

odborný čtvrtletník pro filosofii

Sbor profesorů O. P. v Olomouci, univ. prof. dr. J. Lindworsky S. J., univ. prof. dr. J. Beneš, Ph. Dr. H. Bošković O. P. — Zagreb, dr. P. Kazubovský P. — Düsseldorf, dr. Jan Strakoš. — Olžběta Birnbaumová, dr. J. Hrubá prof., dr. Fr. Kulhavý, dr. R. W. Wynek, dr. Bedř. Fučík, arch. Břetislav Štorm, Pavel Nauman, JUC. A. Stehlík, MUDr. Fr. Dedek, univ. prof. dr. B. Vašek, dr. Fr. Suchomel C. SS. R., dr. N. Hrachovský Ord. Praem.

leden 1929 ROČNÍK I.

O L O M O U C : č í s l o

1

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

OBSAH

Habáň, Radost z pravdy . . .	1	Štorm, Náboženství a umění Jana Zrúvového	39
Bošković, Problém poznání (Pokračování).	6	<i>Kritika:</i>	
Soukup, Co jest pravda?	11	Spisy Frant. Drtiny	40
Lindworsky, Příčinné myšlení u primitivního člověka .	13	Handbuch der Philosophie .	43
Beneš, Psychoanalyse .	21	Otto Willmann: Aristoteles als Pädagog und Didaktiker .	44
Hynek, Kořen všeho zla .	25	Benedetto Croce: Problemi di estetica e c tributi alla storia dell' estetica italiana	45
Hruban, Estetická intuice .	27	I. Kvačala: J. A. Comenius der Erzieher	47
Strakoš, Nové úkoly estetiky .	29	Philosophischer Weltanzeiger	47
Birnbaumová, Ochrana památek .	31	<i>Poznámky</i>	47
Fučík, Základy konstruktivismu	36		

Radost z pravdy.

Duch lidský vystupuje do závratných oblastí, do výši nad všechna horská pásma, když se vznáší ve výšinách spekulace. Nestojí jen jaksi němě a bez života ve své výši, nýbrž žije v tomto ovzduší, a to právě životem vlastním, přiměřeným. Poznání je život – nejvyšší život – oblažující.

Již staří filosofové řečtí považovali za největší lidskou blaženost míti v duši vymalován obraz kosmu a jeho příčin, působící radost, neboť radost z kontemplace, z poznání vyniká nad každou jinou radost. Dovede oblažiti nejvíce lidského ducha, protože je nejvznešenější radostí, odpovídá všem jeho potřebám.

Člověk se zmocňuje všech věcí s nesmírným hladem po pravdě, vše, co je, jest předmětem jeho hladu, vnímá vše, a tak se stává jistým způsobem vším, jak to vyjádřil Aristoteles.

Na vesmír a jeho jednotlivosti lze pohlížeti pod různým zorným úhlem, s různého stanoviska. Čím vyšší je hora, s níž se rozhlížíme po okolí, tím rozkošnější je pohled, tím vznešenější je panoráma. Rovněž čím vyšší je stanovisko poznávání věcí, tím rozkošněji vyhlízejí, tím velkolepější pohled skýtají, větší radost působí – oblažují. Člověk si přeje život, touží po něm a chová v sobě výšiny, často neuvědomělé, skrývající nejkrásnější život. Jsou to právě výšiny

rozumové schopnosti ke spekulaci, směřující k ovládnutí vesmíru a jeho příčin, v němž nalézá své *gaudium de veritate*.

Intuitivní rozumová schopnost nemusí býti hledána, již zde je, jsou určena k tomu, aby se kochala krásnem vesmíru. Oko postřehuje její barvu a spočívá na ní se zálibou, rozum postřehuje více bytí věcí – to, co každá věc je. Zvyklost činí všedním pozorování věcí a přece skýtá intelektuelnímu životu stravu, působí, že člověk žije jako člověk vlastním, přiměřeným životem a budí zálibu. Život obveseluje. Jaro plné nového života těší mládí, poněvadž je rozkvětem života, obveseluje svou krásou, svěžestí, čerstvě rozvitá růže je krásná, polorozvité poupě dýchá svěžím životem – všude, kde je plnost života, je radost, je krása, je obveselení a plnost rozumového života oblažuje nejvíce, ježto je životem člověku nejvlastnějším. Každého totiž těší vlastní život nejvíce.

Poznáním žije duch lidský, a to proto, že si přivlastňuje život a krásu všeho, co poznává, vssává do sebe bytí všeho, všech krás, všech dokonalostí vesmíru, neboť celé poznání spočívá v tomto přivlastňování věcí, neboť forma věci se stává majetkem rozumu a pro ni právě je věc tím, čím je. Toto osvojení formy nezbavuje předmět jeho formy, nýbrž je to její podoba, přijatá v mysl.

Filosofie je intelektuelním životem, o-
svěžujícím rozumové nivy krásami kos-
mu, malujícím v duši obrazy hvězdnatého
nebe, vysokých nebetyčných hor, zaha-
lených do bělostných oblaků, a mimo to
rozkošnou panorámu prvních principů sa-
mozřejmých, nepotřebujících důkazů, ne-
boť snaha dokázati platnost prvních samo-
zřejmých principů by se podobala snaze
objasniti světlo temností. Intuitivní schop-
nost rozumová je ihned chápe (na př. Exis-
tující věc nemůže zároveň neexistovati,
nebo že celek je větší než jeho část atd.).
Svou samozřejmostí tvoří základ filoso-
fického badání, rozum na nich staví po-
divuhodnou budovu svého vědění, vyvo-
zuje z nich neznámé, dospívá až k prvním
příčinám věcí a tím se obohacuje moud-
rostí, znamenající dle všeobecného smyslu
eminentní poznání věcí, vynikající jisto-
tou, rozsáhlostí, všestranností a hloubkou.
Filosofie dospívá v metafysice k této výši
moudrosti, neboť právě metafysika, opo-
vržená empirickým světem, zkoumá první
příčiny, aby dospěla k hvězdě všech věcí,
k absolutu – k První Příčině.

Směšné je, co žádá moderní filosofie na
rozumu, aby nejdříve zkoumal sám sebe,
než se pustí do zkoumání jiných věcí, ne-
boť se zkoumá sám sebou a je to známkou,
že se předpokládá jeho vlastní síla uvě-
domující si vlastní práci.

Dr. Tvrďák praví, že musí přemýšleti
o prostředcích směřujících k cíli, a úplně
se shoduje s kritickým zkoumáním Kan-
tovým. Zkoumá prostředky? Ano, pouští
se do toho. avšak zároveň je předpokládá,
neboť věří vývodům sebe samého nad se-
bou samým a snad dokonce rozhodne jako
učinil Kant, že se nemůže pozvednouti ke

¹ Úvod do filosofie, Praha 1926.

spekulaci, neboť by utonul v antinomiích,
v protivných, sobě odporujících soudech,
že jeho pojmům neodpovídá nic ve sku-
tečnosti, že jsou to formy aprioristické,
z domyslu a neznáme, jakou mají cenu a
význam. Na čem založil Kant své tvrzení?
Na síle vlastního rozumu, která tvrdí sil-
něji objektivní obsah pojmů a pravdivost
samozřejmých úsudků než jeho aprioris-
tické formy. Tón Kant v rozporu sám se
sebou.

Intuitivní síla rozumová proniká k vě-
ci pod zevnějšími jevy, chápe hned při
prvním postřehu, co každá věc je pod ta-
kovou barvou, na níž spočívá oko, pod
takovou velikostí a jinými jevy pozoruje
podstatu věci. Každý kritický postup před-
pokládá tyto první postřehy věcí, prvotní
pojmy, jasnější nad denní světlo.

S toutéž jistotou vyvstává v mysli prav-
divost prvních samozřejmých principů,
stačí pronést slova, aby poznal člověk
vztah mezi podmětem a přísudkem, že
přísudek náleží nutně k podmětu, a to pro-
to, poněvadž spočívá jejich zřejmost na
jednoduchých, samozřejmých pojmech,
na př. princip kontradikce, že táž věc ne-
může zároveň existovati a neexistovati,
spočívá na zřejmém pojmu bytí – věci,
která je – jemuž odporuje nebytí – věc,
jež není.

Takový postup není subjektivní, poně-
vadž je podmíněn jednak chápavostí roz-
umu, jednak předměty, které vnímá. Není
jistějšího postupu rozumu k pravdě! Zá-
klad filosofie není domněnka, hypothesis,
nýbrž pevný, přirozený řád.

Když si všimneme subjektivních poku-
sů o sestavení světového řádu, vidíme zá-
roveň jejich ztroskotání po kratičké úvaze
času. Spadl člověk se své božské výše,

kam ho povznesl evolucionismus, záhy si uvědomil svou nejednotnost s absolutnem, neboť člověk, (dle jeho mínění) nejlepší forma ve vývoji absolutna, se cítí malíčným, umírá, zatím co velikáni hor zůstávají, ač absolutno v nich nedospělo k takové výši jako u člověka, a proto se záhy vzdal naděje na absolutno, a to tak dalece, že byl sesazen se své rozumové výše. Zkritizován od Kanta a uznán za nehodna spekulativního života, přece pokračuje klidně ve svém badání a dospívá k výsledkům, tedy zase subjektivní názor. Objevil se, aby zapadl.

Pouštíme se do filosofických krajů spevniny, byť se zdálo, že v oceáně moderních názorů vše bouří, že tam není klidu a jasná. Je tu pevný bod, úskalí, které nezmizí proto, že naň narazilo tisíce těžkých parníků vlekcoucích mnoho lidské, subjektivní vědy. Rozum se svou schopností vnímající vesmír a jeho podivuhodnosti je pevnou skalou.

Bolestná je otázka mladého člověka, chtějícího studovati filosofii, co vlastně má studovat, aby se stal filosofem?

Slyší vnitřní potřebu jakési tajemné vědy, vyšší vědy, každá jiná věda je velmi zúžena, určena na svůj úzký obor, než aby mu stačila.

Jeden mu radí, aby studoval dějiny filosofie. Spočívá tedy filosofie v chaotickém sbírání a hromadění domněnek a názorů? Kdo mu ukáže, kde je pravda? Či snad je třeba, aby člověk dospěl k cíli, aby prošel všemi rozmanitými cestičkami a oklikami, aby dostoupil na kýžený vrchol? Hrozná únava by byla výsledkem. Kde je přímá cesta k pravdě? Zralý filosof nalezne v dějinách filosofie podivuhodnou rozpravu o pravdě, aby však posoudil správnost

či nesprávnost, musí již pravdu mít, neboť názory si tak často odporují.

Filosofie by tedy nebyla vlastní vědou? Vždyť různost věd pochází právě z různosti vlastního předmětu. (Historie na př. se liší od fyziky, poněvadž se obírá jiným předmětem atd.)

Někteří radí, aby si filosof vybral jistou vědu a vtiskl jí znamení světového názoru a tím ji povýšil do šlechtického stavu filosofie. Která ze všech možných věd je schopna nésti světový názor? Vždyť se obírá nejmenší jeho částí. Pokusy se děly. Jistá doba tiskla to znamení matematice, jiná přírodním vědám atd., avšak přešla doba zájmu o tuto čístonu vědu – a tím i filosofie? Kdyby neměla vlastního předmětu, pak by se stěhovala. Naopak mělo by být úkolem filosofie zjednotit pořádek v chaotickém vyvozování jednotlivých věd.

Jaké stanovisko zaujímá filosofie k jednotlivým vědám? Positivismus a empirismus jí nedělí od ostatních věd, filosofie by byla vlastně jen encyklopedií všech ostatních, nanejvýš systematickým uspořádáním. Jakýmsi schematismem věd, naučným slovníkem. – Tak nepatrný význam – by měla nejvyšší věda?

Positivismus vyvádí svůj názor z pojmu, jaký si utvořil o pojmu samém a o platnosti jeho obsahu, neboť nečiní podstatného rozdílu mezi poznáním smyslovým a rozumovým. Positivismus nezná všeobecných pojmů, jejich obsah plyne z vjemů a pocitů smyslových, smysly postřehují jevy věcí, t. j. to, co se nám zdá, že se děje, takže vjem obsahuje jednotlivou věc. Všeobecnost pojmu vzniká mechanicky dle zákona sdružení obrazů, podobné se zesilují, nepodobné se zeslabují. Zesilováním obrazu ve fantasmii podobnými

obrazy vzniká znenáhla obraz schopný, aby se o něm přemýšlelo (na př. smyslový vjem představuje tohoto psa, černobílého, takové velikosti atd., znenáhla se zesiluje obraz vjemy jiných psů, takže vzniká obraz psa bez určité barvy a jiných vlastností, k němuž se připojí pak všeobecné jméno pes a máme universální pojem).

Platnost pojmů spočívá ve hmotném vznikání, postřehnutém smysly, zakládá se na smyslové zkušenosti.

Jest patrné, jaké násilí působí pozitivismus všeobecným pojmům. K obrazu tohoto psa, s určitou velikostí, s určitou podobou se druží obraz *jiného psa* s jinou podobou a velikostí, takže dřívější obraz se nezesiluje. Jak se utvoří pojem psa, náležející každému psu, z vjemu, jenž postřehl jednoho psa? Z fantazie nevymizí obraz určité velikosti, barvy a podoby; kterak se tedy utvoří znenáhla obraz psa bez určité barvy a podoby? Co znamená pak to všeobecné jméno, odkud vzalo svůj původ, vždyť víme, že slovy vyjadřujeme své pojmy? Všeobecné slovo předpokládá všeobecný pojem, vznikající poznáním rozumovým. Jediné rozumové poznání může utvořit všeobecný pojem, poněvadž postřehuje bytost věci, co každá věc je, a poněvadž táž bytost náleží mnoha jedincům téhož druhu, pojem bytosti je universální.

Z pojmů se tvoří principy, a ježto pojmy jsou u empiristů produkty zkušenosti, rovněž samozřejmé principy mají též původ a obsah a proto věda se zakládá na zkušenosti, na empirických faktech. Odtud pochází pojem filosofie, osvojující si universálnost – stala se encyklopedií, slovníkem všech ostatních věd. Tím je popřena životnost filosofie.

Idealistické systémy povznesly zase fi-

losofii do krajín náde všechnu zkušenost, všeobecný pojem není resultátem dění a zkušenosti, nýbrž pochází a priori z domyslu, sám od sebe. Proti hmotě a jejímu vznikání staví vyšší svět apriorní, nezávislý na zkušenosti a faktech.

A není rozporu mezi děním hmoty a mezi apriorními pojmy, poněvadž oboje vzniká ze světového ducha. Formy jeho jsou stejně v člověku jako v předmětě, ovšem v člověku, v subjektu přichází k sebevědomí a proto ho staví na vyšší místo ve fenomenalistickém světě.

Pozorujeme, že ve skutečnosti neexistují pojmy a priori z domyslu, beze vší zkušenosti, všechny pojmy odpovídají žijícímu světu.

Tím se stal nejasný poměr filosofie k vědám, ba ve své systematické nejednotnosti filosofie se chápala věd jako opěrného bodu a splynula s nimi.

Jasný poměr filosofie k vědám vysvítá z jejího pojmu. Vyznačili jsme nahoře krátce popisný pojem filosofie z jejích účinků, že jest rozumovým životem, osvěžujícím krásami a příčinami vesmíru, oblažujícím lidského ducha.

Filosofie od svého vzniku – povstává z podivu nad divy kosmu, z něhož plyne částečná radost z poznání – až ke svému vrcholu spěje k pravdě, k úplné pravdě – oblažující pravdě. Duch lidský se vzdává částečnou radostí ke zkoumání příčin vesmíru, neboť čím lépe poznává podivuhodné a problematické věci, tím více touží znáti jejich příčiny. Přírodní vědy otvírají bránu problematických jevů, a tím bránu k filosofii.

Úplná pravda vyžaduje poznání nejen jevů, nýbrž i jejich příčin, aby poznání bylo vědecké.

Filosofie si musí všimati všeho nejen všeobecně, nýbrž každého zvláštního jevu života, z nichž některé téměř nutí svým poměrem k životu, aby byly zkoumány. Celý vesmír se svými příčinami, člověk s fyzickým i psychickým životem, s morálním zákonem v duši, se svým poměrem k Bohu, se svým vkusem a smyslem pro krásno a dobro, jest předmětem filosofie. Na bytosti věcí jako na pevném základě buduje svůj metafysický dóm.

Vrcholem této přirozené snahy po celé pravdě je zadostučinění - *gaudium de veritate* - radost z pravdy, která se neuzavírá neužitečně, nýbrž vede člověka k uskutečnění svého poznání, vede ho k přiměřenému dobru, k cíli, ušlechťuje jeho celou činnost, dává jí smysl. Filosofii se člověk zdokonaluje vším, co jest ve vesmíru krásné a dobré, shromažďuje v sobě dokonalost všech věcí, neboť poznáním se stává jistým způsobem vším.

Filosofie je tedy lidskou moudrostí, poznáním příčin věcí, neboť z takového poznání plyne jistota a úplné ovládnutí věcí, kam člověk může přirozeně dospěti, vede též k poznání dobra a cíle – k poslední dokonalosti – udávající smysl životu a směr lidské činnosti.

Její poměr k přirozeným vědám se objasňuje. Chápe se konklusí jednotlivých věd, aby je spojila a ukázala, jaký mají význam v celku, ovšem jde mnohem dále, pokud sahají abstraktní rozumové síly, vyvádí příčiny i toho, kde se zastaví věda, jde k posledním, největším příčinám. Že abstraktní vývody nejsou pouhou domněnkou anebo nesprávností, plyne z toho, že jejich obsah odpovídá povahám věcí. Každá věda ukazuje částečně nejbližší příčiny věcí, na př. chemie - složení těles, fyzika konstatuje pů-

sobení přírodních sil dle různých zákonů, biologie vysvětluje pochod organického života atd., ale poslední *proč* nevysvětlují, k tomu nesahá jejich obor. Právě filosofie používá těchto nejbližších vývodů, aby na nich stavěla svůj spekulativní dóm prvních příčin. Proto se neshoduje filosofie se žádnou vědou, a doba, kdy se filosofie považovala za některou z přírodních věd, byla pro ni úpadkem. Rovněž čistě subjektivní spekulace ji uvedla na scestí, jak jsme pozorovali v idealistických systémech, ubírá se zlatou střední cestou a dospívá na vrcholy pravdy a její radosti.

Ve filosofii se jeví právě mohutnost člověka. Poznáváním přijímá do sebe vše, co je krásné a dokonalé, tím si zjednává přírodní filosofii, kam patří i člověk se svým jevem psychického života – máme kosmologii a psychologii, předpokládající přírodní vědy – fyziku, chemii, biologii, anatomii, fyziologii.

Ve své abstraktní činnosti člověk vystupuje do výšin nad velikány sněhobílých vrcholů, zůstávající v sobě – krásné – ojedinelé – kdežto člověk tvořící universální, všeobecné pojmy, se zbavuje své ojedinelosti, stává se vším. Poznání převyšuje způsob hmotného bytí, jež zůstává ojedinelé, vystupuje nad hmotu a nezávisle od hmoty se nese vesmírem, zatím co hmota zůstává znamením jednotlivosti, každá hmotná věc je jediná pro svou hmotnost (na př. tento kámen zůstává stáletým žkamenem), kdežto lidský duch se stává vším, v jeho universálních pojmech jsou obsaženi všichni jedinci téhož druhu. Člověk se vznáší ve spekulaci, a čím jest větší nadání, tím více a tím snadněji spekuluje – čím větší je genius, tím je universálnější. Právě touto částí filosofie se zabývá *metafyzika*, odsouze-

ná od lidí, nemohoucích se odpoutati od hmoty, zůstávajících jedinci. Nemohouce se povznést do výšin jako orel, zůstali připoutáni u země jako těžké slepice, a proto nechápali volnost a svobodu orla, jenž se vznáší ve výšinách.

K celku filosofie náleží i etika, estetika a logika. Rozum se zdokonaluje nejen tím, že přijímá do sebe řád existujících věcí (přírodní filosofii, psychologii, kosmologii, metafysikou), nýbrž i tím, že sám uspořádá jisté životní jevy, které jsou na něm závislé. Pomocí reflexe může uspořádati své vlastní myšlení a stanovit, jak se má bráti, aby dospělo k pravdě, pomocí vjemů, soudu a vývodu – a tím si získá logiku.

Na rozumu jsou závislé kony, jimiž spěje člověk k cíli. Každé lidské jednání má svůj cíl, spěje k blahu, člověk je závislý na blaženosti, musí býti blaženým – to vlastně hledá celým svým životem – . Uspořádá-li jednání k pravému blahu, k pravému cíli, vzniká morální, etický řád. V uměleckém díle vtiskuje rozum pečeť své výše, do neživé hmoty vkládá svou myšlenku, aby ji oživila a proto umělecké dílo mluví věkům, vzniká estetika – pojednávající o krásnu a intuici krásna.

Filosofie je život, všímá si životních jevů,

aby je vysvětlila. Napsal americký filosof W. James o jistém žáku, že měl dojem, když vstupoval do filosofické přednášky, že ve filosofii vládne jiný svět, čistý, vznešený, nemající nic společného s naším světem, neboť konkrétní svět je rozmanitý, zamotaný, strastiplný.¹ Tak nazírá na filosofii pragmatism, pro nějž poznání samo o sobě nemá významu, bylo by jenom statickým, nečinným jevem,² jedině to jest pravdivým, z čeho vzniká skutek, idea jest učiněna pravdivou fakty³. Pravda není sama sobě vlastním cílem, nýbrž nástrojem k dosažení jiných životních potřeb⁴ – užitek je posledním kriteriem pravdy.

Jak malicherný názor na intelektuelní život lidský, nepochopení vznešenosti vlastního lidského života! Pravda je sama o sobě nejkrásnější, nejvznešenější radostí pro člověka – je vyšším cílem, dokonaleji uspokojujícím než jakákoliv jiná životní potřeba, poněvadž odpovídá nejvyšší, nejlepší lidské schopnosti a činnosti.

Poznání pravdy má tedy význam pro život, poněvadž pravda je vlastně životem lidského ducha.

Dr. Metoděj Habáň O. P.

¹ William James: Pragmatism (přel. J. Špaček) strana 14.
² tamtéž str. 133. ³ tamtéž str. 134. ⁴ tamtéž str. 135.

Problém poznání.

Není pochyby, že jedním z nejtěžších problémů, očekávajících rozluštění od filosofie, je problém samého lidského poznání. Povaha tohoto problému přichází nám těžkou pro svou dokonalost, pro svou výši uniká naší pozornosti nezvyklé se vznášeti ve výšinách. Proto čím která věc je nehmotnější, tím více nesnáží nalézáme v určení jejího pojmu a definice.

Celá podstata poznání spočívá v nehmotnosti,

v níž tkví její kořen, z ní vyrůstá ke své plné kráse. Není proto divu, že filosofie nalézá tolik obtíží v pojednání o věci, rozumem těžko dostižné pro její vznešenou dokonalost. Rozum lidský totiž má svůj vlastní předmět v hmotných věcech.

Moderní filosofie nám skýtá tak pestrou navzájem si odporující směs rozluštění. Snad žádná jiná otázka není tak zapletena jako základní filosofický problém poznání. Nechybí snaha moderních filosofů

rozluštiti problém, ale vzniká větší chaos bloudících domněnek. Zdálo by se, že není vůbec východu z toho bludiště různých domněnek. O vlastní rozluštění se pokoušeti bylo by odvážností, neboť výše otázky je závažná. Existuje však rozluštění, které přineslo hledání věků u moderních filosofů téměř neznámé.

Ač je neschůdná hora lidského poznání, přece nese na sobě známku nesmírné důležitosti. Souvisí s ní rozluštění každého jiného problému, proto se nazývá základní otázkou filosofie. Správné rozřešení bude začátkem správné filosofie, její nesprávnost přivede k neblahým následkům. Nebude následovati jen jediná nesprávnost, neboť problém poznání jest vlastně centrem veškeré filosofie.

Jedná totiž o nejlepší lidské schopnosti a dokonalosti. Člověk je mikrokosmem, ale obsahuje celý svět. Důležitost problému poznání se vzrůstá, považíme-li, že od jeho rozluštění závisí náš názor na svět, co můžeme o něm mluvit, jak si ho máme představovati a vlastně můžeme-li vůbec dospěti k nějakému poznání. Otvírá se před námi dvojí směr si odporující, idealistický a agnostický. V prvním shromažďuje člověk vše v sobě, v druhém popírá i sebe samého.

Celý rozdíl těchto dvou systémů pochází právě z rozličného řešení naší otázky.

Teorie poznání se nemůže pokládati za celou filosofii, jak se mnozí domnívají,¹ nýbrž třeba ji zařaditi mezi hlavní a nejdůležitější problémy filosofie. Když se má tedy jednati o tak důležité otázky, je třeba veliké trpělivosti a nesmí se šetřiti námahou.

Při řešení tohoto problému musí se dbáti správné metody, bez níž by nám badání, ač s největší námahou konané, nepřineslo žádného užitku. Toto třeba dnes zvláště zdůrazniti, neboť víme, že zvláště v naší době není možno naléztí rozumnou metodu pro řešení tohoto problému. Mnozí totiž mluvíce o poznání ihned jednají o jeho vlastnostech, o jeho posledních důsledcích, ačkoli neznají jeho povahu a přirozenost. A vůbec myslím, že je to jedna z hlavních příčin nejasnosti a zmatenosti u moderních filosofů, že mluví o věci, jejíž podstatu jasně nepostřehují. Tak první omyl Kantův spočívá v tom, že jedná o možnosti poznání, ačkoli nemá o poznání správn-

ného pojmu.¹ Po něm pak téměř všichni němečtí idealisté se domnívají, že problém poznání převyšuje a přesahuje hranice psychologie.² Proto jednají o objektivitě poznání odděleně, nejednajíce o jeho vnitřní povaze, jako by tato objektivita nepatřila mezi vlastnosti poznání, jež přirozeně vyplývají z jeho povahy. Na štěstí dnes stále více upadá toto idealistické pojmání a můžeme pozorovati, že mnozí filosofové se navracejí k staré metodě, podle níž nemůžeme prve pojednávat o vlastnostech věci, dokud jasně nepoznáme její podstatu.³ Proto pojednáme nejprve o přirozenosti poznání a z ní vyvodíme ostatní.

Někteří moderní scholastici⁴ se domnívají, že nelze dobře a přesně vymeziti podstatu poznání. Můžeme prý sice poznati zkušeností podstatu poznání, nemůžeme ji však definovati. Ovšem pak je to velice podivuhodná zkušenost, kterou nemůže ani vyjádřiti. Jako by byla nerozumná naše rozumová zkušenost a nevěděla by ani, o čem vlastně nabýváme zkušenost. Po obsírném pojednání o věci, jejíž přirozenost hledají, nakonec nemohou ani shrnouti v několika větách výsledek svého badání. Sv. Tomáš Akvinský dle Aristotela praví: Definice je vyjádření, co věc jest.⁵ Nemůže se ani mluvit o tom, co se nedá definovat, zvláště však nelze o tom psáti celé knihy. Nejsmutnější by bylo, kdybychom neměli pojmu o tomto problému po tak dlouhém a důkladném badání.

Ovšem nemůžeme o tom míti přímé a bezprostřední poznání. Sv. Tomáš častěji praví,⁶ že náš rozum nemá přímého poznání o věcech duchových. Bezprostředním předmětem lidského poznání není věc nehmotná, nýbrž věc zhmotněná. Duchovou věc poznáváme prostřednictvím věcí hmotných. Děje se to tak, že si odmyšlíme od hmoty všechny nedokonalosti a věci duchové přisuzujeme vše, co je na hmotě dokonalé a to způsobem nehmotným, nýbrž vyšším, povzneseným nad hmotu. Tak dospíváme k duchovému skrze hmotné.⁷ Jinak však můžeme

¹ Viz A. Fouilleé, *L'avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris 1921, str. 25 a n.

¹ Srovnej Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. Kehrbach, Einleitung, str. 41 a násl. ² Kramař, *Neue Grundlagen zur Psychologie des Deutschen*, též *Nastovni Vjesnik* kuj. XXVI. ³ Dvornikovič, *Problem spoznaje i novija napose eksperimentalna psihologija mišljenja*, Zagreb 1917, str. 3. ⁴ G. Zambani, *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere*, Milano 1923, str. 108. ⁵ Sv. Tomáš, *In II. Posterior. Analyt.*, hl. 2, oddíl II. 2. ⁶ Týž, *Summa theol.*, část 1, otázka 88, čl. 1. ⁷ Týž, *Summa theol.*, část 1, otázka 88, čl. 21.

mluviti o poznání samém, jež jest něco nehmotného, duchového. Jeho přirozenost poznáváme, když zkoumáme hmotné, jež je vlastním předmětem našeho poznání. Proto pravá filosofie nezná onoho „imanentního“ poznání, jež vychází z bezprostředního zpytování sama sebe.¹ Vždy poznáváme duchové pomocí hmotného a rovněž tak o něm mluvíme. Není tedy nic divného, jestliže naše badání o této otázce bude se bráti cestou srovnávání a porovnávání s hmotným, které nás obklopuje, v němž jako v zrcadle uzmáme tuto vyšší dokonalost. Z toho však neplyne, že by nebyla možná definice poznání, která by sice nebyla bezprostřední, přece však pravá a výstižná, jež by odpovídala podstatě definovaného.

Aristoteles hledaje tuto definici užívá ve své Logice cesty induktivní, synthetické, i deduktivní, analytické. První způsob, synthetický, začíná své zkoumání hledáním jednotlivostí na věci a vzájemným jich srovnáváním dochází k onomu všeobecnému a nutnému, s čím se shledáváme u všech věcí toho druhu. Druhý způsob, analytický, postupuje opačným směrem, sestupuje od všeobecného k jednotlivému a částečnému. Tyto dva způsoby se vzájemně doplňují a vysvětlují a jeden bez druhého nedostačuje. Naše zkoumání jest pak úplně a dokonalé, poněvadž se vrací tam, odkud vyšlo, a náš rozum jakýmsi obepnutím dochází k správnému výsledku pozorování.

*

Co se týče etymologie slova poznání, dle obecného přesvědčení poznání znamená jakousi dokonalost člověka. Tento pojem je jasně nebo aspoň povšechně vyjádřen v našem vědomí (conscientia). Všichni lidé, ať vzdělaní nebo nevzdělaní, chápou nebo se spíše domnívají, že poznávání je jejich dokonalostí. Již Aristoteles ve své První filosofii² poukazuje na to, že všichni lidé přirozeně touží po vědě. Tato touha po vědě pramení v jeho přirozenosti, v samé podstatě. V člověku je jakýsi přirozený popud, jež jej podněcuje k vědě, aby tak dosáhl vlastní dokonalosti. Stačí jen povšechně uvažovati o našich smyslech. Vidíme, že všechny bez výjimky směřují k poznání z mocného vnitřního popudu. A čím je smysl dokonalejší, tím úsilněji tíhne k po-

¹ Týž, Summa theol., část 1, otázka 87, čl. 1. ² Aristoteles, Metaphysicam lib. I., c. 1. n. 1, vyd. Firmin Didot, Paris: „πάντες ἀνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσιν.“

znání, což nejlépe lze pozorovati u zraku, jež usilovně chce dojít k vidění.¹ Ba smysly chtějí věděti pro věděti samo, viděti pro vidění samo. Poznání nemá jiný cíl, nýbrž je samo cílem.² Jejich snažení přichází k vyplnění v poznání jako v konečném cíli každé činnosti. Po tom touží, k tomu směřují, a když dosáhnou cíle, přecházejí v klid. Nejen to, nýbrž též nacházejí velikou zálibu v této činnosti. Zrak totiž je uchvacován krásnou podívanou a jako u vytržení chtěl by nepohnutě spočinouti na předmětu, jež vzbuzuje jeho blaženost. Totéž platí o ostatních smyslech. Sluch má velké zalíbení v harmonii, jež je vlastním předmětem sluchového vnímání. To je jeho blaženost, jeho spočinutí. V tom nachází uklidnění, oč nejvíce usiluje. Tak též sv. Tomáš často poznamenává, že každá věc má zalíbení ve svém konání.³ Zalíbení plyne z konání jako krása z mládí. To je přirozený důsledek každé činnosti. Proto musíme si jí všimnouti i v činnosti poznávací.

To je tedy přirozená dokonalost věci, k čemu přirozeně tíhne, k čemu směřuje z přirozeného popudu, v čem nachází své zalíbení. Neboť všechny věci přirozeně směřují k svému zdokonalení. Ba, jen to jest jejich dokonalost, čeho si přirozeně žádají, neboť je jisto, že žádná věc nemůže si žádat něco, co by umenšovalo její dokonalost. Proto jako všechny věci tíhnou k činnosti, právě tak touto svou tendencí směřují k tomu, aby byly dokonalé. Tato dokonalost jest přirozeným rozvinutím jejich podstaty a samovolný úspěch jejich činnosti. Jasněji to vysvitne, přibereme-li v úvahu ono zalí-

¹ Aristoteles, tamtéž n. 3. ² „Desiderant videre obiecta pulchra propter ipsum videre, audire musicas suaves propter ipsum audire, etiam cum nihil debent agere; ergo appetunt cognoscere propter ipsum cognoscere, scire propter ipsum scire.“ S. Maurus S. J., Aristotelis opera omnia brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata. Tom. IV. pag. 256; Parisiis 1886. ³ S. Thomas, Contra gentes I. III. c. 26. Srovnej též Aristoteles, X. Ethic. cap. IV. a Albertus Magnus, In Metaphys. I. I. tract. I., cap. IV. Parisiis 1890, vol. VI. ep. 8. „Homo delectatur in usu sensuum in sensibili per se et per accidens, et sensibili proprio et communi, propter ipsum sentire, praeter aliam adiunctam delectationem vel commodum vel incommodum vel quaecumque aliam utilitatem conferentium ei; hoc est delectari in cognitione sensibilium, secundum quod cognitio quaedam est de fonte cognitionis omnis emanans. Cum igitur in eodem homine cognitio sit intellectualis, non erit delectatio in cognitione sensibili nisi in ordine ad intellectualem.“

bení, které pocítují činitelé. Neměli by zalíbení, kdyby se nezdokonalovali. Kdo může mít zalíbení ze své ztráty, jež odporuje dokonalosti? Proto jako věc směřuje k neustálému trvání, právě tak tíhne k zdokonalení. Neboť to jest dokonalé, čemu nic nechybí. Komu však nic nechybí, ten má vše. Proto věc jest, věc má svou činnost, věc existuje, ba dokonce má své zalíbení ve své existenci, ve svém bytí. Tedy není pochyby, že poznání jest dokonalostí člověka.

Nyní pochopíme, proč všichni staří filosofové tak byli mocně puzeni k poznávání. Konali velké cesty, vše opustili, nešetřili žádné námahy, když se jednalo o hledání pravé moudrosti, jež byla jejich jedinou zálibou a jejíž znalost považovali za vrcholnou dokonalost svého života.¹ Tak samovolně směřovali k vlastnímu zdokonalení – k poznání všech věcí.

Když tedy poznání je dokonalost, třeba o něm mluvit jako o vlastnosti člověka, kterou se člověk zdokonaluje. Zkoumáme-li ve všeobecných rysech povahu dokonalosti, již z toho můžeme vyvoditi jakýsi pojem definující poznání. Tento pojem později více rozvineme a vymezíme, až budeme mluvit o speciální dokonalosti člověka.

Dokonalost v nejširším smyslu slova spočívá v tom, že věci, která je dokonalá, nic nechybí. Když totiž nějaké věci nechybí nic z toho, co náleží k její dokonalosti, pravíme, že věc je dokonalá. Tak člověk je dokonalý, má-li vše, čeho je třeba, aby mohl žít dokonale jako člověk. Podobně nějaký nástroj je dokonalý, pokud má vše, co je potřebné k dosažení cíle, k němuž je určen. Strom je tehdy dokonalý, když dospěje k svému rozvinutí, když dospěje vrcholného bodu svého vývoje, neboť nemá již nic v možnosti, nýbrž vše má ve skutečnosti, co povaha věci přirozeně vyžaduje.

Z toho plyne, že něco je dokonalé, pokud je v konu, nebo lépe věc je dokonalá, pokud je skutečná, pokud je skutečně to, co má být. Jak dalece je věc v konu, tak je dokonalá. Pokud jest jen v možnosti (v potenci), je vzdálena od dokonalosti. Toto se ostatně vyvozuje z prvotního pojmu o dokonalosti, jež spočívá v tom, že věci nic nechybí. Neboť ne nedostáváti se znamená tolik jako být. Proto aktualita působí dokonalost věci jako skutečné vě-

dění zdokonaluje člověka vzhledem k vědění a dospělá postava činí člověka dokonalým vzhledem k postavě. Všeobecně tedy platí, že každá dokonalost jakéhokoliv druhu jest dokonalostí pro svou skutečnost. Nemůžeme si ani představit, že by něco bylo dokonalé, aniž by to bylo v konu, aniž by bylo skutečné.

Výsledek našeho badání může se potvrdit i analýsami, které též užívají všichni filosofové zkoumajíce podstatu nějaké věci.

Chceme-li poznati nějakou podstatu, první, co činíme, jest, že si všímáme smyslu slov, jež vyjadřují věc. Z pojmenování chceme vyzvědět, co věc znamená. Analysujeme slova, jimiž je vyjádřena věc, o které jednáme. A není divu. Neboť slova jsou vyjádřením pojmu, t. j. slova v naší mysli, slova jsou znamenání, jež rozum hledá na vyjádření svých pojmů. A jak věc chápe, tak ji vyjadřuje. Proto ve slovech je obsažena metafysika věcí. Slova uzavírají v sobě celou prvotní filosofii lidstva, jež je sice jen začátkem, ale též základem filosofického zpytování. Lidový genius, tento první druh filosofů podle svého přirozeného poznání, ukládá ve slova celé pojímání věci, k němuž se musí filosof utéci, chce-li dospěti poznání podstaty věci. To vidíme jasně zvláště v naší otázce, že totiž všechna slova, jež v denním užívání mají vyjádřiti poznání, znamenají totéž a v tom spočívá pravá podstata poznání.¹

Jako řecké slovo γινώσκω pocházející od γίγνομαι, tak latinské concipere a české pochopiti vyjadřuje ideu poznání. Poznáním pojímá naše mysl nějakou věc, stává se něčím, co je dokonalé. Vždyt tím, že „pojímáme“, „pochopujeme“, „přijímáme“, jak to vyjadřují slova pochopiti – uchopiti – získati, pojmuti – získáváme něco nového. Ať zkoušíme slova kterékoliv řeči, všechna vyjadřují týž pojem, že totiž poznáváním, chápáním získáváme nějakou novou věc, již se obohacujeme a náš rozum je v činnosti.

Než každá věc je aktualitou určitou formou, utvářením, uzpůsobením, neboť skrze formu věc existuje, a co není utvářeno, uzpůsobeno nějakou formou k bytí, nemůže existovati. Vždyt si ani nemůžeme něco představit, co by bylo bez útvaru, bez uzpůsobení. Jakákoliv dokonalost ve věci jest

¹ Dionisius Laertius, De vitis et dogmatibus clarorum Philosophorum I. I. cap. I. pag. 24, 596, 646.

¹ Mercier, Le origini della psicologia contemporanea, ed. it. Roma 1910, str. 247 – 8.

skrze formu. Když totiž věc dospěla k dokonalému vyjádření své formy čili svého způsobu bytí, pak jest dokonalá. Umělec tehdy vytvoří umělecké dílo, když vtiskne formu, kterou má v představách, do hmoty. Když idea, kterou pojal v mysli, dojde přesného vyjádření v hmotě, pak jeho dílu nic nechybí. Pak jest dílo aktualitou, neboť je skončeno, uskutečněno, a existuje ve způsobu uměleckého díla. Forma je tedy bezprostřední příčina bytí a dokonalosti.

