až k božstvům a bohům lidsky pojatým (anthropomorfním); tímto vývojem je prý dán dějinný svár tendence anthropomorfní se snahou pojmut předmět náboženství absolutně, svár vyřešený však smírně v křesťanství, v němž o Kristu možno mluvit i lidsky i absolutně. Toto řešení je ovšem lidské, poněvadž pramenem zjevení je prostě neuvědomělá část lidského života a nikoliv vůle osobní transcendentní bytosti, je však potřebné, poněvadž dnes lze volit jen mezi dvojím: buď vírou náboženskou nebo nihilistickým rozkladem lidského soužití společenského.

V druhé přednášce — »mezi svými« jak řekl — rozprávěl o osobním Bohu, jeho vůli, o »Zjevení a milosti«, o jedinečné církvi dané činem Božím, o církvi, jejíž zřízení je dáno úřadem Bohem určeným a ne charismaty, o církvi, která vede lidi k Bohu.

Že toto dvojí učení nelze sloučit, je zřejmé, a proto nezbyvá než soudit, že van der Leeuw je stoupencem teorie o dvojí pravdě nebo uvažovat: v co vlastně věří? — to je ovšem otázka historicko-psychologická, kterou fenomenologie neřeší.

Athanasius Šnobl O. P.

Byla dříve v dějinách víra v dar dávaný osobní bytosti nebo víra v samočinnou působnost obřadu?

(O původu a smyslu náboženské oběti).

V dnešním století se vyhranily různé výklady o původu, smyslu a historických přeměnách oběti ve dvě these, příkře proti sobě stojící, odpovídající dvojímu pojetí předmětu náboženství (dynamis: osobní bytost); v thesi dynamickou, podle níž původně obřad samočinně bezprostředně uvolňoval životní síly a teprve později, dodatečně se spojoval s osobními bytostmi — předky, z nichž vyrůstali jednotliví bohové, podplácení a usmířování dary; a v theorii prvotín, podle níž byly původní dary, dávané Nejvyšší bytosti z vděčnosti za to, že lidem poskytuje potřebnou obživu; těmito úmysly a praxí časem pronikaly a spojovaly se s nimi motivy magické a ctění předků — vznikaly krvavé obřady s úmysly působit na přírodu a její růst (obřady vegetační, sexuální) a krmili se předkové a podpláceli bohové. Že tento rozpor ve vědě náboženské trvá stále a že stoupenci obou směrů nebyvají k sobě zdvořilí, je vidět z obšírné úvahy W. Schmidta S. V. D. o spisku Alfreda Bertholety »der Sinn des kultischen Opfers« v časopise Anthropos XXXVII — XI (1942—45) na str. 375—79. Schmidt vidí v této práci vzorný doklad prací a myšlenek fenomenologů, a proto se do ní zprudka pustil.

B. v pojmu kulturní oběti spojuje oběti démonicko-theistické (dary) a číře dynamické, bezprostředně samočinně působící obřady, a vidí rozdíly jen v přesouvání motivů; ovšem význam a rozsah darů v dějinách náboženských se snaží omezit a za časově dřívější považuje obřady číře dynamické, poněvadž osobní bytosti (bůh) vystupují v dějinách náboženství velmi pozdě a ctění jich je obdobné kultu předků (nebožtíků), potřebných všech věcí, které se jim dávají nebo majících v nich zalíbení.

Schmidt vytýká autorovi, že se spokojuje s paradoxy místo důkazů; že jeho doklady jsou nedostatečné — z rozvinutých vzdělaností nebo jen z Lévy-Bruhla, Frazera, jde-li o skupiny na nižších stupních vzdělanosti; že metoda fenomenologická vůbec nemůže rozlišovat časovou posloupnost a rozhodovat o časové prioritě; že ve svém fenomenologickém patření spojuje věci, které spojit nelze.

Proti této koncepci staví svou theorii o prvotinách, které jsou doloženy v časově nejdřívějším cyklu vzdělanosti, v němž není ještě kultu předků a v němž magické myšlení a snahy jsou nevýznamné; je však ctěna N. b., vlastník všech věcí a pán lidí, bytost nepotřebující věcí jí dávaných z vděčnosti.

K úvahám Schmidtovým bychom dodali toto. Nutné předpoklady této koncepce jsou: 1. Už v časově nejstarším cyklu bylo vlastnictví — nelze přikládat N. b. vlastnictví všech věcí, nebylo-li vlastnictví v lidské společnosti; 2. ponětí osoby předchází rozlišení bytosti lidské v její ústavní složky (a osoba je zdrojem činnosti, nikoliv samostatné síly) a předchází i rozlišování hmotného a nehmotného; 3. schopnost myslet kausálně — odvozuje se tak existence N. b. a její vztah k věcem a lidem — a schopnost lidských afektů — vděčnosti skutečné a účinné za dary, nikoliv jen touha po užitku a snaha vládnout; 4. kult nebožtíků a magie jsou časově pozdější, a proto nemohly určovat způsob a důvod obřadů. O tyto jednotlivé these je možno a je třeba se přitom nikoliv o celkové pojetí prvotiny: dynamika. Správné jsou zásadní výtky recensentovy stoupencům fenomenologické metody: metoda sama nemůže určovat historickou posloupnost a vzájemné historické závislosti; doklady uváděné fenomenology bývají nedostatečné (na př. van der Leeuw si libuje v dokladech z básníků...) a oblibují si paradoxy, které nemohou uspokojit střídavé myšlení; plynulými přechody a posouváním motivů nelze spojovat věci a děje svou povahou rozdílné.

K pracím Schmidtovým a jeho stoupenců bychom dodali: Práce jeho o prvotinách jsou důležité pro spekulativní pojem náboženské oběti v tom smyslu, že dnes se buď musí popřít všeobecnost oběti v lidstvu, nebo se musí tvrdit, že zničení věci není nutné k jejímu pojmu; proto upozorňujeme theology na tyto práce. S hlediska číre religionistického třeba uvést, že theorie prvotin nebude zabezpečena, dokud se nepodaří vyložit vznik a smysl krvavých žertev. Touto otázkou se sice obíral po léta žák W. Schmidta Alexander Gahs (ze Záhřebu) a o jeho závěry se opírají Schmidt i Koppers ve svých uveřejněných pracích; dokud však studie Gahsovy nebudou uveřejněny a nebude lze prozkoumat jeho doklady a důkazy, nelze říci, že otázka je rozřešena; (práce jeho o vzniku a šíření šamanismu nebudí valné důvěry).