Proto poznání jest skutečné zdokonalení rozumu, a spočívá v tom, že poznávající tím, že poznává, má nějakou dokonalost, má formu věci. Forma jest tedy příčina této dokonalosti. Čím však je poznávající dokonalejší, tím větší a dokonalejší měrou má formu poznatého a tím má dokonalejší formy věcí. Proto se liší poznávající od nepoznávajícího, že poznávající může mít i formu jiné věci, kdežto nepoznávající nemůže nabýt formy jiné věci, nýbrž jest jen tím, čím je. To vyjadřuje případně sv. Tomáš Akv.: „Je třeba vědět, že nějaká věc je dokonalá dvojím způsobem. Jest dokonalá podle dokonalosti svého bytí, jež jí přísluší podle vlastní, specifické povahy. Poněvadž však vlastní bytí jedné věci je odlišné od specifického bytí věci jiné, proto dokonalosti každé věci stvořené chybí tolik dokonalosti o sobě pojmané, o č více náleží tato dokonalost věcem vyššího stupně, takže dokonalost kterékoliv věci, pojímána jednotlivě, jest ještě nedokonalá jakožto část ze souhrnu dokonalostí vesmíru; tento souhrn dokonalostí sestává z dokonalostí jednotlivých věcí vzájemně sdružených. Proto v náhradu za tuto nedokonalost jest jiný způsob dokonalosti v tvorech, pokud totiž dokonalost, jež je vlastní jedné věci, je přítomna též v druhé věci; a to je dokonalost poznávajícího jakožto poznávajícího. Neboť tím něco bývá poznáno, že poznávané je jakýmsi způsobem přítomno v poznávajícím; proto se praví v 3. knize O duši (komentář 15. a 17.), že duše se stává jaksi vším, neboť jest uzpůsobena, aby všechno poznávala. A tímto způsobem je možno, aby v jedné věci byla dokonalost celého vesmíru. Toto je dle filosofů konečná a poslední dokonalost, k níž může duše přirozeně dojít, neboť je v ní vy-

jádřen celý řád vesmíru i s jeho příčinami; toto stanovili filosofové jako poslední, konečný cíl člověka, který však dle nás jest patření na podstatu Boží, neboť podle sv. Řehoře, „co jest, co by (blazení) neviděli, kteří patří na toho, jenž vidí vše“.¹

Z tohoto proslulého textu sv. Tomáše jasně můžeme odvodit, že podstata poznání spočívá v tom, že poznávající může se státi jaksi věcí poznávanou. Již jsme ukázali, že při poznávání poznávající přijímá formu poznávaného, že mimo vlastní formu, kterou existuje, může mít též formy jiných věcí. Skrze formu poznávající se stává tou věcí, jejíž formu přijímá, nebo poznávající stává se věcí poznanou. Že může náš rozum poznati vše, jak uvidíme dále, z toho plyne to, co již tak případně vyjádřil Aristoteles,² že totiž duše se stává jakýmsi způsobem vším, „ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὅντα πῶς ἔστιν πάντα“. Tak veliká je dokonalost poznání lidského.

Je tedy zřejmé, že poznání je něco skutečného. Ač se zdá, že je to něco prostého a samozřejmého, má to velkou důležitost pro pojem našeho poznání. Proto třeba se opírat o tento pojem jako o základní bod, jak durazně upozorňuje Caietanus: „Zde zřejmě vidíš, co se pokouším vpraviti do mysli filosofujících, totiž že rozumění a cítění není nic jiného než jakési bytí.“³ Proto v prvé řadě a především třeba jednati o dokonalosti jako o všech jiných věcech, jest dobře mít na paměti nějaké bytí, jímž se ztotožňuje s jinými věcmi. Onen rozdíl mezi poznávajícím a nepoznávajícím je v této dokonalosti, jíž poznávající je schopen, mít též formu jiných věcí; kdežto věc nepoznávající není leč sama o sobě, poznávající bytost může býti účastna všech ostatních věcí. Obsahuje takovou plnost dokonalosti, že se může státi vším. „Člověk – praví proslulý Caietanus – smyslovým poznáním stává se věcí smyslovou, kterou poznává, a poznáním rozumovým stává všemi věcmi srozumitelnými.“

Dr. Hyacinth Boškovič O. P. Zahřeb.

(Pokračování)

¹ Sv. Tomáš, De veritate, qu. 2, a. 2. ² Aristoteles, De anima, lib. 3, c. 7, n. 1, vydání cit. svrchu. ³ Caietanus, Commentarius in 1. De anima Aristotelis, l. 3, c. 4.



Co jest pravda?

Matkou, základem a normou kritiky je pravda. Bezradná a nespravedlivá je kritika, nemá-li pravdy o pravdě. Proto jako přípravu na kritickou část časopisu překládám myšlenky mistra pravdy o pravdě, článek Tomáše Akvinského z Quaestiones disputatae XI. De veritate, qu. 1. art. 1.

Čtenáři scholasticky nevyškolenému by bezprostředně čtený článek zůstal neprůhlednou mlhou. Proto před překladem budiž poznamenáno:

1. O překladu samém. Silou scholastiky ve vyjadřování myšlenek jest úsečná terminologie, již přeložiti do nerománské řeči tak, aby se aspoň přibližně četl překlad jako originál, je velmi tvrdý oříšek. A přece není tak tvrdý, jak by se na první pohled zdálo. Myslím, že překladatelé chybují tím, že chtějí vynalézt na př. v češtině slovo, které by odpovídalo nejen jazykově, nýbrž i věcně latinskému scholastickému výrazu. To není možno. Neboť obeznámenému se scholastickou terminologií je patrné, že scholastici pro své odborné výrazy volili slova, která jazykově jsou nejprázdnější, a do nich vložili obsah, který pak školským cvikem prostě byl vstípen do mysli žáků. Je třeba jen jednoho dbáti, aby totiž byl i v češtině volen zcela povšechný, prázdný výraz, odpovídající pouze jazykově latinskému výrazu. Jeho obsah, jak jej scholastici mysli, musí čtenář buď znáti ze studia, nebo z poznámky.

Jmenuji některé odborné výrazy, jak je překládám: ens-jsoucno, natura-přirozenost, genus-rod, differentia-rozdíl, subjectum-podmět, entitas-bytost, substantia-podstata, per se ens-jsoucno sebou, ens in se-jsoucno o sobě, formaliter ratio veri-vlastní ráz pravdiva. V poslední části článku je výměr, čili definice: Pravdivo je nerozdělenost bytí a toho, co jest. Scholastik tu hned pozná překlad latiny přeložené z řečtiny: to co jest = quodquid est = τὸ τί ἦν εἶναι, což znamená nejvlastnější a nejhlubší složku věci, které latinsky říkali essentia. Na začátku článku slovy „při sestavování důkazů“ jest míněno scholastické sylogistické sestavování důkazů, k němuž je třeba vyhledati pojmy vyšší, všeobecnější. – V překladu slova uzavřená závorkami jsou vložky překladu pro snažší pochopení nescholastikovi.

2. K věci samé třeba poznamenati, že nauka článku sv. Tomáše je jádrem realismu křesťanské filosofie na rozdíl od subjektivismu. Postupem, který modernímu člověku připadá závratným, noří se tu myslitel do hlubin věci, pitvá nejjemnějšími pomůckami myšlení a pak nalézá pravdu. Ne ve svých myšlenkách, přenesenou do věci, nýbrž v jádru věci samé.

Kdo se chce dopátrati pravdy, musí rozebrati věc, o níž se chce pravdy dopátrati. Nesmí ji rozebírat podle svých předem stanovených zásad, nýbrž až do nejhlubších jejích součástí musí proniknouti. A podle toho, co vypátral, tvoří pak pojmy, aby odpovídaly věci. Pak teprve má pravdu. Toť jádro článku. Jaká v něm naznačena úloha pro posuzujícího ducha! Kdyby se podle té zásady konala každá kritická práce, nebo každá vědecká práce, oč bychom měli méně knih, ale oč více bychom měli pravdy!

Snad po těchto poznámkách bude již článek čitelný i nezasvěcenému.

Praví sv. Tomáš Akvinský na naznačeném místě:

Co je pravda? Odpovídám, že jako při sestavování důkazu musí věc býti převedena na některou ze zásad samozřejmých rozumu, tak i při badání co je věc, jinak by v obojím byla otevřena cesta postupu do nekonečna, což by byla naprostá zkáza vědy a poznání věcí. Podle Avicenny [na začátku *Metafysických*] (pojmem) jsoucna je prvním pojmem, který je rozumu nejznámější a na který převádí všechny své pojmy. Proto všechny ostatní pojmy musí rozum považovati za povstalé přidáváním ku (pojmu) jsoucna. (Pojmu) jsoucna však nelze přidávati cokoli jako úplně novou přirozenost, tak jako se přidává rozdíl ke druhu nebo podmětu přívlastek, protože každá přirozenost podstatně je jsoucno. Proto také ve 3. knize *Metafysických* dokazuje filosof, že (pojmem) jsoucno nemůže býti pojmem rodovým. Praví se, že určité věci ku (pojmu) jsoucna přidávají, protože vyjadřují způsob jsoucna, který není vyjádřen pouhým jménem jsoucna. To se děje dvojím způsobem: jednak když označený způsob je nějakým zvláštním útvar-
em jsoucna. Jsou totiž různé stupně bytosti, podle nichž se rozlišují různé stupně jsoucna. A podle těchto útvarů se rozlišují různé rody věcí. Neboť podstata nepřidává k jsoucnu rozdíl, jenž by znamenal novou přirozenost, věci přidanou, nýbrž jménem podstaty se označuje jeden zvláštní způsob jsoucna, totiž jsoucno sebou. A tak je také v jiných rodech. Jindy označený způsob je způsob, který obecně je při každém jsoucnu (pojmu). Tento způsob si lze mysliti dvojí: buď je při pojmu každého jsoucna o sobě, nebo je při každém v jeho vztahu k jinému. Myslíme-li na první způsob, odůvodňujeme jej tím, že ve jsoucnu vyjadřuje něco kladně nebo záporně. Není však nic, co by, vyjádřeno naprostým kladem, mohlo se mysliti v (pojmu) každého jsoucna, leč jeho podstata, která působí výrok „jest“. A tak se dává jméno „věci“, jež podle Avicenny na začátku *Metafysických* tím se liší od (jména) jsoucna, že jméno „jsoucna“ se dává pro skutečnost bytí, kdežto jméno věci vyjadřuje věčnost, čili podstatu věci. Zápor pak, který je při (pojmu) jsoucna neodvislého, jest nerozdělení, což vyjadřuje jméno jednotky, neboť jednotka není leč bytost nerozdělená. — Myslíme-li však způsob jsoucna druhým způsobem, totiž ve vztahu k jinému, je tu dvojí možnost: buď vzhledem k oddělenosti od druhého, což vyjadřuje jméno „něco“, pocházející (v latině) od „něco jiného“. Jako tedy jedním se míní, co je nerozděleno v sobě, tak něčím se míní, co je odděleno od jiných. Dále vzhledem ke shodnosti jsoucna s jiným. To může býti, jen když myslíme na to, co může býti shodným s každým jsoucnem. To pak je duše, která jistým způsobem je všechno, jak se praví ve třetí knize *O duši*. V duši pak je mohutnost poznávací a dychtící. Shodnost jsoucna s dychtivostí vyjadřuje jméno „dobra“, jak se praví na začátku *Etických*: „Dobro je, po čem všechno dychtí“. Shodnost jsoucna s rozumem vyjadřuje jméno „pravdiva“. Každé však poznání se děje připodobněním věci poznávané poznávajícímu, takže připodobnění bylo nazváno příčinou poznávání, jako zrak poznává barvu tím, že jest upraven pro barvu. První tedy poměr jsoucna k rozumu je souhlasnost jsoucna s rozumem, kterážto souhlasnost se nazývá přesnou shodou věci a rozumu. A v tom záleží vlastní ráz pravdy. To tedy pravdivost přidává k jsoucnu, totiž úměrnost nebo shodnost věci a rozumu, ze kteréžto úměrnosti přichází poznání, jak bylo řečeno. Tak tedy před pojmem pravdy je (pojmem) jsoucna a poznávání jest účinkem pravdy. Podle toho shledáváme trojí způsob výměru pravdy a pravdiva. Předně vzhledem k tomu, co je před pojmem pravdy a je podkladem pravdivosti. Tak vyměřuje Augustin v knize *Samomluvy*: Pravda je to, co jest. Avicenna v 11. knize *Metafysických*: Pravda každé věci je vlastnost jejího bytí, jež věc má trvale. Kdosi pak takto: Pravdivo jest nerozdělenost bytí a toho, co jest. Druhým způsobem se dává výměr pravdy vzhledem k tomu, v čem záleží vlastní ráz pravdy, a tak praví Isaac, že pravda je shoda věci a rozumu přesná, a Anselm v knize *O pravdě*, že pravda je správnost, kterou pouze mysl může vnímati. Neboť tato správnost se bere podle jakési přesné shodnosti, jak praví Filosof ve 4. knize *Metafysických*, že vyměřujeme pravdivo o tom, co je, pravíme, že jest, a o tom, co není, pravíme, že není. Třetím způsobem se dává výměr pravdiva podle jeho účinku. Tak vyměřuje Hilarius, že pravdivo jest ukázáním a vysvětlením bytí. Augustin v knize *O pravém náboženství*: Pravda je to, čím se ukazuje, co jest. A tamtéž: Pravda je to, podle čeho soudíme o nižším. Prof. Em. Soukup O. P.

Smysl jest:

To, co nejprve rozum ve věcech poznává, je, že jsou něčím — ens-*jsoucno* — což znamená něco, co je —. To je to nejsamozřejmější každému rozumu. Od tohoto prvního pojmu musí pocházeti všechny ostatní, přidáváním, určováním. Vše, co

je, jest ens-jsoucno, abychom věděli více o věci, je nutno ji určití, přidati něco k pojmu jsoucna. Co však můžeme přidati k pojmu jsoucna, když vše, co je, je něco, je jsoucno; proto praví sv. Tomáš, že nelze přidávati cokoli jako úplně novou přirozenost. Proto pojem jsoucna (entis) není rodem (genus) je pojmem přecházejícím přes všechny rody a druhy, neboť vše, co je, je jsoucno, ens. Proto se určuje tento transcendentní pojem jenom na určitý způsob bytí, který není vyjádřen slovem ens, jsoucno. Způsob bytí má různé stupně tvořící různé rody věcí, dle těchto stupňů dokonalosti bytí se rozlišují rody věcí, mezi nimiž je podstata označující nový způsob bytí, totiž označuje věc, jíž přináležejí bytí samé o sobě (*bytost sebou*). Jiný způsob bytí přináležející přívlastkům (accidens), na př. učenosti nepatří věci samé o sobě, neboť učenost sama o sobě neexistuje, nýbrž náleží některé podstatě, na př. člověku. Člověk je učený, tento způsob bytí je méně dokonalý, neboť přináležejí někomu, není sám sebou. To je tedy jeden způsob, jak určití transcendentní pojem jsoucna, totiž k nějakému zvláštnímu způsobu.

Jiným způsobem se určuje pojem jsoucna způsobem více všeobecným, přináležejícím každému jsoucnu a tedy shodným s transcendentním pojmem ens. *Jsoucno samo v sobě* značí věc – značí to, co je, svou essenci – a máme jeden z těchto způsobů přináležejících každé bytosti, druhý transcendentní pojem – věci – shodný s pojmem jsoucna. Vyjádříme-li negativně bytost, vidíme, že jest něčím nerozděleným – tvoří jednotu – zase tedy nový transcendentní způsob přináležející každé bytosti.

Bytost může mít vztah k jiným věcem, buď rozdílnosti, je oddělena od druhé, což vyjadřujeme slovem něco (– aliquid – aliudquid) anebo vztah shodnosti s druhou. Shodnost s každou bytostí může mít jenom duch lidský, stávající se poznáním vším. Duch lidský má dvojí mohutnost poznávací a dychtící. Shodnost bytosti s dychtící schopností vyjadřuje pojem dobra – neboť dobro je to, po čem všichni dychtí – shodnost bytosti s poznávací schopností je vyjádřena slovem *pravda*. V přesné shodě rozumu s bytostí spočívá vlastní ráz pravdy. Toť pevný základ ke kritice.

Příčinné myšlení u primitivního člověka.

O bjasněme si především základní bod, od něhož by vycházel experimentální psycholog, jednáje o problematické otázce myšlení o příčinnosti u primitivního člověka. Nečiním si nárok jednati o věci s hlediska etnologického, naopak vyznávám, že jsem v etnologii celkem inkompetentní. Přijímám zpravidla od etnologů jejich význačná pozorování, jež učinili ohledně tohoto požadavku, a dovozují, že pokusné výklady etnologů mají obyčejně psychologickou cenu. Že však až dosud výklady neuspokojují, je sotva potřeba zdůrazňovati. Proto má i psycholog obrovský komplex otázek, jež třeba řešiti s přihlédnutím k současným resultátům, jež podává dnešní psychologie myšlenky a vůle o příčinnosti myšlení a jeho vývoji. Upotřebení a využití tohoto zvláštního řešení dlužno pak opět nechat etnologům.

Zbývá odborníkům uvést jednotlivé pozoruhodné úkazy, jimž by se musel divit nejen logik, nýbrž i psycholog. Tak potká-

li primitivního člověka neštěstí, připisuje je lodi s třemi komíny, jež právě včera plula při pobřeží, a poněvadž dosud viděl jen loď s dvěma komíny, je plný úžasu. Vypukne dobytčí mor – dlouhé sutany příchodích misionářů to zavinily. Zdá se, že primitivní člověk se snaží na vše pohlížet pod zorným úhlem příčinné spojitosti. Zvláště jest pozoruhodné, že všude vidí tajemnou spojitost. Všimněme si jen jejich kouzelnických zvyků, kde doufají – abych jen jeden příklad uvedl – že se zmocní nepřitele, jestliže zneuctí jeho obraz. To jsou pozorování, jež příčinnost myšlení primitivního člověka činí problematickou.

Pokusy etnologů o rozřešení této otázky nejsou ani shodné ani uspokojivé. Starší badatelé chtěli ze zmíněných úkazů odvozovat naprostý rozdíl duševních úkonů. Jiní v nich vidí důkaz pro přechod zvířete v člověka podle vývojové teorie. Ke konkrétnímu řešení dospívají ti badatelé, kteří ovlivnění Wundtem mluví o převládání asocia-

cí, nebo ti, kdož vedeni ideami Kantovými se domnívají, že formy „příčina a účinek“ jsou jinak konstruovány ve vědomí primitivních lidí než v našem. I moderní psychologové, kteří stojí daleko od experimentální psychologie myšlení, spokojují se pouhými frázemi. Proto i ve spise zcela moderním se uvádějí opět abnormality primitivního příčinného chápání na „slabost energiemyšlení . . . neschopnost uvést v daný okamžik duševní sílu k rozvoji“. ¹ Výjimku tvoří Bartlett, ² jenž ovšem bez bližšího důkazu prostě tvrdí: duševní výkony primitivního člověka jsou shodné s našimi, odchylky jeho činnosti vycházejí z rozdílných životních potřeb.

Všimněme si tedy kritiky těchto rozmanitých pokusů o výklad a přikročíme pak ihned k projednání problému, vycházejíce ze základů dnešní psychologie.

I. Není to nedostatek myšlenkových výkonů.

Pozoruje-li psycholog, dobře vzdělaný v přírodních vědách, nějakou nepravidelnost v duševním životě, namane se mu ihned otázka, zda snad nejde o *úkaz nedostatku*, t. j. zda nechybí nějaký úkon, jenž náleží pravidelnému duševnímu životu. Tak se vykládají na příklad určité nedostatky zrakové, jako vlčí mlha ztrátou určitého orgánu nebo jeho výkonu.

Přihlížejíce k velkým chybám logickým, jichž se dopouští primitivní člověk jak zřejmo, můžeme se předně tázati, zda vůbec je u něho myšlení o příčinnosti, nebo není-li dosud utvořen právě tento vznešený úkon

¹ R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, cituje G. Kafka, *Handbuch der vergl. Psychol.* I. Bd. 2. Abt. München, Reinhardt, 1922 str. 145 – 320. ² F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge 1923.

„na tomto stupni vývoje zvířete v člověka“. U zvířete můžeme s naprostou jistotou dokázat nedostatek příčinnosti v myšlení.

Než dáme-li primitivního člověka od nejútlejšího mládí do naší školy, poznáme, že mu nic nechybí ohledně příčinného chápání, kdežto žádné zvíře nevychováme, aby usuzovalo z účinku na příčinu a naopak. Ostatně není nám zapotřebí uváděti tyto zkušenosti. Pozorujme jen primitivního člověka v jeho denním životě, v jeho starosti o živobytí, při honu a poznáme všude právě takovou příčinnost v myšlení jako u nás. Ba etnologové zdůrazňují, že primitivní člověk má zvláštní potřebu příčinného myšlení. Nepravidelnosti jeho příčinného myšlení týkají se vždy jistých mimořádných zjevů, jež nelze vždy snadno vysvětliti. Hypothesu o nedostatku příčinnosti v myšlení nutno tedy zavrhnouti.

II. Není to vada v myšlení.

Když selhala hypothesis o nedostatku myšlenkových úkonů, myslí psycholog, dobře obeznámený v přírodních vědách, třebaš i nerad, na nějakou změnu (*alteratio*). Není snad chybné myšlení primitivního člověka samo v sobě?

Na tuto otázku možno odpověděti na základě pokusů z posledních let, a to záporně. Pokusy na dětech ¹ dokázaly, že lze naléztí tytéž chyby myšlenkové příčinnosti u školních dětí evropských jako u primitivních národů, a to nikoliv jako výjimky u zvlášť nenadaných, nýbrž jako pravidlo. Z toho uzavírám prozatím a pokusně: nejsou-li podobné chyby u našich dětí znám-

¹ C. Raspe, *Kindliche Selbstbeobachtung und Theoriebildung*, *Zeitschr. für angewandte Psychol.* 1924, XXXIII. sv., str. 302 – 328.

kou nějaké změny (alterace) nebo nějaké nepravidelnosti myšlenek, pak netřeba ani u primitivního člověka pomýšlet na úchylku v myšlení.

III. Není to nedostatek ve vývoji.

Neodborníku v etnologii je běžné prohlásit primitivního člověka za dítě v duševním ohledu. V některých případech se toto přirovnání hodí, v jiných však naprosto odporuje. Životní zájmy a způsob chování primitivního člověka nejsou naprosto tytéž jako u dětí. Nebo srovnajte zpěv primitivního člověka se zpěvem dítěte a poznáme ihned naprosto rozdílný způsob duševních výkonů v obou případech. Jest se tedy třeba zvláště varovati před snahou vykládati prostě odchylky v jednání primitivního člověka od našeho jako nedostatek vývoje. A totéž platí o příčinnosti myšlení. Můžeme bezpečně prohlásiti jakový výsledek dosavadních úvah, že příčinnost v myšlení u primitivního člověka vykazuje prostě tentýž stav vývoje jako u našich školních dětí. Vedle toho mají však také zvláštnosti, jež u dítěte nenalézáme. K tomu náleží především převládání tajemného. Vidíme na pokusech Katzových, že i u dětí tajemné a kouzelné hraje velkou úlohu. Avšak nepřevládá tento rys v jejich duchovním životě a zvláště nemá onen praktický význam, jaký nalézáme v kouzelnických zvycích primitivních národů.

Lévy-Bruhl se proto domníval, že vysvětlení příčinnosti myšlení primitivního člověka, nazve-li je tajemným. Ale co se získalo tímto názvem? Psycholog nezná žádných duševních úkonů, jež by měly tu zvláštnost, že by se zabývaly jen zvláštními objekty. Tajemné myšlení znamená pro něho, že

myšlení se obrací často na tajemný předmět. Tím je domnělé vysvětlování pouze popisem úkonu. Bude nyní sotva možno induktivní cestou, zpracováním etnologického materiálu nalézt vysvětlení tajemného myšlení. Naopak mohlo by nám býti přístupným deduktivní vysvětlení alespoň ve svém základu, jestliže uvažujeme vznik a rozvoj příčinného myšlení, spočívající na základech výsledků psychologie myšlení. Vyplníti tuto úvahu konkrétními rysy a použít jí jednotlivě u přírodních národů¹ bude opět věcí etnologů.

IV. Pravidelný vývoj příčinnosti v myšlení.

Třebaže etnolog nezajímá tak vznik příčinného myšlení, jako jeho *vývoj*, přece jej nelze pominouti; jisté obvyklé, ale naštěstí uvádějící názory na myšlení mohly by se snadno vplíztí a učiniti naše další vývody bezcennými. Naznačíme tedy krátce vznik příčinného myšlení.

Každý náš pojem vzniká přímo neb nepřímo ze zkušenosti. Neexistuje pojem, pro nějž nemáme základu ve zkušenosti. Podklad zkušenosti pojmu příčiny jest naše vlastní vnitřní chtění. To chtění, jež je ustavičným zaujímáním, a kdykoliv se objeví, udává, že jsem změnil vnitřní postavení, zájem. Toto pojmání může platiti jakožto v podstatě zajištěno experimentálním pozorováním.¹ Alespoň němečtí experimentální psychologové, kteří ještě asi před deseti lety odmítali chtění, jakožto elementární funkci, hlásí se nyní většinou ke zkušenosti vnitřní činnosti.

Další stupeň vzniku příčinnosti v myšlení (tím nemyslím nějaké stupně časově

¹ Srov. J. Lindworsky, *Der Wille*³ Leipzig, Barth, 1923 str. 35 n.

od sebe vzdálené, nýbrž pouze zkušenosti, odlučované pro různé složitosti, jichž skutečně zakoušíme a na nichž se zakládá naše příčinnost myšlení) zakoušíme při chtěném *svalovém pohybu*. Ať je to jakkoliv, jak je závislý svalový pohyb na našem chtění, zůstává přece dle své povahy chtěným pohybem. Ano, podle popisu odborníků možno říci: dobrovolný svalový pohyb závisí jistým způsobem na vůli.

Jako třetí stupeň můžeme označit zkušenost pocházející z toho, že se navenek něco mění následkem chtěného svalového pohybu. Naše ruka hnána vůlí uchopí nějaký předmět a změní jeho místo. Zde máme po první konkrétní příčinné spojení, při němž je vnější svět, jakožto činitel rozdílný od já, uveden v součinnost.

Čtvrtý stupeň. Jak již Hume správně poznamenal, nemůžeme přímo vnímati, že jiné subjekty jsou příčinně činné. Ale kdyby někdo jiný tímž způsobem jako my jednal s předmětem, o němž byla právě řeč, poznáme ihned stejnost tohoto dvojího komplexního postupu. Zčásti bereme tytéž rysy v obojím postupu jako skutečně pravdivé, z části doplňujeme vnímání smyslem stejnosti. Že však někdo jiný chce svůj pohyb, to nemůžeme vnímati. Dítě a dospělý v pozdějším věku nedoplňují tento rys nějakým analogickým úsudkem, jak se dříve prostě myslelo. Nikoliv. Podle zákonů komplexního doplňování¹ vidíme spontánně ve složitostech, pro nás jen částečně vnímatelných, chtícího; přesně vzato: jest to naše vlastní chtění, ale zakoušíme je na jiném. Logicky není tento postup zcela správný a vede rovněž k rozmanitým falešným úsudkům. Nicméně pokračujeme stále v myšle-

¹ Srov. J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, Kempten, 1927, str. 173.

ní nám přiměřeném a závěrech. O logickou správnost se máme starati později (*cura posterior*). Potřebujeme předně úkazu, až potom přichází oprava.¹ Zhruba a obyčejně poznáváme správně. Touto cestou se učíme udávati vnější pohyby lidské i zvířecí jako účinné a změny v okolí, jež se pravidelně připínají k podobným pohybům, chápeme jako následky.

Jestliže jsme jednou postřehli podobné účinky, netvoří se v nás pojem příčinnosti, nýbrž *schema příčinné spojitosti*. A na toto schema bych rád upozornil. Jest to zákon reprodukce, jež jsem už dříve v poslední době mnohokrát dokázal,² že totiž reprodukce nepokračuje od zvláštního k obecnému, nýbrž od obecného k zvláštnímu. Obrátíme-li své myšlení na příčinnou spojitost, pak nepřicházejí pravidelně do vědomí individuální jednotlivosti, nýbrž všeobecné schema o příčině a účinku nikoliv v této chápateľné formě, nýbrž jako něco schematického, co zde působí, a něco schematického, co se zde získává. To znamená ono schema. S takovými schematy pracujeme vůbec, nikoliv pouze v příčinném myšlení.³ Nyní je třeba ukázat, jak dospějeme od obecného schematu k určitému výsledku.

V. Skutečný myšlenkový postup u kulturního člověka.

Pozoruje-li správně myslící člověk činného faktora, buď člověka mávajícího sekerou, anebo zvíře, které kopytem rozhra-

¹ Srov. J. Lindworsky, *Das schlußfolgernde Denken*, Freiburg i. Br. Herder 1916, str. 323 n. ² Srov. J. Lindworsky, *Beiträge zur Lehre von den Vorstellungen*. ³ Srov. Otto Selz, *Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, Stuttgart 1913, a *Zur Psychologie des produktiven Denkens u. des Irrtums*, Bonn, 1923.

bává, postřehuje v těchto případech částí onoho všeobecného schematu příčinu – účinek, které si získal svou osobní zkušeností. Dle zákona reprodukce složitostí¹ táhne s sebou taková část celé schema. Objeví se hned myšlenka na účinek spojený s příčinou, hledáme účinek. Hledáme stopy, které zanechala sekera anebo zvíře, jsme-li zabráněni v postřehnutí, doplníme si schema v představě. A odkud to? Jistě z dřívější zkušenosti. Předpokládáme účinek z představ, z nichž povstalo schema.

Pozorujeme okamžitou změnu na jiném příkladě: S okna spadne květináč. Tato změna je částí oné složitosti: Příčina – účinek, o níž máme všeobecné schema během dosavadního života. Dle zákona komplexního doplňování přijde nám na mysl celé schema: příčina – účinek. Všeobecná představa příčiny nás neuspokojí, hledáme konkrétní příčinu, díváme se na okno, kdo shodil květináč. Nevidíme-li nikoho, doplníme jednoduše naše nevyplněné schema z dřívější zkušenosti (buď dítě nebo kočka nebo vítr). Při tomto úsudku nebýváme dosti korektní, neboť často máme malé zkušenosti, či snad nám připadne jen jediná možnost a kategoricky usuzujeme: dítě shodilo květináč a teprve znenáhla rozvážením připouštíme i jiné možnosti.

VI. Aplikace na primitivního člověka.

Uvedl jsem konkrétní běh příčinného myšlení, jak jej známe ze zkušenosti. Z experimentní zkušenosti doznávám, že zůstává tak zcela primitivní i u nejvzdělanějších lidí. Přes svůj primitivní ráz přivádí nás dále až k vývodnému přemýšlení. Před-

pokládané schema „příčina – účinek“ pochází sice z osobní zkušenosti a přivádí zase na dřívější zkušenost, když je reprodukujeme, však není třeba, aby přivedlo na určitou zkušenost. Okolnost, že přechází ze všeobecného k jedinečnému, umožňuje, že můžeme dospět k události, o níž nemáme osobní zkušenosti. A to činí vyvozování.

Příklad to objasní: Primitivní člověk vidí stopu. Než ji zkoumá, již působí všeobecné schema, jeho složitost je reprodukována: „Stopa - účinek – chodec - příčina.“ Reprodukce nepředvádí hned určité individuum, nýbrž jen všeobecné schema: chodec. Zkoumá-li stopu, rozezná, že to byl muž-chodec, tedy se určuje v muže. Podrobnější zkouška ho přivede k rozpoznání, že na levé noze jsou otištěny jen čtyři prsty, tím se více určuje zase anticipované schema – byl zde muž, jemuž chyběl na levé noze prostřední prst. Nikdy snad takového muže neviděl, pomocí vývodu přijde k poznání. Příčinné myšlení ho zavedlo daleko za jeho osobní zkušenost. Může zde být logická nesprávnost, neboť střední prst nebyl třeba uřezán, nýbrž jen zkroucen. Na věci to nic nemění. Později třeba, až uvidí člověka se zakřiveným prstem, opraví svůj úsudek. Přece však i primitivní člověk vyšel ze své osobní zkušenosti.

My sami neznáme lepší cesty nad tento primitivní způsob.

Týmž způsobem dospěl k názoru na jiné bytosti mimo náš svět. Stejně jako dospěl k úsudku o lučišníkovi, když vidí letící šíp, právě tak správně a logicky doplňuje část složitosti – mihavý blesk, který pozoruje, mocnou Bytostí dlící nad oblaky. Dle přirozeného způsobu myšlení dospěje i primitivní člověk ke znalosti mimosvětové Bytosti. Tak se to muselo stát podle nám

¹ Srov. J. Lindworsky, Beiträge zur Lehre von den Vorstellungen, Arch. f. Psych. 1922, sv. XLII.

známých psychologických zákonů v případech, že jeho znalost nepochází z tradice.

*VII. Jak se jeví u primitivního člověka princip „přehlednutelnosti situací“.
Zbytnění tajemného činitele.*

Primitivní člověk dle svědectví etnologů je schopen příčinného usuzování, ba cítí mnohem živěji jeho potřebu. Stojí často před novými jevy a potřebuje vysvětlení.

Jak postupuje u něho vysvětlování? Vyskytují se dva druhy situace, jeden, který nepřesahuje naši přehlednost, na př. běh koule na biliáru, jiný, jenž ji přesahuje, n. př. běh počasí. Staneme-li před situací převyšující náš přehled, nečiníme jistého vývodu. Primitivní člověk neučiní jinak. Vidí-li na př., že stádo kuřat hrabalo v zahradě, neodvážá se vyvozovati, že tato stopa pochází od toho kuřete, ona od onoho. Stane-li před situací, již může zvládnouti, bude usuzovati kategoricky. Proto se shrnuje celá věc na otázku, kterou situaci považuje primitivní člověk za přehlednutelnou. Všeobecně můžeme tvrditi, že primitivní člověk považuje mnohem více situací za přehlednutelné, které může zvládnouti, než my. Zakládám své tvrzení na faktu známém z historie.

Kulturní člověk věří vždy méně v rozumové zvládnutí situací zvláště v poznání. Nepřehleditelnost stává se pomalu axiomem končícím skeptickým: kdo ví? nebo se dá vyjádřiti básnickým výrazem: Existuje mnohem více věcí mezi nebem a zemí, než si dovede představiti naše školská moudrost. Kdo pozoroval v dřívější době slepého člověka, považoval za odbavenou a pochopenou věc, když si řekl: nemocnému chybí zrak. Odborný lékař dnes se domní-

vá, že se věc musí důkladně vyšetřiti, neboť zná různé druhy slepoty, jedna pocházející z úrazu orgánu, jiná z přerušení zrakových nervů a mimo to zná i hysterickou slepotu pocházející z jiných příčin. Odumírá hromadně víra v přehlednutelnost situací, když nás věda a zkušenost seznamují s množstvím příčin.

Co můžeme vyvoditi pro příčinné myšlení primitivních? Nic více a nic méně, než že jejich myšlení se musí státi tajemným, čili že považují hromadně *Nadsvětové* za příčiny jevů a tím tvoří podivnou příčinou spojitost.

Tvrdím, že jeho myšlení se musí státi tajemným. Příklad to objasní. Mezi jeho domácími zvířaty vypukne mor. Je přesvědčen, že situaci zná. Zvířátka byla všechna zdravá, jedla zdravé věci, opatroval je, viditelný nepřítel jim neškodil, vyvádí tedy příčinným schematem: neviditelný nepřítel je otrávil. Dospěl již předtím k přesvědčení o vyšší neviditelné moci mimo svět, která však může pozemšťanům škoditi anebo prospívati. V životě obyčejného lidu je tolik nevysvětlitelných událostí, o nichž se domnívají, že jsou to situace poznatelné.

Primitivní myšlení musí býti tedy tajemné, ne proto, že by se lišilo od našeho, nýbrž proto, že se jim nedostává dostatečných důvodů. Ačkoliv je to společné všem primitivním lidem, přece je rozdílný způsob, jakým různé kmeny a rasy si představují nadsvětové a to dle různé jejich povahy. Národ od přirozenosti více bázlivý než jiný je více pohotově připustiti vyšší moci. Bylo by úkolem etnologů zkoumati, zda souvisí citlivost s tajemným myšlením.

Usoudil-li primitivní člověk svým o sobě spravedlivým vývodem, že nadsvětová By-

tost uškodila jeho zvířátkům, pak zkoumá dále, kdo ji rozhněval. I když je sám nevinný, situace zůstává přehlednutelnou a nalezne jedinou novou okolnost, dlouhý oděv nových misionářů. Takový zvláštní oděv jistě urazil Boha, proto misionáři jsou příčinou moru.

Tím není dokázáno, že by primitivní člověk neměl zdravé myšlení, naopak pokusy o vysvětlení dokazují, že užívá příčinného myšlení. V morální stránce zvlášť není situace vždy přehlednutelná jako fyzické věci. Může se stát, že předchází schema: Kdo rozhněval Boha? upomene primitivního člověka na nějaký nešlechetný skutek, poněvadž však se nesnadno přiznáváme k vlastní vině a možných vývodů je více, proto jde dál ve zkoumání a uvidí třeba misionářské taláry, že podnítily Vyšší Bytost.

Vůle a citlivost mají svou důležitou úlohu, není-li jasný jiný údaj.

Starší psychologie nazývala tohoto činitele fantasií. Kdykoliv předchází schema předvádí různé stejně odůvodněné činitele, uplatní se pořekadlo: Co si přejeme, to rádi věříme. Proto nepříteli připisujeme vše nemilé, přáteli vše příjemné.

Uzavíráme tedy: Příčinné myšlení u primitivního člověka se podobá dětskému, má však něco zvláštního, je obzvláště tajemné. Tento stav a zvláštnost se vysvětlují z dvojích činitelů, z náklonnosti ke správnému myšlení a neznalosti z nesmírně mnohých a účinných příčin v přírodním dění.

Z toho plyne úkol pro etnologa, chce-li zkoumat problematiku objasnění primitivního člověka. Přesvědčiti se, zda se jedná o vlastní originální myšlenku či o přijetí cizí myšlenky – o víru. Předpokládá se, že se přesvědčil, zda se jedná o vážné vysvětlení věci, či o fantastickou hračku, již

sám udávající nevěří. Není třeba též při každém vývodu myslet na přesvědčení. Je třeba též uvážiti, zda snad jistá přání a strachy ho nezavedly na jinou dráhu.

VIII. Problém kouzelnictví.

Na konec ještě několik slov o otázce kouzelnictví. Zdá se na první pohled, že obrovské rozšíření kouzelnictví a jeho zajímavé zjevy odporují našemu tvrzení o rovnocennosti myšlení primitivního člověka naším. Než tomu tak nikterak není.

Vždyť podobnou víru v kouzla můžeme nalézt často i u kulturních národů. Vzpomeňme jen na rozmanité pověry ve svém okolí. Jen hluboce věřící je to se před nimi uchránit. Dodejme k tomu, což je skutečností, že pověra a kouzelnictví vzrůstají v té míře, jak přibývá bídy – mohli jsme to všichni pozorovat za světové války – a máme zajištěný závěr: Postavte společnost moderních Evropanů, zvláště společnost lidí nevěřících a méně vzdělaných, postavte tuto společnost v sociální, technickou bídu a nastane kouzelnictví, jež se může směle srovnati s kouzelnictvím primitivních národů.