Athanasius Šnobl O. P.

Sv. Vincenc Fer.: Duchovní život

Vydala M. Rosa Junová, Tasov; vydání velmi umělecké, s původním dřevorytem od V. Vokolka. Knížka klasická obsahem i vydáním.

Dr Silvestr M. Brait O. P.: Církev

Dominikánská edice Krystal v Olomouci. Stran 456. Za 150 Kčs.

Dlouho čekala česká veřejnost na toto dílo. A je dobře, že mohlo pomalu zrát. Doba také přinášela stále nové problémy v otázce Církve. Bylo potřebí vědecky zhodnotit onen starý a stále nový zdroj krásy Církve, totiž poměr prvku vnitřního a vnějšího v Církvi. Zdroj krásy, ale i přemnoha omylů. Vzpomeňme si, jak s tím pojmem zápasil u nás už Matěj z Janova, a jak na něm ztroskotal Hus. Jak spojit, že Církev je tělo Kristovo, když je v ní někdy tolik pohoršlivého u jejich nehodných údů. Jak vyvážit vnější prvek v Církvi (její viditelnost, hierarchii, vnější svátostná znamení) s prvkem vnitřním (neviditelná jednota v životě milosti, neviditelná hlava Kristus, který přes viditelnou hierarchii viditelnými svátostnými znameními uděluje neviditelnou milost). Je známo, že právě německá theologie v posledních desíletích přinesla hodně dobrých podnětů, ale i dost pochybení. — S tím vším se vyrovnává Braitova kniha, a to velmi zdařile. A přitom to není suchopárný traktát. Látku vyčerpává úplně. Vychází od zjištění, že Kristovo »království Boží« je totožné s Církví. Zakončení tvoří kapitola Církev a stát. A mezi těmi dvěma hlavami je soustředěno tolik látky, že i náročný čtenář je spokojen.

Dr Ondřej M. Petrů O. P.

Dvě novinky Dominikánské edice Krystal v Olomouci:

Sv. Řehoř Veliký: Homilie na evangelia

Přeložil a důkladnou úvodní studií opatřil Timotheus Vodička. — Stran 420, za 125.— Kčs.

Je to časově první svazek široce založené Patristické knihovny, která obsáhne asi 40 dílů, počínajíc Otcí apoštolskými a končíc sv. Bedou Ctihodným. Pět dalších svazků je už připraveno do tisku.

Osvětlenou stopou

Modlitební knížka pro mladé skauty (vlčata). Dvojbarevný tisk, četné ilustrace. Malý formát. Vázané za 40 Kčs.

Je to kolektivní dílo řád. prof. pedagogiky na Pařížské universitě ThDr Františka Tomáška, oblastního olomouckého vedoucího pro výchovný obor JUDr Bernarda Kadlce a spisovatele Františka Křeliny. Modlitební knížka, jakou jsme dosud neměli. Nemluví k Bohu slovy a obraty lidí dospělých, nýbrž byla sestavena na základě četných anket a dotazů z řad mládeže.

Hry pro mládež i dospělé

Vydavat. odděl. Ymca, Praha.

Název už ukazuje obsah.

Bedřich Bušek: Zimní táboření

Vydavat. odděl. Ymca, Praha.

Autor knihy zná tajemství krásy pobytu a sportu mladých na horách. Kniha jeho je výsledkem jeho dlouholetého působení mezi mládeží. Má na zřeteli nejen zábavu, nýbrž i výchovu mládeže. Pomůcka vedoucích velmi cenná. (45 Kčs.)

Edice Akord v Brně vydala

Knihu malých proroků

v překladu univ. prof. Monsgr. dr Jos. Hegra.

Timotheus Vodička: Obraz, Maska a Pečeť

esaye, naklad. Brněnské tiskárny v Brně.

Třemi názvy se snaží autor vystihnout trojí druh nebo možnost uměleckého úsilí: buď je to něco, co má vztah k ilusi, co využívá nějakým způsobem jejího pathosu nebo ironie; nebo něco, co se podobá masce, co znamená hru s neviditelnými tvářemi; nebo něco, co je viditelnou pečetí neviditelného zdroje lásky, jenž je i zdrojem všeho umění.

Vodička se ukázal ve své knize jako velmi dovedný a originální znalec umělecké skutečnosti.

Slovenské úsilí o kulturu mile překvapilo reprezentační revui: **VERBUM**, časopisem pro křesťanskou kulturu. Jeví se v něm příbuznost s velkým francouzským hnutím kolem časopisu **ESPRIT**. Příbuznost velmi zdravá, která nepřekáží originalitě nového časopisu. Revue projevuje velkou životnost a kulturní rozhled a hloubku.

Josef Toman: Don Juan, Život a smrt dona Miguela z Maňary

Melantrich, Praha.

Román Tomanův překračuje široko hranice obvyklosti naší tvorby. Je to dílo velmi pozoruhodné, je to konkrétní vypsání všech skoro možností, které může zplodit u člověka nevyplněná metafysická touha; ubírá-li se bludně, ale i vtělení dobra, je-li postavena na pravé místo. Je to dílo pro velké duše, aby bylo správně chápáno, není to hříčka obvyklých dobrodružství lásky.

Sociologický sborník roč. 1. č. 1.

Časopis přináší rozsáhlé studie, z nichž zvláštním způsobem vyniká A. Jurovský, Motivácia dobrého a zlého poměru mládeže k rodičům. Výzkumný materiál A. Jurovského ze života je opravdu pramenem poznatků důležitých pro všechny druhy vychovatelů. Rozhľady v časopise uvádějí krátký přehled vývoje sociologie na Slovensku. Je to přehled velmi objektivní. První číslo Sociologického sborníku zahajuje velmi nadějně sociologickou práci slovenských vědců.

Ostravská trilogie Vojtěcha Martínka

I. díl: **Jakub Oberva**, 85.— Kčs,

II. díl: **Plameny**, 95.— Kčs,

III. díl: **Země duní**, 110.— Kčs.

Vydal Melantrich, Praha.