Hrubá víra v kouzla naprosto neodporuje našemu výsledku, poněvadž se dá vysvětlit bez pomoci nové hypotézy tím, co jsme položili jako základ. Rozlišujeme *rozšíření* a *první vznik* kouzelnictví, tak budeme mít méně obtíží ohledně *rozšíření* zjevu. Můžeme jej na vlastní oči pozorovat ve svém okolí. Neutěšené postavení, vychvalování tajemných prostředků, sugestivní účinky svědectví jiných lidí, pokus – to vše jsou příčiny vzniku. I když to nepomůže, jistě to neuškodí, myslí si. Zapomíná se na bezvýsledné pokusy, nekriticky se ze-

všeobecňuje nějaký nahodilý, šťastný výsledek, a to je cesta, kterou se ubírají tajné prostředky.

Jinak se to má se vznikem určitého zvyku. Zde nejsme často sto u vlastního národa s jistotou udati, jak ten nebo onen kouzelný prostředek vznikl. Ale právě tak, jako vycházejíce z tohoto základu, nemůžeme upírat svým lidem způsobnost k normálnímu myšlení, právě tak nemůžeme oprávněně pochybovat o naprosté schopnosti normálního myšlení u primitivního člověka.

Kdežto etnolog může jen velmi zřídka nalézt vznik určitého zvyku, může psycholog ukázat i pravděpodobnou a možnou cestu aspoň v základních rysech, na níž dospívá normální myšlení k užití kouzelných prostředků, aniž by tím chtěl tvrditi, že je to jediná možná cesta.

U příčinného myšlení šlo o to, nalézt skutečnou vlivnou podmínku skutečného účinku, jakožto příslušnou příčinu. V kouzelnictví si člověk účinek pouze přeje. Je tedy třeba nalézt možnou příčinu k účinku, jehož si přejeme a jenž předem existuje ve fantasii. Psychologicky vzato je předběžné myšlení totéž, jenže účinek není pozorován, nýbrž existuje pouze v představě. Myslíci proto vychází ze stejného schematu, ale poněvadž mu chybějí poznatky, reprodukuje toto schema v dosahu viditelného světa, nemaje ani všeobecně ani v jednotlivostech prostředku k dosažení toužebných výsledků. Ale v okruhu neviditelného nabízí se mu mimořádná moc jako faktor, jenž, kdykoliv bude chtít, může podat viditelný výsledek. Od tohoto úsudku k modlitbě k božstvu je jen nepatrný krok, jež primitivní člověk, jak dokázáno, může velmi snadno učinit.

Nezůstane však při pouhé modlitbě. Vždy, kdykoliv pohlížíme živě k cíli, představujeme si jej napřed a pak konáme ony pohyby, jako bychom jej už dosáhli. Tak vrtí rukou hráč v kuželky, když se jeho koule již pomalu kutálí, hoch, jemuž slíbili pušku, přikládá si ji k líci a míří, dříve než ji má. I u zvířat možno podobné předběžné pohyby pozorovat. Dá se tedy psychologicky chápat, když primitivní člověk se chápal zbraně proti zvěři nepřítomné nebo jen v mysli představené nebo když divoch, očekávající dešť, hází do vzduchu písek nebo popel, aby měl v padajícím písku aspoň nějaké předběžné znamení toužebného deště. Že pak podobné vyjádření pohybu se změnilo a předkládá i neviditelnému svá přání, je u národa bez vyvinutého chápání samozřejmé. Bude-li přání splněno – a jistě bude jednou, jestliže je bude často opakovat – pak se prokazuje podobný vnější způsob jednání jako úspěšný a možno jej ponechat. Stává-li se to častěji, pak musí podle zákona o přerušování myšlenka odpadnouti, ona činnost musí být jen výrazem prosby. Dále: přijmou-li a napodobí-li druhí onen výraz pohybu, ztratí svůj charakter a stane se prostředkem k dosažení toužebného výsledku. Kouzelník je hotov. Pomalu se pak musí také vraceti myšlenka, že výsledku bylo dosaženo s pomocí nějaké vyšší moci, a máme čistý, formální kouzelný prostředek, jak se s ním setkáváme i u nevěřících nebo nemyslících lidí na našem stupni civilisace.

Shrneme-li nakonec výsledky své studie, můžeme krátce říci: U primitivního člověka je tatáž schopnost pro příčinnost myšlení jako u kulturního národa. Co však platí o příčinném myšlení, platí o myšlení vůbec, takže, jak dokazují pokusy, každá myšlen-

ka se vyvíjí v podstatě podle téže metody. A proto, kde se jeví vždy odchylky ve výsledcích myšlení, musíme hledati kořen v životních podmínkách, tak nesmíme rozdílných od naší civilisace. Pro etnologa, ale ještě více pro misionáře má význam tento výsledek: *duše primitivního člověka nezů-*

stává nám v podstatě zapečetěnou knihou. Můžeme se do ní vžítí a ji pochopiti, jdemo-li jen hodně nazpět, odkud vycházejí jeho myšlenky a odtud pozorujeme vývoj jeho myšlenkového pochodu, ovšem s prostředky a pochopením moderní psychologie. Univ. prof. dr. J. Lindworsky S. J.

Psychoanalýze.*

Křesťanská filosofie je zbudována na dobrých základech. To je dostatečně patrné každému, kdo ji soustavně studuje. Spolehlivost jejích základů vyniká však zvláštním způsobem, jestliže je nám možno srovnávati ji s filosofickými směry jinými. Její objektivnost, prýstící z nezaujatého, klidného pozorování a usuzování, umožňuje zaujmouti správné stanovisko k různým vznikajícím a zánikajícím teoriím, pokud mají vztah k filosofii. Tím přispívá filosofie křesťanská značnou měrou k řešení rozličných spleťtých problémů moderních a dokazuje zároveň svou životní sílu.

Všimněme si jedné takové teorie, jež se za našich dnů rychle šíří nejen v kruzích vědeckých, nýbrž ještě více v kruzích literárních, uměleckých, ba i ve vrstvách lidových. Je to teorie psychoanalytická, sestavená vídeňským psychiatrem Zikmundem Freudem. Mnozí o ní píší i mluví, méně je však těch, kteří dovedou vysvětliti, co je jejím základem, a ještě méně těch, již se snaží zaujmouti k ní kritické stanovisko.

Jaký je obsah této teorie? Co říci k jejím tvrzením? Pokusme se o krátkou a jasnou odpověď na tyto otázky.

I

Původcem psychoanalýze je, jak řečeno, vídeňský psychiatr dr. Z. Freud, rodák z českého kraje na Moravě, sám však původu židovského. Cílem jejím bylo s počátku výhradně léčení neurotických onemocnění, byla tudíž původně pouhou terapeutickou metodou, a teprve později se z ní vyvinula

psychologická teorie, snažící se změnití dosavadní názor na duševní život člověka. Psychoanalytickou metodu vynalezl Freud na základě poznatků, jež získal jednak od vídeňského lékaře Breuera, jednak od francouzských psychiatrů Charcota, Liébaulta a Bernheima. Názory těchto svých učitelů v některých bodech přijal, v mnohém ohledu je však značně přetvořil a doplnil a stal se tak tvůrcem nové terapeutické metody, jejímž úkolem je léčiti duševní nemoci duševními prostředky. Předpokládá, že neurosa vznikla potlačením pohlavních představ a přání. Neurotické symptomy nejsou ničím jiným než náhražkou ukojení těchto přání. Potlačená přání a představy jsou nemocnému nevědomy, a právě to je příčinou jejich chorobných účinků. Úkolem lékařovým tudíž je, přivesti nemocnému tyto nevědomé potlačené úkony duševní k vědomí, čímž je znemožněno jejich chorobné působení a nemocný zbaven obtížných symptomů.

Předpoklady psychoanalytické metody se staly základem nové teorie o duševním životě člověka. Středem jejím je „nevědomo“ (das Unbewusste) v duševním životě. Tvrdí totiž, že mimo duševní úkony, jichž jsme si vědomi, jsou v nás též duševní úkony nevědomé, ba duševní život náš z největší části se děje bez našeho vědomí, takže vědomé úkony jsou takřka pouhým povrchem duševního života. Zvláštní význam mezi těmito nevědomými úkony mají potlačená pohlavní přání, vypuzená z vědomí hlavně působením společenské a mravní výchovy.

Jak se dovídáme o tom, že jsou v nás nevědomé duševní úkony? Jsou různé okolnosti, za nichž se „nevědomo“ projevuje, takže můžeme pozorovati jeho účinky a poznati jeho existenci ve svém duševním dění.

* Obšírné dílo o psychoanalýze vychází tohoto roku v Praze. (J. Beneš, Psychoanalýze. V Praze, 1929. Vzdělávací knihovna katolická.)

II

Účinky nevědoma lze pozorovati – podle mínění Freudova – v drobných příhodách denního života, zejména v různých nedobrovolných pochybeních. Překnutí, zapomínání známých jmen, ztracení nebo založení některých předmětů a pod., to vše vysvětluje Freud působením „nevědoma“, to jest působením nevědomých, potlačených přání, úmyslů a představ. Jestliže na př. předseda sněmovny při zahajovací řeči řekne, že si dovoluje ukončiti sněmovní jednání (místo zahájití), lze jeho překnutí vysvětliti tím, že by opravdu nejraději sněmování skončil, poněvadž neočekává od zasedání nic dobrého. Tohoto úmyslu nemůže ovšem ve své řeči projevit, proto jej potlačil, avšak potlačený úmysl se projeví překnutím. Anebo vyze-li mladý muž při hostině pořádané na oslavu šéfovi své spolustolovníky, aby připili představenému na zdraví, a místo slova anstossen (přituknouti) užije odporného výrazu aufstossen (trknouti), vykládá Freud toto překnutí odporem proti šéfovi. Mladý muž byl nucen svůj odpor potlačit, poněvadž je na představeném závislý ve své existenci, avšak potlačený odpor se projevil osudným překnutím. Toto potlačení je tak silné, že mladý muž nejen neví nic o tom, že by chtěl šéfa poháněti, nýbrž i s rozhořčením zamítá takový výklad svého pochybení. A přece je nutno podle Freuda vysvětliti jeho překnutí jediné tímto způsobem, poněvadž každý jiný výklad (na př. že se překl z nepozornosti, z přílišné únavy, sdružením slov nebo slabik atd.) je nedostatečný a neúplný. Chce-li tudíž býti důslednými deterministy, jsme-li si vědomi, že vše ve světě je přesně určeno svými příčinami, jsme nuceni jako příčinu tohoto překnutí označiti odpor proti představenému.

Podobně vysvětluje Freud i jiná nedobrovolná pochybení. Jestliže kdo ztratí nebo založí nějaký předmět, jež pak marně hledá, příčinou toho je nechuť k předmětu nebo osobám, jimiž předmět byl darován. Kdo zapomíná určitých vlastních jmen, projevuje tím odpor k jejich nositelům; kdo nevrací vypůjčených knih, ukazuje chuť ponechat si je, kdo upustí a rozbije nějaký předmět, prozrazuje úmysl, předmětu se zbaviti a nahraditi jej jiným atd.

Při všech nedobrovolných pochybeních půso-

bí nevědomý úmysl. Každé takové pochybení je vlastně výsledkem střetnutí dvou úmyslů, z nichž jeden je zřejmý, kdežto druhý nevědomý, potlačený.

Tedy již studium drobných denních pochybení přivádí nás k poznání, že v nás působí úmysly a přání, o nichž nevíme, ba k nimž se často nechceme znáti, i když nám byly rádně vyloženy.¹

III

Studium snů ukazuje však zvláštním způsobem existenci a působení nevědoma. Sen – podle učení Freudova – je v podstatě splněním přání, jež člověk chová, ovšem splněním pouze fantastickým, neskutečným. Tak jako snění, jemuž se mnozí rádi oddávají i za bílého dne, je sprádaním a zároveň vysněným splněním tužeb a plánů, o jejichž uskutečnění člověk marně usiluje, tak je i noční sen podobným splněním přání. To je nejpatrnější na snech dětských. Dvouletý hošík má na př. podati jako malý gratulant košíček třešní. Činí to zřejmě nerad, ačkoliv mu bylo slíbeno, že sám trochu třešní dostane. Druhého dne ráno vypráví svůj sen: „Snědl jsem sám všechny třešně.“ Ve snu se mu tudíž vyplnilo, po čem marně toužil ve skutečnosti. Jiný příklad: Tříleté děvčátko jede po prvé v člunu po jezeře. Když všichni vystupují, děvčátko nechce člun opustiti a hořce pláče. Doba jízdy jí utekla příliš rychle. Druhého dne ráno oznamuje: „Dnes v noci jsem jezdila po jezeře.“ Tedy i ona zažila ve snu splnění své tužby.

Že sen je splněním přání, je zřejmo i na snech vyvolaných tělesnými potřebami, na př. hladem nebo žízní. Hladovému člověku se zdává o hostinách, žíznivý sní o ukojení žízně.

Avšak i ostatní sny jsou splněním přání. Většina snů dospělých osob je – podle Freuda – především splněním přání pohlavních. Přání pocházejí hlavně z dob nejtělejšího dětství a nejsou snícím vědoma, poněvadž je v sobě potlačil. Jak je však možno, že sen je splněním pohlavních tužeb, když přece člověk sní obyčejně o věcech, jež s pohlavním životem nemají nic společného? Na to odpovídá Freud: Dlužno rozlišovati mezi zjevným obsahem snu a jeho skrytým smyslem. Zjevný obsah snu je

¹ Freud, Vorlesungen über die Fehlleistungen, 4. vyd. Wien 1922.

to, co ve snu prožíváme. Zjevný sen je však pouhým přetvořeným a symbolickým vyjádřením nevědomého přání, jež je vlastním smyslem snu. Ať prožíváme ve snu cokoli, vždy je sen vyplněním tohoto nevědomého přání. Přání to bylo sice kdysi potlačeno, člověk si ho není vědom, avšak ve snu se ozývá, žádá svého vyplnění, a toho se mu dostane v podobě snu.

Proč však je sen přetvořené vyplnění přání, takže obvykle není možno ze zjevného obsahu poznati jeho skrytý smysl bez důkladné analýsy? Příčina toho je dvojí, odpovídá Freud: je to jednak snová censura, jednak symbolika snu. Přání, jehož je sen vyplněním, bylo kdysi potlačeno. Ty síly, jež způsobily potlačení, jsou v člověku stále, udržujíce potlačená přání v nevědomu. Jsou strážcem, jenž nedovolí, aby se dostala z nevědoma k vědomí. Avšak ve dne je ostražitost strážcovy větší než v noci. Kdežto ve dne potlačená přání se nemohou ozvat, využijí menší ostražitosti strážcovy v době noční a žádají svého vyplnění. Nemohou však žádati zjevného vyplnění, ježto by jim „snová censura“ zabránila. Jako novinář nesmí z ohledu na censuru vysloviti vždy svá přání zřejmě a nepokrytě, nýbrž je nucen obrátit se zahalovat, takže jen zkušený čtenář pozná, co vlastně chtěl říci, tak i potlačená přání se musí spokojiti s vyplněním přetvořeným, jež jim skýtá zjevný sen.

Druhou příčinou přetvoření je symbolika snu. To, co zjevný sen podává, je často pouhým symbolickým vyjádřením jiné věci. Na př. dům ve snu je symbolem lidského těla, vysoké osobnosti symbolem rodičů, hmyz symbolem dítek, odcestování symbolem smrti. Převážná většina symbolů má pohlavní povahu. Pohlavní údy i úkony bývají ve snu vyjadřovány věcmi, jež mají k nim nějaký vztah.

Tato symbolika, dí Freud, není vlastní toliko snu. Shledáváme se s ní i v pohádkách a mytech, v starobylých mravech a zvycích národů, v písních a příslovích, v mluvě básnické i obecné. Ba zdá se, míní Freud, že symbolická mluva je starým způsobem vyjadřování, z něhož se zachovaly pouhé zbytky. Proto je studium snů a psychoanalýsy vůbec důležité pro mytologii, jazykovědu, folklor i náboženskou vědu.

Tedy jednak snová censura, jednak symbolika snu jsou příčinou, proč je tak nesnadno ze zjevného

snu nalézt skrytý smysl, to jest nalézt především přání, jehož sen je vyplněním. Jest úkolem psychoanalytikovým, aby vhodnou analýsą sen správně vyložil. Tím zároveň pozná, jaká přání se skrývají v nevědomusním. Poněvadž tato potlačená přání jsou příčinou neurotických symptomů, analýse snů je důležitá jmenovitě při léčení neurosy.¹

IV

Neurotické symptomy nejsou – podle psychoanalytické teorie – ničím jiným než náhražkou přímého ukojení potlačených přání pohlavních. Jsou podobně jako sen přetvořeným, zahalovým vyplněním potlačených přání. Sen je tudíž v podstatě totéž, co neurotický symptom, je to jediný symptom, jenž se vyskytuje i u všech osob zdravých. Neurotické symptomy jsou dílem téhož duševního mechanismu jako sen, je tu též symbolika jako ve snu. Proto je tu třeba výkladu, i tu je úkolem psychoanalytikovým, aby analýsą dospěl k vysvětlení smyslu symptomu, to jest, aby poznal, jaké je to potlačené přání, jež se skrývá v nevědomu nemocného. Poznání smyslu symptomu je první krok k uzdravení. Nejsou však všechny neurosy – podle teorie Freudovy – téhož původu. Rozeznává aktuální neurosy a psychoneurosy. Symptomy neurosů aktuálních, na př. tlak v hlavě, dráždění v některém orgánu atd. nemají žádného „smyslu“, to jest, nejsou ukojením potlačených přání, jsou to symptomy povahy čistě tělesné. Takové aktuální neurosy jsou neurasthenie, úzkostná neurosa a hypochondrie. Naproti tomu symptomy psychoneurosů jsou povahy duševní, jsou náhradou za reální ukojení potlačených přání pohlavních. Mezi tyto psychoneurosy náleží úzkostná hysterie, konvertní hysterie a neurosa nutkání. Metodou psychoanalytickou lze, jak praví Freud, léčiti pouze tyto tři formy psychoneurosů, kdežto vůči neurosům aktuálním jakož i vůči jiným psychoneurosům je psychoanalýza bezmocná. Symptomy neurosů nutkání bývají rozličné představy a počínání, k nimž se nemocný cítí nutkán, ačkoliv jsou mu protivné a velmi obtížné. Symptomy konvertní hysterie je na př. ochromení ruky nebo jiného údu, ačkoliv tu není organického poranění nebo porušení. I tyto symptomy jsou původu duševního, jenže duševní prvek se tu obrací čili konvertuje v tělesný

¹ Freud, Vorlesungen über den Traum. 4. vyd. Wien 1922



symptom. Odtud název hysterie konvertní. Symptomy úzkostné hysterie jsou chorobné úzkosti z některých předmětů nebo úkonů, na př. z bouře, tmy, samoty, jízdy po dráze, z přechodu po mostě atd. („fobie“).

Jak vysvětluje Freud vznik neurosy? Největší význam tu mají potlačená hnutí pohlavní. Síla, kterou se projevuje pud pohlavní, zvaná libido, působí v člověku již v nejútlejším mládí. I nutné biologické úkony nemluvně jsou provázeny ukojením pohlavních hnutí. Když nemluvně přijímá potravu na prsou matčiných, jest zároveň ukojena i jeho libido. Matka je prvním předmětem libidin dítěte. Tato libido se projevuje současně i žárlivostí a odporem vůči otci. Souhrn všech představ a přání, jež se vztahují na tento poměr dítěte k otci a matce, nazývá Freud komplexem Oidipovým, poněvadž se tu v podstatě opakuje to, co vypravuje báj o králi Oidipovi, jenž otce zabil a matku pojal za manželku. Tento Oidipův komplex prožívá každý člověk, jen s tím rozdílem, že u děvčete bývá poměr k rodičům obrácený, jeví se totiž u ní něžnost vůči otci a touha odstraniti matku a zaujmouti její místo. Avšak v době mezi šestým a osmým rokem celý tento Oidipův komplex je potlačen. Zůstává však v nevědomu a – tak jako i jiné potlačené představy a přání pohlavní – bývá v pozdějším věku jednou z příčin vypuknutí neurosy.

Tedy již v nejútlejším věku projevuje pohlavní pud svoji sílu. Freud ovšem dí, že slovem „pohlavní“ rozumí vše, co souvisí s vyvoláváním pocitů tělesné libosti, tedy to, co obsahuje Eros Platónova Symposia. Tato libido se během doby rozvíjí a rozvoj se končí tím, že v době dospívání se stává její hlavní funkcí plození.

Jak nyní vysvětliti vznik neurosy, jenž u některých osob propuká často tak náhle, právě v nejkrásnějším věku, v tom věku, kdy by nejspíše mohly založiti šťastný rodinný krb? Tyto osoby, dí Freud, trpí odříkáním. Jejich libido nemůže – ať z jakýchkoliv příčin – dosáhnouti reálného ukojení. Následkem toho libido se vrací do minulosti a hledá

to, co se jí nedostává v přítomnosti, vrací se do uplynulých let, často až do doby nejútlejšího věku, k událostem a předmětům minulého života, jež byly kdysi předmětem jejich hnutí a na nichž utkvěla zvláště silně. Ta hnutí byla již kdysi potlačena, nyní však oživnou dávné představy novou silou. Avšak vlastní Já nemůže těchto představ snést ve vědomí, musí je potlačit. Potlačením ocitnou se představy i libido, jež na ně přenesla svou energii, v „nevědomu“. A nyní nastává podobný pochod, jak jsme viděli již při výkladu snu. Potlačené pohlavní představy a přání, žádající svého splnění, nemohou se projevit nepokrytě, poněvadž se jim staví v cestu duševní síly, jež je drží v nevědomu. Jsou to tytéž síly, jež vykonávají „censuru“ snu. Proto se musí potlačená pohlavní přání spokojiti s pouhou náhražkou ukojení a tou je právě neurotický symptom.

Jak je možno zbavit nemocného obtížných symptomů, jež vyčerpávají energii nemocného a činí ho často neschopným k plnění povinností? Lékař-psychoanalytik musí rozpoznati ona přání, jejichž potlačení působí vznik symptomů, musí nemocnému umožniti, aby si svá potlačená přání uvědomil, a působiti naň, aby jich již nepotlačoval, nýbrž aby jim povolil dostatečné ukojení. Docílí-li toho lékař, uzdraví nemocného.¹

V

Z toho, co bylo dosud řečeno o psychoanalýze, je patrné, jaký význam přikládá tato teorie silám pohlavního pudu, jak při tvoření snů, tak při vzniku neurosy.

Avšak psychoanalytici jsou přesvědčeni, že jejich teorie osvětluje též vznik a rozvoj lidské kultury, umění, náboženství, mravnosti a společenského zřízení. Jak těmto tvrzením jest rozuměti? (Pokračování)

Univ. prof. dr. Jar. Beneš.

¹ Freud, Vorlesungen über allgemeine Neurosenlehre. Wien 4. vyd. 1922.

Kořen všeho zla.

Soudobé poměry stupňujícího se rozvratu společnosti lidské jakož i úpadku, jak soukromého, tak i veřejného života nutí zajisté k přemýšlení a ke snaze zjistiti, v čem týž má svůj původ, kořen a zdroj.

Nutno rozebrati, uvědomiti si a posouditi příčinu soudobých zjevů, jakým jest na př. rostoucí dravost, bezohlednost kapitálu, vykořisťující čím dál tím brutálněji, jak jednotlivce, tak i veřejnost, pokles veřejné morálky ve smyslu stále se provalujících různých politických afér, rozvrat mravů mládeže, úpadek rodiny i populace, zánik osobní odpovědnosti a to v jakémkoliv smyslu atd. atd. Rostoucí sobectví, zápas životní čím dál surovější a bezohlednější, vlna zločinnosti stále stoupající, požitkářství všeho druhu, vzrůstající amorálnost atd. atd. Tyto všechny úkazy uvolnění soudobé kultury v jejím téměř nezadržitelném rozvratu pro uvolnění všech pudů a vášní lidských jsou dosud jakž takž navenek maskovány ještě rozmáhající se civilisací, pokrokem a vymoženostmi věku techniky.

Duchu však hloubavému a prohlédajícímu oním klamavým zdáním všech těchto věcí nemůže se však utajiti pravý zdroj těchto úkazů, jímž jest zpopularisování, rozmělnění a v široké lidové masy uvedení důsledků různých světových názírání, zvláště pak vědeckých systémů, filosofických domněnek a teorií, kterým před 30 – 60 lety byli holdovali nej přednější intelektuálové své doby. Bohudík, lepší a přesnější poznávání, důkladnější metody a spousta nových fakt zúčtovala nadobro s nimi ve výkladech a názorech, jak badatelských, tak i filosofických. V kruzích těchto platí již co vědecké myty, dávno překonané stanovisko: jako od panstva odložené šatstvo.

To však nikterak nevdá, by věci a názory, jež v ústech intelektuálů a jednotlivců měly spíše jen teoretický význam a tudíž pro společnost byly celkem neškodné, ba bezvýznamné, by rázem nezměnily tvářnost svoji, jakmile polovzdělanci a hlavně masy nekritického a slepého davu se jich zpopularisováním zmocnili, kteří přejímajíce různé slivky a patoky za pravé víno vědy tyto právě v životě svém uskutečňují.

Vědecké polopravdy a báje . . .

Komu nechce se použití krásných slov Kristových o ovoci a stromu, může tutéž pravdu konstatovati s americkým filosofem Jamesem v nauce o pragmatismu. Kritickému a myslícímu člověku dneška nelze již vsugerovati a vhypnotisovati pozlátka osob i nauk, jež, abych užil slov Pavlových, „zdály se něčím býti, ač jsou prázdnými a nicotnými . . .“.

Tak nejen my jednotlivci, ale i národ celý procházel názíráními a hesly i teoriemi vědeckými, které dnes leží na pohřebištích svých jakožto utopie, vědecké fantasie či myty novodobým badáním všeho kouzla a lesku zbavené . . . Takou na příklad je teorie Darwinova o původu člověka z opice. Hlavním nositelem těchto polopravd byl u nás pozitivismus a realismus, jenž před 20 lety jako epidemie zachvacoval mozky převážné většiny naší inteligence. Dovedl to nejlépe docilovat svojí metodou a povýšeností, v níž si osoboval právo a to výhradní, všemu nejlépe rozumět, vše vykládat, vše kritisovat a analysovat. Vysoce zajímavým jest, že význam řeckého slova analysis je nejen rozbor, ale i rozklad. A skutečně v obojím smyslu pracovaly tyto polopravdy, které teprve, až dostaly se do žil a morku lidu širokých vrstev . . . ukázaly tu svoji pravou tvář.

Ponechávám tu prozatím stranou účinek pseudopravd společenských a politických, bych pozornost svoji obrátil na onu nejhlavnější a takřka všem ostatním za základ a východisko sloužící: na pozitivistickou duševědu a mravouku jako zdroj a kořen všeho soudobého zla.

Duševěda, jež tak skvostně nazvána naším vynikajícím filosofem a přírodovědcem par excellence prof. F. Marešem jako „duševěda bez duše“, vybudovaná sice v systém dosti složitý, ale základy svými tak na vrátkých předpokladech stojící, že maně vybavuje obraz železobetonového paláce, onoho smutně proslulého v Praze na Poříčí.

Předním pilířem názorů a nauky zastánců a hlasatelů pozitivní psychologie u nás bylo dogma psychofysickém paralelismu, teorie tak povrchně anatomicko-fysiologicky opodstatněná a oprávněná, že jí zemřelý prof. fysiologie Babák mohl vytknouti

prostě jen nedostatek těchto znalostí, by se zřítila úplně. A jiný odborník v jevech životních a autor Fysiologické duševědy, výše citovaný prof. Mareš odkazuje ji mezi vědecké absurdnosti. Cíní tak právě v oboru svém, t. j. ve fyziologii mozku a nervstva, tedy ve věcech, kde sám jest nesporně autoritou.

Ještě dokonalejší, možno-li říci, porážku a naprostou prohru utrpěla duševěda tato, u nás hlavně prof. F. Krejčím tradovaná, ve vlastním svém oboru jevů psychických či duševních, jež zcela libovolně, abych tak řekl, nejlacinějším a nejpohodlnějším způsobem sobě byla vymezila na stavy bdělého vědomí. Leč poznatky psychoanalytickými a hloubkově duševními prokázáno, že tato oblast bdělého vědomí jest snad pouze jen jedním procentem veškerého našeho duševního dějství vůbec, a nad to metapsychologicky i biologicky zjištěno, že tato oblast jest vlastně doménou, možno říci i nejslabších duševních potencií... Těmito novodobými poznatky padla jakákoliv vědeckost a udržitelnost nauk, z nichž vyprýstila kdysi tak zuřivá a zcela nepochopitelná nenávisť těchto polovědeckých směrů vůči všem představám, citům i potřebám náboženským, speciálně pak katolickým. Dobře se pamatuji na ně, poněvadž i ve mně povrchová, ale i tak po vrchní tato duševěda před 25 lety byla způsobila úplný rozvrat náboženský i morální, pročez z vlastní zkušenosti ji mohu klasifikovati správným nápisem této stati. Jedině studium důkladnější a poznatky dokonalejší zvláště pak zjevů, s kterými si tato „věda“ nevěděla vůbec rady, přivádělo mne krok za krokem zpět k názorům, jež ku podivu filosoficky i psychologicky ovládly myšlení vzdělaného světa vukol nás.

Tedy duševědný mytus, jakožto názor vědecky zastaralý, odbytý, soudobému stavu vědy neodpovídající, této pozitivní psychologie, u nás do nedávných ještě dob za neomylnou a jedine platnou prohlášené, prokázal se jako polopravda, v životě jednotlivcově i společnosti leptající a rozkládající etické hodnoty náboženské, které však ještě více přímo attakovány byly druhým a nezbytným doplňkem této duševědy a to pozitivní etikou.

Na pochybných základech vybudovaná budova a systém ještě pochybnějšího rázu a zhoubnějších důsledků. Odstraněny tu jednoduše všechny mravní zásady a řády, jimiž na podkladě náboženském lidstvo usměrňovalo a sublimovalo svoje pudy ve

smyslu kultury či hodnotného vývoje, čímž jedine se povznášelo nad niveau svých pudů a vášní. Potlačující tyto, budovalo svoji kulturu, vyšší stav své duševní a společenské bytosti.

Positivní etika však neuznávající jakýchkoliv metafysických hodnot mravních pokoušela se ze studia a srovnávání mravnosti různých dob a národů stanoviti jakousi normu závaznou pro nás všechny. Leč tu právě se jí přihodilo neodpustitelné salto mortale: Z toho, co jest, vyvoditi něco, co býti má, býti musí! Nejen, že toto jest absurdností logického myšlení, než i motiv pro uposlechnutí aneb poddání se těmto normám mravnostními chybí tu naprosto.

Nikdy, nikde a v ničem v pozitivní etice nelze naléztí drtíve, neoblomné váhy autority, která by člověka dovedla přiměti k sledování svých příkazů zejména tam, kde se kříží s pohodlím, prospěchem neb dokonce i se samou existencí jeho. Tato nauka odstranila pouze veškery vzpruhy a tlumiče pudů lidských a ponechala jeho zvířecosti volné, ničím nezvládnutelné pole!

Laická morálka, rodná sestra i dcera pozitivní morálky a duševědy, zdědila i po této stránce naprosté nepochopení pro sečlenění lidského konání, cítění a myšlení. Na konání lidské působí se tu rozumovými důvody, pudý chtějí se zvládnouti logikou, uvažováním! A přece žádný zakladatel náboženství i nejprimitivnějšího nebyl tak špatným psychologem, by nevěděl, že jakýkoliv pokus podobný již předem určen je k ztroskotání, k fiasku. Nelze vůbec zvládnouti jakýkoliv silněji akcentovaný pocit aneb pud sebesprávnějším důvodem rozumovým. Proti citu aneb pudu účinně v boj postaviti lze opět jen cit a to neúčinnější: strach nebo lásku. Vše ostatní jest jistá prohra. A proto ji denně vidíme všude kolkol na všech, kdo náhražkami laické morálky chtějí docíliti totéž, co jen metafysické hodnoty mravní v citovou, ne rozumovou sféru lidské duše uvedeny, mohly zvládnouti. Prohra pak či desublimace značí pak stoupající rozvrat, nakloněnou rovinu, z níž není návratu...

A jediná spása v hodině dvanácté, těsně již před úderem zvonu jest cesta zpět k celé totalitě našeho duševního dějství, chybně jen a pouze rozumem a bdělým vědomím nám dosud značeného, návrat především k citovým složkám, jak v tvůrčích hlubinách podvědomé duše v citech uměleckých, ale

hlavně náboženských jest nám dán, v probádání všech oblastí nevědoma dolů až k tak zvané „organické duši, sestupující“, by opět přes intuici, inspiraci a ekstasi až k bezprostřednímu poznávání Nejvyšší Příčiny, samotného Boha se povznášející.

To ve smyslu duševědném. Ve filosofickém pak hloubkovou filosofií připravit si návrat k znovunabytým hodnotám metafysickým, jak odedávna je podávala ona jediná, *philosophia perennis*!

Dr. R. W. Hynek.

Estetická intuice.

Intuice, jakkoli sporná v psychologii a ve filosofii, nepopěrně vydobyla si již své místo mezi oněmi stavy vědomí, v nichž dostává se nám poznání. Obor tohoto poznání není pro intuici omezen, mluvíme zrovna tak o intuici etické jako estetické, náboženské a plným právem také o intuici vědecké. Naše vlastní introspekce i svědectví těch, kteří intuicí byli přivedeni k rozřešení vědeckých problémů, charakterisují vesměs intuici jako poznání; jsme si plně vědomi, že poznáváme, ačkoliv marně bychom se pokoušeli a zvláště v okamžiku intuice – zachytiti toto poznání v síť pojmovou. Je tu bezprostřední jistota něčeho transsubjektivního, nadzkušenostního, metafysického, bytostného smyslu života, inteligibilního významu, „já“. Intuitivní jistota zachycuje v intrasubjektivním bezprostředně zároveň transsubjektivní, bytostný základ. Ovšem, pro myšlení logické nutně zůstává temnou, citově nerozdělenou, neanalysovaným celkem.

Bylo by ztrátou pro filosofii dnes snad ještě nedocenitelnou, kdyby intuice měla býti vyloučena ze sdělávání obrazu světového. Nebezpečí toto by mohlo nastati, kdyby filosofové nás chtěli ponechávat v nejistotě, o jakém nabývání poznatků v tom kterém případě mluví. Přes směšování intuice, fenomenalistické zkušenosti a logických úvah, s jakým se setkáváme i u tak vynikajícího zjevu, jako jest Hugo Münsterberg, nebo u hluboce hloubavého Brodes Christiansena (zvláště ve filosofii umění), nepokládám toto nebezpečí za nějak zvlášť hrozná. Jde tu jednak o nejasnosti a přepětí významu, které bývá údělem každé nové nebo obnovené vymoženosti v kterémkoli oboru lidské kultury, jednak jest intuice tak pevně dnes již včleněna v poznatkovou hodnotu filosofickou, že by nebylo věru snadno vytrhnouti ji z této souvislosti. Guido della Valle (*Teoria generale e formale del Valore*, Turin 1916) šťastně ji zachycuje pojmově, jak dalece to možno,

řka, že schopnost vnitřní jest to, co má duch nejintimnějšího, nejzvláštnějšího, nejkonstitutivnějšího, nejspecifičtějšího vůči přirozenosti; ona je subjektivitou subjektivnosti, duší duše. – V intuici se nám konečně nabízí duševní jev, který od starověku není cizí filosofii a který také v náboženství zaujímá místo velmi významné, ba v náboženství křesťanském stále spolu z ní vytryskaje a proudě od posledního cíle člověka, jímž jest patření na tvář Boží. – Ale jest ještě jeden důvod, pro který jsme povinni věnovati intuici náležitou pozornost. Mám tu na mysli myšlenku vyslovenou F. Gravem v jeho spise: *Das Chaos als objektive Weltregion*, Berlín 1924 a ve studii: *Das Chaos als Rechtsnachfolger des transzendentalen Subjekts in der Philosophie* (v *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2. 3. III. 1924). Chaos jest základem veškeré konkrétní přírody, poskytuje vši přírodě apriorní elementy, prosvítá takměř v každém jednotlivém zjevu přírodním. Člověk obsahuje čtyři říše přírodní, zkrátka celé přirozené stvoření i s jeho chaotickým základem v sobě zhuštěně, jest nejzhuštěnější syntésou kosmických jednotlivých útvarů. Z toho jest pochopitelné, že ony zhuštěné komplexy jakožto poznatkové obsahy zase mohou z něho vytrysknouti dříve, než je nazíral empiricky. Vystupují intuitivně a hrají tak dlouho úlohu pouze jednostranně tápajících aktů, až „druhé strany“ se jim dostane potvrzení. „Druhá strana“ jest empirie. Metafysický systém velkého slohu nevystane jako kompilace, nýbrž jednoho dne jako zaokrouhlený celek „tu bude“. Vystane s jistotou, jejíž zdroje netkví v zevním pozorování, nýbrž v centru hluboké intuice, odkud její poznatky budou vyzařovati jako ze středu koule zároveň na všechny strany. Tím bude s počátku míti těžké postavení vůči dnes vládnoucím filosofickým směrům, ale také vůči přírodovědě.

Tato myšlenka, která na místo transcendentální-

ho subjektu chce položit chaos, je srovnatelná nejen s výtěžky věd, ale jest i v soulase s nejhlubšími pravdami, které – třeba někdy řečí příliš dětinskou, poněvadž chce a musí mluvit ke všem, i těm nejprostším dítkám tohoto světa – hlásati neustávající náboženství.

Také estetickou intuici chtít vystihnouti pojmově jest věcí nemožnou; ale o to ani neběží; jde v první řadě o to, aby intuice estetická byla zachycena, zachována a zdůrazňována v celém svém hlubokém významu. „Intuitivní schopnost“, tak píše Larsson. *Intuition*, Jena 1926 (orig. švédský), „spočívá ve vyšším stupni agilnosti, v snadnosti přestaviti pozornost, oprostiti se od představy a zase se k ní vrátiti, býti na jednom místě a přece všady, býti v okamžiku a v minulosti, slovem, ve všech oněch uměleckých kouscích podivuhodných a navzájem si zdánlivě odporujících, které se daří estetické působivosti.

To jest ona relativně současná existence představ v zorném bodě, tato *comprehensio aesthetica* (nejen logická) – ať mluvíme s Kantem – kterou pokládáme za podstatný znak intuitivního aktu myšlenkového. Jméno „intuice“ může také vhodně poukazovati právě na tento ráz; neboť nač upozorňuje toto pojmenování, jest, že představy, které v abstraktním myšlení spolupočítají nepřímou pomocí všeobecné formule, v níž je vyjádřena jejich summa, zde jsou vytaženy a vesměs přítomny a hmatatelné, takže oko přes ně vyhlíží a bezprostředně vidí souvislost mezi nimi, k čemu jinak rozum se počítá“ (str. 13).

„Temno, které spočívá nad básnictvím a nad každou prací intuice, je tu ze dvou důvodů: jednak, že poté nemůžeme všechno podržeti v paměti, co jsme viděli, což tedy jest temnem ve všedním pojmání; částečně také, že asociace při každé bohatší synthese tak kolem sebe zasahují, že i to vtahují ve vědomí, co spočívá nevyjasněno v hlubině“ (u. d. str. 20).