Martínkova trilogie je věnována ostravskému kraji a jeho lidu, lidu zdravému, pilnému, stojícímu pevně a hrdě na své hroudě. Tento nepoddajný lid je zosobněn v ústřední postavě prvního dílu sedláka Jakuba Obervy. Přes svou nespoutanost a dravost je nám hrdina prvního dílu sympatický, neboť je to člověk svobodný. Naproti tomu v Plamenech na nás tíživě dopadá ubohost tělesně i duševně ubitých lidí, jejichž život neosvěží ani jasná zeleň pro potěšení očí, ani jakákoliv drobná životní radost, jež se zlomyslně vyhýbá robotníkům ostravských hutí. Těžce nese svůj úděl nemanželský syn Jakuba Obervy, v jehož krvi pálí touha po svobodném a volném životě. Proti němu spisovatel staví vlastního syna Obervova Kubička, tragického snílka, pro něhož jako by na světě nebylo místa, neboť neví, co chce. V třetím díle, Země duní, zdravý charakter nemanželského Kuby vítězí přes všechny nástrahy a kal života i přes vlastní nevyrovnanou citovost.

Dílo Vojtěcha Martínka překračuje rámec literatury regionalistické. Martínka dnes musíme počítat mezi nejvýraznější české vypravěče. Jeho slovo nikdy neunavuje rutinou, nezmocňuje křečovitě skutečnost, neskrečuje ji pro dosažení efektů a neuniká do abstraktnosti. Jeho vidění reality je vzácně úplné, je to vyrovnané vidění reality hmotné i duchovní, lidské bídě i ušlechtilé touhy. dj

Jaroslav Šimsa: V duchu T. G. M.

Jan Laichter v Praze.

Knížka J. Šimsy má hluboký ethický základ a v tomto světle ukazuje život několika velkých lidí, vědců a náboženských myslitelů. Připojuje k řadě hrdinů T. G. Masaryka. Dovedl o něm říci opravdu to, co dělá Masaryka velkým a v čem jeho dědictví pro národ je věčné. Je třeba přiznat J. Šimsovi jemnost ve vyjadřování. Dává nahlédnout do tajemství osobnosti T. G. M., do jeho osobního náboženského přesvědčení s naprostou objektivností. Jsou tam zřetelně vysloveny jak klady z křesťanství tak zápory, které měl T. G. M. vůči Církvi. Považují tuto knížku za nejobektivnější pojednání o náboženství Masarykově.

Týž autor vydal:

Vánoční úvahu o čtení knih

v naklad. J. Laichta v Praze.

Obsahuje řadu dobrých námětů o četbě, zdůvodňuje četbu knih. Výběr knih, který autor nakonec uvádí, je hodně subjektivní.

ilosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Nedostatek metafysiky 33

Vnímání barev a skutečnost vnějšího světa 35

Pojem entelecheie v Aristotelově psychologii 40

Spiritualistický světový názor 46

Zákon života 50

Varia: K dvacátému výročí Rilkovy smrti. - Od filosofie přes
dialektický materialismus k ruskému člověku. 54

Kritika 61

Poznámky: Z dějin indických náboženství. - Recense.

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. Administrace: Olomouc, Sloven-

ská ulice 14. - Vychází čtyřikrát do roka. - Předplatné 90.—Kčs,

pro studenty 70.—Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice

Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Poznámky

Z dějin indických náboženství

Dějezpýt a výklad indických náboženství a magie je dnes mnohem složitější než se soudilo ještě před několika desetiletími: Objevy vzdělanosti v poříčí Indu ukazují na širší souvislosti (rovněž bádání ethnologické), výzkumy anthropologické (von Eickstedt a jiní) a ethnologické ukazují, jak obtížné jsou tyto otázky — osvětové a anthropologicky nelze mluvit o jednotných Drávidech v běžném slova smyslu; arijské přistěhování nezměnilo plemenné složení vlastní Indie a p. Indický — a asijský vůbec — svéráz pronikal zvolna všemi zřízeními arijskými i jejich náboženstvím; Buddha by za 1000 let v tantrickém buddhismu sotva poznal své dílo.

Jednou ze zajímavých novot je buddhistický a hinduistický šáktismus, ctění božských sil v podobě ženské, v němž mužský princip se stává nečinný a ustupuje do pozadí a síly ženské jsou buď podoby vlídné, milé, nebo divoce kruté; jiná obtížná otázka je vztah indického extatismu k vnitroasijskému šamanismu — zda jde morfologicky o totéž a zda jsou historicko-genetické vzájemné vztahy a v jakém směru. Těmito otázkami se obírá obšírná studie univ. profesora ethnologie W. Kopperse S. V. D. »Probleme der indischen Religionsgeschichte« v časopise *Anthropos* 35—36 str. 761—814. O otázky z indologie se autor zajímal už v době svých universitních studií; před válkou se pak intensivně obíral vztahem Indoevropanů a Germánů, jejich prvotních sídel a vzniku a v této souvislosti se pokusil zajímavě vyložit indickou oběť Koňskou (Ašvamédh), na začátku války byl na studijní cestě v Indii (studoval indické megalithické stavby); jedním z výsledků jeho práce je i uvedená studie.

U nás sice různí mystici a neobuddhisté o Indii psali; koho však vskutku zajímají indická náboženství a jejich problematika, rád a se zájmem si tuto studii přečte. Jak se nyní soudí o těchto otázkách, ukáže výťah ze str. 776—82: 1^o Arijští Indové — jako vůbec Indoevropané — neměli původně výrazného kultu ženských božstev, což souvisí s jejich společenským zřízením; 2^o arijští Indové přejímali čím dál tím více z prvků domácího obyvatelstva do své náboženské a společenské soustavy; 3^o—4^o vědělo se a bylo nápadné, že ženská bož-

stva v severní a střední Indii jsou rysů více přívětivých, vlídných, kdežto na jihu a severovýchodě (Bengálsko, Asam) jsou zlá a krvavá a bylo nejisté, zda božstva přívětivá nabyla těchto rysů vlivem asijským nebo zda jim byly vlastní. Avšak dvojí řady bohů jsou i u primitivních kmenů v střední Indii, takže lze uvažovat o dvojím původu. Ovšem kult velké a neblahé bohyně, související s kultem Rudry-Šívy, se vyvinul už v střední Indii (Déví, Kálí, Durgá... je manželkou Šívovou a zatlačuje ho do pozadí), takže v střední Indii jsou kořeny a první vývojová stadia šáktismu, který nabyl později nové podoby v Bengálsku a Asamu a rozšířil se odtud po Indii a do Tibetu; protiklad ženských božstev by se mohl vykládat z lunární mytologie. 5^o V zadní i přední Indii souvisí s hinduistickým šáktismem často krvavé lidské žertvy a lov lebek; převaha ženských božstev v Asamu souvisí s matriarchálním zřízením, které tam bývalo značně rozšířeno. 6^o Kult ženských božstev je typický i pro jižní Indii, kde je staré centrum matriarchální, obdobné Asamu. Možno tedy soudit, že podobné vztahy jsou i v ostatních částech Indie. 7^o Svéráz šáktismu v Asamu a Bengálsku nelze plně vyložit z tamního horkého, vlhkého, omamujícího podnebí, nýbrž třeba výklad doplnit vlivy společenskými (jen matriarchát vyloží ženskou orientaci).