Estetickou náladu můžeme právem charakterisovati jako cit našeho souhrnného života. Třetí kniha Schopenhauerova díla „Svět jako vůle a představa“ je přímou apotheosou intuice; i když ovšem naše intuice, jak dnes se jí dobíráme, nekryje se úplně s pojetím filosofa pesimismu. Shledává-li v estetickém nazírání dvě složky: poznání objektu, ne jako jednotlivé věci, nýbrž jakožto platonské ideje, t. j.

jako trvalé formy tohoto celého druhu; potom sebevědomí poznávajícího, ne jakožto individua, nýbrž jakožto čistého, bezvolního subjektu poznání (dle vyd. Brockhausova z r. 1859, str. 231), je rozdíl mezi ním a námi větší ve slovech nežli v obsahu myšlenkovém. Tato intuice vyskytuje se všude tam, kde se tvoří neb nazírají díla umělecká: „Ačkoliv genius spočívá ve schopnosti poznávati nezávisle na větě příčinnosti a proto místo jednotlivých věcí, které mají svou existenci pouze v relaci, ideje jejich a býti vzhledem k nim sám korelátem ideje, tedy ne již individuem, nýbrž čistým subjektem poznání, tedy přece musí býti tato schopnost v menším a rozmanitém stupni také ve všech lidech; poněvadž by jinak byli zrovna tak neschopni vnímati díla umění jako je tvořiti a neměli by vůbec vnímavosti pro krásu a vznešenost, ba, tato slova nemohla by pro ně míti žádného smyslu. Musíme tedy ve všech lidech předpokládati, ačli nejsou takoví, kteří nejsou naprosto schopni estetické záliby, onu schopnost poznávati ve věcech jejich ideje a tím zároveň zbaviti se na okamžik své osobnosti“ (u. d. str. 230).

Estetická intuice spolupůsobí tedy při tvorbě uměleckého díla, zbytečno připomínati, že pouhou intuicí se nevyčerpává činnost tvůrčí, třebaže ona jest snad vždy oním chaotickým prazákadem, z něhož umělecké dílo vytryskne; při estetickém požitku, při estetických stavech myslí, při estetickém vnímání děl uměleckých i přírody: ani tu nevyčerpává se intuicí vše, ba, některé typy vnímací ani nedospějí k čisté a uvědomělé intuici, avšak neklamně ona jest znakem vrcholných stavů estetické kontemplace; a konečně intuice estetická dává nám jistotu o harmonickém smyslu života: lidský život uvázl by v nevyrovnaných rozporech, vybíhal by v samé dualismy, kdyby estetické bylo pouhou relativní hodnotou.

Každá intuice, tedy i estetická, jest duševní stav téměř nesdělitelný. Na nejrozumnějších místech, za nejrozmanitějších okolností dostává se nám jí ve chvílích opravdového posvěcení, na něž se nezapomíná, ba ani zapomenouti nemůže. Měl jsem své okamžiky intuice, kdy v duši vcházelo vanutí světů zcela jiných, jasnějších, čistších a tajemných; před Lionardovou „Večeří Páně“ v Sta Maria delle Grazie, před hudebními dramaty Wagnerovými, před divy starokřesťanských mosaik v Ravenně. Vždy život duchový tryská všude tam, kde intuice este-

tická zasahuje v strukturu všeho našeho ostatního uplatňování; ale i ve vědě o umění intuitivní poznatky bude nutno uplatňovati s větším než dosud důrazem. Zmiňuji se jen o pozoruhodném pokusu O. Beyerone „Weltkunst“, Drážďany 1923 o přehodnocení dějin umění, jenž vychází se stanoviska, že čím je umění ve vlastním a plném smyslu, toho nemožno vůbec dosáhnouti cestou racionelní, poněvadž umělecká hodnota může býti vždy pouze čímsi bezprostředním, jenom v požitku pojatelným. A umění jako celek může býti zažito ovšem jen v mezích slohových, náleží však jinému světu než světu slohů, nezměrně vyššímu, který pocítujeme jako metafysický, jako svět hodnot, jako svět ducha a nadřazených, věčných fakt.

Může tedy vésti cesta od intuice estetické na pomezí intuice vědecké, neboť „podařilo-li se mi obsáhnouti vše najednou, pak právě to se děje, co nazývám intuicí, ona comprehensio aesthetica, která jedním pohledem shrnuje názor, o němž praví Kant, že nemůže býti vtěsnán v pojem“ (Larsson u. d. str. 36).

A tendencí zmíněné studie Larssonovy není nic jiného než ukázati, kterak všechno abstraktní myšlení ve svém nejvyšším utváření opět táhne za intuitivní synthesesou. Nejvyšší poznání opět se stává bezprostředně nazírajícím, jako bychom se vnitřním okem stali vidoucími.

Intuitivní schopnost poznávací nikdy v dějinách myšlení nebyla úplně potlačena a zakřiknuta, ba, pozvedala se čas od času nad poznání diskursivní,

a proudí-li dnešní myšlení filosofické třemi hlavními řečišti, jest intuicionism, vrcholící v Bergsonovi, vedle intelektualismu a pragmatismu jedním z nich. Estetická intuice, třebaže snad vykazuje nižší stupeň jistoty než intuice náboženská a etická, snad nejsnadněji – sit venia verbo, nejlidštěji – uvádí nás ve světy jiných zákonitostí, v nichž duch lidský je schopen volněji, radostněji, duchovněji spochynouti, nežli mu je údělem v tuhé, bolestné spontanosti v hmotě. Nejpozoruhodnější pokus o důkaz možnosti nadřazenosti rozdílných skutečností bez vzájemného rušení jejich řádu podal v poslední době F. Dessauer: *Leben – Natur – Religion*, Bonn 1924. *Wesen und Wert*, Berlin 1925 jsou umělecká díla reprodukcemi nazíraných předmětů jiných světů.

Ale netřeba ani zacházeti příliš daleko s cesty, již vede lidstvo život skutečnosti, nejen geniům, největším umělcům, i malým lidem, do jejichž skromného života září světlý paprsek velké a oddané lásky, dostalo se často pohledem v něžné, milostné zraky nejvyšších etických a estetických intuic, pellesku nadsvětlného ulpěl na jejich dílech životních.

Kritická střízlivost vědecká nikterak nemusí tlumiti posvátného plamene okamžiků intuice, tím spíše, že právě ona, ať odkudkoli vyjdeme v oboru badání, vede nás na pomezí jedva tušených oblastí, kde před záhadami, z nichž vůně blaživých vane poznání, stane člověk hledající se zrakem planoucím.

Prof. dr. Jaroslav Hruban.

Nové úkoly estetiky.

I

Ač zdá se to velmi paradoxní, umění ve skutečnosti předešlo vývoj civilisace světové, která je příliš hmotářská a prospěchářská. Není pochyby o tom, že podstatným ziskem nových směrů v umění jest duchový universalism, projevující se hlavně odporem k úzké tendenčnosti starého umění, ať už sloužilo ideím nacionálním, sociálním nebo náboženským. Tento odpor k tendenčnosti poesie souvisí přímo s filosofickými předpoklady nové estetiky básnické. Stará estetika básnická dívala se na umění

jako na dekoraci, jako na luxus, jako na zábavu. Toto pojetí umění je právě velmi charakteristické pro buržoásní charakter civilisace, která se přežívá. Baudelair s Poem a Rimbaudem, vlastními to zákonodárci nového umění, aby unikli nudě a prokletí své doby, prohlásili za nejvyšší kánon poesie: *touhu lidské duše po vyšší kráse, po vyšší skutečnosti, po Absolutnu*, jehož mdlým reflexem je náš svět. *Vysloviti nevyslovitelné, přijíti ve styk se samým Absolutnem* má se státi napříště jedinou a svrchovanou tendencí nového umění. Ale právě nová poesie tím, že jala se usilovati o vyslovení nevyslo-

vitelného, že za princip poesie přijala Baudelairovu touhu po vyšší absolutní kráse, osvobození duše z pout všednosti, octla se v rozporu především s tradiční technikou. Co stačilo ještě umělci včerejška, popisná poesie, veršování ideologií, imitace přírody, nestačí dnes. Umění právě svou hygienou ducha předešlo soudobý vývoj civilisace. Nedivno tedy, že mu nestačí především staré nářadí. Právě tím, že nechce být imitací života a přírody, nýbrž skutečnou tvorbou, pojesis, zmnožením života, ocitá se důvodně v rozporu s dosavadním nedostačujícím básnickým materiálem.

Není ani divu, že básníci nových experimentů básnických a jejich teoretikové narážejí na houževnatý odpor tradičních směrů. Ale ať nás neklame tento odpor. Také impresionismu a symbolismu bylo projít ohnivým křtem odporu, než mu bylo obecně porozuměno. Revoluce, kterou způsobil impresionism a symbolism v umění, prodlužuje se až na naši dobu. Touha, vyjádřit co nejbezprostředněji niterný zážitek, donutila básníky, aby přezkoušeli znovu básnický výrazový materiál, řeč a její složitý mechanismus a tím umění dobyli nových výrazových možností. Touto revolucí, která arci má své předpoklady vývojové v romantismu a symbolismu gotickém i byzantském, byly ostatně zasaženy všechny oblasti umění, malířství stejně jako hudba, divadlo, film. Všechny nové směry v umění, od Mallarmého a Rimbaudova i Baudelairova symbolismu přes Piccassův, Apollinairův a Jacobův kubismus a orfismus, Marinettiho futurism, Tzarův a Bretonův dadaism, Soupaultův surrealism a Nezvalův poetism, usilují v podstatě rozřešit problém formy v umění, problém reprodukce, výrazové techniky. Mám za to, že právě metafysický rys soudobé poesie vysvětluje nám její zajímavý průvodní zjev, totiž dissoluci formy. Výrazové prostředky běžné naší mluvy nestačí odhalit tajemných zřídels inspirace. Symbolism uchýlil se k metafoře jako účinnému prostředku; ale právě nadměrným užitím metafor, elips, zkratk a jiných přesunů v řeči jenom zesílila touha po nových účinnějších prostředcích. Již impresionism a symbolism upozornil na důležitý fakt, že totiž funkce slova a řeči nevyčerpává se pouhým abstraktním významem slov. Myšlenka není jí dána pouhým významem abstraktním, ale i jeho průvodními složkami rázu psychofysiologického i čistě fyzikálního. I počaly si všimati hudeb-

ních, melodických, akustických, optických, chuťových i hmatových prvků slova. Tímto objevem dala nová poesie mnohé podněty nejen vědeckému bádání psychologickému (experimentální psychanalysy), ale zvláště estetice. Sami teoretikové nových experimentů básnických snaží se podepřít také noticky oprávněnost experimentů. A zde, myslím, je kámen úrazu, který však nemůže podstatně ohrozit skutečných tvůrčích výsledků básnických experimentů, protože teorie je to, jež přichází až po zkušenosti. Také estetika není než teorií, vyvozenou z pozorování básnického tvoření. Může být mylná, může se mýlit, vysvětluje určitý jev tvůrčího pochodu básnického, neboť není vědy bez omylu; staví ji omylný duch lidský.

V popředí zájmů, zvláště ve Francii, dostal se problém „čisté poesie“ („poesie pure“) hlavní zásluhou jesuity Henry Bremonda. Čistá poesie vynořuje mnoho otázek. V jakém poměru jest právě svou základní metafysickou tendencí čistá poesie k náboženské hygieně ducha? Jest čistá poesie náboženským projevem, jest modlitbou, jak soudí Bremond? V jakém poměru jest poetická zkušenost k mystické zkušenosti? To jsou hlavní problémy, jimiž se zabývají nejlepší francouzští estetikové.

Protože u nás se téměř nic, anebo velmi málo o tom ví, a ještě méně chápe, chci se zde dotknouti aspoň jednoho problému: *V jakém poměru je poetická zkušenost ke zkušenosti náboženské.*

Jak známo, Henri Bremond odvážil se totožnovati básnickou zkušenost s náboženskou, nebo vlastně básnickou zkušenost považovati za jistý druh náboženského projevu, modlitby, přímo mystické („La poésie et prière“). Ale zde právě setkal se se značným odporem a to jak estetiků, tak i theologů.

Není nejmenší pochyby o tom, že mezi poesí a náboženstvím je kardinální rozdíl. Poesie nemůže být náboženstvím, což vyplývá z charakteru jejich funkce. Náboženství tvoří intelektuální i mravní vztah člověka k Bohu, k Pravdě. Jádro poesie tkví naopak ve způsobu vyjadřovacím. Kdežto tedy v náboženství je dán apriorně vztah člověka k Bohu a tím i k světu, poesie hledá naproti tomu jen způsob, jak by tento vztah vyjádřila co nejbezprostředněji jako zážitek. Náboženství opírá se o dogmata, poesie o výrazové prostředky; dogmata jsou objektivní, absolutní hodnotou, výrazové prostředky jsou naopak hodnotou subjektivní, individuální, fluktuivní,

proměnnou. Právě proto problém poesie přes všechn její metafysický ráz zůstává podstatně problémem formy. Čistě poesii nejde nikdy o řešení problémů, nýbrž jen o výraz. Proto poesie nemůže být nikdy filosofií nebo náboženstvím. Pro poesii je rozhodující *zážitek*. Básník usiluje vyjádřit tento zážitek, nikterak se nepokouší o nějaké řešení problému filosofického nebo náboženského. Tyto problémy zvykla si hledati teprve dodatečně kritika ideologická.

Ale ovšem na druhé straně zase třeba doznati, že tento zážitek je v podstatě dán určitou metafysikou, byť si jí básník ani neuvědomoval při své inspiraci.

A tu třeba si uvědomiti, že básník čistě poesie nespokojuje se pouhým pozorováním života, nebo jeho napodobováním, chce jej naopak zvládnouti, chce mu rozuměti, chce jej i spolutvořiti: není divákem. Usiluje vniknouti v samou podstatu životního proudu, v jeho iracionalitu. Tato touha není nic jiného, nežli úsilí proniknouti za clonu jevové, smyslové reality k samému zdroji života. Není pochyby, že básník čistě poesie, toužící porozuměti bohatému lyrismu života, hledá vlastně Toho, jenž jest jeho zdrojem, udržovatelem a zachovatelem. Cítě se puzen vyvolávat život jeho jediné pravým, svrchovaným jménem, najíti autentický střed věcí a života, touží proniknouti k Bohu, přijíti s Ním v reální styk a v tomto styku, v této nejintensivnější kontemplaci duše najíti moudrost jako tajemné zaklínadlo, jež působí rozkoše, závratí z tajemství života. Nebyl to nikdo menší než spolutvůrce nových experimentů poetických Pierre Reverdy, jenž spolu s Max Jacobem měl odvalu přiznati tento metafysický cíl „čistě poesie“. V „Le gant de crin“ Pierre Reverdyho nalezneme stránky, nad něž nic autentičtějšího nebylo by možno najíti pro řešení poměru zkušenosti básnické ke zkušenosti náboženské.

Reverdy je si vědom stejně jako Rimbaud, který resignoval na všelikou literaturu a umění, absolutní nedostatečnosti, omezenosti, básnických, lidských možností, proniknouti clonou jevového světa k samé podstatě života, k Bohu. Ale právě z lásky k životu, z lásky k Tomu, který je zdrojem a zachovatelem života, touží k němu proniknouti co nejbližší. Reverdymu totiž, stejně jako Baudelairovi, Verlainovi, Rimbaudovi úsilí pronikati bezprostředně k Bohu znamená plné vyžívání vlastní osobnosti, neboť osobnost toť vlastně lidský duch, jenž jest chrámem Ducha svatého. Jeho existence jest dána neustálou přítomností Boží, per participationem božské jestoty, jediné a pravé Reality. Básník uvědomuje si tuto přítomnost Boží v sobě, odvozenost své existence a usiluje proto shlédnouti se v Bohu samém. Čím intensivnější je básníkův poměr k Bohu, čím více pohřžuje se do tohoto Zdroje života, tím bezprostřednější a pravdivější jest jeho výraz, jeho vise, jeho poesie. Básníkův cíl jest *moudrost*, moudrost jako tajemné zaklínadlo, pod jehož dotekem věci a život se ozývají jediné pravým jménem a vracejí svou nejhlubší ozvěnu, jejíž vysílání i doznívání je v Bohu, podstatě všech věcí i života.

Toto jest *metafysické raison d'être* veškeré poesie čistě, bez ohledu na to, zdali se básníci k němu přiznávají, čili nic. A právě tento *raison d'être* čistě poesie oprávněuje nás považovati poesii za projev náboženské zkušenosti a to zkušenosti mystické. Můžeme se snad příti o to, je-li čistá poesie modlitbou, arci mystickou, jak má za to Bremond, ale nelze popřít, že je výrazovým úsilím, zachycujícím působení Absolutna v projevech životních.

Tu arci stojí ještě estetika před zcela nepohnutými problémy a oficiální estetika dokonce před čínskou zdí, neboť vyloučila ze svých pomocných věd právě *Theologii*, která zde jediné může vrhnouti světlo.

Dr. Jan Strakoš.

Ochrana památek.

Ačkoliv jsem přesvědčena téměř o nutnosti výkladu pojmu v nadpise zmíněného, přece počínám se sebezapřením – protože bylo toho již o památkářství napsáno tolik, že bych tu prostě mohla sestavit řadu citátů, z nichž každý jednotlivý měl

by asi větší autoritativní váhu než celý následující traktátek.

Než něco se změnilo v oblasti lidského myšlení a tak mnohá slova předválečná ztratila základnu a zhluchla a je tedy potřeba nových forem, jiné

stilisace, aby se pochopilo. Tato změna může ovšem býti jen optickým klamem – dnes téměř všeobecným ve většině zjevů – který plyne ze ztráty base, ze ztráty pocitů bezpečnosti morální, fyzické i kulturní.

Výjma tradici katolickou, řekla bych vnitřně *katolickou*, která zůstala jediným pevným a záchranným břehem – všechny ostatní tradice byly změněny. A místo nich přišla s novou svobodou i jedna nezbytná, souživá, každodenní otázka: „co bude zítra?“ – Nikdo si netroufá, ani s relativitou, před r. 1914 běžnou, říci: budu pracovat pro ten a takový zítřek. Žije se ze dne na den v kvapu, zbytečném a povrchním, tudíž nesolidním a nesmyslně drahém luxu, nervy jsou ztrhány a spokojenost ubita. Požitkářství – psina. To nejen u nás. My jsme ti poslední ve všem. Evropa, Amerika, lidstvo krátce, neví a nezná již ani té relativní a přirozené, nejbližšími potomky personifikované budoucnosti. Děti, rodina, ve většině případů, z těch nebo oněch příčin, přestala míti svoji platnost hospodářskou a ztratila význam solidního a všestranně opodstatněného pojítka.

Jen pro nepatrnou vlastně hrstku lidí zůstala tu bezpečná base. Nesmíme se toho děsit. Právě nyní měli jsme možnost poznati přesně na své vlastní kůži, jakou cenu má mnohost masy a jaký to bahnitý a vratký materiál, neschopný skoro života. Poznáváme naproti tomu sílu a hodnotu individuí – a je tomu jen málo dní, co touha a volání po autoritě, po vůdcích, byla pronesena i s míst u nás nejvyšších. – Mezi to málo lidí, kteří stojí na pevné bazi, patří dnes vedle theologů – je zajímavé to konstatovati – nesporně ti prožluklí, nepraktičtí a ničemní *historikové*. Ne všichni ovšem, ale přece alespoň ti t. zv. „nejnepraktičtější“ a „nejničemnější“. Těmto právě zůstaly ideje, za a pro které jsou ochotni důsledně snášeti veškerou fyzickou chudobu, vzhledem k luxuriesnosti dnešního života tak tísnivou, pro které dovedou se pevně držeti tradice a autority a odolávati náporům merkantilismu, řekla bych raději „kšeftaření“, kterým bylo zblasfemováno k deco, a snášeti veškerý výsměch!

Ale co je nejdůležitější pro ně samé: jsou chráněni, eo ipso, před náporu *módnosti*. Děsí se býti nazváni dnes moderními! Neboť jsouce vskutku těmi nejmodernějšími – dovedou přesně rozeznávat mezi hodnotami opravdu nového a mezi hlu-

chým křikem módy. Proč? Mají zkušenost. Znají staré i nové a mohou tudíž srovnávati a diagnostikovati běžné zjevy s bezpečností až 1000/0, k čemuž není možno dospěti jinak.

Dala jsem do prologu to, co by mělo být epilogem. Z rafinovanosti! Zuřící čtenář – je mi tisíckrát milejší než lhostejný! Přejdou nyní ke krátkému výkladu řečených thesů a pak konečně k věci samé.

(*Historie nejmodernější vědou.*) – Teprve když již téměř všechny poznatky o jevech a přírodě, o životě mimo nás byly systematicky zpracovány, začal člověk přemýšlet o zákonitosti svého vlastního života. A počínaje zjevy nejpovrchnějšími dospěl právě teprve v přítomné době ke stanovisku, že určité zjevy se v dějinné kontinuitě opakují, nikoliv ve stejných formách, ale ve stejné podstatě, že po podobných příčinách i životě lidstva nastávají podobné následky. A dospěl k důsledku: že děje nejsou výsledkem lidí – ale že konstelace lidských myšlenek a lidského života vůbec je výsledkem určitých zákonů. – Historie takto pochopená – a to je skutečně jediná, pravá historie – počíná právě nyní, na základech bohatého materiálu přípravného uvažovati o smyslu dějin, t. j. o vnitřní zákonitosti lidských činů. Jak řečeno, počíná – t. j. hledá a proto podléhá snadno brzo těm, brzo oněm názorům, chtěc dospěti k metodě, kterou ovšem nemůže nalézt, ale kterou si musí ze svých prostředků sama vytvořiti.

(*Jak chápati zákonitost dějů.*) Ví se dnes zcela přesně, že existují v historii lidstva, a historie je život sám, ty a ony zjevy a že je dovedeme diagnostikovat, označovat příslušnými jmény a definovat. Nehovoří-li se o tom příliš hlasitě, je to proto, že tu běží o věci příliš složité a proto, že není možno to, co má v sobě tolik exponentů, luštiti a řešiti těmi nebo oněmi, klamnými, materialistickými hesly a praktikami. Zatím jde o dvojí. Především o oproštění od mnoha přezitků, jak ihned vyložím, a za druhé o uchránění se chaosu běžného dneška.

První problém spočívá v práci osvětliti pojem duchovosti, vyeliminovati tento pojem ode všech, až dosud ve velké majoritě platných názorů běžných, které směšují fyziologické a nervové projevy a příčiny s jevy duchovými. Množství pojmů je zmateno a duchové hledá se často

tam, kde není a naopak. Proto také jistě mnozí se děsí, vyřkne-li se před nimi něco o zákonitosti života a jeho projevů; vidí v tom determinismus a omezování pravomoci Boží – jako kdyby tohle vůbec bylo možné a myslitelné a jako kdyby právě poznávání všeho okolo nás a v nás, rozlišování a třídění fakt nebylo nám bývalo příkladem a příkazem evangelia dávno rozkázáno. Poraditi se se zkušeností otce, uvažovati příklady jeho života a řídit dle nich svůj život je chvályhodné – a naproti tomu bylo by determinismem čerpati ze zkušenosti všeobecné a dějinné? Nelze přece předpokládati, že by se tu jednalo o mrtvou reglementaci a psaný zákoník s nestvůrnými paragrafy. Je veliký rozdíl mezi radou otcovou a radou advokáta. Ostatně je tak zřejmé odborníkům, že, bude-li lidstvo i nadále jednati bez korektivu dějinné zkušenosti, že bude stále tkvít na jednom a tomtéž stupni svého ubožáckého a stupidního hříšnictví (jehož formy se ovšem mění). A není snad příkazem jeho snažiti se o všestranné zlepšení nás samých? – Morálka však tak, jak namnoze dosud existuje, se svými příkazy a zákazy, pozbývá autority. Musí nastoupiti cestu výkladu a úplného zdůvodnění a musí dovoliti těm, kteří jsou obdařeni schopností samostatného myšlení, aby dospěli k přesvědčení vlastní cestou. Dnes již jen v protestantských kruzích je možno zákazem odstraňovati myšlenky takového dosahu, jako je evoluční teorie. Katolík, tuším, smí se s tím vypořádati dle svého citění a přijmouti skutečné hodnoty i odtud. Proto i brániti této nové myšlence o zákonitosti zjevů dějinných bylo by furiantstvím, které je největším nebezpečenstvím.

Na druhé straně jde tu o chránění nových ideí před „novotářstvím“, které není, leč svéhlavým, zpupným uličnictvím, vykřikujícím své infámnosti příliš drze a příliš nahlas. Křičeti není ničím novým. Vždy existovali a budou snad existovati různí duchaplní pánové, kteří strhují demagogicky k sobě, ale jejichž moc a sláva mizí s příchodem nového fenomenálnějšího phenomena. Jich nebezpečí je v tom, že strhují k sobě okruh nejzelenější mládeže a vyvolávající v ní nálady, předurčují názory dobové u většiny, přec jen samostatně mysliti neschopných lidí.

Vzhledem k prvým je dlužno obhájití stanovisko proti výtkám determinismu, vzhledem k mla-

dým je dlužno zdůrazniti autoritu dějin, „ukázat jim pyramidu práce, kterou vznikla naše kultura, a naučit je účtě k této práci. Odnaučit je domýšlivosti, která považuje dnešek za vrchol vývoje. Neboť to je, bylo a bude vždy stanoviskem barbarským.“ (J. Hofman.) (*Nové a platné zásady nabývají čím dále tím více ohlasu a nemohou být popřeny, i kdyby se tak zdálo.*) Je zvykem vytýkati historikům zastaralé názory. Mluví se o zastaralých názorech, jakmile se nehrnou každý týden pojmy zdánlivě nové. – Téměř bych řekla, že není vůbec nových pojmů. Neboť všechno na světě je zapříčiněno svým předvývojem a kontinuita dějů je tak těsná, že vzhledem k ní vskutku o „novosti“ ani mluvití nelze. Jakmile se vykřikne „nový“ – zní mi to vždy ekvivalentně jako „pozor, nebezpečí!“ Neboť, co nemá kořenů, nemůže růst a co se nezrodilo z života, nežije vůbec.

Vskutku nové věci přicházejí tiše, nehlučně a skoro samozřejmě. Teprve zpětným pohledem – zase optickým klamem – zveličují se okolnosti jejich příchodu. Jsouce samy výslednicemi, jsou zároveň příčinami zjevů dalších. Vyrostly – nelze jich zničit ani vytrháním a vykácením. Semenazních vyrostou opět na místech nejneočekávanějších. Proces tento vidíme nejvýrazněji v dějinách umění. Jsou tu evidentní souvislé vývojové řady úkazů. Tento vývoj není míněn jako vzestup. To zdůrazňuji. Pravidelně je to mutující řada, která dospívá svého vyvrcholení, ale i svého pádu. Řetězec. Pojem *vývoje* byl namnoze *znehodnocen* pojmem *pokroku*. Co je to pokrok, nevíme dosud a naprosto nevíme, kdy to budeme vědět! Zatím se jedná o to, že vývoj čili pohyb, změny lidského života jsou řízeny určitými zákony, o jejichž zpracování a vysvětlení se jedná v h storii. Tento fakt je dnes zřejmým a zůstane platným tak, jako že se nemůže ztratiti žádná energetická síla ve vesmíru.

(*Umění je nejúplnější a nejabsolutnější projev života. Proto nejbezpečnějším kriteriem.*) Ke všemu předřečenému najdeme materiál v dějinách umění. Umělecké dílo je nejúplnějším projevem života lidského. Neboť zatím co je nutno přiznati a přijmouti za platné, že myšlenku člověk přijímá ze zřidel božských a absolutních – je jistě to, co ze sebe vydává tvůrčího a hodnotně nejabsolutnějšího (pokud ovšem lze toho pojmu užití) právě umění. Je dále důležité uvědomiti si, že *umění je přesným odra-*

zem nálad, názorů a myšlenek té které doby. Raději bych řekla, výtvarná forma nebo výtvarné chťení.

– Výtvarným chťením jsou určeny tvary všeho, od knoflíčku až po stavbu katedrály. Určitý výtvarný projev vyslovuje celý světový názor té které doby s přesností až frapantní a nezfalšovatelnou. Gotická kaple vypráví nám o nezměnné touze po nebeských výšinách i s tou poněkud naivní představou ráje se zlatými jablčky a pekla, se všemi fysickými mukami. Barokní chrám je odrazem horoucí a vášnivé krise ducha lidského – lidí, kteří úpí mezi nebem a zemí. Mezi nebem, o němž ztratili naivní představu středověku a nové si ještě nedefinovali – a zemí, na níž našli požitky dokonalé smyslnosti, hudby, barev, tvarů a vůní plné a majestátní krásy.

Dostavba chrámu svatováclavského vyjádří vždy solidní touhu po pořádku a uklizení – celý ten biedermajerovský pokrok v mezích zákona, který je vlastně tak vzdálen romantice. A konečně pražský reprezentační dům bude památkou celé té mravní i ideové krise, která hraničila s věcmi, o nichž se nemluvívá.

Kdyby se všechno dalo popřít, schovat, změnit, vyložit a vymluvit v kronikách, pamětech a spisech – není možno nic ukrýt a zfalšovat ve výtvarné formě, v umění, které je nutně spontánním projevem života a tedy zrcadlem duší. Výtvarná forma nedá se naprosto napodobiti – a i laikovi zůstane vždy zřejmý rozdíl mezi gotikou a neogotikou, barokem a neobarokem.

Dnešní metody jsou tak pokročilé, že je možno každé dílo, i to, o němž nezachovalo se žádných písemných zpráv, datovati přesně, až i na rozmezí jednoho lustra, a ze srovnávacích znaků určití autora i u díla dosud anonymního, u něhož rovněž z pramenů znám nebyl. Každý záchvěv lidské duše objeví se v činech uměleckých. Sledujeme-li jen na př. krátký úsek vývoje výzdoby oltářů v 17. věku – od oněch černých a zlacených, bohatým římsovým a sochami zdobených oltářů z doby po r. 1650 (typický representant v chrámě týnském) v celé jich hrůzné a pohřební vážnosti plynoucí ze strastiplných oněch let, přes další řadu oltářů s dekorem stále bohatším, s polychromií jasnější, zdobené akanthy, festony, bohatou profilací, na nichž je cítiti již rozmach veselý a klidný pohody posledních let století, až konečně dospějeme k oněm, z bohatého a hravého akanthu spleteným ráám, z počátku 18. věku,

z jejichž půvabné motaniny vykukují andělčí tvářičky – poučili jsme se dostatečně o postupu a změnách psychologie tehdejšího člověka, rok od roku nabývající větší jistoty, klidu a veselosti.

Umělecké dílo je projevem a zároveň i kriteriem. Projevem myšlenky a měřítkem všeobecných hodnot doby, v níž vzniklo. Jsouc naprosto a nezfalšovatelně objektivní – vyžaduje naprostou objektivitu vůči sobě samému a běda restaurátorům, kteří dotýkají se ho nešetrnou rukou.

Hodnoty umělecké jsou z nejcitlivějších a naprosto nedotknutelných. Jakýkoli zásah zůstane vždy na první pohled zřejmý.

(Zachování památek má svrchovaně praktickou cenu.)

Nuže, nyní je snad již trochu jasno, proč se vyžaduje ochrana památek. – Máme-li se poučiti o zákonitosti změn a plynoucí evoluce lidského života, pak jsou nám k tomu památky umělecké pomůckou nezbytnou. Cenu památky nemůže v tomto směru nic nahraditi; jsou přímým a jediným materiálem pro poznání psychologie dějinné, která stává se čím dále tím více jádrem dějin vůbec.

A je tu ještě jedna složka, která je naprosto nutná k tomu, aby se život žil lidsky. Velmi důležitá! Odpusťte tudíž poněkud epickou šíři následujících vět, kterými se k vyjádření této složky chci dostat.

Nevěřím v žádný papírový a protestantský idealismus, který hasíruje na předpokladech o vznesených a dobrých predisposicích člověka. Život náš je pevně vázán k zemi se vši její krutou a strohou realitou. Jen duchové povznesení spojuje člověka s Bohem a dává mu možnost ctností. Ale to není běžný a každodenní život. Je-li úkolem zlepšovat tento brutální každodenní život, pak na to nelze jít s idealismem tak málo pokorným, že přímo předpokládá ctnosti a chtěl by člověka hoditi rázem tam, k té blaženosti, k níž je přece třeba dospěti cestou nejvyššího utrpení, to je největší pokory. Idealismus protestantský má jen krůček k nihilismu. Skepse naopak jest pokorná, ano, skepse je nutná obrana života vůbec, neboť hledá a pátrá bedlivě a také nalézá zdůvodnění pro vše a udržuje tak život člověka v mezích střízlivosti, sebekritiky a rovnováhy.

A také pro tuto nanejvýš cennou *skepsi* je nutné zachování památek, které jsou tudíž dokumentem a kriteriem nad jiné důležitým pro vypátrání zákonitosti života a pro udržení střízlivé rovnováhy

jeho. Jsou mnohem užitečnější nežli všechny aeroplány a všechny vymoženosti technické, které sice zmnožují, ale neprohlubují život. Dnes to víme všichni, i ti nejzarytější pokrokaři a technikové, že zmnožení života – zpovrchňuje ho a činí ho prostě únavným, únavným až k znechucení – sebevraždy v nejširších vrstvách. Ono vskutku božské v člověku, totiž volání po prohloubení našeho poznání a po duchovosti nedá se ohlušit ničím, ani tím největším luxem a hygienou. Jediné, co nás uspokojuje, je naše vlastní prohloubení, naše další nepatrné krůčky na trnité cestě k duchovosti.

Dnešní nejnovější a nejmodernější kapkou v tomto směru je uvědomiti a ujasniti si smysl dějin, t. j. smysl změn a zákonitosti lidského života. Toto poznání zintensivní o nepatrnou nějakou částčku náš duševní obzor – a toto prohloubení je nám nesporně nejdražší a nejhledanější. – Proto musíme tedy z důvodů číře praktických zachovati umělecké památky, které, jsouce nejvyšším projevem našeho života, jsou zároveň jediným, bezpečným kritériem té které doby.

(*liné významy zachování památek.*) Jsou ještě další důvody, o nichž bylo psáno již víc než dosti. Proto budu je jen rekapitulovat zcela krátce. Především je to nesporný estetický význam památek, který však těžko je hájiti. Estetické názory dob jsou tak relativní a tak podléhají změnám, že operovati právě dnes s tímto pojmem nevedlo by k cíli.

Další význam památky je *pieta*. Stářím stává se památka košatým stromem vzpomínek! Cenu úcty k stáří a význam této, pochopilo lidstvo na úsvitě kultury a ona je sama o sobě rozhodujícím dokladem pro existenci pojmu památky v dobách velmi starých. – Relikvie nebyly jen částmi těl, ale i předměty, o nichž se vědělo neb věřilo, že patřily tomu neb onomu světcu. V uctívání relikvií jeví se nejen láska a zbožnost. Pěstujíc úctu k relikviím, prohlubovala církev souvztažnost celého svého organismu a posilovala jeho pevnou kostru odsamých počátků. Církev byla nesporně první historickou života v uchovávaní tradice, a jestliže se na to dnes poněkud pozapomíná, je to jistě jen přechodným zjevem.

Dalším motivem pro zachování památek je rodová a národní hrdost. Prvně se nám v naší křesťanské éře tento význam památky objevuje v italské renesanci. Ital renesanční hledal v obživnutí

starého Říma potvrzení své vlastní urozenosti a vznešenosti. (A. Riegl.) Posílil tím sám sebe proti severu, který ho počínal předháněti v té době. Jen vědomí o historické povýšenosti zachovalo rozháranou Itálii a vyvedlo ji z těžkých krisí k novému kulturnímu vrcholu baroknímu. Tento význam renesance ovšem na severu být chápán nemohl a proto také t. zv. renesanční periody severní mají zcela jiný význam a ohlas. Zato v romantice prožil sever obdobné hnutí. Historisující úsilí romantiky vyznělo konečně v mocné uvědomění národní – to jest v uvědomění si kvalit a podstaty, tím i práv určité skupiny lidí, národního kolektiva, které tu od doby římské vstupuje opět po prvé do proudu dějin. Bezpečná base dějinného vývoje a urozenosti dává životu kolektiva národního nový smysl a novou sílu vládnouti samo sobě. A z romantiky a z celého myšlenkového úsilí té doby rodí se konečně namáhavě nový pojem historické památky.

Ale je ještě živý výklad významu památky tak skvěle vyjádřený A. Rieglem. Je to ona snaha neničiti – *neničiti nic, co žije*, dopřáti všemu smrti přirozené, nechat vyžít a dožít. Je to diktováno zase Evangeliiem, je to prostě láska k bližnímu. Jinými slovy, doplněno a převedeno na dnešní formy sociální péče, sociální ochrany památky, jakožto organismu, kterému je třeba této ochrany poskytnout. Cituji Riegla doslovně:

„Jedes Menschenwerk wird hiebei aufgefaßt, gleich einem natürlichen Organismus, in dessen Entwicklung niemand eingreifen darf; der Organismus soll sich frei ausleben und der Mensch darf ihn höchstens vor vorzeitigem Absterben bewahren. So erblickt der moderne Mensch im Denkmal ein Stück seines eigenen Lebens und jeden Eingriff in dasselbe empfindet er ebenso störend, wie einen Eingriff in seinen eigenem Organismus.“

Uvědomíme-li si, co bylo vpředu řečeno, že totiž umělecký projev je nejvyšším projevem našeho života, a známe-li nebo cítíme-li jen poněkud vše, co s tvůrčím procesem v člověku souvisí – kolik bojů, námahy a utrpení – pak pochopíme, že umělecké dílo je organismem nejen rovnocenným, ale nadřazeným našemu tělu, o který pečovati je prostě příkazem lásky a částečně i pudem sebezáchovy.

Hodnota památky je tudíž: čistě *utilitární, morálně-pietní a sociální*.

Utilitární: památka je pramenem nejdůležitější

ho našeho poznání. Morální: učí nás nezbytné úctě a pokoře, učí nás zdravé skepsi, která vylučuje a priori z našeho života nové zjevy, které nejsou zapříčiněny v plynulém toku vývoje a z něho vysvětlitelné. Sociální: péčí o památky prodlužujeme z života předků i života svého to, co v něm bylo nejlepšího a co se v umění ztělesnilo. Je mi samozřejmým příkazem uchováti to, pro co se oni namáhali a čím byli šťastni; vyhnouti se ničení alespoň těch t. zv. „chtěných“ památek, které byly výslednicemi nadšení, zbožnosti a vůle. Neničiti pomníků, kostelů,

darů chrámových, neničiti paláců a domů, na nichž stavebník spolupůsobil ideově, vil, zahrad, a konečně takových komplexů, v nichž zobrazila se určitá vůle kolektiva té které doby, ať již vybudováním celých ulic, náměstí či reprezentačních budov a p.

Na světě je tolik místa – a uvědomíme-li si, že rozrost počtu lidstva bude se zvolňovati – vidíme, že je zoufalým přímo a prehistoricky primitivním nesmyslem přelidňovati centra tak zběsile a neodpovědně, jak se dnes u nás děje.

Dr. Alžběta Birnbaumová.

Základy konstruktivismu.