Dodáme-li, že spolu se Širokogorovem a Gahsem hájí jižní původ vnitroasijského šamanismu a soudí, že jméno šaman pochází od kám(a)ru, názvu pro čaroděje a snad i zemi čar, původu snad austroasijského, nemůže býti pochyb, že obsah je bohatý a poutavý. Athanasius Šnobl O. P.

Kameny základní

Břeclav 1946.

Originálním nápadem připravit obnovu rozbořeného kostela v Břeclavi bylo vydání knihy: **Kameny základní**, která je současně uměleckým dílem a spolu propaguje naléhavost a potřebu nového kostela. Umělecké dílo je to proto, že význační básníci a spisovatelé podávají každý svérázně stať, ne jako reklamu, nýbrž jako umělecký plod. Zásahu o toto jedinečné dílo má profesor Václav Stratil. Úprava knihy je dovršena krásou dřevorytů Menšíkových a mladé umělkyně Štefanové z Břeclavě.

Úvod do studia

Naklad. Vyšehrad v Praze, vydalo:

Psychologie a vychovatelství (IV.) a Bohosloví (II.)

v Praze, za redakce Bohdana Chudoby, 1946.

Obě příručky pro studium jsou novým a velkolepým pokusem zasvětit hledající do tajemství studia různých oborů. Mnozí odborníci pro jednotlivé stati propracovali svůj úsek velmi zdárně. Je to na př. prof. Pecka, dr Fr. Müller atd. Celého úkolu však dosaženo nebylo. Předválečné německé příručky do jednotlivých úseků studie na př. pedagogie nebo psychologie byly důkladnější a podrobnější a každý autor podroboval kritice množství proudů lidského myšlení o jednotlivých oborech.

Úvod do bohosloví má v některých oborech značné nedostatky na př. pojednání o křesť. sociologii. Kolik nových a velkých spisů na př. francouzských autor neuvádí přesto, že jsou to díla světového významu. Slabě zpracovaná je i stať o asketice a mystice. Zdá se, že pojednání o těchto oborech postrádá vůbec vědeckého základu a je sestaveno dost náhodně. Jiné obory jsou někdy až uspěchaně krátké a nepodávají dost pravého pohledu na problematiku a řešení jednotlivých oborů. Povrchnost a uspěchanost škodí každému dílu, to platí i o Úvodu do studia.

Zajímavé publikace:

K. Barth: Duchovní předpoklady

nového budování v poválečné době; (přednáška v květnu 1945), vydala YMCA v Československu.

Masaryk mezi včerejškem a zítřkem,

československý boj o novou Evropu, od J. L. Hromádky, vydala YMCA.

Masaryk je uváděn jako klasik československého života; je to duchovní pohled na osobnost Masarykovu, jak jej dovede ukázat J. L. Hromádka.

Dr Konstantin Miklík: Jakuba L. Bal-mesa Katechismus základních pravd

Nakl. Brněnské tiskárny.

Překlad velkého autora nahradí i mnoho spisů bezvýznamných, i když jsou původní. To platí o knížce J. L. Balmesa.

P. Konrád M. Kubeš T. J.:

Pod korouhví Kristovou

3. vydání, Brněnská tiskárna v Brně.

Rozjímání svatoignáckých exercicií, rozvedená a upravená pro klerus a inteligenci.

Timotheus Vodička: Kronika o svatě Johance z Arku

Nakl. Brněnské tiskárny v Brně.

Knihy velmi pozoruhodná i svou eminentní úpravou i obsahem i duchem, jímž je naplněna.

V Tasově vyšlo:

Dr Josef Vajs: Legenda o svatém Boriši a Glěbovi

Tasov.

Slovanský a křesťanský východ se otevírá touto knížečkou jako nové jaro svou mistrovskou úpravou, jak jenom zase Tasov vydává své knihy a současně slovanským hrdinstvím ve svatosti.

Timotheus Vodička: Stavitelé věží

JUDr Václav Policar: Zasnoubení a jeho důsledky

Nakl. Brněnské tiskárny.

Právní studie o zasnoubení před manželstvím.

Totéž nakladatelství vydalo:

Jan Karník: Soumrak rodu Jamborova kronika.

Naklad. Bohuslava Rupp v Praze vydalo:

Dr Jos. Miklík, C. SS. R.: Slovo Boží

Jos. Hronek: Na klíně mateřském úvahy o výchově.

Dr Reg. Dacík: O přátelství

Filosoficko-theologická studie o přátelství.

Edice Krystal Olomouc vydala:

Sv. Řehoř Vel.: Čtyřicet homilií na evangelia

Albert Vyskočil: Kryštof Kolumbus

Knihy, z které budou mít radost milovníci dějin a jazyka.

České kazatelství má svou významnou tradici, je jedním z velmi živých dokladů českého náboženského uvědomění stejně jako výrazem neustávajícího úsilí kázáním slova Božího obrozovati národ v národ plně křesťanský. Nejnovějším dokumentem toho je nová homiletická kniha předního člena redemptoristické kongregace **Dr Josefa Miklíka »SLOVO BOŽÍ«** (jako 2. svazek knihovny »Logos« vydal nakladatel Bohuslav Rupp v Praze), kterou možno nazvati základním dílem moderní české homiletiky. Dr Miklík patří mezi ty české kněze, kteří si museli vytrpěti hrůzy německých koncentračních táborů v jejich plné strašlivosti. Osudem Dr Miklíka se stala pevnost terezínská, která dala Dr Miklíkovi nahlédnouti hluboko do duševního života jeho spoluvězňů. V jejich duších, otrávených stálým nebezpečím smrti, nalezl ve většině případů veliký náboženský zmatek, smutný nedostatek náboženského vzdělání a málo náboženského sebevědomí. Ohrožení smrtí, počali se tito lidé domáhati většího poučení náboženského, hleděli naplniti svou víru i skutečným náboženským věděním. A pod zorným úhlem těchto trpkých zkušeností počal autor koncipovati svá kázání, která opřel o nejbezpečnější základy, o živé slovo Boží, o písmo a hlubokou nauku církevní. Kázati a učití, budovati nového náboženského ducha, nové katolické sebevědomí, plynoucí z bez-

pečného uvědomění si náboženských pravd, to se stalo centrem jednotlivých promluv Miklíkových. Proto také autor ve svých kázáních věnoval tolik pozornosti jednotlivým otázkám dogmatickým, výkladu liturgie a poměru katolíka k Církvi. Svá kázání zaměřuje Miklík k celému národu, mluví k našemu lidu, mluví lidově; oč méně je akademičtější, o to je přesvědčivější, o to je apoštolstější. Bohatost myšlenek, hojnost pronikavých příkladů a jednoduchá, krásná, kazatelsky vybroušená forma to jsou přednosti nové Miklíkovy knihy. Z toho důvodu bude kniha přijata jako základní dílo nejen homiletické, ale i jako základní dílo naší nové náboženské literatury vůbec. — Brož. 155 Kčs, váz. 185 Kčs.

Z rozsáhlého studia a z bohatého materiálu, které olomoucký profesor theologie Dr. Reginald M. Dacík soustředil k napsání svých dvou základních děl Dogmatiky a Mravouky, nejnověji pak pronikavé práce Duše světců, vznikla knížka další »**O PŘÁTELSTVÍ**« (v knihovně Studium vydal nakladatel Boh. Rupp v Praze), kořenící celou svou podstatou v oněch základních problémech, které tvoří obsah obnoveného studia thomistické bohovědy a filosofie. Starý filosofický problém »přátelství« strhnuvší k sobě v dějinách filosofie nejvýznačnější filosofické myslitele, staví Dacík na novou základnu studia psychologicko-ethického. Na rozdíl od učení pozitivistů, kteří v přátelství nevidí nic než projev biologického a sexuálního sdružování, chápe Dacík přátelství především jako pojem mravní. Bohatý materiál psychologický, zahrnující dějinný vývoj tohoto problému od Aristotela až po dobu nejmodernější, poskytl Dacíkovi možnost k řadě nových základních výroků. Stanoví různé druhy přátelství a jeho různé stupně. Jako na nejvyšší stupeň přátelství poukazuje na přátelství mezi světci. Důkladnou pozornost věnuje přátelství mezi dospívající mládeží, neboť právě zde dochází nejčastěji k záměně morálních vztahů za vztahy erotické a sexuální. Důkladně se obírá problémem přátelství mezi mužem a ženou. Kniha je psána krásným slohem a je po této stránce protějškem proslulé knihy Mauroisovy. Svým námětem a způsobem svého podání připoutá Dacíkova práce k sobě významnou pozornost, zvláště také proto, že svým významem daleko přesahuje svůj rámcem odborný a obrací se k nejstarší kulturní veřejnosti. Grafická výprava knihy je vzorná. Brož. svazek stojí Kčs 25.—

Nová kniha **Doc. Dr. Josefa Hronka**, pedagoga širokého rozhledu, **NA KLÍNE MATEŘSKÉM** (v knihovně Logos vydalo nakl. Boh. Rupp v Praze) je významnou odpovědí na ony velmi závažné diskuse, vedené v kruzích pedagogických stejně jako rodičovských o nových základech výchovy dítěte, zvláště dítěte v letech předškolních, kdy takřka jedinými vychovateli dítěte jsou právě rodiče. Autor nejprve pojednává o cíli rodinné výchovy a o výchovných činitelích, za druhé podává pečlivý pedopsychologický výklad osobnosti dítěte a zdůrazňuje

nové cesty, na nichž se vytváří tělesný a duševní život mládeže. Zdůrazňuje kategorický význam rodičů při výchově dětí a z toho důvodu poukazuje na nutnost, aby si rodiče osvojili co nejdokonalější schopnosti výchovného vedení. Jde o problém velmi složitý, protože moderní vychovatelství ve snaze nahradití osvědčený tradiční typ výchovy křesťanské, připojilo k souboru základních zásad mnoho prvků nových, které mnohdy jsou s to zmařití správný výchovný vývoj a svěsti výchovu mládeže na cesty, na nichž by mládež mohla dojít ke škodám velmi význačným, především morálním. Proto vychovatelé a především opět rodiče uvítají knihu Hronka jako zkušeného rádce a průvodce, který jim způsobem živým a poutavým usnadní jejich vychovatelské povinnosti. Jak patrně, překračuje kniha Hronkova svým významem rámcem zájmů pedagogických a rodičovských, poskytuje iniciativně pomoc při řešení jednoho z nejzávažnějších našich úkolů celonárodních. V pedagogické literatuře bude nová Hronkova kniha znamenati velmi značný přínos, který ocení jak odborní pedagogové, tak na prvním místě kruhy rodičovské, jimž Hronek svou knihu určil především. Grafická úprava knihy je vzorná. Cena brož. svazku 45.— Kčs.

Idea junáckého hnutí, zaznamenávajícího mezi naší mládeží velmi značný sympatický ohlas, se stává do jisté míry novou formou výchovy mládeže. Z toho důvodu je pečlivě studován každý úsek života mládeže, pečlivě prozkoumávána psychologická stránka výchovy a hledány nové cesty, jak zaujmouti mladé duše pro duchovní plnost života. Že nemůže být opomenuta ani přirozená náboženská vloha, je samozřejmé. Ukázalo se, že mládež má velmi intenzivní zájem o otázky náboženské a hledá prostředky, jak novým a dalším způsobem doplnit náboženské základy, jichž nabyta ve školních lavicích. Této touze vychází velmi vhodným způsobem vstříc zemský duchovní rádce Junáka poručík naší zahraniční armády **P. Jiří Reinsberg** svou zajímavou knížkou »**SKAUT PŘEMÝŠLÍ O KRISTU**« (vydal nakladatel Bohuslav Rupp v Praze; brož. svazek 18 Kčs). Ve formě krátkých, vskutku skautských meditací, podává autor svým junákům zajímavý výklad hlavních náboženských pravd, jak vyplývají z činného života Kristova. Nejsou to modlitby, nýbrž jedna z nejzávažnějších částí náboženských instrukcí pro junáky-skauty. Jsou to směrnice, ukazující k výchově plného mužného charakteru. V Reinsbergových meditacích mluví Kristus k junákům jejich skautským jazykem, kterým jim ukazuje, co je skaut a jak má skaut vypadat, a jaké je jeho místo v lidské společnosti a jaké je místo skautů v družině Kristově. Z toho důvodu se knížka stane nejen dokonalým průvodcem pro junáky-skauty a ostatní naši mládež, nýbrž i příručkou pro jednotlivé vedoucí junáckých skupin, jimž ukáže, jak postupovati při duchovním vedení naší mládeže. Knížka, krásně graficky a obrazově vypravená, má výhodný kapesní formát a bude jednou z nejmilejších knížek našich chlapců a dívek.