Jsou lidé – a je jich právě velmi mnoho mezi těmi, kteří chtějí ukazovat cestu jiným – kteří pro slepotu nevidí na krok na cestu před sebou a nemohou učiniti jediného kroku, aby nehřešili, t. j. aby nevystavovali svůj život nebezpečí zničení. Přes svou slepotu „pohybují“ se s místa na místo s neobyčejnou rychlostí a lehce, až to budí údiv a podezření. A to vše díky zvláštním zařízením, jichž zdravý člověk nezná a ani nepotřebuje, zvláštním zábradlím, kolejím, nápisům, držadlům, pomocí jichž mění místa a uchovávají tak *zdání* pohybu, *zdání* života, k velikému svému uspokojení, jež vykřikují tak hlasitě, aby ostatní nemohli býti v žádné pochybnosti. Ostatní, vnímající pohyb tento jenom sluchem, pokoušejí se pak o stejnou equilibristiku: Pohybovat se na venek, ale při tom přece *jen* trvat v nehnutosti, přesně tak, jako organismus, jenž se *rozpadá*, tlí, hnije. Pohyb zániku je také pohybem. Neběží tedy o směr života, t. j. o jeho stupňování či jeho rozklad, nýbrž jen o *pohyb*, o ten pohyb, jenž je znakem třeba automobilu, rotačky či jakéhokoliv jiného stroje, hnaného silou mechanickou, silou z vnějška. Běží zde právě jen o ten pohyb, který je „přízpůsobením se poměrům nového světa“ či „vyrovnáním se s ním“. Divákovi nesúčastněnému na tomto pohybu, nepohybujícímu se podobnou metodou, zůstane vždy toto „posouvání“ (hlemýždí, ač 100 km) pohybem nazpět, neboť nevychází z *vnitřka*.

Je potřeba zábradlí a kolejí, jimiž by život byl „ohraňován“ a „spoután“: Postaví se *program*. Za ním druhý a do nekonečna, nikdy nesmí dojít k vyčerpání možnosti programu, neboť pak nezbylo už

nic. Program je určitým lidem poslední stanicí a jedinou záchranou. Běží podél tohoto zábradlí slepci, zábradlí končí, ale protože moderní civilisace je mnohotvárná, zachrání ze slepé uličky třeba elektrická tramway a vesele se pokračuje. Program je jediná věc, na níž nachází opory. Není zde jiné autority, není jiného řádu, jiných možností, jak si nalhat život. Program je zde na to, aby se život předem stanovil, vypočítal a předešlo se tak všem nepředvídanostem a překvapením, vším metafysickému a mysteriosní nelogičnosti, všemu tomu, co činilo od věků život tak strašně odpovědný a proto nepohodlný. Vymyťme všechnu irracionalitu a nastane onen ráj na zemi. Budoucnost života musí být exaktně vypočítána, přesně stanovena! Nepodaří-li se nám to, nezbyvá nic jiného než veronal. Zklame-li náš program, je konec. Anebo je třeba mít v záloze jiný výpočet – program, jímž bychom zamezili takovému nedopatření. Snad se nám, když ne po prvé, po druhé a po třetí, podaří přece vypočítat život – a zničit jej, nadělat strojů a robotů a dát jim vládu nad světem, nad životem i smrtí. – – –

V takovýchto domněnkách, zcela vážně pronášených a míněných, se pohybuje teorie přítomného umění, všech jeho „apoštolů a ministrantů“. Bůh ví, kde už to začíná. Jistě v tom má prsty, byť i velmi nešikovné a dřevěné, Jindřich Vodák, nevěřící v Knihu, ale zato víc novinovému referátu, Karel Čapek se svou nespornou duchaplností, s níž traktuje život a svou kapsu, a konečně Fr. Götz, jenž je ale krajně bezradný nemaje ani duchaplnosti ani druhých možností Čapkových, a na ne posledním

místě Karel Teige, cestující módními umělecko-výrobními potřebami. U něho je to v nejdokonalejším stavu a tvaru. Vezměte Karlu Teigemu jeho programy, jichž vystřídal na tucty, neuplatniv na svou škodu a ku prospěchu života a umění žádný, a nezbude z něho nic, než onen motýlovitý a provazolevecký pohyb. Pohyb, jímž se dostal z nebezpečí teorií proletářského umění přes několik ismů až k poetismu a konstruktivismu, této zrůdce a výsměchu všeho života a umění. Sem tam zmizel, ale to jenom z rozpaků a určité, nám neznámé cudnosti ve Freudově podvědomí, t. j. místu, kam se uchylují všichni ztracenci, vagabundi, bonvivanti a lidé bez domova, již ale nějakým domovem se přesto chtějí prokázat.

Konstruktivismus je jednou z jeho posledních stanic, o to horší a obludnější, čím méně se mu podařily všechny minulé programy a teorie života. Chaos předešlých neúspěchu se zde vystupňoval a znásobil, ač víme, že je zde dosaženo jen „prozatímního vrcholu“.

Jak my se snažíme umění rozumět, myslíme, že umění musí vždy, má-li mít smysl pro život, vycházeti ze života, spojovat jeho prvky, shromažďovat je, hodnotit a vradovat v pevný řád – na základě života *tvorit* nový život. Cesty umění posledních 40 – 50 let nešly vždy touto cestou. Buď odstranilo v realismu všechnu metafyzičnost, všechnu irracionalitu ze života vůbec, aspokojovalo se pouhou vnější transkripcí, kterou zinohl daleko lépe a k tomu přímo účelu *zřízený* a pěstovaný žurnalism, stoka podobná realistickému umění, v níž se stékala všechna špína bohužel nikam neodváděná a ničím nevyvažovaná, anebo podléhalo umění módám, vůním, parfumům a náladám jako v naší dekadenci, jež neměla s životem nic společného. Naopak odváděla od života, zkřivovala jeho duchovní profil. Umění bylo samoúčelným, život v něm byl destilován a zlomen. Na jedné straně ideologie, na druhé jen opar. Nová móda, ale nikoliv život, přišla s reakcí proti l'art pour l'artismu, móda civilisační – tedy Neumann, Hora atd. a na druhé straně vitalism Fráni Šrámka. V obou se obzor rapidně zúžoval a zpovrchňoval. A na jedné straně došel ke „kráse“ světa technického, stav se takřka číselným a poučkovým vypočítáváním, slouže tak dobře k pochopení předností a práce inženýra, na druhé straně zase došel k pokožce lidského těla a k „Tělu“ a dnes k „Tělo-

vým povídkám, elektrickým a tanečním“. Všeobecný postup charakterisován vždy jako zjednodušení reality, pro nás znamenal vždy jen poznenáhle, ale jisté a naprosté opouštění oblastí lidského ducha a přimknutí se k povrchu světa, jenž byl dosud doménou pozitivistické vědy. Což znamená, že umění šlo v přímé závislosti na vědě a ztratilo své prvenství i své oprávnění: *své místo nevyplňovalo, na místě určeném vědě nemohlo nic poříditi*. – Proces se však nezastavil, naopak a abychom se drželi jenom umění českého, skončil v poesii proletářské, což byl konglomerát vitalismu a civilismu násobného jinou zrůdností, požadavkem, aby umění sloužilo politice. Umění odhodilo všeký stud, doznelo, že ztratilo půdu pod nohama. Nestalo se dokonce zbytečným?

Nechceme zde řešit, zda umění šlo cestami správnými či naopak, běží nám jenom o naznačení o všeobecný chaos, jenž musel být *základem*, z něhož toto umění rostlo, o stálý, v posledních letech velmi prudký *odklon od života*, od života jako něco nezbadatelného, nevypočitatelného, zatím co umění přestalo *vůbec* počítat s irracionalitou života, zřeknuvši se jeho převážné a určující podstaty, jeho duchovního proudění a vírů a proudů a počítajíc jen s jeho hmatatelnou stránkou, za níž teprve nastává úkol básníka, aby mohl porozumět a zdůvodnit povrch světa. „Poesie konkrétní“, jak to nazývá F. X. Šalda u Hory, je ctnost z nouze, nedůstojná výmluva kritika a nemožné omlouvání básníka. Je to umělé zatajování tajné nemoci.

Konstruktivism je synem minulosti vitalisticko-civilní. Je to technika sama. Je to výpočet, jenž má býti básí pro všechen život, pevnou základnou, na níž se může život spolehnout; základnou zcela určitou, *úmyslně* tak dělanou, aby nad ní se mohly páchat jakékoliv harlekynády, kotrmelce, orgie a hříchy a přece aby se nám nemohlo nic stát. Je to preventivní opatření proti každé nehodě. Běží o to, jak se dostat přes slovní hříčky, jichž obsah je dalekosáhlý: Vybudovat takovou základnu, na níž by se mohlo ne *žít*, nýbrž *vyžít*.

A to jsou důsledky materialismu, i když se při tom mluví třeba o suridealismu. Není pochyby, že všechen základ civilně-vitalistického myšlení je krajně a výhradně materialistický. Konstruktivismus to beze všeho přiznává: „Nová architektura – basuje na materialistickém základě. Obrovskou

úlohou, jež stojí dnes před námi, je určení nových standartních typů soudobé architektury; *naš život* a naše metody žádají po jejich vyřešení. Je třeba důsledně vyplnit nové společenské a průmyslové požadavky, které u nás vznikají.“ Je to novodobý pozitivismus, jenž je v nevýhodě proti pozitivismu otce Fr. Krejčího tím, že všechno zná. Starý pozitivismus neznal všechno, přiznával to, ale *nechtěl* to znát, aby se nemusil vzdát svého jména. – Je-li ale všechno známo, jde-li život vypočítat, nač tedy ještě žít? Není to zbytečné, není to vrchol a zároveň konec? Či všechnen život budoucna je zde na to, aby sloužil moderní industrii, jež potlačuje život, lhostejno zda v kapitalistické Americe či v sovětském Rusku? Je život standart?

Konstruktivisté na to musí odpovědět kladně. Život je u nich standartní typ anebo k standartisaci života musí dojít co nejdříve, pro jejich spásu, neboť v okamžiku, kdy se jim nepodaří uzavřít život do standartu, který jim nahraňuje, t. j. má nahradit Boha, absolutno, všechnu jim nepochopitelnou vládu, kdy jejich přímka, podle níž se má celý život ubírat, se zlomí anebo se neosvědčí, ztratí i tuto *zdánlivou* moc (v podstatě je to hrubé a brutální násilí ve svém snažení krutě směšné) a octnou se znova na neznámém břehu a před konstrukcí novou, novým programem, jemuž se život zase vymkne.

Musí se jim vymknout, neboť všechno v konstruktivismu právě tak jako materialismu, přichází z vnějška, nikoli z nitra jako každá skutečnost. Skutečnost vnějška je krajně nespolehlivá, neboť nikdy se neví, jaký duchovní vítr se skrývá pod ní. Skutečnosti konstruktivismu nejsou touhou, nýbrž nutností, diktovanou zlými duchy („poměry“), vyvolanými třeba penězi, americkým kapitálem a podobnými momenty života a nesmysly. Je-li americký petrolejový či železářský průmysl rozhodujícím činitelem v tom, kam má jít, kudy a jakou rychlostí se má brát můj pohyb, dávám-li si tento pohyb vnutit, jak si jej dávám vnutit konstruktivismus, protože jako každý materialismus je povahy logicky pasivní, nemám *svobodné vůle*, jsem otrokem „poměrů“, nahodilostí, okolností. – Konstruktivismus jako metoda životní, jako základna životní je přes svou exaktnost, či právě pro ni samu, útvar jeden z nejlabilnějších, labilnější než minulá ideologie. Výpočet je tak přesný, že vylučuje jakoukoliv korekturu, *odmítá* ji, vysmívá

se jakékoliv kontrole. Často stala se pánem. Není pána, není vlády. Suspendovali jsme Boha, na jeho místo jsme usadili demokracii, případně násilí. Vývoj světa není už ani vývojem Herberta Spence-ra, nýbrž vývojem moderní techniky, moderní industrialisace. *Tomuto vývoji podléhá vývoj člověka!* Svět (co je to svět) je tedy redukován na chod strojů. Zastaví-li běh továren, zastaví se tím i vývoj člověka! Člověk, t. j. nějaký sklad biomechanického složení, je kaučuk, těsto, jež se musí přizpůsobovat tomu, co sám vytvořil. A zdá se, že je tomu dobře tak, že je v tom logická zákonitá nit, že je to trest za rouhání proti životu. Je zcela správné: „Rapidní a převratný vývoj posledních desetiletí vyléčil lidstvo z názoru o nehybnosti a ztrnulosti vžitých forem a tradic: *vše je možné a přizpůsobitelné, co se ukáže býti účelným a žádoucím.*“ (Karel Teige.) Smysl života je redukován na žádoucnost a účelnost; což jsou požadavky zmíněné přímky.

Ale ubližovali bychom tomuto matematickému materialismu, kdybychom nechtěli vidět i jeho smyslu pro nadmyslnu, a přiznáváme, že jeho představy o nadmyslnu souhlasí zase jednou s našimi výpočty, kam může konstruktivismus dojít. Konstruktivismus netrpí nedostatkem inteligence, spíše je jí překrven. Je hybný a vsune všechno to, co nelze v životě spoutat do počtářských formulí a obrazců, do pravého protipólu, pracuje výhradně jen s největšími protivami jako každá pravá absurdnost. Všechno, co se brání konstruktivistické exaktnosti, strčí se pod novou formulku, která je právě tak obsáhlá a stejně nedostatečná jako první: *Náhoda*. Úžasné, nádherné umění náhod! Život je zcela přesně vymezen na dvě zásuvky: Buď určité číslo to značí „průmyslovou skutečnost“ a podobné nesmysly, jež my nijak nemůžeme nikam zahrnout, počítající s nimi až pozadu, anebo náhoda, v níž není nic nemožného. Náhoda je tedy v jakémsi přímém vztahu k výpočtu, jeho produktem. Mimo tyto dvě kategorie nic neexistuje. A tu se, jak říká Karel Teige, neutrpně usmějete, jak je ten život jednoduchý, jak je prostý, jak ubohý i chudý. Tisíceletí se namáhají a ono je tak lehké, přijde-li na to taková hlava jak Karel Teige.

I když je vám jasno po tomto, že všechno, co konstruktivismus přináší, je pustý nihilismus, jenž *nechce zholat nic*, že se jenom tak tváří „Als ob“, aby měl jakýsi důvod existence, opakujeme, že kon-

struktivism, kdyby to desetkrát sebe logističtěji dokázal, není základnou budoucnosti života, že nechce hájit života, protože v něj nevěří, nevěří vůbec v nic, ani v sama sebe; že ten svět, jež apoštoluje, je zkomolenina a slepenina, útvar anarchie, v níž nikdo neporoučí, kde každý bez závaznosti a odpovědnosti může dělati, co chce, ježto necítí nad sebou, ale tím ani vedle sebe (och, ta sociálnost tohoto myšlení!) naprosto nic, není zavázán k žádné úctě, k žádné nenávisti, k žádné lásce, ničím doopravdy neopovrhne, kde se pohybuje všechno křížem krážem bez cíle a bez smyslu („A naše cesta nevyšla odnikud a nikam nevede.“ Teige). Kunstruktivismus je figurina, jejíž oči křečovitě jsou vypouleny chtějíce se smát, na tváři škleb zmaru uplácáného šaška – není zde nikde soudce a tak se to zvrhá v libovolný masakr, v křeč, jež nechce vědět a nechce připustit, že je to potopa. „Nevěřím-li, pak nevěřím, že nevěřím.“ (Turgeněv.) Je to naprostá a mrtvolná *lhostejnost*, lhostejnost mechanismu, který nemůže změnit ani zpestřit náhoda, která u nich není článkem, nutným a logickým, iracionálních dění, náhoda, jež jinak pro nás není náhodou, nýbrž příkazem vule vyšší, příkazem, jež v každém okamžiku a na každém místě musíme dovést přijmout připraveni na ni a jí nepřekvapeni, i když neznáme okamžitě jejího tajemství – u konstruktivismu je i tato náhoda zcela mechanická, podobná mechanice výbušných raket. Ale hlavní věc, náhoda u konstruktivismu nikam nevede, není k ničemu, než jen k jisté rozkoši, k vydráždění smíchu. A tak vzniká vada – smích lidí nad propastí, smích prázdna, *smích mozku*, který zmaten vkládá do okolí svůj zmatek. A konstruktivismus nevěda kudy kam směje se,

směje se idiotickým smíchem, což je *rozkoš*, ale „plná *nepohyblivého* smíchu“! Smích a rozkoš mění se zde v řemeslo, ve zručnost a novou mechaničnost, je to *profesionalismus pochyb a negace*. Jde to stále rychleji a rychleji, bleskovým postupem propadá se počáteční skepse v „čirý“ nihilism. Mechanisace je prostě nezadržitelná, jde to jako lavina každou vteřinu rostoucí. Nelze jí zabránit. Není třeba však také přílišně se obávat, zasype jen tvé vyvolavače. Zasype je, jak to sami říkají. R. 1922: „Umění proletářské, nejsouc vnitřně rozkláno, je optimistické. – Nový optimismus totiž nespočívá ve víře v dokonalost stojícího světa, ale ve víře v *možnost* jeho zlepšení. – Období optimistická jsou období víry, pesimistická jsou malověrná – až nihilistická. Předmětem naší víry není Bůh a bohové, ale člověk a svět. Středověk horoucně věřil v abstraktum. My věříme horoucně v konkrétní.“ Ale byla to jen slova. *Protože* to byla jen slova, zvrátila se v jiná slova, jež jsou zcela blízko pravdy, ztratí se pózu: „Život, jenž je sám o sobě účelem i prostředkem i příčinou i účinkem.“ Zde se hlásí ono nestředověké konkrétní. Ale „život *nedostihuje* účele, ale uskutečňuje vše možné, aby se žilo ještě více, ještě plněji, je-li možno, jiného účelu není. Je to kredo nihilistu, kteří tehdy strašlivě zesmutněli, připravivše se o poslední náboženské iluze.“ (Karel Teige 1924.) Odpověď, byť i podle svého zkřivenou, si dávají sami. Víra jim chybí, víra, kterou by vyrovnali všechny nesrovnalosti života, která by je chránila. A tak jim nezbyvá než být člověkem jenž je ovšem „zvíře, které se směje, *asi nesporně* proto, že je rozumné zvíře.“ (Karel Teige 1928.)

Dr. Bedřich Fučík.

Náboženství a umění Jana Zrzavého.

Smutek je přece jen věc soukromá a dojistá smutná: Jan Zrzavý se jím chlubí a to je zhoubný vrtoch, je muž se nyní obecně říká literárnost. Uznáme-li tentýž smutek za dostatečnou výmluvu k odchodu z Čech do Italie, spatříme toho malíře v sluneční záři a ve skutečné velikosti.

*

Jan Zrzavý je tedy v Benátkách a stojí nad kanálem, sní. Snění jest dovoleno děcku; o válečné

slávě, o službě a moci, o vznešenosti úřadu. Snění muž jest však marné, neboť v mužném věku mají být dětské sny skutkem. Snění jakožto požitek je tak špatné, jako na příklad požitek hudební.

Jan Zrzavý je protestant. V Benátkách uctívá mramor svatého Marka. V Padově přichází ke Giottovi a říká věci celkem správné, že totiž k umění jest potřebí víry a lásky. Tragické však je, že přichází jenom až ke Giottovi a odchází, aby se znovu ně-

kdy vrátil pro poučení. Přichází až k dílu člověka a napájí se dílem člověka. Toho zase není k umění potřebí. Věta o víře a lásce se rozplyne ve Florencii: „zde totiž běsnil Savonarola“. Savonarolo-vo běsnění bylo, tuším, běsněním z víry a lásky; toto běsnění jest pak equipotentní produkt víry a lásky jako umění Giottovo. Zde je Zrzavý rozpolcen; jeho měkkýšovitě tělo se bojí síly života a jeho víra jest jen hygienická. Římem byl Savonarola odsouzen pro neposlušnost, Janem Zrzavým pro běsnění: soud Říma je jiný než soud Zrzavého, který je soudem porotním na ochranu pořádku a uměleckých památek.

Zrzavý miluje jedového starce Leonarda da Vinci jako Fra Angelica. Fra Angelica, jenž byl mnichem a sloužil Bohu, a Leonarda, jenž ochutnával líbezné věci života, pružný a potměšilý jako černokněžník.

Jan Zrzavý není bojovníkem a nikdy jím nebude. Tento rys chybí jeho povaze zcela; myslím, že umělec má být mužem alespoň tolik, aby unesl zbraň. Jan Zrzavý to není. Je měkký a povrchní jako žena a veškerá hlubokost je jen zdání a mámení. Nemiluje nikoho a nic, miluje toliko umění. Tato amorfní a nijakého hrdinství neukládající láska mu dovoluje, aby smířil božské s ďábelským, nízké se vznešeným, duté s hlubokým neznamenaje rozdíl.

Opisuji tragický odstavec z panegyrika Edonarda Dolléanse¹: „Zrzavý se narodil jako římský ka-

¹ Musaion 1. Aventinum Praha.

tolík. Konvertoval k protestantismu českých bratří, jejichž posledním biskupem byl velký Čech Komenský.“ Jaká to podivná konverse k sektě tolik věků bez hlavy; Komenský je dosud posledním biskupem Jana Zrzavého.

„Katolická církev již dlouho neslouží Bohu, ale ďáblu.“ Muž, jenž vyřkl tato slova, klečel kdysi nedávno u sv. Marka klaně se mosaikám a vyslechl požehnání v Padově. „Hrůza a stud z politiky římské církve“ byl by přepadl Jana Zrzavého i hluboko ve středověku, a nemýlím-li se, tenkrát někdy táž církev vystavěla sv. Marka pro obdiv téhož Jana Zrzavého.

Jan Zrzavý je modlářem umění.

Svatému přijímání přiznává smysl symbolický a necítí potřebu být milován. To je náboženství Jana Zrzavého; k náboženství jest však nutně potřebí víry a je tedy toto subjektivistické blábolení jen pustou kulturně historickou pověrou.

*

Muži, jenž v sobě stravují tolik rozporů a bojů, jest potřebí velmi mnoho equilibristiky, aby se udržel na imaginární hladině své duše. Tento zdánlivý klid a vyrovnanost může vykoupit jen důsledná naivnost a věrná nevědomost. Umění Jana Zrzavého se zřítilo do propasti. Zůstanou po něm obrazy, toliko obrazy a to je přec málo. To umění nebude nikdy proketo, protože není ďábelské. Je nevinné, hloupé, povrchní a měkké a jest proto odsouzeno k zapomenutí.

Břetislav Štorm.

Kritika.

Spisy Frant. Drtiny.

Úvod do filosofie (Myšlenkový vývoj evropského lidstva [Vydává Laichter]).

1. Základní úvahy:

Předmět Drtinových spisů je záhada světa a smysl života a proto jeho Úvod do filosofie je doporučován jakožto jedinečná studijní pomůcka.

Všimněme si, jak nás informuje: (Str. 10 prvního čísla:) „I u Platona i u Aristotela ztotožňují se tedy filosofování a věda vůbec. Filosofie a odborné vědy jsou ve vzájemném styku a závistosti. Zvláště pak u Aristotela, který hlásá imanenci příčin jsoucna

(ideí - forem) v jsoucnu samém, a neuznává dvou druhů jsoucna, nýbrž jsoucno jediné, proniknuté smyslem, ideou svého bytí, splývá filosofičnost a vědeckost v jedno.“

Informační spis o filosofii se nezdá býti tak jasným, aspoň na tomto místě.

Aristoteles hlásá dle Drtiny imanenci příčin jsoucna (ideí - forem) v jsoucnu samém.

Zkoumáme-li Aristotelovu I. knihu (Phys. I. 184, b. atd. vyd. Berl.) uvidíme, co tvrdí Aristoteles o příčinách jsoucna, a objeví se zároveň frázovitá povrchnost toho, co vyslovil Drtina.

Aristoteles shromažďuje podivuhodně vše, co by-

lo řečeno před ním v řecké filosofii o principech a příčinách věcí, a ukazuje, v čem je nedostatek. Mnohé domněnky starých filosofů vylučuje hned spočátku, předpokládá jako jisté ze zkušenosti, že je pohyb ve světě, a že poznání, ať smyslové, či rozumové je pravé; o tom hovoří jinde.

Proti některým, kteří připouštěli jediné jsoucno (τὸ ὄν) klade jako pevný bod východu, že jsoucno se může rozuměti mnohým způsobem. Ukazuje to takto: Jsou-li věci jediné jsoucno, co tedy jsou, snad podstata, či jakost, či snad kvantita? (Předpokládá zde své kategorie, které vyložil v logických dílech.) Jsou-li podstata – jsou snad člověkem, či koněm – či duchem? Jsou-li kvalitou, jsou snad bělostí, či teplem nebo něčím podobným? To je nemožnost! Pakli ale nalézáme i podstatu, i kvantitu i kvalitu, pak není jediné jsoucno. Dále ukazuje Aristoteles nemožnost jediného jsoucna, uvažuje způsob, jakým něco může býti jediné, a vysmívá se Lykofronovi, že nechtěl užívat v mluvě spojky jest, aby tím nerozmnožil jsoucno – místo člověk jest bílý, užíval obilný člověk (ὁ ἀνθρώπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λευκωται).

Věci jsou mnohé, vyvozuje a můžeme to pozorovati ze zkušenosti. Proti Parmenidovi zvláště připomíná, že jeho domněnka o jednotnosti jsoucna je absurdní. Neboť jsoucno můžeme pozorovati jako jsoucno, to je samo o sobě a též v jeho vztahu k subjektu, jemuž přináleží. Je-li jsoucno jediné, pak existuje něco, totiž subjekt, který není jsoucnem – toť nemožno. Je tedy mnohost věcí, a každé náleží různým způsobem jsoucno. Není tedy jsoucno „univocum“, to je, neznamená týž způsob u každého, komu přináleží, neboť přináleží věcem rozdílně – (analogia entis.)

Aristoteles zkouší dále názory jiných fysiků řeckých.

Někteří kladli jediné jsoucno jako jedinou podstatu nebo jedno těleso, složené z jednoho nebo více prvků, zhuštěním a zředěním povstaly všechny věci. Hmota je podstatou zůstávající jedinou a touž, hustota a řídkost způsobují rozdíl a mnohost věcí.

Jest ještě jiná domněnka, že z jednoho povstaly protivy a nastal chaos, jenž je začátkem rozmanitosti věcí. Jedna věc se dělí od druhé, poněvadž je v ní jiný pohyb než v jiné.

Anaxagoras připustil axiom, že z něčeho nic není, proto našel jakousi primitivní sloučeninu, v níž jsou

obsaženy všechny elementy. Jest patrné, že vše se může stát z všeho, neboť vše je pomícháno. V prvotním stavu není rozdílu ani mezi bílým a černým, ani mezi sladkým a hořkým, mezi masem a kostí atd., to vzniká teprve v dění a dle většiny jisté kvality, která vnikne do jednotlivé věci, dostává své jméno. Vše, co vzniká, buď pochází z něčeho anebo z něčeho. Z něčeho není nic a tedy je třeba, že každý vznik pochází z toho, co již existuje.

Aristoteles zase odsuzuje přísně nedostatky této domněnky a ukazuje několika důkazy nemožnost této primitivní sloučeniny a nemožnosti, že všechno povstává ze všeho, neboť vznikají-li věci tím, že jsou vytahovány z primitivní sloučeniny anebo jedna z druhé, tu by se mohlo stát, že se vyčerpá zásoba a princip již nebude pravdivý.

Fysikové řečí připouštěli jako princip protivné prvky: (Parmenides na př. teplo a studeno, což nazývá ohněm a vodou. Demokrites, totéž naznačil tím, že stanovil prázdnotu a plnost jako princip); rovněž jiní připouštěli totéž, každý svým způsobem. Principy či příčiny jsou tím, z čeho všechno povstává a které nepovstávají odjinud, ani jeden z druhého a proto takovým počátky jsou první protivy.

Aristoteles opravuje tyto předpoklady. Ve skutečnosti není něčeho té povahy, že by z něho mohlo vzniknouti cokoliv. Není možné plození čehokoliv z kohokoli bez rozdílu ani zase rozklad věci se neděje v cokoliv, přece však platí princip, že vše, co je zplozeno, co se stalo, a zase vše, co je porušitelné, mají za počátek, z něhož vycházejí, a za konec, k němuž dospějí, protivy anebo střední stav protiv (na př. přechod mezi bílou barvou – již je protivna černá, je popelavá barva) a proto přirozeně věci povstávají z protiv. V tomto se všichni shodují, liší se jen růzností názoru, v čem tyto protivy pozůstávají. Shodují se v podobnosti.

Z toho vyvozuje Aristoteles počet principů či příčin, nejméně dvě musí existovati, neboť protivy jsou vždy dvě. Tím však není vše skončeno.

Vidíme, že jedna protiva se nespojuje s druhou, aby z ní něco vzala, přátelství na př. s nenávistí, a tak každá jiná, nýbrž předpokládají předmět, na němž se uplatňují. Těžko je jinak vysvětliti, jak existují protivné vlastnosti, poněvadž není možno, aby podstata se skládala z protivných prvků, a proto předpokládají něco, na čem se uplatňují a tím nastává nový princip, podklad, na němž protivy spo-

čívají, je příčinou, poněvadž předchází všem ostatním.

Potřeba tohoto podkladu se objeví ještě více na příkladě. Z nehudebníka se stane hudebník, ztrácí se nehudebník a nastane hudebník, někdy zase naopak, zapomene-li hudebník své umění, stane se nehudebníkem, mizí tedy protivné vlastnosti a člověk, jenž jest podkladem obojí vlastnosti, zůstává týž. Zde máme ovšem jen příklad jisté kvality předpokládající podklad, ale též dění podstaty předpokládá subjekt, z něhož vychází. Podstatné dění je různého druhu, buď se děje přepravováním (na př. ze dřeva – socha), nebo přidáváním (na př. vzrůst), nebo vyváděním a skládáním (na př. dům), anebo přeměnou a vždy předpokládá subjekt.

Všechno tedy, co vzniká, je složeno, předpokládá věc, subjekt, která se stává něčím, dále pak něco, čím se stává, a to je konec dění. Subjekt může mít buď pozitivní vlastnost nebo jí nemá, na př. člověk hudebník má na sobě pozitivní vlastnost hudebnictví, nehudebník jí nemá, ale může se stát hudebníkem a tím dospěje k formě, čili k dokonalosti býti hudebníkem.

U každého dění jsou tedy dva prvky, dvě příčiny – *subjekt a forma*. Třetí druh příčiny se má jen nahodile k dění a to je privace jisté formy či dokonalosti, od níž počíná vznik.

Co je to ten subjekt nutný ke vzniku každé věci? Jeho povahu můžeme určit jen podobou. Tak jako se má dřevo k soše, je totiž subjektem, kam vtiskne umělec formu, tak se to má se subjektem v každém dění a vzniku.

Když určil Aristoteles subjekt všeho dění a vznikání, pak rozřešil snadno obtíže starších filosofů o vzniku *jsoucna*. Je známé dilemma Parmenidovo, o něž se rozbíjely všechny pozdější pokusy o vyloučení mnohosti věcí. Dění je nemožno, dle něho, nebo z čeho by vzniklo, buď ze *jsoucna* nebo z ničeho. Nemůže vzniknouti něco ze *jsoucna*, neboť *jsoucno* již jest, a z ničeho též nic není – proto je nemožný vznik a dění.

Aristoteles odpovídá s úsměvem: Parmenides nepochopil, že *jsoucno* nenáleží všem věcem stejně (*univoce*), nýbrž rozdílně (*analogice*), podobně. Připouští totiž stupně. Něco může býti více, dokonaleji *jsoucno* než jiné. Z nedokonalého *jsoucna* (*in potentia*) se může vyvinouti nebo státi dokonalé (*actu*).

Určil tedy již dvě příčiny věcí. Tak jako v uměleckém tvoření (*Phys. II, 2, 194 a, 21*) umělec vtiskne do svého uměleckého díla formu, buď do dřeva nebo do kamene, stejně i ve vzniku věcí je potřeba, aby činitel uvedl subjekt k dokonalosti, k formě. Objevuje se tedy nový princip, působící činitel. Aristoteles (*I. Met. 3, 984 b, 8*) se podivuje Anaxagorovi, jenž ve svém zkoumání přišel tak daleko, že viděl nutnost intelektuálního principu proti svým předchůdcům, vysvětlujícím běh věcí materialistickým monismem. Aby se vysvětlilo účelné dění v přírodě, je potřeba, aby existoval intelektuální princip, působící činitel, poněvadž sklon k cíli předpokládá vedoucí rozum.

Všimneme-li si výkladu Aristotelova, nalézáme vlastně, že mluví stále o čtyřech příčinách – a to hmotná příčina, t. j. subjekt $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\zeta\ \omicron\upsilon$, formální příčina, pro niž vlastně věc je tím čím je, dává věci vlastní povahu $\tau\omicron\ \delta\iota\zeta\ \tau\iota$, účinná příčina, $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\prime\ \omicron\upsilon$, a konečně finální příčina, po níž vlastně účinná jedná $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\ \chi\alpha$.

Dvě z nich jsou mimo povahu věci, účinná totiž a finální, druhé dvě patří k věci a vytvářejí ji.

Co tedy znamená věta, již podává Drtina: Aristoteles hlásá imanenci příčin *jsoucna* (*idei – forem*) v *jsoucnu* samém a neuznává dvou druhů *jsoucna*, nýbrž jediné . . ? (str. 10.)

Vidíme, jak Aristoteles rozluštil problém Parmenidův, jenž kladl jediné *jsoucno*, a poněvadž jediné, tedy je nemožné dění a vznik věcí. Aristoteles rozlišuje *jsoucno* jako *jsoucno*, je to transcendentní pojem přináležící všemu, co je, avšak takovým způsobem se nenalézá *jsoucno ens* ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$) v přírodě. V přírodě jsou mnohé věci a každá z nich se účastní *jsoucna* svým způsobem, dokonalejším či méně dokonalým, t. j. tak, jak toho vyžaduje její povaha, a proto pojem *jsoucna* je analogický. Je tedy možna mnohost věcí a též jejich dění.

Informativní ráz Drtinova „Úvodu do filosofie“ je hodně povrchní – frázovitý, bohužel i nesprávný. Stejně nesprávný je jeho názor na pojem středověké filosofie, jak ukážeme později. Z jeho druhého svazku Úvodu ukazujeme jen malický obrázek Drtinova nevědeckého postupu.

Úvod do filosofie 2. část (str. 22).

„Jan Scotus Eriugena důrazně ukazuje k tomu, že příroda má a musí býti zkoumána a že jen tím vyplní svůj božský úkol. Tu se ozývá racionalism

naproti pokusům současné doby, vědu podříditi víře . . . A Jan Scotus Eriugena, jenž požadoval nepředpojaté zkoumání přírody, je na rozkaz papeže Mikuláše I. sesazen . . . vyhnán . . .“

Jak je vědecky – objektivní podávání Drtinovo, můžeme usouditi, když přehlédneme prameny, zvláště vlastní dílo Scota Eriugeny: *De divisione naturae* (Περὶ φύσεως) (P. L. t. 122. col. 439 – 1022). Dílo je úplně theologické, jak poukazuje již jeho rozdělení. *Natura* (příroda – přirozenost) značí všeobecně vše, co je i co není (l. I. c. I., col. 441.) a takto se rozděluje na čtyři části:

1. Přirozenost tvořící a nestvořená – Bůh.
2. stvořená a tvořící – ideje.
3. stvořená a netvořící – stvořené věci.
4. „ nestvořená ani netvořící – nic.

Obsah jeho pojednání je theologický, vysvětluje dvě theologie, pozitivní a negativní a podává své názory o symbolickém rázu theologických výrazů. Mluví o Boží nesmírnosti, o níž nikdo nemůže věděti, co jest, ani sám Bůh, poněvadž nemůže býti změřen rozumem, (col. 380 B.) Nakonec pak spojuje vše stvořené v Bohu, v jedné Boží podstatě atd. (col. 745.)

Malá ukázka, že Scotus Eriugena nebyl sesazen ze své profesorské výše, poněvadž zkoumal přírodu a poněvadž učil, že příroda musí býti zkoumána, nýbrž pro věci čistě theologické.

Nesprávné odsuzování Drtinovo koření v mylném názoru na pojem scholastické filosofie.

Dr. H . . .

Handbuch der Philosophie:

Philosophische Anthropologie (Teil I.). Von Dr. Bernhard Groethuysen (Abtlg. IV, Beitrag A), Verlag von R. Oldenbourg München u. Berlin. M. 4. – .

Známa sbírka vydává novou část své informační práce o filosofii.

Každý člověk se podobá filosofu svého vlastního života, přemýšlí o svém životě, rád by věděl něco pevného, o svém životě. V takovém prostředí vznikají duševní tvorby a tvoří první vrstvy rozumového zvládnutí sebe sama. Život a přemýšlení o něm jsou úzce spojeny. Filosofie života spočívá ve vědomí života ve všeobecném životě a tvoří zase jako malá činnost jeho část. Geniálního nazýváme filo-

sofa, jenž vyjádří toto své vědomí, geniálnost jest vlastně vědění o vědomí, že člověk žije a uspořádání spolusouvisejících motivů, dle nichž prožívá rozmanitost událostí a řídí svůj život. Vlastní dispozice ovšem hraje svůj úkol, neboť přivádí člověka k novému vědomí a novému smyslu a uspořádání života.

Z toho se dá určití poměr filosofa k básníku. Filosof tvoří obraz člověka a právě toto úsilí ho přivádí do blízkosti básníka a činí ho znamenitým ve světové literatuře. Obraz sám však filosofovi nestačí – touží po vztahu mezi vyjádřením a prožitím, chce sám chápati vlastní a všeobecně lidský život, jeho uspořádání odpovídá otázkám: Kdo jsem a co je vlastně život?

I náboženství vychází ze života a přivádí zase k životu. Náboženství znamená vlastně prodloužení života až k nadsmyslnu, ukazuje poslední zdokonalení života. Objasňuje člověku jeho životní zkušenosti – vede ho k životu – dává mu smysl a cíl.

Filosofie se staví proti tomuto bezprostřednímu zvládnutí života. Nevychází z bodu – „žiji“ – jako náboženství, nýbrž – „přemýšlím“ – . Náboženství nedospívá k poznání sebe – objasňuje život a dává mu určitý tvar – je touhou po životě. Filosofie znamená vzdálenost od života, nedůvěru k bezprostřední životní zkušenosti. Filosofie staví svůj bod mimo život. Netáže se: odkud nebo kam jdu, nýbrž: co jsem?

Chce-li ale člověk poznati sebe sama, staví se do rozporu. Chci se poznati, zatím však, co chci sebe poznati, vycházím ze sebe. Co mohu poznati, je psychofysiologická konstituce, svou duši, své já poznávám. Já jsem chtěl poznati sebe, je to totéž? Problém se přeměnil. Psychofysická konstituce, empirická duše, empirické já nejsou poslední, problém se změnil v otázku na povahu, na duševní svět, na sebevědomí. Vystupujeme nad pojmy a představy zkušenosti.

Zdá se, že člověk v představách jest vlastně jen obrazem, že zachovává jen své tahy. Je tedy odpor mezi životem a poznáním a odtud různost lidských pokusů dospěti k zvládnutí, k pochopení sebe a proto též anthropologie se nedá přesně vymeziti.

Takový je předpoklad autorův, než se pouští do své filosofické anthropologie. Z předpokladu závisí celý další postup a směr, proto, je-li nesprávný předpoklad – celé další zkoumání nevede k cíli.

Srovnává filosofie náboženství, předpokládá, že náboženství je dílem imanentního, tajemného zdroje v nás, nazývá je bezprostředním pochope-
ním života – tím, že dává životu smysl a cíl.

Neexistuje v člověku nějaká schopnost mající za svůj výhradní předmět percepci styku s absolut-
nem, z níž by povstávalo náboženství. Máme jen rozum a vůli, dvě specificky lidské schopnosti. Člo-
věk je člověkem, poněvadž je rozumným tvorem. Všechny jeho percepce, vjemy vnitřního, sebevě-
domého života se dějí rozumem a jen potud mají nějaký význam, pokud jsou rozumové. Citlivost má
též svou úlohu. Probouzí se snadno a snadno se mě-
ní, není v ní pevného a opěrného bodu. Teprve uspo-
řádána rozumem a vůlí se stává užitečnou a vý-
značnou pro lidský život. Její bezprostřední činnost,
totiž emoce nemůže býti důvodem jednání pro roz-
umného tvora. Percepce Boha a potřeby Boha ne-
spočívá jen v imanentní sentimentální činnosti, ný-
brž v rozumovém poznání. (Moderní etnologové,
na př. Lang, Schmidt atd. ukazují na původ pojmu
Boha i u nekulturních národů z vývodu.) Proto se
nestaví pojem náboženství proti filosofii, jako pojem
bez poznání, naopak náboženství – poměr člověka
k Bohu – vzniká po poznání Boha a našeho poměru
k němu. První nesprávný předpoklad o pojmu ná-
boženství je doplněn nesprávným pojmem filosofie.
Filosofie prý činí rozpor v člověku mezi životem a
poznáním. Problém o otázce vlastního empirické-
ho já se mění v problém o povaze, o duševním světě,
o sebevědomí, zkrátka pojmy se stávají universál-
ními, kdežto empirické já zůstává jedincem.

Celá tato věc předpokládá otázku o poznávání,
o němž je studie nahoře. Rozum tvoří universální
pojmy, ale jsou to pojmy existujících jedinců. Smys-
ly vnímáme jedince, z něhož rozum svou duchovní
silou vezme jeho povahu – formu, takže si utvoří
pojem, co věc je. Celý postup předpokládá tedy roz-
umovou nehmotnost, neomezenost, nezávislost na
jedinečnosti věci. Jediný duch se nese nad hmotu,
poznává nezávisle na hmotě, času a prostoru. Po-
něvadž tedy povaha poznání spočívá v nehmotnosti,
rozumový pojem je universální, nezávislý od jedi-
nečnosti, přece však zůstává pojmem věci, vystihu-
je její povahu, to, co je. Problém tedy není změněn,
jak se domnívá autor, položíme-li si otázku, co jsem
já, když vyzkoušíme, je psychologická konstituce,
co je duše, co je sebevědomí, neboť vlastní empi-

rické já je zahrnuto. Universální pojmy pocházejí,
mají svůj původ ve zkušenosti, ve smyslovém vje-
mu, rozumem jsou zbaveny své jedinečnosti, jejich
obsah však odpovídá skutečným věcem. – ab –

Otto Willmann: Aristoteles als Pädagog und Didaktiker.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig. Str. VIII, 216.
Cena nev. M 6:50.

Sbírka velkých vychovatelů světa přinesla toto
dílo věnované Aristotelovi, patřícímu mezi vycho-
vatele „par excellence“.

Aby vynikl celkový význam Aristotelův, uvádí
ho v řadě hlavních zástupců řecké filosofie, Sokrata
a Platona.

Sokratická metoda začíná povznášení antickou
filosofii ze hry, do níž ji uvedli sofisté, zkoumá hlavně
pojmy věcí, hledá je u prostých lidí, kde přirozená
intuice rozumová, chápající, co každá věc je, neby-
la zmatena sofistickými hříčkami. Omezila však své
zkoumání na etiku.

Plato rozšířil a doplnil pojmové poznání Sokra-
tova o vědu principů, v pedagogice stanovil vývoj
doktriny v člověku.

Aristoteles doplnil systematicky vše, co doposud
bylo známo, a uspořádal novou řadu věd, které Plato
uzavřel do Dialektiky. Všechno má u člověka svůj
cíl. Aristoteles ukázal, jak všechny lidské síly, schop-
nosti (virtutes), ctnosti k němu směřují – rozumové
i morální síly (ctnosti) spějí k zušlechtnění ducha –
přivádějí člověka k blaženosti. Aristoteles zůstává
významným i v moderní době, jeho problémy jsou
problémy moderní doby: kráčí od smyslů – k du-
chu, od smyslových vjemů k přemýšlení, od zku-
šenosti k rozumovému poznání – mnohé moderní
problémy by se objasnily Aristotelem.

Aristoteles je největší synthetický myslitel, shro-
máždil všechna zkoumání o přírodě před Sokratem
a připojil sokratickou metodu zároveň s pozorová-
ním lidského života a cíle, na které Sokrates
vedl. Utvořil dvě velkolepé budovy lidské moud-
rosti: spekulaci – metafysiku – první filosofii –
a morálku.

Tak vyčetl Aristotela z jeho spisů Willmann a
uložil svá studia v přítomné knize. Mluví podrobně
o jeho vývoji a vzdělání z kritických pramenů.

Platonův žák po dlouhá leta vzal si za průpověď:

Amicus Plato, magis amica veritas. Upřel svůj zrak k moudrosti a pravdě a nedal se zdržeti. Jeho filosofie vychází z touhy po pravdě a směřuje k celé pravdě, k moudrosti. Jak ideální to obraz lidského genia toužícího po pravdě!

Druhý oddíl díla líčí Aristotela jako vychovatele. Začal svou dráhu r. 343 na dvoře krále Filipa, který ho povolal, aby vychoval jeho 13letého syna Alexandra. Tehdy dosáhly úspěchu jeho přednášky proti Isokratovi.

Památky o jeho vychovatelské činnosti napsal zvláště Plutarch ve svém životopise Alexandra Vel. Zaznamenává se, že Alexander miloval Aristotela neméně než svého otce, neboť otci děkuje za svůj přirozený život, Aristotelovi za svůj vznešený život.

Těmito slovy je charakterisována celá Aristotelova vychovatelská činnost, neboť i jeho díla: Etika k Nikomachovi a Eudemovi mají týž ráz – zjednatí vznešený život, život dle rozumu. Zároveň ovšem vychovával svého svěřence v politice.

Jako charakteristickou známku vychovatelství Aristotelova označuje Hegel ve své „Filosofii dějin“: „Od nejhlubšího a nejobsáhlejšího starověkého myslitele Alexander si odnesl vychování hodné muže. Byl zasvěcen do metafysiky, tím se osvobodila jeho přirozená povaha od hrubosti a prázdných představ. Aristoteles zanechal přírodu v její neomezenosti, poukazoval však na vše, co je důležité, a to vložil do mysli svého svěřence.“

Úkolem jeho vychování bylo vyvinouti individuální stránku, k čemuž používal objektivních činitelů.

Jak by mohl posloužiti v naší době plné pedagogického zmatku pedagog – *Aristoteles!*

Kniha Willmannova svědčí o odborníku v aristotelských studiích. *Dr. Habáň.*

Benedetto Croce: Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana.

Bari, Gius. Laterza, 1923.

Italský filosof Croce kritizuje ve svém díle všechny druhy estetiky. Neshromažďuje je do mezí některé doby, ani je nechce připisovati jednotlivým učencům, poněvadž se vyskytují ve všech dobách, převládají v některé z nich a jednotlivci nezůstávají lpěti na jediném směru. Jsou to vlastně rozumové vrstvy procházející všemi dobami.

Ukazuje, že se děje vlastně vývoj v pojmu o estetice, druhá kategorie je vývojově vyšší než první atd., poslední stojí nejvýše a obsahuje všechny předešlé. Žádný umělec anebo myslitel, filosof a spisovatel by se nedal uzavřít do úzké klece jednoho či druhého názoru, bylo by to jakýmsi vězením, neboť když vykročí aspoň na krok z jedné klece kategorie, unikne různým kritikám.

Nejnižší kategorií je empirická etika. Připouští existenci uměleckých a estetických věcí, popírá jejich jednotný princip. Estetika spočívá v uspořádání nejrozmanitějších faktů do různých tříd a typů. Umění je třídění a vypočítávání. Jinou estetiku nazývají hedonistickou, nebo utilitaristickou, nebo morální a pedagogickou dle různých směrů a účinků. Je čistě *praktická*. Společný základ estetických faktů spočívá v praktické formě lidské činnosti. Estetická fakta jsou pro ni jen jevy a úkazy buď rozkoše nebo bolesti, užitku anebo nástrojem etiky, vedoucí ke svému cíli všechny hedonistické, individuální a ekonomické snahy.

Estetika intelektualistická uvádí všechny jevy estetiky na filosofii, krása a intelektuální pravda se shodují. Věda a umění je totéž s malým rozdílem dokonalého od nedokonalého. Umění je snadná a vulgární pravda „minimum logicum“, je jen nedokonalá forma znenáhla přecházející do vyšší formy, do filosofie a vědy.

Jiný druh určuje estetiku jen negativním způsobem. Umění nemůže býti jen jevem bolesti a rozkoše, anebo jen nepatrným úlomkem vědy a filosofie – čím je umění pozitivně, neví agnostická estetika.

Poněvadž umění nemůže míti praktického cíle, nazvali je jiní duchovní formou, vyšší než intelektuelní forma vědy a filosofie. Umění je nejvyšším stupněm poznání a ukazuje vlastně celou skutečnost. Tato kategorie tvrdí opak intelektualistické. Jak však může býti něčím vyšším než filosofie, když filosofie se jí zabývá, ji zkoumá, analyzuje ji jako svůj předmět. Duchu lidskému je neznáma jiná forma nad tu, kterou si vyrobil – (zobrazu obrazotvorností činí pojem, abstrahoval od jednotlivosti věcí, až dospěl k universálnímu pojmu), jiná vyšší forma je neznáma. Umění by bylo formou, o níž se nedá hovořiti.

Pravá cesta k vystižení pojmu umění může býti jen jeho teoretickou povahou, jeho poznávací způ-

sob je však rozdílný od poznání ve vědě a ve filosofii. Umění je nejnižším stupněm rozumového života, tím však nepozbývá své vážnosti, neboť nejnižší v duchovním životě je jenom terminologie. Všechny stupně jsou nutné na žebříku i ty nejnižší stejně jako nejvyšší. Umění je nižší než filosofie, poněvadž nepřekračuje obrazný svět a nedospívá k definicím pojmů, řídí se obrazotvorností, obrazy jsou jeho poklady. Netřídí předměty ani nesoudí, jsou-li skutečné či ne, nedefinuje je – cítí je a reprezentuje. –

Umění se zabývá skutečností dosud ničím nepřeměněnou a proto je *intuicí*. Podává skutečnost čistě a bezprostředně bez pomoci pojmů – proto je *čistou intuicí*.

Tak se nám objeví umění tak ubohé a chudé ve své bytosti, ale v jeho slabosti spočívá půvab. Je tedy kořenem spekulativního života, tvoří první představy, začíná poznání, občerstvuje před námi pohled na věci.

Výrok je aktualitou intuice. Nejsou ovšem všechny věty čistě estetické, poněvadž intuice je jen elementární formou poznání, některé jsou již filosofické, historické, matematické atd., více totiž než estetické.

Neskrývá se v umění jen síla intuice, nýbrž i život, pohnutí, teplo, umělcův cit a tím můžeme rozeznati pravé umění od nepravého. Není-li v něm citu, zůstává chladným.

Umělec musí mít osobnost jevící se jakkoli, ať vesele či smutně, nadšeně a beznadějně, citlivě, sarkasticky, dobrotivě či zlomyslně, jen aby v tom byla duše schopná rozohniti. Osobnost umělcova nesmí býti vyumělkovaná (na př. když se umělci nezdařilo vyjádřiti lásku k vlasti, připojuje ke svému obrazu theatrální pohyby atd.), nýbrž musí vyzařovati z podstaty, ze struktury uměleckého díla.

Dvě věci vyžaduje umělecké dílo – klasickou část, t. j. úplné vyjádření věci, ale též lyrickou část – sentimentální, poněvadž čistá intuice je podstatně lyrická. Člověk od počátku, než začal tvořiti pojmy, je básníkem.

Zajímavá je poznámka Croceho na str. 22, o níž se chceme rozhovořiti. Nikdo mi nepomáhal při této nové teorii, dospěl jsem k ní obtížemi pocházejícími ze dvou význačných značek umění z intuice a jeho sentimentální značky z lyriky.

Není naším úmyslem dokazovati, že by bylo možno pro Croceho najíti si pomoci v jeho nové

teorii, nebo dokonce, že ji snad našel někde, chceme ukázati, že jeho teorie není nová, že existovala snad již i v jasnějším podání již dlouho před ním.

Sv. Tomáš Aquinský definoval krásno: *id quod visum placet* – to, co se líbí, když to bylo postřehnuto. Mluví Tomáš o postřehnutí, o vjemu krásna, o intuici. Metafysicky úsečné visum značí především intuitivní rozumovou činnost. Postřehnutí čili vjem věci intuitivní schopností rozumu klade rovněž za první prvek v poznání ovšem bez rozdílu nejen v umění a básnictví, nýbrž v jakémkoli poznání. Aby se dělila umělecká intuice od jiné, předpokládá jiný ještě element ve věci, předpokládá krásu. Proč se nám nelíbí všechny věci stejně, vždyť intuice se vztahuje na všechny?

Poněvadž nevyzařuje u všech věcí podstatný element, který nazval sv. Tomáš – *resplendentia formae* – t. j. vyzařování krásy z podstatné struktury věci. Když má některá věc vše, co má míti dle své přirozené povahy, dokonalým způsobem vyzařuje z ní ta harmonie, symetrie a proto se líbí. Umělecká intuice předpokládá vyzařování a to v přírodních krásách i v uměleckých dílech, v nichž musí vyzařovati umělcova myšlenka vtisknuta jeho tvořivou schopností. V umělci musí býti schopnost vytvářeti, nestačí jen technická zručnost. Umělecké dílo musí nésti známku tvořivé síly, myšlenku, jak zdůrazňuje též Croce. Je to rozumová tvorná síla vedoucí umělcovu ruku k vytvoření díla. U sv. Tomáše existují všechny elementy umělecké intuice Croceho, jasněji vyjádřeny a vysvětleny než v knize „*Problemi di estetica*“.

Lyrická část umění, jak ji Croce nazývá, nevyplývá tak jasně z intuice. Sv. Tomáš ji nenazval sice lyrismem umění, přece však jasně určil, proč je nutná citová stránka v umění. V lidském vjemu je jistý postup, pomocí smyslů vniká předmět do rozumu. Smysly postřehují věc nejdříve (oko na př. barvu) a již svým vjemem se těší, když pronikne předmět až do rozumového postřehnutí, pak vzniká vnitřní zalíbení, duševní radost doplňující smyslovou zálibu. Vyplývá to z povahy lidského vjemu, neboť každá schopnost se rozechvěje, když dosáhne vlastní předmět, k němuž přirozeně spěje.

Odporuje si Croce, když mluví o vztahu řeči k umělecké intuici. Umělecká intuice je prosta všeho rozumového formulování, předchází utvá-

ření pojmů, jest bezprostřední, nazírá na skutečnost ničím nepřeměněnou, proto čistou intuicí a na druhé straně tvrdí, že řeč aktualizuje intuici, dokonce nevyslovená intuice není intuicí. Řeč a umění se shodují, vezmeme-li řeč ve své bezprostřední skutečnosti a podstatě jeví se v jakékoli formě ať ve zpěvu či přednášení atd.

Neuvážil dosti Croce, že řeč vyjadřuje bezprostředně naše pojmy, mluvíme o věci, jak si ji představujeme – vyslovujeme náš pojem a úsudek. Je-li tedy intuice totéž co řeč, pak není bezprostřední intuicí, nýbrž vyjádřením pojmů. Ačkoliv připouští, že všechny pronesené věty nejsou estetické, neboť některé jsou víc než estetické – vědecké, přece jakákoliv věta je vyřčením našich pojmů o věci a proto není bezprostřední – není estetická. Celý umělecký proces je skončen, když se uskuteční vjem krásna smysly a rozumem *působící radost*.

V teorii estetické intuice Croceho zůstávají mnohé nedostatky. Dr. M. H.

I. Kvačala, J. A. Comenius der Erzieher.

1914. Verlag von Felix Meiner, Leipzig. Stran X a 192. Cena 7.50 M. – Autor nepoznamenává sice vědecky kritického aparátu v díle, avšak práce ukazuje, jak veliký rozsah měla jeho studia k tomuto dílu. Provází Komenského od dětství po všech jeho cestách, snaže se co nejpodrobněji kresliti vývoj jeho osobnosti. Třebaže se všude, až někdy poněkud

nápadně, uplatňuje úsilí zdůrazniti geniálnost Komenského, přece autor nic nezamlčel, takže si může pozorný a nezaujatý čtenář učiniti správný úsudek o všech pramenech, z nichž Komenský čerpal myšlenky, pro které jest nejvíce oslavován, i o vlivech, které naň působily, i o jeho osobním, značně blouznivém rázu povahy, jenž jej udržoval mezi jiným ve víře „panenské prorokyni“ chiliasticky nadšené. Doporučuje se studiu všech, kteří neznají Komenského podrobně a objektivně. – es –

Philosophischer Weltanzeiger.

Internationales Organ der Gegenwartsphilosophie. Herausgegeben von Paul Feldkeller. Schönwalde (Niederbarmin) bei Berlin. Dvuměsíčník. S vyobr. Ročně 2 – M.

Obsah: 1928/1: O japonské filosofii. Cosmic Creation (Prof. S. Alexander's lecture in the British Academy). Zprávy o kongresech: American Philosophical Association a American Catholic Philosophical Association. Článek o Kalifornském personalismu.

1928/2. Franz Brentanos Stellung im philosophischen Leben der Gegenwart od pražského univ. prof. O. Krause. Delší pojednání o Rafaelském fresku: Škola athénská.

1928/3: Aliotta: Italský pozitivista Roberto Ardigò. Die Philosophie der Völker im Spiegel ihrer Zeitschriften: Die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Zprávy o kongresech pro psychologii.

P o z n á m k y.

Filosofie přátelství.

Mízi před námi jako vidina povaha přátelství, vábí všechny tento neznámý kraj, neboť touha po něm vytryská z hlubin psychologie lidské, ale kdo by mohl tvrditi, že se mu podařilo dospěti na výšiny pravého přátelství?

Přátelství pro lidský život je nutným a to tak, že člověk v normálním stavu by nechtěl žíti v hojnosti, ale bez přátel. Naopak bohatč potřebuje více přátel, poněvadž by nevěděl, jak využití svého bohatství bez přátelství. Každý stav ho potřebuje. Chudému je přítel nejlepším pokladem a útočištěm. Bouřlivé mládí potřebuje snad nejvíce přátel, poněvadž oplývá svěžestí života, všechno je svěží, zvláště citový svět se podobá pestrosti jara, hledá, kde by mohl vybiti svou energii. Mládí

touží po obveselení, neboť v něm převládá emoce, vnitřní citový svět. Příčina tkví v celém vývoji lidského organismu, zvláště nervosního systému. Mládí je třeba intenzivní činnosti, miluje vše, co je probouzí, proto Plato nazval mládí – duševním opojením –. Touží po životě, cítiti, že žije, miluje vše, co ho probouzí k životu. Odtud pochází nesmírná náklonnost k přátelství, neboť mezi přáteli nalezá citové uspokojení, nalezá vtipy, smích a veselí, tam se vybíjí energie svěžích sil.

Ani starci nejsou vyjmuti z potřeby přátelství, neboť potřebují ve své slabosti oporu. Nutnost přátelství neukazuje ještě jeho povahy, neukazuje tu tajemnou sílu působící, že lidé k sobě přilnou svazkem přátelství.

Přátelství je poklad každému oblíbený, je to vznešené dobro

lidského života. Každý miluje přátelství. Z povahy toho, co je milování hodno, se nám objasní přátelství. K čemu se rozvíjí lidské srdce láskou, musí být dobro, nikdo nemiluje zlo jako zlo, t. j. i to, co je jen zdánlivým dobrem, ač o sobě to může být zlem, bývá milováno jako dobro.

Trojí druh dobra nalézáme ve světě – *vznešené dobro* shodující se s rozumem, totiž to, co rozum oceňuje, obveselující dobro, jež odpovídá smyslu, a užitečné dobro, sloužící jako prostředek k dosažení jiného dobra.

Ačkoliv lidé často dávají přednost dobru, co se jim líbí, přece povaha toho, co je zcela dobré, nikoliv jen relativně, to přináší, že je to zároveň milování hodné. Trojímu dobru odpovídá trojí oblíbenost – trojí láska.

Přátelství se částečně shoduje s oblíbeností, s láskou. Milujeme někoho, přejeme-li mu dobro. K povaze přátelství však náleží víc než láska, je třeba, aby milující zároveň byl milován. Vyžaduje vzájemnou a zjevnou lásku, jinak se dva necítí přáteli.

Vznešenost lidského přátelství napodobuje *užitečné přátelství*. Někdo miluje druhého, pokud je mu užitečný, pokud má z něho užitek. Nemiluje vlastně přítele, nýbrž svůj užitek a napodobuje přátelství. Rovněž obveselující přátelství miluje jiného, pokud je mu příjemným, pokud ho obveseluje. Miluje vlastně více své obveselení než přítele. Povaha takových přátelství zřejmě je nestálá. Člověk není vždy jinému užitečným ani obveselujícím a proto, když přejde příčina, proč se spřátelili, přejde i přátelství. Již Aristoteles pozoroval, že staří lidé hledají ponejvíce užitečná přátelství, poněvadž jsou již tělesné slábi a smyslová jemnost též pominula, proto nepotřebují tolik obveselení. Druhému obveselujícímu přátelství se oddávají ponejvíce jinoši, poněvadž v nich není ještě rozumové rozvahy, dávají se ovládati city. Všechny city směřují k obveselení nebo ke smutku, proto vyhledávají všechno, co je skutečně obveseluje.

Přijdou leta a s nimi i záliba v tom či onom, člověk potřebuje nových podnětů sobě přiměřených a tím i obveselující přátelství přecházejí. Rychle povstala, bez rozumové rozvahy dle popudu a potřeby milovati, citově se sdílet, z hlavní to příčiny mladického jednání a rozhodování, a zase rychle pomíjejí, když zmizí citové rozechvění.

Tak plyne lidský život v kráse mládí, bohužel uplyne rychle a člověk se octne v životě sám bez pravého, bez hlubokého a oddaného přítele – mládí bylo ilusí.

Existuje vyšší druh přátelství – *vznešené přátelství* – vyrůstající z hlubokého kořene vznešeného dobra. Vznešené odpovídá rozumovým výšinám, to nazýváme vznešeným, co je o sobě chvályhodno. Co obsahuje vlastnost přiměřenou rozumové výši. Žítí ctnostně na př. jest vznešeným, neboť se to shoduje s rozumem. Každá vlastnost označena rozumovou výší, ozářena jeho jasně je vznešenou. Chce-li si člověk zjednat stálého, pevného a hlubokého přítele, musí hledati možnost takového pouta v hlubinách duše, v jejich nekonečných touhách a snahách po ideálním rozvoji – tam nalezne vznešené dobro. Společná snaha po něm poutá mysl i nerozdvížitelným svazkem, poutem vznešené lásky, kořenící na vrcholech lidské důstojnosti. Rozkoš plynoucí z takového spojení opájí ducha, převyšuje ryzí povahou každou jinou rozkoš.

Filosofie je největší snahou po rozumových výšinách lidského života, proto by mohla být zlatým poutem mládeže hledající cestu ke svému rozvoji. Vznešené přátelství ze společné snahy po rozluštění problémů by zjednálo nejradostnější okamžiky duchovních rozkoší z pravdy, člověk by se necítil sám.

Filosofický kroužek naší revue nabízí všem myslitelům, zvláště studentům vznešené pouto přátelství. *Redaktor.*

O tom, je-li architektura věda nebo umění, je nyní již potřeba vést spor (Arch. Krejcar). Je to určitě spor o definici architektury, zatím co architektura do konce baroka byla sama definicí (a jest jí v určitém smyslu i dnes). Je v tom přece jen sestup a neustálé rozdělování pojmů; doba je plodná na definice špatné a úžasně nepřesné, neboť se již nedostává představ. *Štm.*

Proti konstruktivismu nutno obhájití funkcionalismus jakožto výše stojící: konstrukce jest totiž věcí naprosto samozřejmou a služebnou. Důležitý je toliko názor na věci a určení jejich způsobu. Potom teprve přichází konstrukce jako vícenbo méně schopná realisace. *Štm.*

Svět se převléká do civilu. Lidé bez ponětí o vznešenosti úřadu, popírajíce ji naprosto, snaží se o život dokonale soukromý; tomu životu civilnímu jest úřad jen břemenem a povinností. Lidé si vydržují civilní život jako základní potřebu zdraví. Mladý muž je adjunktem státních drah, aby mohl žít vznešený život tenisového rekordmana. Je to nepravděpodobné a špatné; tím hůře, neboť civilismus neustále vítězí nad slávou života, stavě ho pomalu a jistě na hlavu. *Štm.*

My katolíci stojíme sami u kormidla života; soudobá kultura a technický pokrok není životem; takový život o sobě by pohynul velmi neslavně. Veškeré bludy, herese a omyly tyjí z nás; na nás spočívá veškerá tíha a odpovědnost života a to je všechna sláva, kterou můžeme mít tady na zemi. *Štm.*

Na obálce druhého čísla Redu, měsíčníku pro moderní kulturu, byla na rozkaz Karla Teigea vytištěna fotografie strážníka ustrojeného po rakouském způsobu a vedle vysazeno:

28. 10. 1918

28. 10. 1928

s tajnou radostí z dobře vymyšleného vtipu. Tuším, že Karel Teige věří na revoluci; byla to tedy revoluce, která zbavila policejní stráž mocnářství všech ozdob, aby je zase vracela, poněkud se stydíc, za deset let, když lůj byl již stráven. Je to výsměch zarytého vyznavače revoluce, ale ten výsměch je, tvrdím, nehodný muže vážného pohledu. Bilance deseti let ČSR byla představitelná a nijak nepřekvapuje. Výtka a smích Karla Teigea je nespravedlivý, usvědčuje z bludu toliko podomky vývojové teorie. Není nijak veselý, byl-li tento stát okraden o deset života; těch deset let se vám počítá k dobru na boje a prohry, pane Teige. *Štm.*

Vydávají profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

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

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Habáň, Psychologický základ morálky	49
Bošković, Problém poznání	59
Birnbaumová, Dvě vážné knihy	63
Soukup, Nová synthesa	68
Miklík, Brentano o nezaujatém badání .	71
Suchomel, Determinační problém	77
Hruban, Umění a život	80
Drábek, Filosofie dějin	82
Štorm, Krise umění jest věcí života . . .	84
Jaký je smysl života?	85
Kritika: Drtina, Ziehen, Switalski, Zimmermann, Handbuch der Philosophie, Parodi	85
Poznámky	92

d u b e n 1 9 2 9 R O Č N Í K I .
O L O M O U C : č í s l o 2

F I L O S O F I C K Á R E V U E

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

Redaktor: Ph.Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.

Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

K n i h y a č a s o p i s y z a s l a n é r e d a k c i

Filosofická knihnice, řídí E. Čapek a F. Pelikán:

Současná ruská filosofie, přeložil Ferd. Pelikán, nákladem Čes. graf. U. A. S. v Praze.

Ferd. Pelikán: Vláda demokracie ve filosofii a jiné essaye. Čes. graf. U. A. S. v Praze.

Curtis W. Reese: Humanism, přel. Ferd. Pelikán. Čes. graf. U. A. S. v Praze.

Miloš Eurit, Pred slovenskima vidicina, Bělehrad 1928.

Ruch filosofický, řídí dr. Pelikán s kruhem redaktorů.

Filosofie, řídí Jos. Bartoš, T. Trnka.

Philosophischer Weltanzeiger, P. Feldkeller, Internacionales Organ Schönwalde
(Niederbanim) bei Berlin.

Rivista di filosofia Neo-scolastica, facoltà die filosofia dell' Univer. Cattolica del S. Cuore.

Bogoslovska Smotra, řídí Dr. Stjepan Bakšić i Dr. A. Živković, Zagreb.

Nova Revija, řídí O. P. Grabić, Makarska.

Bogoslovni Vestnik, izdaja Bogosl. Akad. Ljubljana.

Hrvatska Prosvjeta, Zagreb.

Rivista di letterature slave: diretta da Et. lo Gatto, Roma.

Revue Neo-scolastique de Philosophie, Louvain.

Museum, časopis slov. bohoslovců, red. Fr. Drábek.

Tvar, časopis pro kritiku a umění, red. dr. Fučík a Skoumal.

Rivista dei giovani, Torino.

Revue-revuí Argus, inž. Vlad. Vondrák, Praha.

Život, revue pro veř. otázky, dr. Doležal, Praha.

Scholastik, Vierteljahresschrift, Professoren des Ignatiuskollegs in Volkenburg, Herder,
Freiburg in B.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Dr.Grabmann u. Dr. Hartmann,
Fulda.

Carolus Frick S. J., Ontologia, Herder, Freiburg in B.

Dr. M. Grabmann, Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistes-
leben, Innsbruck 1928.

Psychologický základ morálky

Indický básník Rabindranath Tagore napsal o indické duši ve své knize „Sádhaná“, že osvobozena od zevnějších vlivů od úzkosti městských názorů utvořených za městskými zdmi, žijící v otevřené přírodě pochopila, že pravda je universální, že není možná jedinečnost, odloučenost od celého vesmíru, chce-li kdo dospět k pravdě. Jediná cesta k pravdě vede proniknutím bytosti a intimní povahy všech věcí. Svět je nesmírnou symfonií, každá nota v ní hraje svou důležitost a povstává nesoulad, přerušil-li se jen jediná. Světová symfonie opěvuje pravdu, hraje o universální pravdě, v níž každá jednotlivá bytost a povaha tvoří ucelené noty.

Tak jako bylo třeba začít rozumovou plavbu za pravdou s pevniny, s jistého pevného bodu, aby rozum dospěl k jisté filosofii, od objektivního řádu věcí a intuitivní rozumové schopnosti, stejné skály potřebuje člověk, chce-li se pustit do etických končin svého nitra a celého lidstva. Chce-li rozum předejít marnému úsilí a slepému mluvení do větru, potřebuje opěrného skaliska objektivního jasu *povahy věcí*, neboť pochopené povahy věcí tvoří symfonii pravdy.

Člověk v sobě chová tajemnou svatyni etických hodnot, v níž nazírá bezprostředně, *co má býti*, kde tkví vědomí povinnosti, kde vyzařuje morální, etické

dobro. Rozlišujeme je jasně od jiného fyzického dobra působícího příjemnost či nepříjemnost v biologickém běhu života, je v tom jasný rozdíl od toho, co škodí či prospívá fyzicky organismu. Směšný je beznadějný útek pozitivní etiky k citům příjemnosti a nepříjemnosti, prospěchu a škodlivosti, aby vysvětlila tu tajemnou svatyni etických hodnot v naší duši.

„Člověk jedná morálně, když zařídí své činy tak, aby z nich vzešla příjemnost a byla odvrácena nepříjemnost. Vznik mravnosti pochází z nutnosti života, vedoucího instinktivně k tomu, co prospívá, a odvracujícího se od škodlivého“.¹

Celá tedy slibná práce vědecké etiky Krejčího se končí ubohým výsledkem, ač mluví v předmluvě velmi slibně: „V podstatě úkazu svědomí není nic tajemného a jen nedohlednost lidského nitra, v němž se snují děje ze známých a pochopitelných příčin k nepředvídaným efektům, způsobuje, že nás někdy úkaz svědomí překvapí, zarazí a jeví se nepochopitelným.“²

Postavil si Krejčí před oči protivné stanovisko, které nazývá nadpřirozeným hlasem a proti němu bojuje, ač vlastně nadpřirozené stanovisko v přirozené etice nikde neexistuje. Celý úkaz výčitek svědomí, které mohou připravit o duševní

1 Srov. Krejčí, *Positivní etika*, str. 68.

2 Tamtéž str. 15.

klid a mnohdy vyvrátiti úplně duševní život, vysvětluje Krejčí schematem: „Před významným činem se rozhodujeme déle, zápasí motivy, t. j. vlivy, které mohou určovati naše jednání. Mezi zápasícími motivy přirozeně je též vzpomínka na mravní příkaz, vštípený vychováním a též hlas srdce zcela přirozeného citového hnutí, na př. lásky, soucitu atd., proti vlivům povzbuzujícím k činu zní varování, výstraha. To je hlas svědomí ve varovné funkci. Když jej neuposlechneme, t. j. když jiné, nemravné vlivy zvítězí, když ale protivné vlivy pozbudou své účinnosti, vrátí se zase vzpomínka na čin. Má-li zároveň čin spáchaný proti mravní zásadě neblahé následky, dostaví se k poznání lítost, děláme si výčitky a snažíme se věc napravit. Nejde-li to, propadáme často zoufalé náladě. To jsou výčitky svědomí, které připravují o klid.“¹

Popisuje právě Krejčí tu svatyni etických hodnot v lidském nitru a navrhuje potřebu nadpřirozené autority, aby se vysvětlil ten tajemný hlas, naráží tím na katolickou etiku, v níž ale nadpřirozený hlas autority neexistuje, jak uvidíme později. Vysvětlení pozitivní etiky je malicherné, končí se vlastně konklusí, již Krejčí nevyřekl, že není třeba etiky, celý živoucí tvor i s etickými hodnotami a snahami může býti vřazen do zoologie, *neboť celý etický řád je zredukován na pud, na instinkt sebezáchovy*. Člověk oceňuje činy dle příjemnosti a určuje je instinktivně dle prospěšnosti pro život a pro zachování jednotlivce. Následovalo by, že labužník a požitkářský člověk jsou nejmorálnějšími, neboť se řídí nejvíce dle citu příjemnosti a nepříjemnosti a tím morální, vznešený

řád nepřekračuje hranic živočišného světa.

Morálním vědomím vznešený pojem morálního dobra každý přesně rozlišuje od živočišného života, je to jiný řád než citový svět, než pocit pro rozkoš a strast, neboť rozlišujeme přesně a jasně morální a nemorální rozkoš, na př. upřímný cit přátelství přináší vznešenou rozkoš, shoduje se to s etickými hodnotami lidského nitra, kdežto jiná nemorální rozkoš působí v duši neklid. Tajemnější hlas se ozývá v nitru než strach před otcovým trestem, než hlas maminky, která nás vychovávala, který slyší každý rozumný tvor, tím že je rozumný. Často se ozývá z hlubin nitra proti citové lidské náladě. Mluvíme-li o hlase, není to nadpřirozený hlas, jak myslí Krejčí, nýbrž to, co se nazývá svědomí.

Aristoteles ve své etice k Nikomachovi vymezil morální zálibu od smyslové a jako normu rozlišování stanoví rozumného muže milujícího *vznešeno*, to jest jednajícího dle zdravého rozumu. Věci líbící se často prostému davu si navzájem odporují, poněvadž se nejedná o věci zálibyhodné svou povahou, není v nich vznešenosti, kdežto milovníci *vznešeného* silibují ve věcech zálibyhodných svou povahou. Již vulgární pojem vymezuje přesně věc líbící se svou povahou, t. j. věc, která sama o sobě je vznešená, na př. ctnost, umění atd., a působí rozkoš milovníkům vznešena, rozumným mužům, jednajícím dle rozumové rozvahy, neboť vznešeno odpovídá rozumové výši, a věc nemající v sobě vznešeno, která není svou povahou zálibyhodná, ale poněvadž dav ponořený do smyslového života nemá porozumění pro vznešeno, proto nalezá zálibu v takových věcech a tím se stává, že si navzájem odporují, co jednomu se

¹ Srov. Krejčí, cit. dílo, str. 69.

líbí, druhý nenávidí, poněvadž to nejsou věci zálibyhodné svou povahou.

Různá je záliba morální a záliba z organické příjemnosti a nepříjemnosti, mezi nimi je nepřeklenutelná propast dvou zcela různých řádů živočišného a rozumového.

Etika musí podatí smysl celého komplexu lidského života, který jí rozvinuje psychologie, to je její hlavní úkol, neboť tím se objasní etické hodnoty.

Jinak smýšlí Kant.¹ Jaký má smysl celý ten komplex sklonů? Jaký je smysl života, ba celého bytí? Na to, dle Kanta, odpovídá metafysika, atomnohým krásnými – ismi, optimismem nebo pesimismem, spiritualismem nebo materialismem nebo fatalismem atd., to znamená, že kolika způsoby se člověk táže, tolik odpovědí obdrží, neboť metafysika pro Kanta je zápasíštěm, kde jeden protivník zažene druhého, nikomu se však nepodaří zmocnit se celého pole a navždy. Proto není radno klásti na začátku etiky takové otázky, naopak ani tam nepatří, neboť etika neproniká do člověka nitra. Dle Kanta etické problémy zůstávají nerozřešitelnými a jsou zahrnány do toho tajemného světa apriori, odkud není východu.

Jaký má smysl celý ten svět lidského nitra, který rozvinuje psychologie? Z jeho smyslu zasvitne povaha etických hodnot. Každá věc musí býti totiž taková, aby dospěla svého cíle, z cíle věci můžeme přijíti na její povahu. Jak je možno organisovati a přehlédnouti bouřící svět lidského nitra, kde se mísí city a touhy odehrávající se v lidském nitru ve shodě s jeho vědomím, vlastní vědomí je divákem té hry nitra,

¹ Srov. dr. Buchenau, Kantslehre vom katheg. Imperativ, str. 22 – 23.

kam zařaditi etické sklony? Ribot nazývá lidské sklony a touhy „*mouvements naissants*“, vznikající pohyby. V jistém okamžiku se nám zdá, že známe svůj sklon, svoji tendenci, však brzy se objeví, že nikdy není úplná, že není dostatečně určena tím, čím je teď, poněvadž se nese k budoucnu. Není to bolest, ačkoliv je to určitá irritace přítomného stavu, je v ní zdroj radosti, touha po něčem oplývá radostí, poněvadž má již nepatrným způsobem věc, za níž se nese, ale není v ní plnost radosti, ježto se halí bolestným rouchem nedostatečnosti, je nepokojná, ale tyto vznikající pohyby odhalují v nás psychologickou sílu schopnou státi se tím, co jí chybí, tíhnoucí k duševní rovnováze, je to živá účelnost, chovající v sobě energii, aby dospěla, k čemu se nese.

Člověk by mohl na své touhy pohlížeti uměleckou intuicí, našel by v nich hodně tragiky a umělecké záliby nad krásnými a nevyplněnými touhami a sklony, ale přecházejí chvilky umělecké intuice a člověk jako uhrané dítě se vrací ke skutečnosti, rád by domů, potřebuje vysvětlení, potřebuje světlo. Proč vznikají, kam zapadají, jaký mají smysl lidské touhy a sklony?

Neskýtá vysvětlení pozitivní etika hledající normy morálního vývoje, neboť musí nejprve seznati, jak lidé mravně žijí, a stanoviti dle toho, jak mají žíti, nevysvětluje původ a tedy ani směr etických snah, předpokládá vlastně, že lidé již žijí mravně. Positivní člověk nepotřebuje absolutního mravního ideálu, absolutního pojmu morálního dobra a pozitivní etika se toho všeho vzdává, přiznávajíc svou neschopnost.¹ Připadá to jako úzký názor utvořený za městskými zdmi člověka ne-

¹ Srov. Krejčí, tamtéž str. 21.

chtějícího nikdy pohlédnouti do volných končin přírody, do volných končin etických hodnot, omezuje se pravda úzkým rozhledem, který působí Krejčímu pozitivismus.

Pravda je universální, člověk potřebuje *celou pravdu*, potřebuje, dozná-li si to upřímně, absolutního morálního ideálu, absolutního pojmu morálního dobra, jinak zůstává vzdálen od celé pravdy. Jenom podle absolutního etického ideálu a pojmu dobra může usuzovati, co je více nebo méně morálně správným.

Metafysický pojem dobra ukáže zároveň úroveň, na níž se nachází pozitivní etika a kam sahají lidské etické hodnoty, že sahají do krajin vznešena, je to rozumová výše, která je postřehuje a vlastně rozumová povaha je jejich zdrojem.