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Rozdílnost věcí .	65
Člověk a transcendentno	67
Filosofie svobody a beznaděje	71
Úvaha o moudrosti podle Tomáše Akvinského	76
Spiritualistický světový názor	79
Zákon života	83
Varia: Vnímání barev a skutečnost vnějšího světa - Leopolda Zieglera »Metamorfosa bohů«	87
Kritika	92
Poznámky: Přichází nové křesťanství? - Pius XI.: O křesťan- ské výchově mládeže. - Peter Ratkoš: Sv. Cyril a Metoděj. - Josef Jaroslav Filipi: S Masarykovými. - Recenze.	94

Olomouc, v listopadu 1947. Ročník XV, číslo 3

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází čtyřikrát do roka. - Předplatné 90.—Kčs, pro studenty 70.—Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složence, CO PLATÍTE!

Nakladatelství »Vyšehrad« ve svém novém vydavatelském rozmachu závodí velmi úspěšně na knižním trhu českém.

Vydává:

Slovanskou Kroniku

Helmolda kněze buzovského

Nový a úplný překlad tragické knihy je nesporně záslužný právě dnes, v době, kdy jsme snad navždy dostatečně chráněni před Němectvem a před jeho imperialismem. Je to svědectví středověkého dějepisce o věčném urputném boji Slovanů s jejich odvěkým nepřitelem, svědectví chmurné a trpké, svědectví o záhubě polabských Slovanů. A právě my, kteří jsme byli po celá staletí obléháni, právě my načerpáme z této knihy vědomí, které nás musí provázet, dokud v našem sousedství bude onen národ, posedlý duchem zkázy a touhy po moci. Nad to vrhá dílo mnoho světla i na naše politické poměry v desátém, jedenáctém a dvanáctém věku.

Obálka B. Štorma. Stran 185, cena Kčs 99.—brož., Kčs 122.—váz.

František Křelina: Jalovčí stráně

vyšlo tamtéž. (Dílo autorovo bylo poctěno Českou akademií věd a umění.)

Křelina v tomto díle je jakoby tvůrce umělecky tvořených osudů svých lidí a dovedným způsobem vykreslil jejich život. Nové vydání této knihy patří mezi vybrané knihy »Vyšehradu«.

Další kniha z téhož nakladatelství je:

František Tesař: Všude s námi

Psychologický ráz postav Tesařových je velmi přirozený a prostý, přestože ne povrchní. Je to tak zvláštní, co se dá říci o člověku, nahlédne-li se do hloubky jeho duše. Ať žije mravně nebo ne, vždy se v něm odráží lidský ráz a duševní stav a život, samozřejmě, že smutně nebo radostněji.

Dr Prokop Švach O. P. Charisma apoštolátu

Nakladatelství M. Rosy Junové v Tasově vydalo originální a hlubokou studii.

Je to studie na podkladě Písma sv. o nadpřirozeném vybavení apoštolů, kteří měli být svědky zmrtvýchvstání Kristova před celým světem. Je málo českých theologických studií tak podrobně a důkladně vypracovaných jako tato.

Th Dr Zdeněk Trtík: Cesta k Bohu

(úvahy nad učením CČS.) Praha.

V mnohých úvahách není povrchní tato kniha a prozrazuje i širší kulturu biblickou, ale je to základní rozhodnutí s křesťanstvím vůbec tam, kde se autor rozchází s božstvím Kristovým. Není-li Kristus skutečný Syn Boží, marná je naše víra a všechna snaha zachránit v něm syna Božího psychologickým způsobem. Na tomto bodě zahynul protestantismus, alespoň v těch svých formách, které popřely Krista Boha-člověka a tím hyne i společnost CČS. Odchází od pramene, z něhož jsme se duchovně zrodili.

Umělecká Beseda vydala několik nových svazčků. Řídí dr Alžběta Birnbaumová.

PhC Věra Černá: Rokycany

Dr Ema Sedláčková: Kostel sv. Václava na Zderaze

Dr Alžb. Birnbaumová:

Město Strakonice

Dr Jar. Mathou: Prostějov

Dr František Matouš: Třeboň

Má-li význam lidová kultura, pak jsou to opravdu tyto svazčky, které jí napomáhají k rozšíření.

Naklad. Brněnské tiskárny v Brně vydalo:

Jar. Ovečka S. J.: Svaté přijímání

podle dvou dekretů papeže Pia X.

Encyklika Pia XI.: Quadragesimo anno 4. vydání.

Přeložil Dr B. Vašek. — Velehrad, nakladatelství dobré knihy v Olomouci 1947. Str. 104, cena 15 Kčs.

Slavný spis o dělnické otázce, doplněk encykliky Lva XIII. Rerum novarum. Svět se přetvořuje a postavení společenských tříd prochází netušenými převraty. Každý by si měl pročíst spis osoby nejpopovolanější, který obsahuje záchranný plán ze zmatků doby. — Encyklika ovšem není snůškou praktických pokynů. Je nový princip, nový duch ve společenském životě. Vůdčími zásadami jsou: Sociální spravedlnost a sociální láska. Pomůže uskutečnit potřebné dalekosáhlé reformy v oblasti sociálně-hospodářské bez násilných ořesů a podrývání náboženské základny v duši lidu.

Nový Zákon,

přel. Fr. Žilka, vydal v novém vydání Jan Laichter.

Jakkoliv touha po bibli se rozmáhá a dnešní doba jí odpomáhá novým vydáním, přece jen zůstává velký rozdíl mezi překladem Žilkovým a mezi novými překlady, na př. dr. Cola a j. Není zde spolehlivosti, že je to vždy text bible, není tu úplnosti. Předpoklady, z nichž Fr. Žilka vychází, mu brání podat Písmo sv. úplně a přesně.