Uurčíme nejdříve metafysický všeobecný pojem dobra a rovněž různé druhy dobra, neboť dobro je něco, co se nalézá různým způsobem ve věcech, pak teprve sestoupíme k psychologickému rozboru lidských schopností tíhnoucích k morálnímu dobru, určíme, který z těch sklonů, z tužeb lidských se nese k etickým hodnotám a k morálnímu dobru, neboť lidských sklonů a tužeb je nesmírná řada a nejsou všechny stejně vznešené. Tím se ukáže *životnost* morálního sklonu, je to *životní sklon* lidského ducha ke svému předmětu a tím podklad etiky bude nanejvýš vědecký. Bod, s něhož se vychází v tomto druhém oddílu, abychom určili psychologii lidského skutku, nemůže býti jiný než právě existence sklonu a účelnosti „mouvements naissants“, jejichž uskutečnění se dokonává, až dospějí k cíli, jsou to vlastně *snahy po cíli* a proto jsou příčinou všeho lidského jednání, dodávají lidskému životu ráz cesty

někam, tedy vlastně smysl života. Souvisí tedy úzce otázka po smyslu života s etickými hodnotami lidského ducha, a vlastně *cíl života dává lidským skutkům něžný nádech morálky*, lidské činy vyzařují etickou krásou, jak uvidíme. Krejčí ve svém předpokladě proti katolické etice si utvořil svůj pojem katolické etiky, proti němuž bojuje jako Don Quijote s větrnými mlýny, který ve skutečnosti neexistuje, hlas je obrazné označení. Celou katolickou morálku redukuje na nadpřirozený hlas mluvící v lidské duši. Ukážeme, jak vědecký je podklad etiky sv. Tomáše.

Jak vzniká pojem dobra?

Naprostou prvním pojmem, který si rozum udělá o každé věci, je pojem *jsoucna*, že ten či onen předmět existuje, je *jsouc-nem*, to je první pojem, nejjednodušší, ale zároveň nejvšeobecnější pojem, přináležející všem druhům *jsoucích* věcí. Tam začíná lidské poznání, postřehnutím, že *věc je*. Pojem *jsoucna* je zároveň nejjasnějším pojmem, nejsamozřejmějším, proto podaří-li se lidskému badání přivést poznání jiných věcí rozbořen až na pojem *jsoucna*, pak takové poznání je jasné, opřené o první, samozřejmé elementy poznání. Poněvadž ale pojem *jsoucna* je jednoduchý, přináležející všem věcem, pokračuje všechny druhy bytostí, je tedy transcendentním pojmem, je prvním pojmem a z něho se tedy tvoří všechny jiné pojmy a to určováním všeobecného pojmu *jsoucna* na určité druhy *jsoucna*. V určování pojmu *jsoucna*¹ se setkáváme též se vztahem *jsoucna* k lidským schopnostem. Existuje v člověku rozumová a dychtící schopnost; jedna je schopna poznávat každé *jsoucno*, vše co je, druhá zase toužit po

1 o němž viz čl. v min. čísle Fil. revue: Co je pravda?

jsoucnu, poněvadž v něm nalezájí své zdokonalení. Postřehne-li lidská rozumová schopnost jsoucno, stává se s ním shodnou, vzniká shodnost rozumu s věcí – máme *řád pravdiva*. Pravda tedy nepřidává k jsoucnu nic nového, jenom označuje vztah jsoucna k rozumu. Postřehnuté jsoucno, zdokonaluje rozumovou schopnost, stává se mu dobrem, t. j. něčím, po čem může člověk dychtiti, shoduje se s dychtící lidskou schopností a vzniká absolutní pojem dobra – shodnost, či schopnost jsoucna přinést určité zdokonalení člověku – *jsoucno se stává jeho dobrem*.

Tedy pojmem dobra není zase nic nového přidáno k jsoucnu, označuje se jím vztah jsoucna k dychtící, lidské schopnosti. Neproniklo se hlouběji do podstaty dobra, než označením shodnosti s dychtící schopností a Aristoteles definuje dobro právě z této činnosti dychtící schopnosti po jsoucnu jako po něčem, co ji zdokonaluje – *dobro je to, po čem všichni touží*. Definice vlastně nevyjadřuje vlastní povahu dobra, nýbrž jen účinek dobra, má totiž dobro tu vlastnost, že má vztah k dychtící schopnosti, přitahuje ji a teprve *shodnost* dychtící schopnosti s věcí, která ji může zdokonaliti, je vlastní povahou dobra. Předpokládá dobro jsoucno a to tvoří základ dobra.

Proč se nazývá dobrem shodnost dychtící schopnosti s věcí. Všeobecně se považuje jako dobro věci to, co ji zdokonaluje, co ji přivádí k úplnosti, na př. dobrým lékem nazýváme ten, který přináší zdraví, lék je tedy pro nemocný organismus dobrem, poněvadž ho zdokonaluje. Všechny věci ale přirozeně spějí za svou dokonalostí, za svým plným bytím, které jim dle povahy přináší od nejmenšího kvítka vy-

růstajícího z nepatrného seménka až po člověka vyvíjejícího se ke své plné mužné kráse a síle, všechno tedy spěje a touží po dobru jako po svém cíli. Existuje vztah mezi věcí, jež jest dobrem a dychtící schopností a podle různých schopností vzniká různé dobro je zdokonalující. Čím vyšší je životní touha a sklon, čím dokonalejší je dychtící schopnost, tím dokonalejší věc je jejím předmětem, k němuž se nese jako za svým dobrem.

Positivní etika a mnohé jiné nerozlišují dosti anebo vůbec různost dychtících schopností, jimž musí odpovídati přiměřená vlastnost je zdokonalující, odtud pochází konfuse fysického dobra s morálním.

Dříve než přejdeme k psychologickému určování dychtící lidské schopnosti (dychtící schopností nazýváme doposud všeobecně každý lidský sklon a touhu po něčem ukazující duševní energii lidskou, schopnou státi se tím, čeho se jí nedostává) a jejich stupňů, je záhodno rozdělit metafysický pojem dobra, k němuž jsme dospěli. Správné rozdělení se děje z povahy věci, rozdělujeme-li jinak, stává se rozdělení nahodilým, neúplným, (na př. rozdělení zvířat dle barvy bylo by nahodilým, neúplným).

Vlastní povaha dobra je, že chová v sobě vlastnost, pro niž je předmětem dychtění a touhy, *je toužebným*. Může býti toužebným buď jen proto, že jeho pomocí dospíváme k jinému, většímu dobru, k většímu zdokonalení, pak takové dobro je *užitečné*, nebo toužíme po něm, poněvadž nás obveseluje, zjednává jisté obveselující zadostučinění, a takové dobro je *obveselující*. Zdá se, že nynější svět se točí jen okolo těchto dvou druhů dobra, užitek, prospěch a obveselení, toť vrchol dnešního

života, filosofické systémy se připodobňují praxi, odhazují teoretické principy a normy, praxe je jiná, život je bujný, když se otáčí okolo prospěchu a obveselení, proto všechno rozumové má potud smysl, pokud slouží lidskému prospěchu a obveselení. K tomuto vrcholu dospěl pragmatismus, dělající teorii z praxe, nikoli praxi z teorie.

Ale člověk je více, nesmírně více, je rozumným, jemu odpovídá též vlastní předmět, dychtící rozumová schopnost je též životní, ba převládá u člověka nad ostatní životní touhy a sklony, ježto rozum je člověku specificky vlastním.

Touha a sklon u člověka se vznášejí ve sférách vznešenosti, nese se za věcmi, které jsou toužebnými samy o sobě, jichž není třeba použití jako prostředku k dosažení prospěchu a obveselení, jsou to věci samy o sobě obveselující, vznešené, odpovídající rozumovému sklonu, t. j. utišují, uspokojují vyšší lidský sklon a touhu; takovou vznešenou veličinou je např. ctnost, moudrost atd. Výše *vznešeného dobra* přesahuje všechny nepatrné výšky jiných druhů užitku a obveselení, neboť obsahuje ve své eminenci vše to, co chovají jiné druhy, je vlastně více než užitečným, neboť nepotřebuje hledati jiného, nepotřebuje sloužiti za prostředek k dosažení většího dobra, chová již v sobě to, čeho chceme dosíci něčím užitečným. Obveseluje více než vše jiné. Čeho si žádáme jen pro obveselení, když přejde doba záliby, unavuje nás to, ale vznešené dobro záliby hodné svou povahou neunavuje, nemůžeme je odhoditi do starého zboží, poněvadž je vlastně zdrojem ustavičné vyšší radosti a zalíbení. Člověk je zrozen pro vznešenost, jejíž krása oslňuje lidského ducha a uvá-

dí ho do zahrady intuitivního nazírání a duševního obveselení, pronikajícího útroby celé lidské bytosti. Podobným okamžikem je estetická intuice nacházející i v bolestné přítelově zradě krásu tragiky, nebo na př. jednati spravedlivě mezi dvěma soupeři, z nichž každý si osvojuje nespravedlivě vše pro sebe. Spravedlnost přivede člověka do oblastí vznešených citů radosti, že člověk se rozplývá štěstím. *Vznešené dobro tvoří v životě celá, sněhobílá, alpská pohoří, jejichž krása vyzařuje nadzemskou radostí pro lidského ducha.*

K těmto výšinám dobra se odnáší lidská snaha a přirozené životní sklony.

Zdálo by se téměř nemožností učiniti si přehled všech lidských životních impulsů, sklonů, tužeb a citů, je to labyrint, kde snad každý bloudí, komu je jasno v celém tom rejí a zmatku jen v jedné hodině?

Povaha tužeb a sklonů není dosti určena v jejich vzniku, jak jsme řekli, neboť je to něco, co se nese do budoucna, co se má uskutečniti a splniti. Je to živoucí účelnost, nese se za svým předmětem. V dosažení dobra, pro které vzniká, se utišuje a pak vlastně člověk již netouží, aby poznal povahu svých tužeb a sklonů, neboť dosažením mizí s jeviště lidského nitra. Člověka rozrušují jeho sklony a touhy, rozrušují jeho přítomný stav, v němž není dosti plnosti. Všechny ale proudí do oceánu lidského dobra a blaha.

Podářilo se tedy soustřediti celý ten rej na jeden bod, od něhož se jim dostává určení. Bodem, okolo něhož krouží celá lidská životní činnost, je dobro, k němuž spěje jako k cíli.

Rozeberme si lidskou činnost, abychom poznali její sklon k cíli a dobru.

D. Parodi¹ vyjadřuje psychologicky lidský život jako svazek tužeb a sklonů. Ustavičně od narození, ba již před narozením člověka, již ve vývoji embrya spočívá život ve spontánních pohybech řízených k cíli, vystávají v hlubinách nitra živoucí bytosti a letí k cíli, k účelnosti, k rozvoji bytosti.

Když si určíme filosoficky život všeobecně, ale zároveň výstižně, aby definice nezůstala jen na povrchu života, vlastně aby nepopisovala jen životní proces a složení živoucí bytosti, jak to činí biologie, najdeme vyjádřen život v Aristotelově definici, že žítí znamená pohybovat se od sebe, život je nesdíleným pohybem, *je to pohyb vycházející z hlubin nitra*. Biologie zjistila, že živoucí bytost nevyniká nad neživou snad tím, že by se nedaly zredukovat životní síly na společné přirozené síly, nýbrž tím, že se zvláštním tajemným způsobem tyto síly soustřeďují, aby uskutečnily vnitřní cíl živoucí bytosti, dokonalost jedince a zachování druhu. Tedy vlastní povaha života biologii uniká, pro přírodní vědu zůstává tajemstvím. Filosofie postřehuje povahu života, nejdříve společnou všem živoucím bytostem, pak teprve rozlišuje jeho stupně. Pohybem zevnitř označuje život, je to tedy životní impuls a sklon bytosti ke svému rozvoji, ke svému cíli. Život nese s sebou imanentní cíl a účelnost, je vlastně živoucí účelností, dospětí ke zdokonalení a to všemi těmi rozmanitými silami, které bouří v životním organismu, nikoliv chaoticky, nýbrž souladně, harmonicky se družící k dosažení cíle, proto je nemožnou náhoda spojující případně několik přírodních sil, aby vznikl živoucí organismus, to, co vzniká

náhodou, neděje se pravidelně, harmonicky, nýbrž jen výjimkou.

Povážíme-li, jen kolik to nesčíslných elementů bylo třeba k vytvoření vesmíru, různých druhů živočichů, proč se to stalo, že všechny ty druhy jsou stálými, jsou harmonicky formovány a pokračují ve svém díle přes věky, vidíme nutnost u všech věcí základního principu a sklonu k pravidelnému vytváření své povahy, vládne ve vesmíru, ve vznikání a dění, zvláště pak v živoucích organismech účelnost, směr k cíli, to, co scholastika nazývala *appetitus naturalis*.

Můžeme pozorovat jednotlivé jevy ve všeobecném dění a nalezneme naši větu.

Oxydáty a hydráty dodávají lidskému organismu normální teplotu, kdyby se rozmnožily, teplota by se zvýšila, organismus by zahynul. Každá živoucí bytost je podrobena zevnějším škodlivým vlivům, kdyby nebyly neutralisovány, překážely by normálnímu vývoji, na př. strom dostává přes zimu lepkavou hmotu, aby do něho nepronikala voda a pak mráz neuškodil jeho organismu, ale zároveň táž hmota brání předčasnému rozpuku stromu v jarní době, teprve když silnějším sluncem se roztaví, nastává pučení.

Jiný příklad: Živoucí organismus je harmonickým složením a komplexem různých elementů a sil, je podroben stálému pohybu asimilace a disimilace, vyvíjí se, množí se, ustavičný věkovitý pořádek, stálost soustřeďování všech sil k cíli. Všeobecně vzato i celý vesmír je ustavičnou harmonií, bouřící nesmírnými energiemi, vše ve svém běhu působí jeden celek – vesmír. Tedy přirozený sklon věci k cíli, zvláště živoucí bytosti je nepopíratelný a moderní biologie se k němu zase vrací,

¹ Les bases psychologiques de la vie morale, Paris 1928.

neboť organické bytosti nejsou jen jakým-koli souhrnem sil a činností, nýbrž chovají základní přirozený sklon k dosažení své dokonalosti a tedy i jeho princip, jinak se nevysvětluje stálost sklonu a směru k cíli. Život se ukazuje právě jednotností ve složení prvků, jejich souřadnostích a podřadnostech orgánů a funkcí.

V některých životních jevech život prosvítá jako pohyb z hlubin nitra řízený k cíli instinktem a přirozeným sklonem, na př. ve vegetativním životě sekrece, respirace, nutrice se děje nezávisle na lidské vůli, rovněž v životním úkonu smyslové činnosti jde všechno samovolně, v lidské činnosti je něco dokonalejšího. (Mluvíme zde o specificky lidské činnosti, jíž se liší člověk od všech ostatních životů, vedle níž má ovšem člověk i životní úkazy jiného druhu.) Sklon u člověka projevený chtěním, je něco, co člověk může regulovati, co závisí od něho, nese známku svobodného jednání, jak každý sám může vyzkoušet. Tady začíná důležitý bod psychologického složení a základu morálky. Znenáhla k němu dospějeme.

Stoupáme na vrchol problému povahy a původu sklonů a instinktů shodující se v podstatě s problémem života, jak pozoroval správně Parodi (v cit. díle). Čím mohutnější je život, tím vznešenější je povaha sklonů a snah. Život oplývá mohutností a dokonalostí, když vytéká z hlubin nitra a čím tajemnější a vnitřnější zůstává životní pohyb, tím lepší životní jev proudí, tím větší možnost pohybu sebe se otevírá. Tajemná povaha života je tím právě vystižena. Nenazýváme živoucí něco, co je pohybováno, nýbrž co se pohybuje. (Pohyb tu značí jakoukoli činnost, na př. i rozumovou, jíž se rozum pohybuje k postřehnutí

a k chápání objektu.) Tajemné *jednati ze sebe* řadí život do kategorií dokonalý nebo méně dokonalý,¹ a povstávají vlastně tři kategorie života: první vegetativního života, v němž jednání ze sebe je pouze instinktivní a exekutivní, provádí se toliko činnost ze sebe, princip takového jednání a cíl není ze sebe. Pokud tedy životní činnost vyvádí ze sebe všechny neb jen některé prvky zasahující do činnosti, její život je mohutnější nebo méně dokonalý. Druhou kategorií životní dokonalosti je smyslový život, v němž jedná živoucí subjekt ze sebe nejen exekutivně, nýbrž podle principu činnosti, konečně v rozumovém životě, ve třetí kategorii i cíl jednání pochází z jednajícího subjektu, svým poznáním cíle, k němuž určuje svou činnost, stává se sám sobě principem jednání, cíl totiž budí k jednání, existuje závislost jednání na cíli. Biologický přehled se doplňuje harmonicky s filosofickým výkladem a ukazují společně nutnost životního proudu k cíli. Veškerá činnost se dá shrnouti dle sv. Tomáše:² Buď plyne z přirozenosti (*agens per naturam*), nebo z poznání (*agens per intellectum*). Úsečnost sv. Tomáše je nesmírně hluboká zahrnující nesčíslné způsoby jednání, celou pestrost životních pohybů. Činnost, jejímž zdrojem je poznání, samozřejmě je určena k cíli, poznávající člověk nejedná bez předchozího určení, kam má směřovati jeho práce, pojme nejprve svou myslí, k čemu pak řídí svůj čin. Lidské jednání je nanejvýš architektonické, vyzařuje z něj myšlenka, jediný člověk může býti umělcem. V předchozí myšlence je obsažen produkt, jako ve svém vzoru, podobně při skutcích z při-

1 Srov. Sv. Tomáš I. q. 18. a. 3.

2 Sv. Tomáš, *Contra Gentes*, I. III., c. 2.

rozenosti účinek se nalézá v příčině (z ohně šlehá oheň, z olivy povstává oliva) a proto stejně jako rozumný činitel spěje k cíli, také činnost z přirozenosti směřuje tamtéž. Každé jednání směřuje k určitému bodu, když tam dospěje, ustává, bez svého přirozeného sklonu k cíli by se mohlo stát, že oliva na př. by přinesla šípkové růže, poněvadž každý činitel by byl lhostejný k různým účinkům.

Z dlouhého výkladu vysvítá, že jakákoliv životní činnost spěje k cíli a dokonalost životního spění je odvislá od vlastní povahy života od pohybu ze sebe. Lidská činnost je na nejvyšším stupni živoucího pohybu ovšem v říši, v níž se pohybuje. I člověku jsou určeny některé věci od přirozenosti, proto nemá absolutně nejvyšší život. Člověk nemůže jednati ze sebe všude a dle libosti ve všem, je mu určena cesta k blahu, musí hledati blaho, ve všem jednání směřuje dál, než si předkládá svým rozumem, spěje k poslednímu cíli, k plnosti blaha, jednotlivé věci, k nimž se obrací, jsou jen částčky, nepatrné jiskřičky plného ohně blaha, po němž touží. Člověk nemůže nechtíti své blaho, je k tomu určen od přirozenosti, proto není vše „ze sebe“ v jeho životní činnosti, jeho život není nejvyšší, je odvislý od Původce přirozenosti, jenž je Životem samým udílejícím více nebo méně živoucím bytostem. Více nebo méně předpokládá Nejvíce, které je příčinou těch více a méně.

Svatý Tomáš ve svém vedení na horu pravdy vystupuje po částkách, po stupních a na každém stupni ukazuje svou panoramu krásy pravdy, až dospěje vrcholu – *celé pravdy*.

Dokonalost života je úrodnou půdou, v níž koření nejhlubší psychologický zá-

klad morálního jednání, ze schopnosti moci jednati ze sebe, moci směřovati ke svému cíli – *k plnosti blaha* – určenému od přirozenosti vyrůstá zvláštní něha lidské činnosti – morálka. Směr k cíli není jen exekucí jako u vegetativních životních jevů, nýbrž poznáním cíle člověk hledá přiměřené prostředky, jak k němu dospěti, a pak – *plnost blaha* – určena mu za cíl je všeobecná, že člověk si ji může klásti do různých předmětů.

Není radno předbíhati povlovné určování psychologických základů morálního života, dospěli jsme ke koření. Životní jevy rozumného tvora vrcholí v sebevědomí a proto jeho životní činnost je oděna vlastním závojem, je totiž *sebevědomým sklonem k cíli*.

Vztah člověkův ke svému cíli, *k plnosti blaha* je nutný, proto se člověk nemůže chovati k němu lhostejně. Dosíci cíle je pro člověka a jeho činnost nutným postulátem lidské přirozenosti. Volba prostředku, anebo stanovení pravé či nepravé věci jako cíle je odvislé od člověka. Potkáváme se zde se dvěma činiteli nutným a svobodným, kteří mají navzájem k sobě vztah. Bez prostředků nelze dospěti k cíli. Z tohoto poznání vztahu volby prostředků k cíli vyrůstá u člověka vědomí povinnosti tak jednati, aby dospěl svého cíle. Tajemný strom lidského života přináší s sebou nové ovoce, neznámé u keříčků jiných stupňů života, *ovoce povinnosti*. Sebevědomý sklon k cíli je tedy základem morální krásy, *morálního dobra*, poznání vztahu mezi prostředky a cílem činí člověka závazným, oba činitelé, svobodný i nutný, zůstávají v souladu, z jejich harmonie vyplývá povinnost. Máme vysvětlení absolutnosti morálky, ale zároveň možnosti u člověka ne-

jednati dle povinnosti. Jako jisté faktum, že nosíme v sobě ideu povinnosti a mravního zákona, Kant připouští častěji ve svém díle (*Kritik der praktischen Vernunft*), naopak dva problémy spočívaly na jeho nitru: hvězdnaté nebe nad námi a morální zákon v nás, ale zároveň cítil, že morální zákony k nám přicházejí s absolutní nutností: na př. nesmíš lháti, neplatí jen náhodou pro některého člověka, nýbrž pro každého rozumného tvora, poněvadž lež boří základy a tím i budovu společnosti na nich vystavěnou. Člověk se nesmí tázati, má-li morální zákon požadavky od jeho jednání, poněvadž morální zákon je absolutní pro každého rozumného tvora, *pokud jedná*, to jest chce uskutečnit, co poznal. (Vystihuje Kant velmi přesně specificky lidské jednání, plynoucí z poznání, jednání s úvahou.) Popříti rozumový morální zákon, bylo by popříti sám rozum. Ať si vykládá Kant rozum jakkoli, připouštíme-li přirozenou povahu rozumu chápati věci, poznávati, co každá věc je, máme nejsilnější základ morálního dobra.

Nastává nový problém, zda účelové jednání je mravné, tím, že spěje k cíli, prý nemůže být mravné, tvrdí Kamaryt:¹ „Mravnost není účelová, není finalitní, ať již její cíl spočívá třeba jen v tom, že se zlepší řád světa.“

Stane-li se mravnost užitečnou, utilitní, tím, že je podstatně účelnou a pozbývá-li tím své božské krásy?

„Člověk je tvor nemravný celou svojí mravní podstatou,“ píše Kamaryt,² „kolik tak řečené perverse je skryto v nejtajnějších útrobách srdce každého z nás! A přece lidé milují a hýčkají mravnost. Typický je

na př. zjev prostitutky, která bdí nad nevinností své sestry nebo svého dítěte, líbí se jí proto, že jsou mravné. Miluje mravnost přes to, že vidí, jak není k zdárnému životu mravnosti třeba. Bez mravnosti lze žítí . . . avšak život by byl bez ní šedivý a pustý, tak jako bez krásy. Estetická činnost byla prvotní činností lidské duše, první nepotřebnou, neúčelnou, nefinalitní prací lidského ducha. Také mravní činnost není ve své podstatě finalitní, účelná, ani užitková. Vždyť mravní je to, co konáme, abychom byli eticky hezčí, abychom se sobě více líbili.“¹

Mravnost je tedy zredukována na estetický pud a cit.

Jak nepatrné by byly základy mravnosti. Jaká různost náhledů na mravnost by zde povstala a jak by to vyhlíželo s mravností u lidí, kteří nejsou umělci, jak autor několik stran později doznává sám o sobě?

„Líbiti se sám sobě“, proto si libuje člověk v mravnosti? Nepozoruje Kamaryt, že i toto by bylo cílem a tedy mravnost se stává finalitní, účelnou, což všemi silami popírá?

„Člověk je tvor nemravný celou svojí mravní podstatou,“ a to soudí z perverse ukryté v nejtajnějších útrobách srdce. – Člověk, rozumný tvor, se svými vysokými schopnostmi a aspiracemi se snižuje na nemravného tvora. Celé pojetí Kamarytovo o mravnosti je povídání slepého o barvách. Člověk neumělec, jak sám autor vyznává, mluví, vlastně snáší snůšku citátů o krásnu, o estetickém pudu a na konec z nefinality krásna a morálky soudí, že morálka je estetickým pudem. Hlubších psychologických dokladů nepřináší. Pro něj perversní člověk snižený vlastně na úroveň živočicha, platí

1 O jednoznačnosti mravního soudu, Praha 1926, str. 91.

2 Tamtéž str. 92.

1 Tamtéž str. 93.

za lidskou výši a s této výše ten nejvelkolepější pohled je estetický rozhled, a poněvadž kleslý člověk neztrácí smysl pro krásu, proto i to, co cítí v sobě, jako morální zákon patří do estetických končin, je důkazem autorovým. Neznalost psychologických lidských schopností, nerozlišující vyšší sklony a schopnosti od nízkých pudů, je zde patrna.

Mravnost přes svou podstatnou účelnost, neboť pojem povinnosti povstává u člověka z nutnosti spěti ke svému cíli, ke svému úplnému blahu, zůstává *ve výšinách vznešeného dobra*, nestává se užitečným prostředkem, k čemuž právě přicházíme.

Aby se předešlo různým nedorozuměním o pojmu mravnosti, je třeba uvážiti, že její pojem není dokonale určen tím, že označujeme původ vědomí povinnosti ze sklonu k cíli. Plná pravda vyzáří znenáhla dalším určováním.

Odkud má začítí badání o mravnosti, bylo předmětem diskusí a zůstává dodnes

problémem pro některé nerozřešitelným. Kant začíná svůj pochod tak nemožným způsobem, že si vlastně zavírá cestu k objasnění morálního problému.¹

Jaký má smysl celý ten komplex životních sklonů, jaký je smysl života a bytí?

Na takové otázky dle Kanta odpovídá metafysika a to buď optimismem nebo pesimismem, spiritualismem nebo materialismem, fatalismem a mnohým jiným krásným ismem.

„Tedy není radno klásti na začátek etiky takové otázky, neboť etika nemá co dělati s proniknutím do lidského nitra.“ Taková etika je úplně zbytečnou, neboť vlastně neproniká do tajemných končin etické svatyně v lidském nitru, hlodá kůru věci, vnitřní povaha jí uniká. *Snaha a sklon k cíli je základním kamenem morálního lidského života*, neboť se shodují. (Pokračování.)

Dr. M. Habáň O. P.

¹ Srov. Buchenau — Kantslehre vom kath. Imperativ. str. 22 — 23.

Problém poznání

II

Z toho, co bylo dosud řečeno, jest zřejmo, že poznání je zdokonalení člověka, protože mu dává nové bytí, když poznávající přijímá formu poznávaného. Postupně bylo ukázáno, že tato dokonalost je tak veliká, že se jí člověk může státi vším, poněvadž může se tak obohatiti formami všech věcí a nabýti jejich dokonalostí. Tato dokonalost je takového stupně, že člověk se téměř blíží a připodobňuje Nejvyššímu bytí, jež zahrnuje ve své prosté, nedílné podstatě všechny dokonalosti, jež dokonale a podivuhodně má všechny dokonalosti a vznešenost všech věcí vesmíru. Tuto svou vznešenost sobě vlastní chtělo nejvyšší bytí uděliti i ji-

ným bytím, tvorům; bylo jim dáno, aby nějak byli též účastni této výsady, jež náleží jedině Jemu — býti vším. Poněvadž však tvor tím samým, že je stvořen, je omezen a určen k jistému způsobu bytí, takže svou podstatou nemůže býti jinou věcí, mohl obdržeti pouze nějakou vlastnost, jíž by mohl býti vším, jíž by byl nějak podoben Nejvyššímu bytí. Tvor je totiž svou přirozeností tak omezen a ohraňčen, že vylučuje každou jinou dokonalost, má-li již určitou dokonalost. Jinými slovy, vše stvořené je uzpůsobeno k svému druhu a rodu, takže jeho podstata nemůže obsahovat dokonalosti jiných věcí. Vlastní dokonalostí, vlastní vymezenou přirozeností vylučuje každou jinou věc, jest její protivou. Poznáním však se ruší toto ohraňčení, ne-

boť poznávající se šíří celým vesmírem. Rozum stává se živým zrcadlem celého světa, v něm se odráží všechna krása, všechno dobro a pravda obsažená ve vesmíru. Poznávající je syntésí poznávaných věcí, souhrnem vši dokonalosti poznávaného. Poněvadž však může poznávati vše, může pojmouti v sebe všechno, býti vším.

Pojem poznání ozřejmí se nám ještě více, budeme-li zkoumati nositele této dokonalosti. Tento nositel je lidská přirozenost. Její zkoumání nám objasní mnoho.

Všeobecně platí, že mezi zdokonalujícím a zdokonalovaným je též vztah jako mezi konem a schopností ke konu. Zdokonalující má se totiž jako kon vzhledem k zdokonalovanému. Ve skutečnosti také schopnost ozřejmuje se konem; s druhé strany však potence potřebuje určitý kon sobě uzpůsobený a tím též označuje kon samý. Když poznáme potenci, usuzujeme na přirozenost, na povahu konu. Právě tak věc zdokonalující objasňuje se zdokonalovaným. Ovšem, pravidelně a logicky věc zdokonalovanou poznáváme ze zdokonalující, ale právě tak z povahy zdokonalovaného, jeho požadavků a jeho vlastností můžeme dojít k závěru o povaze onoho bytí, jež může a má zdokonalovat tu neb onu přirozenost. Neboť určitá přirozenost zdokonalující může dáti dokonalost jen určité věci.

K tomuto závěru dojdeme zvláště při zpytování lidské přirozenosti s jejími dokonalostmi. V další analýse porovnáme lidskou přirozenost s věcmi hmotnými, abychom viděli, co má s nimi společného a co má odlišného, vlastního.

Především mějme dobře na mysli, že lidská přirozenost se podobá jiným věcem hmotným, neboť je hmotná jako jiné věci. Člověk totiž nenáleží k onomu řádu bytostí – čirých duchů, kteří svou podstatou vylučují jakoukoliv hmotnost, protože hmota je podstatný prvek jeho bytosti. Proto má míti ne sice tutéž dokonalost jako jiné hmotné věci, přece však nějaký způsob sebezdokonalování. Tento požadavek vyplývá z hmotnosti člověkovy. Neboť mimo vlastnosti, jimiž se liší a převyšuje hmotné, shoduje se s ním svou materiálností. Má tutéž látku jako jiné věci, proto má též mít tutéž vlastnost jako jiné věci hmotné, tentýž způsob činnosti a trpnosti. Musí míti též vztah k jiným materiálním věcem jako materiální věci navzájem.

Jedna vlastnost hmotných věcí je, že se vzájemně sdělují a zdokonalují. Je všeobecně známo, že u hmotných těles je poměrné vzájemné sdělování forem. Forma tepla přechází z teplého tělesa na studené, rovněž tak forma chladu. Forma světla šíří se sousedícími tělesy, jež přijímají světelné paprsky a tak jsou osvětlovány. Podobně chvění těles (zvuk) přechází na jiná tělesa; tento přechod děje se prostřednictvím tělesa. Tímto způsobem přijímají smysly vjemy. Zvuk by nemohl dolehnouti až k našemu sluchu, kdyby vzduch, jenž je ve styku se sluchovým bubínkem, nebyl uveden v pohyb kmitajícím tělesem a toto kmitání nepřevedl až k bubínku. Tak můžeme slyšeti.

Totéž platí o světle. Tato forma musí se též sdělit prostřednictvím těles zrakovému orgánu a tam vytvořiti barvy. Tak jediné může oko viděti. Následkem tohoto sdílení přijímá i naše tělo podobné vlivy jako jiná tělesa. Obklopeno jsouc odevšad různými hmotnými podstatami ode všech je ovlivňováno rozmanitým působením, jež je povznášejí a zdokonalují.

Tyto podstaty vtiskují v naše smyslové orgány své formy. Neboť jinak nelze si vysvětliti působení činitele na předmět leč sdělením formy. Někaký činitel totiž působí jen potud, pokud je v konu; v konu však je svou formou. Totéž platí o činiteli, jenž vtiskuje formu, i o předmětu, jenž přijímá tuto formu. Jako činitel přechází v činnost svou formou, právě tak se zdokonaluje předmět formou, již přijímá. Stručně lze to vyjádřiti: Činitel svou činností vytváří na předmětu určitou podobnost tím, že tvoří něco sobě podobného. Člověk plodí něco sobě podobného – člověka, podobně oheň teplo, chlad studeno, strom je původcem nového stromu. Příčinou této podobnosti mezi činitelem a výtvořem je totožnost formy; syn je proto podoben otci, že přijímá od něho formu, a naopak, otec je podoben synu, poněvadž vtiskuje synu svou formu. Proto otec a všeobecně každý činitel je původcem nějaké činnosti tím, že činitel vtiskuje svou formu předmětu.

A nelze si představit jiný způsob konání leč sdělením formy. Neuznáme-li tento princip, pak musíme připustit možnost, že na př. teplo působí chlad nebo neživá věc vytváří věc živou, což je zřejmě nemožné. Neboť v tomto případě činitel současně by byl v činnosti i v nečinnosti. Byl by

v činnosti, poněvadž se připouští, že něco vytváří tím, že dává nějakou formu (třebaže je to forma, jež je v odporu s činitelem, kterou činitel vlastně ani nemůže dát). Že by činitel současně byl v nečinnosti, lze snadno dokázat: Takový činitel, jako na příklad oheň, nemůže činit, co není podle jeho přirozenosti a jeho přirozenost je býti teplý. Neboť ve své podstatě nemá jiné formy než formu tepla. Když bychom tedy připustili, že oheň může způsobiti něco jiného než teplo, důsledek toho by byl, že činitel může dáti něco, co nemá. Podle toho by mohlo něco vzniknouti z ničeho (z toho, co nic není), jako by v daném případě forma studena mohla vzniknouti působením věci, která nemá onu formu, forma studena vznikla by bez působení formy. Jinými slovy: Povstalo by něco nového bez náležitého důvodu bytí. Někáká věc byla by bez příčiny, což odporuje skutečnosti.

A tím je dostatečně dovozeno, že činitel vytváří věc sobě podobnou, že činitel vtiskuje předmětu vlastní formu.

Rovněž člověk stojící mezi hmotnými věcmi přijímá počitky, kdykoliv mimostojící předměty působí na naše smysly, a to se děje proto, že vtiskují různé formy. Člověk se tak různě zdokonaluje, pokud naň účinkují zevnější předměty, rozmanité a oddělené o sobě, stejně rozmanitě působí na poznávací schopnosti. Vše hmotné působí na člověka, proto vše jej může zdokonaliti a skutečně ho zdokonaluje podávajíc mu, co má na sobě vznešenosti a velikosti. Když mu poskytnou k postřehnutí svou formu (podstatnou konstrukci), dávají mu vše, co je na nich dokonalého, neboť právě podstatnou strukturou nabývají to, čím jsou. Z toho je patrné, že určování naší definice má svůj základ v lidské povaze, pokud je člověk něčím hmotným. To vysvětluje již z toho, že k jakémukoli počitku je třeba hmatového ústrojí, neboť hmatové ústrojí je rozloženo po celém těle a jakékoli jiné ústrojí je zároveň hmatovým a nazývá se něco čitelným právě z hmatového ústrojí.

Není to tak bezvýznamné, jak by se zdálo na první pohled, naopak přispívá to k objasnění našeho problému. Vysvětluje to lépe povahu té zvláštní dokonalosti – *moci se státi vším* – t. j. přijímání formy všech věcí, jakým způsobem přijímá naše mysl pomocí tělesného ústrojí formy a bere účast na kráse a dokonalosti všech věcí.

Stanovili jsme indukci a nenáhlým postupem, že lidská dokonalost spočívá v poznávání. Vystoupivše na horu konkluse, sestupující dedukci jsme dospěli k témuž závěru.

Rozložíme-li povahu poznání, vidíme, že je skutečně pro člověka zdokonalením, ba jediným zdokonalením, odpovídajícím lidské vznešenosti.

Jsmo tím zajištěni o objektivitě našeho poznání proti všem skeptikům a idealistům, což ještě zevrubněji ukážeme, chápeme-li přesně, že forma v mysli je formou poznatého předmětu. Může-li býti pochyby, zda odpovídá našemu poznání skutečná entita, poznáváme-li entitu vlastní její formou (podstatnou strukturou)? Stanovíme-li, že se poznání uskutečňuje přejímáním formy poznatého předmětu, nemůže zůstat pochybným, zda odpovídá tomuto poznání skutečnost mimo nás.

Znenáhla můžeme usouditi absurdnost Kantova tvrzení,¹ že náš postřeh zachycuje jen jevy, zda těmto postřehům jevů něco ve skutečnosti odpovídá – nevíme.

Nesprávnost tvrzení se objevuje již z toho, že naše poznání počíná u smyslových postřehů, pomocí jichž člověk abstrahuje formální princip svého poznání a není možno pochybovati, zda odpovídá ve skutečnosti formě tohoto jsoucna nějaká forma, neboť se podobají ve formě, ježto je to jedna a táž forma, již věc je, a kterou má poznávající subjekt. Pochybovati o tom znamená odporovati si.

Platonský idealismus a rovněž innatistů (apriorismus) nemá podkladu a vědeckého důvodu a na druhé straně se vysvětluje, proč lidská duše je spojena s tělem, pro své vlastní zdokonalení spočívající v poznávání.²

Proto přijímá duch hmotu, ačkoliv ji přesahuje, aby její pomocí dospěl ke svému rozvoji, k plnosti poznání všech věcí. Je takové povahy lidská duše, že nemá přímého styku s hmotnými věcmi, přece jich však potřebuje, aby je poznávala. (Důvod tedy tkví v povaze lidské duše.) Člověk postaven do hmotného světa a obklíčen hmotnými předměty se jimi zdokonaluje a rozvíjí.

Nemůžeme přejíti obtíž, která se zde vyskytuje, týkající se podstaty naší dedukce, zdánlivě boura-

1 Srov. Kritik der rein. Vernunft, Der transcendent. Aesthetik, II. Ab. § 8, ed. cit. str. 66.

2 Aristot., Metaph. I. I. c. VI. n. 1 – 14., S. Th. I. q. 76, a. V.

jící to, co jsme postavili. Vzpomeňme si na to, co jsme řekli o vztahu hmotných věcí k našemu tělesnému ústrojí, pozorovali jsme, že zevnější tělesa naň účinkují, aby mu poskytla zdokonalení. Nejedná se tedy o jakýkoliv vztah, nýbrž o zdokonalení, která přinášejí člověku extramentální předměty tím způsobem, že mu vtiskují svou formu. Poznávající se tak stává poznaným, nabývá nové dokonalosti. Je-li ale možno, že by inferiorní předmět přinesl zdokonalení vznešenějšímu, vyššímu? Člověk je přece vznešenější povahy než vše ostatní. Zdokonalením něco přijímá, co tedy může přijmouti vznešenější povaha od nižších.