Psychologie života v terezínském koncentračním táboře

Emil Utitz, Dělnické naklad. v Praze.

Velký odborník dr. E. Utitz podává v knize způsobem snad dosud nejzajímavějším a zároveň to, slouží jako vědecký materiál život vězňů v Terezíně. Není to sensace, je to střízlivost, s jakou dr. Utitz píše svou knihu.

»Vyšehrad« vydal:

Měsíc sv. Josefa

Naklad. B. Rupp, Praha, vydalo další knihy:

Uchvacuje-li v rozsáhlém literárním díle chodského Jindřicha Š. Baara selský »Jan Cimbura« svým hrdým morálním pathosem a dramatickým zdůrazněním českých selských tradic a dociluje-li tohoto uměleckého a mravního účinku kresbou šerosvitnou, pak v románovém obrázku »SKŘIVÁNEK« (v novém, již 12. vydání vydal nakl. Boh. Rupp v Praze) vyjádřil Baar Chodsko úsměvné, sklon českého sedláka ke zdravému humoru a šelmovské ironii. Skřivánek je postava, jejíž lidské rysy jsou ztělesňovány moudrým stářím, houževnatou věrností půdě, rodnému kraji a zděděným tradicím, smyslem pro spravedlnost a poctivost, hrdostí a neústupností, jež jsou protepleny chytrou selskou podnikavostí, tvrdohlavým furiantstvím a radostným, přímo zpěvným pojmáním životního údělu. Ve Skřivánkovi Baar zachytil starého sedláka, vdovce, odcházejícího na výměnek a chytře ženícího svého syna a zabezpečujícího hospodářství nové generaci. Mistrným perem spisovatel vylíčil prudký vodopád obrazů a dějů, naplněných jiskřivostí, prudce vzkypělými vášněmi i idylickou prostotou, jihnoucí v pocitu rodinného štěstí, splněných národních ideálů v okamžiku, když se starý rozšafný výměnkář sklání do hrobu, splniv svůj tvrdý úkol na lísce Boží země. Baar dobře rozuměl svým lidem z Chodska, poznal všechny jejich šťastné a svízelné stránky životní a svým dílem nám je vrací plně kouzla a podmanivosti. Román o výměnkáři Skřivánkovi byl přijat naší nejširší lidovou veřejností se stejnými sympatiemi jako před ním Jan Cimbura a vrací-li se do rukou českého lidu nyní v no-

vém krásném vydání, pak je to hlavně proto, aby povzbudil zdravý český optimismus a kladný poměr k životu ušlechtilému, poctivému a dělnému. Úprava knihy je opět vzorná. Brož. svazek 48 Kčs.

Česká homiletika a homiletická literatura byly v posledních dvou desetiletích do značné míry velmi charakterisovány homiletickými knihami strahovského opata Dr. Methoda Zavorala, který povzněl české kazatelství na nebývalou výši a určoval mu formát proslulých kazatelů světových. Nástupcem Zavoralovým na strahovské kazatelně a pokračovatelem v jeho adoračních konferencích se stal opat Dr. Bohuslav Jarolímek, který převzal i veliký význam strahovského kláštera v českém životě národním a kterému připadlo, podobně jako opatu Zavoralovi, za války stanouti na významném místě našeho národního odboje. A z pevného držení tradice Zavoralovy vznikla pak i nová kniha Jarolímkova »BLAHOŠLAVENÍ« (jako 4. sv. knihovny »Logos« vydal nakl. B. Rupp v Praze), která je souborem třiceti adoračních promluv, které opat Jarolímek započal v letech okupace a dokončil v prvním roce naší obnovené samostatnosti. Své konference Jarolímek koncihoval na thema osmera blahoslaavenství Horského kázání. Jejich kazatelským výkladem a meditací vyložil Jarolímek velké revoluční poslání křesťanství, které vystupující ze svého řádu nadpřirozeného, vytvořilo nové základy společenské, jež má naplniti nová doba, má-li lidstvo dojiti k míru a dosáhnouti blaha jak věčného, tak časného. Jarolímek zde podává výklad o všech současných problémech: o významu náboženství, života duchovního, o problému společenské rovnosti, sociální spravedlnosti, o bohatství a chudobě, o křesťanské lásce, charitě, válce a míru. Za války byla slova Jarolímkova silným zdrojem útěch, dnes jsou slovem silného programu budovatelského. Na druhé straně je kniha Jarolímkova i knihou dokumentární, podávající jeden z pohledů na činnost našeho kněžstva za okupace a války. Knihu přijmou vděčně nejen kruhy kněžské, ale s velkým prospěchem i naše veřejnost laická, která nalezne v Jarolímkových konferencích ukazatele, jak se orientovati na onom historickém rozcestí, na němž náš národ po válce stanul. K tomu Jarolímek, výborný theolog, sociologicky poučený filosof a kazatel ušlechtilého formátu a horlivosti se nám jeví jako jeden z nejpopulanějších. Brož. 96 Kčs, váz. 121 Kčs.

Mohutná dějinná a náboženská postava sv. Augustina uchvacovala křesťanský svět od samých dob Augustinových a rovněž velmi záhy nalezla své oslavitele a životopisce, nejnověji italského Giovanni Papiniho, který ve své knize »SVATÝ AUGUSTIN« (jako 3. sv. knihovny »Světla« vydal nakl. Bohuslav Rupp v Praze) vytvořil dílo, jež je více než moderním dokumentem věčné aktuálnosti Augustinovy. Umělec a konvertita Papini byl nebezdůvodně přitahován postavou Augustina, světce —

konvertity a umělce. Papini, jemuž se osudem dostalo býti rovněž velkým hledačem věčné Pravdy, našel v Augustinově mládí, v životě Augustina — vzdělance a v jeho bojovné cestě z kacířství a bludů ke Kristu mnoho ze své vlastní poutnické cesty. Z toho důvodu také ono horoucí Papiniho vyhledávání všeho, co by mohlo podrobně vysvětliti život a dílo Augustinovo, Filosof, historik, obeznámený nejen s problémy dějinnými, nýbrž důvěrně i s theologickým smyslem dějin, a především umělec, obmykající svou intuicí a dušezpytnou jasnozřivostí i nejstatněji stránky skrytých životů a dramatických duchovních zápasů, se zde spojili k vypsání velikých dějin Augustinovy duše, jejichž stránky působí jak mohutným účinkem duchovním, tak i uměleckým. Správně lze v tomto případě říci, že bylo v literatuře napsáno jen málo knih, které by způsobily takový účinek duchovní. Papini nepodává v tomto díle snad jen obvyklou analýzu světcova díla, zajímavou jen pro několik vyvolených, nýbrž hlubokou syntésu všech mohutností Augustinovy osobnosti, které odborným historikům zůstaly namnoze nezřetelnými nebo vůbec utajenými. Jako kdysi »Život Kristův«, kterým Papini v milionech výtiscích zahájil svůj útok proti křesťanské prostřednosti a lhostejnosti, tak nyní útočí i dílem o sv. Augustinovi, a věříme, že kniha přinese svůj veliký duchovní užitek. Překlad, pořízený důvěrným znalcem italského duchovního písemnictví, Janem Brechensbauerem, je dílem vzorným, majícím kvality originálního původu. Grafická úprava knihy odpovídá hodnotě celého díla. Brož. 87.— Kčs, v celoplátěné vazbě 127.— Kčs.

Po úspěchu,⁴ kterého dosáhlo právě před deseti lety první vydání knihy Dr. Jolany Gerelyové »**DOSPÍVAJÍCÍM DÍVKAM**«, vychází tato kniha v novém vydání v nakladatelství B. Rupp v Praze na důkaz toho, jak důležitou se kniha Gerelyové ukázala a jak je velmi zapotřebí literatury tohoto druhu a tohoto zaměření. Kniha Gerelyové, lékařky, která se dlouho zabývala problémem výchovy dívčí mládeže, zvláště ve věku dospívání, je knihou o dívkách, tedy pro vychovatele, především pro rodiče, ale také pro dívky, jimž odpovídá na nejpalčivější otázky, přicházející s léty dospívání. Gerelyová se nevyhýbá žádnému problému, a její odpovědi se dotýkají i nejintimnějších stránek dívčího života. Ve výchově zdůrazňuje v duchu křesťanském význam náboženství a jeho mravních principů jako nejvydatnějších zdrojů při upevňování dívčího charakteru a výchově mladých žen. Znajíce působivost příkladu, nepodává jednotlivé kapitoly obvyklým způsobem vědeckých teorií, nýbrž své

odpovědi a rady vsunuje v řadu napínavých dramatických příběhů ze života dívek, upoutávajíc tak svou knihou zároveň i jako půvabným románkem. Každá stránka této knihy představuje hloubku myšlenkovou a poskytne příležitost k otevřené a jasné úvaze. Matky, jimž připadá těžký úkol seznámiti dcery s příštím životem ženy, přijmou tuto knihu jako pomocníka nad jiné výhodného. Dívky samy zde najdou pravidla, jak má žít žena, která nikde nechce sleviti ze svého ženství, krásy a čistoty. Nové vydání, obohacené o nový materiál obrazový, bude jistě přijato s povděkem a s užitkem. Brož. svazek 54 Kčs, váz. 79 Kčs.

Knihy z Krystalu:

Dr. Silvestr M. Brait: Církev

Studie historicko - apologetická. Stran 456; za 150/190 Kčs.

Sv. František Saleský: Úvod do zbožného života

Přel. Tim. Vodička. Str. 320; za 75/110 Kčs.

Dr. R. M. Dacík: Mravouka

(II. vyd.) Str. 420; za 120/150 Kčs.

Dr. R. M. Dacík: Prameny duchovního života

Přehled theologie asket. a mystické. Str. 560; za 180 Kčs.

Dr. Ondřej M. Petru: Matěj z Janova

Stran 116; Za 60/90 Kčs. — Historicko - dogmatická studie, velmi ceněná odborníky.

Cojazzi: Petr Jiří Frassati

Život vítězného mládí. (3. vyd.) Str. 200; za 55 Kčs.

Sv. Řehoř: Čtyřicet homilií

Přel. Tim. Vodička. Str. 490; za 125/160 Kčs.

Albert Vyskočil: Kryštof Kolumbus

Str. 356; za 120/160 Kčs.

Dr. K. Miklík: Pracovní smlouva

Str. 112; za 28/46 Kčs.

Sv. Ludvík Grignon: Tajemství Mariino.

(4. vyd.) Str. 48; za 15/40 Kčs.

Tim. Vodička: Principy sociální etiky

Dva svazky. Za 80/100 Kčs.

Kadlec, Tomášek, Křelina: Osvětlenou stopou

Stran 224; váz. za 45 Kčs. — Náboženský průvodce vlčat a správných chlapců. Jedinečná knížka.

F i l o s o f i c k á r e v u e

odborný časopis pro filosofii

Několik psychologických poznámek k manželství	97
Manželství a rodina v starověkém Řecku	99
Ženství a lidská společnost	105
Manželské soužití	109
Rodinná politika	112

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFY

Rediguje Redakční kruh. Vedoucí redaktor P. Mag.

Dr. Metoděj Habán. — Administrace: Olomouc, Slovenská

ulice 14. — Vychází čtyřikrát do roka. — Předplatné 90.— Kčs,

pro studenty 70.— Kčs. — Číslo účtu: Dominikánská edice

Kapitol, čís. 106.633. — Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Objednejte si

propagační čísla

Filosofické Revue!

Pomozte nám

rozšiřovat pravdu!

Pracujte s námi!

Nebojte se!

P o z o r !

První číslo ročníku 1948 přinese důležité a hluboké pohledy na manželský život. Tyto studie nesmějí chyběti žádnému vážnému intelektuálovi. Objednejte si toto 1. číslo i samostatně. Bude vydáno jen v omezeném počtu a je již v tisku. Obsahuje i dva důležité projevy Exc. dra Josefa Berana, pražského arcibiskupa.

Vhodné příspěvky do *Filosofické Revue* zasílejte na adresu:

P. Dr *Metoděj Habáň O. P.*, Ústí n. Labem,
Hradiště 4. Dominikánský klášter.

Náše novinky pro další ročník:

R o z š í ř e n í r e d a k č n í h o k r u h u,
p r o h l o u b e n í p r o g r a m u:

Zapojujeme do práce ve Filosofické Revui známé pracovníky z našeho kulturního
života a přineseme články o důležitých otázkách současné kultury
a civilisace.

Přihlaste se o propagační čísla zdarma!

Prvé číslo dalšího ročníku přinese zbývající přednášky z akad. týdne s projevem
Jeho Exc. nejd. p. arcib. dra Josefa Berana.