Rozdíl mezi nižším a vyšším v každé hierarchii spočívá právě v tom, že nižší stojí níže, nedosahuje téhož stupně téže vlastnosti, v níž je nižší. Neobsahuje-li nic vznešenějšího, než je člověk, jak ho může zdokonaliti? Chápeme snadno, že plnost dravé řeky naplňuje potůčky, není snadným ale viděti, jak nepatrná věc, nejen živá, nýbrž i neživá přináší zdokonalení člověku, vynikajícímu nad ně. Účinkují na naše smysly, které již tím, že jsou živoucí, vynikají nad neživé, ale zároveň v jejich životnosti je zvláštní ráz, jsou poznávajícími, tedy zase vyšší stupeň v řadě dokonalosti. V čem tedy spočívá zdokonalení?

Je zvláštní, že každá obtíž se dá rozluštit již logickým a přesným jejím výkladem a naopak nemožnost soluace povstává, je-li konfusně a nepřesně předložena. Klásti logické obtíže *znamená znáti přesně věc*, proti níž chceme namítati, a nestačí jen kusé poznání plné předpokladů, anebo naprostá neznalost věci, která se snaží všeobecnými frázemi odsouditi nějaký systém.

Odporuje si věta, že něco nedokonalějšího ve své nedokonalosti by mohlo zdokonaliti něco dokonalějšího. Je ale otázka, jakým způsobem účinkují zevnější předměty na člověka, snad proto, že jsou něčím méně dokonalým, a že poznávací schopnosti jsou něčím dokonalším? Není-li to naopak, že vztah k zevnějším předmětům povstává proto, že naše tělesné ústrojí se v něčem shoduje a podobá hmotným předmětům?

Člověk se svými smysly a vlastně s celým tělem mimo svou povýšenost nad ostatní, shoduje se s ostatními v tom, že je hmotným.

Je třeba si uvědomiti vynikající vlastnost smyslových schopností, předně tvoří vyšší kategorii, poně-

vadž jsou to životní jevy a to poznávací schopnosti, kteroužto vlastností se mohou státi mimo to, co jsou, i jiným. U člověka je ještě něco zvláštního, co povznáší jeho smyslové ústrojí.

Spojí-li se jakákoliv nižší síla nebo vlastnost s mohutnější, vzroste, zmohutní vlivem vyššího, stane se dokonalější a tedy rovněž povaha našich *smyslových schopností stává se vznešenější* pro své intimní spojení s duší. Tím ale nepozbývají své *hmotnosti*, poněvadž je jejich vlastností. Jsou hmotnými jako jiné věci, chovají svou kvantitativní disposici, jejich vlastnosti jsou hmotné a tedy jim přináležejí přívlastky hmotných věcí.

Působí-li tedy zevnější předměty na naše smysly a zdokonalují-li je, pak se to neděje, pokud smyslové jevy převyšují ostatní neživé a neschopné poznání předměty, nýbrž pro svou hmotnost mají možnost hmotných počítků.

Dotýká-li se ruka teplého předmětu, přejímá do sebe teplo, poněvadž je sama hmotnou, proto jí sdílí svou vlastnost (teplo), zdokonaluje ji, poněvadž je něčím podobným, majícím tytéž vlastnosti. Proto není rozdílu v naší ruce, zda přejímá teplo od tohoto či onoho předmětu, od živoucí či neživé bytosti.

Předměty mohou býti různorodé a jeden dokonalější než druhý, nemají však vlivu na smysly proto, že jsou předměty toho neb onoho druhu, nýbrž proto, že jsou hmotnými. Proto tedy přijímá náš smysl počítka, že je též povahy a má tytéž dispo- sice – pro tuto sdílnost a podobnost mezi těmito dvěma druhy bytostí, jedna může působiti a zdokonaliti druhou. Kdyby zde nebylo řečené podobnosti, pak by bylo nemožno vysvětliti jev působivosti; proto nemůže přímo hmota působiti na ducha, hmota nemůže zdokonaliti pouhého ducha, jenž je beze vší hmotnosti. Existuje-li mezi dvěma bytostmi nějaká společná vlastnost, jen tehdy jedna může účinkovati na druhou.

Zůstává ještě problematickým, jak přijímá dokonalější bytost zmíněný počíteček. Jistě způsobem *sobě přiměřeným*, neboť je jisto, že, cokoliv kdo přijímá, přijímá to dle svého způsobu. *Smysl je poznávací schopností*, proto ji přijímá svým způsobem a proto vnější předměty poznává.

Neplyne z toho pro lidské poznání žádné nebezpečí, že pochází od hmotných předmětů, neboť mu vtiskují své formy. Člověk se nachází mezi nimi, mající též jejich vlastnost a je ve spojení se všemi,

pokud se navzájem doplňují; neboť sdílí to, co mají a čeho se jiným nedostává v povaze, omezené a určené na sebe samu.

Je to něco podivuhodného, že lidská přirozenost, tak vznešená a vynikající, přece se zdokonaluje udaným způsobem. Pochází to z toho, že duch lidský je na nejnižším stupni duchovního světa a proto mu odpovídají stejnorodé předměty jako vlastní předměty poznání, t. j. *hmotné věci*. K tomu ale je třeba hmotných tělesných ústrojí, proto vidíme nutnost spojení duše s tělem.

Pro tutéž příčinu lidská duše na začátku svého bytí je beze všech pojmů, „tabula rasa“, jak ji nazývá Aristoteles, není v ní nic napsáno, aby mohla postupovati, v poznání je závislá od hmotných předmětů a k tomu zase potřebuje prostřednictví, t. j. mít něco hmotného. Sama ale je nehmotná, proto používá hmotné podpory – smyslů. To jest nejhlubší vysvětlení, proč je lidská duše spojena s tělem, vyžaduje to její povaha, proto je jí to přirozeným a něčím vhodným. Vhodným, poněvadž přirozenosti přiměřeným, bez spojení s tělem se nemůže rozvíti, zdokonaliti ve své přiměřené činnosti v poznání, nemohla by *se státi vším* – t. j. poznávati.

Můžeme začít zkoumáním s jiné strany a dospějeme tamtéž. Východiskem můžeme stanovit fakt, spojení duše s tělem. Duševní plnost spočívá v poznání všeho, vši pravdy a na druhé straně rovněž musíme uznati, že duše nabývá poznání pomocí smyslových orgánů, tedy pomocí těla. Rozvedeme-li si principiálně, co může činiti hmotný prostředek, aby zdokonalil ducha, shledáme se s udaným pochodem.

Viděli jsme, že první vlastností těles je spolupůsobiti na sebe navzájem, nalezájí se v ustavičném pohybu, sdílejí si navzájem formu a své vlastnosti, stanovili jsme též, že hmota přejímá formy, to je vlastnosti všech věcí, což jí přináleží přirozeně. Totéž tedy může poskytnouti duši, s níž je spojena, a to tím způsobem, že se může státi vším. Po této cestě tedy zase přicházíme ke klasické definici poznání, a její hledání se podobá kroužení kolem téže vlastnosti, luští se táž obtíž a stanoví, že poznání je vlastností a dokonalostí lidské duše, pro níž je schopna státi se vším přijímajíc životním způsobem formy všech věcí.

Zagreb – Dr. Hyacinth Bošković, O. P.

Dvě vážné knihy

Doba trpí hypertrofií. Množství je jejím nejprůznačnějším prvkem a ať nás sebevíce zneklidňuje, nemůžeme se mu ubránit. Závratná přímo je na př. současná nadprodukce tiskovin. Ale uvědomuj si to, jak chceš a se stanoviska sebekritičtějšího, neubráníš se sám sobě, nějakému „temnému pudu“ v sobě: psáti, vykládati svoje myšlenky a názory, zvětšovati tu záplavu. Vysvětluji si to právě tím „zmnožením“. Je to prostě kus boje o život – nezaniknouti v rovněž zmnoženém životě myšlenkovém. Vskutku dnes už píše pomalu i každá druhá žena a dívka, asi v témž poměru, jako před padesáti lety bylo „à la mode“ vyšívati a malovati. Má to asi také tentýž význam – je to prostě bezvýznamné.

Přes toto ostře skeptické stanovisko cítím nepřekonatelnou touhou glosovat následujícím pojednáním *dvě knihy*, které se *naprosto vymykají jakémukoliv množství*, které i v té a právě v té hy-

pertrofii literárnosti jsou a zůstanou tak podstatnými a ojedinělými, jako pevné zdi vyhořelého domu. Je to především drobná brožura profesora J. Pekaře: „Smysl českých dějin. – O nový názor na české dějiny“¹ a kniha profesora H. Pirenn: „Středověká města“. Obě knihy vyšly v Praze, v zimě roku 1928 – 29.

I.

Oč se to vlastně dnes jedná, že je potřebí, aby se tolik mluvilo a psalo? Je *krise*, všude, ve filosofii, v umění a prý i ve vědě. Vskutku namnoze dlužno to přiznati. Dnes přichází v úvahu základní pojmy, po nichž se nikdy nikdo neptal, které byly apriori pevně dány a nezrušitelně vytýčeny. První, co leží na srdci zasvěcencům i laikům, je t. zv. smysl, nebo účel ať již filosofie, či umění a vědy. Všechno se má podříditi „službě“, a co neslouží, nemá práva na

¹ Kniha je dvoudílná. Půjde mi však jen o prvou část.

život. Následkem toho však každý klouček, který se jen tak s. v. ochomejtl kolem nějaké disciplíny, počne především zoufati, „že je to všechno pitomost, nesmysl a k ničemu!“ a že je tudíž nejlépe „seknout s tím!“ A nejjasněji vidíme tu krizi zase v umění. Zde se podobá namnoze rozkladu. Sochaři-debutantovi podaří se slušný „panák“ a už vám vykládá, že je to rovnocenné Gatamelatovi, malíř udělá několik originelních, v hodnotě však velmi dubiosních obrazů, ale tyká si hned s Lionardem já pán, ty pán. Naproti této nebetyčné odvážlivosti je opět úplná deprese, věčné opakování jedněch a těchže motivů, naprostý nedostatek invence (něhceme-li ovšem nazývati invencí téměř slabomyslný infantilismus), naprostá neschopnost monumentality (pomníky) a úplný děbáče smyslu pro solidnost (architektura).

Vysvětlení, že však i vážní lidé hledají „účel“ své práce, je nesporně v uvědomění si toho, že se hledá *nový světový názor*. Je prvním příznakem těchto a takových dob, že vynášejí na povrch lidi třeba i nekvalitní, jen mají-li s dostatek odvahy (viz II. část).

Co je to vlastně světový názor, jak jej definovati a jak určití jeho pravomoc a rozsah? — *Světový názor je vůdčí idea, která vyrůstá a vyplývá z poznáných faktů, aby usměřňovala a tvořila formu a výraz lidského konání a života té které doby.*

Proč se dnes hledá? — Uvědomíme-li si nezvratný fakt, že světový názor je *posterius* (vyplývá z poznáných fakt) a nikoliv *prius*, (jak se stále ještě namnoze myslí) dostaneme odpověď na otázku. Poslední dvě století nahromadila tolik nových poznatků, že důsledky jejich musely podetnouti i poslední, vetché kořeny romantismu 19. věku a způsobiti dnešní stav. Světový názor té které doby je *posterius* podle těchže zákonů, podle nichž se člověk nerodí s dokonalým rozumem, ale podle nichž ho pomalu, prací, námahou a zkušeností nabývá. A protože se lidstvo zase nějak ocitlo v plenkách přehodnotivši a rozbívši starou dospělost — ustala i možnost veškeré spekulace, která je obrácenou hodnotou strohé skutečnosti a která ovšem v dobách jiného charakteru má velikou úlohu. Dnes nemohou platiti spekulativní hesla romantismu, byť sebekrásnější. Nemohou platiti selské selanky, ale ani hledání nadlidí a „Herrnvolků“, nebo vymýšlení specifických a heroických vlastností ná-

rodních. Naprosto jiné fenomény přihlásily se v našem poznání a vědomí o své bytí. Jedná se nyní o to zpracovati je v učitý systém, z něhož pak vyplyne nová forma života, umění a prý i nový „smysl“ vědy, krátce nový styl života. Je jasno, že styl musí vyplynouti z kompletnosti života, že je vždy víc míní synthesesou, a že tudíž tomu není opačně, jak chtěly všechny ty krátkodeché a valem zkomírající — ismy, jichž *úlohou*, ovšem *nutnou a platnou*, bylo *rozbíjetí*. Není pochyby, že nový styl přijde, není pochyby, že nový světový názor se zkonkretisuje — jenomže ho nelze vydupat z prázdnoty právě přítomné současnosti. Tuším, že si ještě počkáme.

Konečně uvědomme si, že světový názor není všechno, čím život stojí a padá, že není žádnou podstatou, nýbrž relativně měnivou, ovšem nutnou jeho formou. V této souvislosti chtěla bych zabočiti poněkud šíře k otázce poměru katolicismu a světového názoru.

Jsem přesvědčena, že katolicismus je na světovém názoru naprosto nezávislý. Především je *prius*. Je podstatou celé naší kultury; bez něho není myslitelná ani v minulosti, ani v budoucnosti. Katolicismus je soustava číře duchovní, nehlouběji a všestranně promyšlená, podložená zkušenostmi a hodnotami absolutními. Jschopná existovat sama o sobě mimo a nad životem, s nímž má společného jen tolik, že usměřňuje dravý jeho proud. Je *prius*, je daná a zjevená a to v tak nezměnné šíři a hloubce, že nikterak není k dohlédnutí jejího konce, ba ani předtucha jeho — jak se zdá dnešním falešným prorokům. Je věčně živým pramenem, k němuž se lidstvo vždy a zase vrátí. Křičí-li se: „nebrzděte vývoj života náboženstvím“ — chtěla bych já přímo řvati: „nešpiňte katolicismus běžným životem! Nevlácejte vznešené každodenním blátem!“ kdybych tím ovšem neodpovídala aforismem na aforismus a kosou na kámen. Ale důkaz vedl by mne daleko. Chci jen dodati, že to nejsou fráze, psané proto, aby se zalíbily vrchnosti! Člověk prochází nekonečnou řadou krisí a pochyb, volný duch láme a přeskakuje veškerá pouta příkazů a morálků. Jediným poutem a hradbou je mu úcta k hodnotám. A úcta k hodnotám dotýká se absolutního bodu tím více, čím více přemýšlíme o katolicismu — ovšem znájmě ho.

Katolicismus je *prius*. Již tím je dáno, že nemůže býti relativním světovým názorem, který je poste-

rius. Na př.: romantickým světovým názorem byl nacionalismus; uvažme, že egocentrický názor, kterému podléhal barok – byl by bez katolicismu nepředstavitelnou hrůzou. Pomysleme na renesanci a uvažme dále, že vlastně nejméně pobožní lidé středověku byli katolíci – a nahromadí se nám důkazů víc než dost. Nikoliv, katolictví je nadřazeno všem světovým názorům proto, že katolicismus není muslimanstvím – není dílem lidským, ale zjevením Božím.

Život, tak jak nám byl dán, je pevně sloučen z dobra a zla, je pevně vázán k materii země. Celý koloběh našeho života je *circulus vitiosus*, je věčná změna a pohyb, který nelze učiniti dokonalým a zastavit. Zůstává přes veškeré naše snahy tím „slzavým údolím bolesti“, z něhož východiskem je jediné spasná hlubina nebes. Čím větší je snaha po jeho zdokonalení, tím větší propasti a stíny se nám otvírají, věčně nové a nové, tmavší a tmavší. Nenínám možno dosáhnouti dokonalosti, nenínám dáno trvalé bezpečí ctnosti. Ale domyšlený katolicismus je absolutní bezpečnost ctnosti, je ideálem, metou, cílem – nikoliv civilisací, hygienou, přepychem a pohodlím. Je nevyčerpatelný a stálý. Kdo ví, kolikrát se to ještě všechno na světě bude lidem jinak „jevit“. – Boží pravda je jen jedna. Cesty se mění.

Je tu další otázka. Jaký je poměr vědy k světovému názoru. Věda, jakožto druhotná duchová hodnota lidského celku nemůže sice podléhati krisím, ale ovšem změnám. Je souhrnem našeho poznání a tudíž suverénem života. Je mu nadřazena – je mu vůdkyní a vládkyní. Její kompletnost se mění s přibýváním poznatků, tudíž krise de fakto nemohou nastat, neboť její linie je souvislá a nepřetrhaná. Věda je souhrnem věkovitých zkušeností, postupuje, roste vzhůru a má kontinuitu vývoje, to jest kontinuitu neustálých změn. Mění se nejen uvnitř, ale i zevně. Historie života vědy by nám řekla, kolikrát se změnil název té které, kolik odvětví zahynulo, kolik se jich nově narodilo. Věda však nepodléhá krisím. Nemohla by sloužiti životu, nemohl by se z žádné myšlenkové krise naroditi nový světový názor. – Jen lidé bez jakékoliv intelektuální erudice mohou tvrditi, že i věda (jakákoliv, tedy ať již technická, přírodní, či t. zv. duchová) podléhá krisi. Naopak, věda je nadějí časného života. Dodávám však ihned: skutečná věda a nikoliv pa-

věda, budující své „poznání“ na falešně pojaté intuici, nebo na tom či onom ideologickém, či politickém programu. Řeknu-li si předem, co mám dokázat, a pak to dokazuji, dělám marnou práci, ač se může i zdát chvílemi, že dospěju cíle. Neboť nic nepomůže tak rychle jako nepravda. *Tento Boží dar, že trvalou cenu má pro život jen pravda – nemůžeme ani dosti ocenit.*

V čem se toto vše konkrétně jeví v historii? Přírodní vědy vytvořily v 18. – 19. věku dokonalou metodu přesného experimentu. Tento, až dosud nejdůležitější fakt jejich vývoje způsobil, že i v t. zv. vědách duchových byla znemožněna spekulace, a že zavedena byla metoda srovnávací, která může dosáhnouti přesnosti fysického experimentu. V důsledku toho ovšem bylo nutno zkontrolovati výsledky minulého badání historického a srovnati i naši vědu historickou se stupněm vědy evropské. A je zajímavé a důležité si hned uvědomiti, že to byl t. zv. „konservativec“ Pekař a nikdo z pokrokových hypermodernistů, který tak učinil.

Jeho rozsahem krátké pojednání, výše citované, je de fakto *succus et sanguis* jeho vědeckého kreda. Až dosud platilo pojetí Palackého (výraz pojetí staví Pekař správně proti výrazu „smysl“, který eo ipso skrývá v sobě protestantský determinismus, zhoubu života), podle něhož byla celá naše historie – nejen prvověk, ale i husitismus, bojem měkké, dobré, holubičí slovanské povahy proti drsnému, bojovnému Germánu. Do jaké míry měl Palacký právo na toto pojetí, pochopíme, uvědomivše si rozsah tehdejších vědeckých poznatků, ať již historických, či psychologických. Nemohl jinak; stál nejen snad pod vlivem soudobého názoru, ale i na časové výši vývoje vědy a nic nezmenšuje jeho zásluhy, i když dnes máme pojetí jiné. (Není možno bráti v úvahu jen jeho „Dějiny“, ale i kritiku pramenů, „Würdigung“). – Docela jinak se to má však s t. zv. oblíbeným „smyslem“ našich dějin, který tvrdí, že „Tábor je náš program“ a Čeští bratři vrcholem naší kultury i tehdy, když věda dokázala téměř opak. To pak již není oprávněné, tím méně časové a dokonce vědecké, to je zastaralá spekulace a podle Pekaře historické „falsum“, a k tomu diletantství.

„Par excellence“ kladnou hodnotou dneška je střízlivost, respektive touha po střízlivosti. My dnešní lidé byli jsme – snad každý na jiný způsob – dokonale spráženi v mnohých svých ideálech.

Máme především potřebu střízlivého a pokud možná bezpečného poznání. Tato potřeba ovšem není zcela nová. Měli ji naši bezprostřední učitelé a všichni skuteční myslitelé, o jednu až tři generace zpět. Není mi dost jasno, proč právě tak mnozí z nich – a právě ti nejzuřivější zastánci a hlasatelé – utonuli a rozplývají se v záplavě romantických hesel a slov, když nám, těm nejmladším, je hodnota střízlivosti tak jasná. Je to snad bázeň, tento historický útěk před pravdou? My dnes bázně nemáme. Prožili jsme tolik, protrpěli, viděli a slyšeli, že se nelekáme nejhroznějších pravd. Jsou vždy snadněji k unesení než přílišná zklamání. Chceme, pokud je to v našich silách, poznati skutečnost, i když apriori víme, že každé lidské poznání je relativní.

Skutečnost poznáváme nejen vlastním nazíráním. Konečně jsme dospěli k tomu poznání, že život jednotlivce je příliš nepatrný a krátký a že nikdo tudíž není schopen tvořiti své definitivní závěry jen z vlastní zkušenosti. Toto poznání vede k cítění historickému a kolektivnímu a je bezpečnou jejich základnou. (Cítění kolektivní nesměšuje naprosto v ničem s cítěním t. zv. „sociálním“). Cítíme, že jsme včleněni do skupin národních, a hlavně cítíme i svoje v členění do skupin historických. Historie dnes, právě tak jako v romantismu, ovšem v zcela jiném smyslu, dává nám bezpečnost dnešku a zítřků. Pravím v zcela jiném smyslu; to jest historie, pracující na základě nejmodernějších fakt, historie psychologická a srovnávací, která přináší a umožňuje objevy ekvivalentní objevům technickým. A to jest historie, jak ji pojímá a buduje prof. Pekař, kterému nemůžeme býti dosti vděční. Zbavil nás konečně rozhodně a rozhodujícím všech tendenčních svéráků. Nejen nás historiky, ale všechny, kteří historicky cítí a myslí.

Zajímavé je pozorovati na životě primitivní zjev; chybou, kterou člověk druhému vytýká, pravidelně sám nejvíce trpí. Co to bylo vždycky křiku, že se naše historie falšuje, že je tendenčně katolující a monarchistická! Ale nicméně nevadilo to vytvořiti tendenci novou, ovšem „pokrokovou“, husitsko-protestantskou. Od primy musila jsem poslouchati, dík pokrokovému duchu učiliště, výklady o geniálnosti Jiřího z Poděbrad, který mi nicméně zůstal figurou velmi podezřelou. A ty hrůzy Denisových výkladů, při jichž předcítání se

div sentimentálně nebrečelo! Ne, ty jistě nejsou tendenční! Ale darmo horlit! Příliš mnoho se horlí. Pekař to, Bohu díky, zabil všechno jediným termínem: *falsa*. Nepotřebujeme historie tendenční, ale vědy historické. Nechceme, nepotřebujeme býti vyvoleným národem, který by svým příkladem jiné povzbuzoval, nepotřebujeme hrdinů, potřebujeme poctivé, prosté lidi a objektivní pravdu. Proč se jí báti? Kdo miluje vskutku pravdu Boží, ví dobře, že pravda tato je absolutní, že nelze ji zfalšovat, že *poznání k ní vedoucí nelze umlčet* a že je marno směřovat a omezovat ji lidskými vymyšlenostmi. *Víc odvahy – a víc pokory!* Tyto dvě ctnosti jsou pevně spjaty. Nemysleme si, že pravda se musí podříditi našim ubohoučkým představám. Bezpečně kráčí jen ten, kdo dovede viděti plnost života bez předsudků. Jen šosák žádá, aby se vše podřídilo jeho vůli. Avšak vůle Boží dala nám svobodný rozum a vůli. – Pekař svojí autoritou zaručuje to, co vykládá, že lze dnes psáti historii zcela objektivní. Jsme mu vděční, že touto zárukou dal klid naší práci.

Odsoudil-li Pekař veškeré spekulativní usilování o tendenci a „smysl“ našich dějin do okruhu *fals*, musil podati výklad svého názoru a pojetí. Pro nás historiky umění není novum,¹ praví-li, že jsme zemí periferální, která vždy svoji kulturu přijímala z centra a *nota bene* německým prostřednictvím, že vývoj našich vnitřních dějin byl ohlasem, tu prudším a osobitějším, tu pomalejším vývoje evropského. Každý musí cítiti, tuším, jak tento přirozený a klidný výklad je osvobozující. Uchraňuje nás nejen od zhoubných myšlenek imperialistických, kterých jsme snad již povahově vzdáleni na rozdíl od Germánů, ale hlavně od přesvědčení o naší „vykupitelské“ úloze, kterému jsme již povahově tak blízcí, na rozdíl od Germánů. Ti, kdo by vedli národ touto šílenou cestou k přesvědčení „mesianismu“, zavinili by jeho úplné zhroucení. Zdá se, že určité kruhy nejsou vzdáleny této neodpovědné demagogie! My Slované máme se prý dnes státi „centrem“, my nejmladší a tedy nejsilnější! Jaké to šílenství.

Než, je tu určitý fakt. Ještě před válkou bezpečili jsme se se svými touhami na Paříž. Dnes se nám před očima toto centrum rozplynulo, vidíme

1 Srovnej prof. V. Birnbaum v „Dějepisě Výtvarného umění v Čechách.“ Románské umění. Úvod.

ji samotnou v křecích, které v zprimitivnělé formě opakují se i u nás. Nemáme již vůdkyně, nebo máme ji den ze dne méně a méně. Co tedy? My, že bychom se měli sami stát centrem? Bůh milosrdný račiž nás uchrániti této absurdnosti. Domnívám se, že je tu jakési vysvětlující východisko. Plocha země, osídlená kulturou západní, latinskou a křesťanskou se rozšířila o ohromné, nové lány. Amerika, osazená v podstatné své části západními lidmi, je de facto evropisována, je to prostě kolonie, jako byly koloniemi Gallie a Germanie. Je to rozšíření obyvatelného území. Rusko, s druhé strany, je také vlastně occidentalizováno dnes, byť ve formě ještě hroznější než Amerika. Krátce: území, ovládané tím, co tvoří pojem evropské civilisace, rozšířilo se v nové době víc než několiknásobně.

Když se kdysi území římské civilisace a kultury rozšířilo o oblasti západní a severní, počínala se také téměř současně tvořiti nová střediska kulturní mimo Řím. A čím více mívá egocentrická síla Říma, tím více vyrůstá v jeho okruhu drobných středisek, které pak stále do širšího a širšího okolí vyzářují kulturu. Neznamená to ovšem, že centrum přeskočilo z Říma do Marseille, naopak vývoj je velmi pomalý a význam Říma trvá, avšak nemá již nadále výlučnou a jedinečnou funkci. Totéž asi se odehrává také v současnosti. Centrum se rozšiřuje a rozpadá v několik složek, které tvoří společenství evropské. Není ovšem příčiny, proč bychom měli my býti z tohoto společenství vyloučeni, stojíme-li, a to stojíme, na výši současné kultury. Naše periferálnost není hanbou, ale hodnotou, t. j. skutečným stavem, pevným číslem, ne imaginárními x, a může se kdykoli změnit ve společenství. Potřebujeme k tomu však hlavně dobrých, pracovitých, slušných a vskutku vzdělaných lidí.

Nemáme-li tudíž žádný specifický národní smysl reformačně-náboženský, nebudeme-li v tom ani v onom případě Mesiáši Evropy, (či dokonce Indie?), máme za to, totiž měli naši předkové vždycky konec konců ten zdravý smysl pro skutečnost, že přijímajíce z center kulturních, zároveň se pomalu večleňovali v toto společenství – a to je, Deo gratias, dosti! A to je to jediné, strážlivé a správné pojetí Pekařovo, které bude platit od zítřka všeobecně. Dnešek je vždy, prisleplé ještě, novorozeně.

Opakuji tudíž: Pekařovo pojetí našich dějin a jediné správné jejich pojetí a smysl je, že národ

naš měl vždy tolik vitální síly a nadání, že přijímaje a resonuje všemi myšlenkovými a kulturními vzněty, kterými žily centrální národy, vyrovnával pomalu svůj krok s nimi, takže dnes možno *doufat* – ovšem budeme-li mít dosti autokritiky k omezení a usměrnění té naší zadržané pohyblivosti, která, nedej Bůh, aby nám nezpůsobila nový rok ne 1620, ale 1526 (nepochopím, proč se zaměňují vždy následky s příčinami!) – v budoucnost.

Další nejvyšší význačnou částí Pekařova pojednání je *passus*, v němž – srovnává se úplně s periodisací a terminologií údobí dějinných tak, jak ji vytvořila věda umělecko-historická – říká, že v sledu historie střídají se dvě hlavní fáze: klasicismus a romantismus; to jest doba, kdy panuje autorita, zákonitost, norma, kázeň a řád a doby svobody, ideálu, touhy, vznětu a vzruchu. Na tento předpoklad navazuje pak na str. 13, kde píše, opřen o zkušenosti historické, že doba nejbližší příští bude mít tvářnost zcela jinou než naše doba krise, vzruchu a hledání; ne že by se vracela k formám, ale že spočine zase na čas v pevném názoru světovém, který bude opět opřen o pevnou autoritu náboženskou, tedy i mravní, o pevnou autoritu vůbec.

Pro domo mea věřím, že tento příští světový názor bude mít ráz zase širší kolektivní než doby až dosud minulé (viz o příčinách ještě v II. odd.) a že právě při vytváření jeho nabude historie veliké úlohy, neboť vyhledávati souvislosti dějinné, vysvětlovati psychologické fakty – to je dnes jejím úkolem. Je to úkol překrásný, který přináší tisíce nových pravd a štěstí, mnohem trvalejších, než nejuspěšnější a nejlépe placené vynálezy luxusní. Badatel hledající v historii podobá se potápěči na dně mořském, jest pln vzruchu a napětí a byť se musil tisíckrát namáhavě znovu a znovu nořiti do ohromného moře materiálu, přece má jistou naději, že jednoho dne vynese odtud platnou perlu poznání.

Jsou pochyby o tom, má-li historické badání význam praktický. My mladí jsme nutně zaujati pro výklad, mnou právě podaný, t. j. pro praktické užití její a jsme šťastni, že i prof. Pekař svojí autoritou nám potvrzuje toto naše zaujetí a tento její význam. Zároveň však – a považuji za důležité říci to velmi nahlas: máme-li apriorní potřebu objektivní pravdy, máme-li s dostatek skepse a ducha

svobodného proti všem doktrínám – budeme i ve své víře v užitečnost a aplikovatelnost historie a eventuelní možnost stanovení přibližných zákonitostí, státi vždy na stanovisku naprosto objektivním a přístupným všem korekturám. Vždyť i zákony přírodovědné jsou proměnlivé a nikdo krom Boha nezná a nebude znát posledních pravd. Ale tato víra v určitou platnost naší práce jest, tuším, také nejdosažitelnější možností zušlechtnění nás samých. A i kdybychom pojímali historii jako jeden z nejvyšších projevů ducha lidského, jen za zájem o poznání, rozšířený přes hranice vlastního já a poznávací okruh tohoto já do nejzazších krajů minulosti, musili bychom se zase vrátiti k hořenímu. *Historie je nejširší zájem o ducha lidského pro ducha lidského.* A jestliže se až dosud člověk tak málo z historie naučil, je to jen proto, že jí neznal. Jak jsem již mnohokrát řekla, je ona nejmodernější vědou. Práce, kterou je na tomto poli vykonati, vyžádá ještě mnoho lidských věků a nic není pravdě vzdálenějšího než sociologické, dnešní fráze. Domky z karet stavívají, tuším, z dlouhé chvíle falešní hráči a bláhové děti.

Ale ještě je v Pekařově pojednání jeden neobyčejně krásný odstavec. Ten, v němž mluví o vědomí národním. Vidí v něm hlavní hybnou sílu, základ a smysl naší existence jakožto kolektiva, žijícího od staletí do staletí, s jednou základní snahou: zesílit, zušlechtit, vyrovnat svoji individualitu s ostatními národy.

Ať si říká kdo chce a co chce, ať jsem sebevíce znechucena a otrávena poměry „u nás“ – přece ten pocit, že patřím k určité skupině lidí, nejen

těch přítomných, kteří jsou mi vskutku velmi málo blízcí, ale právě těch minulých, kteří v mém vědomí žijí velmi plasticky v reliefu svých ctností a své práce, že budu snad moci zprostředkovati něco z jejich odkazu budoucím, dává platnost mému životu. Cítím v tom jednak ohromnou náplň lásky, minulých k nám a velikou mravní odpovědnost, nás k minulým i k budoucím. Spojitost. Nejsem Ahasverem. Můj život je vklíněn, má smysl a účel i v celé té ubohosti své pomíječnosti. – Je mi de fakto velmi líto Židů a těžké, drtivé melancholie jejich života.

A namítá-li se, že je možno povznést se nad národnost a vklíniti se do kolektiva lidstva, že rozdíly mezi národy existují jen v představách – jsou to zase všechno jen protestantské tlachy, které předpokládají možnost dosažení dokonalosti, podrývají všechen pořádek a řád a upadají v křeče relativit. Neboť „lidstvo“ – jaký to zas nesmyslný pojem v poměru a srovnání se silami jednotlivce! Jaká nekontrolovatelná a znezodpovědně demoralisující fráze! Jaké počty s imaginárními číslicemi, které nikdy nevyjdou!

Nikoliv svoji hroudu, tu hloupou, českou hroudu miluji, „i kdyby byla svázaná v uzlíčku“, k ní patřím svoji minulostí i budoucností, z ní přijímám svoji osobnost a jí odvádím daň svých povinností, nekolísám, stojím pevně proti náporům „moderního“ i konservativního. A ani milion Rádlů nemohlo by zvrátiti tento cit lásky pevně spjatý s citem povinnosti a odpovědnosti, který mně morálně i citově pojí právě s těmi Čechy a s těmi malými Čechami.

Dr. Alžběta Birnbaumová.

Nová syntéza

Již dosti dlouho se mluví o krisích v duchových vědách, krise se ohlašují i v t. zv. reálných vědách a hledá se východisko. Veliké naděje se kladou v historické metody badání a posuzování myšlenkových etap, nebo jejich představitelů. Zdá se, že tyto historické metody nám zpřevracejí všechny dosavadní zvyklosti v názorech.

Nás tu zajímá hlavně pozornost věnovaná Tomáši Akvinskému. Byli jsme zvyklí v něm a v těch, kteří se v něm proti němu postavili v pozdějších stoletích, viděti zásadní odpůrce. Historické metody nám chtějí ukázati, že tomu tak není, že všechny dosud za protichůdné považované myšlenkové proudy a jejich hlavní představitelé jsou vlastně jen etapami jednotného vývoje myšlenky. Zda se tu spíše o sobě krásné myšlence neobětují skutečnost, násilně vměštnávaná do formulí teorie?

Tomáš Akvinský je opravdovým mezníkem své doby, dosud bylo jeho slovo považováno za poslední

slovo v t. zv. křesťanské filosofii, o theologii ovšem ani nemluvě. Poslední doba však je dobou pokusů zvrátiti tento názor. V theologii se stal pokus historickou metodou odstraniti názor, dosud považovaný za speciálně Tomášův, o poměru Boha k jednajícimu člověku, o vlivu Božím na člověka, jenž proti dosavadnímu přesvědčení o Tomášovi byl uveden na minimum.

Nyní se stal nový pokus ohledně Tomášovy filosofie – a je velmi zajímavé, že vyšel z téže školy jako pokus theologický.

Chce se totiž ukázati, že Tomáš vlastně není aristotelikem, nýbrž platonikem. Více ještě: že není zásadního rozdílu v kriteriologii Tomášově a Kantově, že jsou i podle Tomáše oprávněny metodologické požadavky Kantovy, že oba vycházejí z Platonových myšlenek kriteriologických. V důsledcích pak se ukáže podivuhodná synthesisa tří velikých proudů, dosud považovaných za nespojitelné: aristotelismu, platonismu a fenomenalismu, a chcete-li ještě i intuicionismu a nesměle i ontologismu.

V podrobnostech se ukáže i nezasvěcenému veliká umělkovanost této nové synthesisy, i její nebezpečí. Je třeba velmi silné dobré vůle, aby se z Tomáše něco takového vyčetlo.

Třebaže Tomáš Akvinský nenapsal soustavné epistemologie, jak se u zastánců nové synthesisy zdůrazňuje, přece v této i v jiných věcech má články, které tento, podle moderních, nedostatek nahrazují. V naší věci je to článek v Quaestiones disputate de Veritate XI. 1, 2, v němž se projednává otázka, zdali pravda je dříve ve věcech nebo v rozumu.

Pozorné promyšlení tohoto článku musí ukázati marnost podobných pokusů. Proto jej překládáme. Zároveň se jím ukazuje srovnatelná jasnost myšlenek Tomášových, jimž základem je krásný a přirozený realismus.

Píše sv. Tomáš:

Dává-li se více věcem tentýž přívlastek v pořadí první a druhé, nemusí býti vždy příčinou druhé ta, které se dává první tento společný přívlastek, nýbrž (příčinou může býti) ona, u níž nejprve se shledává úplný obsah společného přívlastku. Tak se nejprve živočich nazývá zdravým, protože v něm se nejprve shledává úplný obsah (pojmu) zdravoti, ačkoli i lék se nazývá zdravým proto, že zdravot působí. I (přívlastek) pravdivo se dává více věcem v pořadí první a druhé, proto musí té býti dáván jako první, u níž se nejprve shledává úplný obsah (pojmu) pravdiva. – Pohyb pak se stává úplným u svého cíle. Pohyb poznávací mohutnosti má svůj cíl v duši. Neboť předmět musí se státi poznávajícího a to jemu přiměřeně, kdežto pohyb dychtivé mohutnosti má cíl ve věcech. Z toho Filosof vyvodil jakýsi kruh v činnosti duše: věc totiž mimo duši (jsoucí) uvádí v pohyb rozum, její vyjádření v rozumu uvádí v pohyb dychtivost, dychtivost pak přivádí (pohyb) k věci, od níž pohyb začal. A jako se v předešlém článku řečlo, že dobro náleží k dychtivosti a pravdivo k rozumu, tak praví Filosof, že dobro a zlo jsou ve věcech, pravdivo pak a nepravdivo v mysli. Věc se nazývá pravdivou, jen když je úplně shodna s rozumem, proto druhotně je pravdivo ve věcech, ale první je má rozum. – Musíme však povážiti, že věc je v jiném poměru k rozumu badavému nežli k rozumu tvořivému. Tvořivý rozum je totiž příčinou věcí a tak je měřítkem věcí, které jeho působením povstávají. Avšak badavý rozum, poněvadž začíná od věcí, jest jimi jaksi uváděn do pohybu a tím způsobem jsou jemu věci měřítkem. Z toho plyne, že věci v přírodě, od nichž náš rozum nabývá vědění, jsou pro náš rozum měřítkem, avšak pro ně měřítkem je rozum Boží, v němž je vše stvořené, jako všechny výtvořiny umělcovy jsou v umělcově rozumu. Tak tedy Boží rozum je měřítkem, sám měřítku nemaje, ale náš rozum je podroben měřítku, sám jsa měřítkem nevěcem v přírodě, nýbrž pouze výtvořinám svého umění. Tedy věc v přírodě, jsouc ve vztahu ke dvojímu rozumu, nazývá se pravdivou, vzhledem ke shodnosti s oběma. Nazývá se pravdivou podle shodnosti s Božím rozumem, protože plní, k čemu byla Božím rozumem ustanovena. Vzhledem k lidskému rozumu se věc nazývá pravdivou, protože slouží k vytvoření pravdivého názoru; jako naopak věci se nazývají nepravdivými, protože uvádějí v omyl o své podstatě nebo jakosti. První pak způsob pravdy má věc dříve nežli druhý, neboť je dříve ve vztahu k Božímu rozumu nežli k lidskému. I kdyby tedy nebylo lidského rozumu, věci by ještě sluly pravdivými vzhledem ke vztahu k Božímu rozumu. Kdybychom však si mysleli nemožný případ, že by nebylo Božího rozumu, zmizel by pojem pravdy.

Z článku můžeme vybrati několik věcí průkazných proti jakékoli synthese Tomáš-Kant etc.:

1. *Proti apriorismu staví Tomáš pohyb a to pohyb od věci k rozumu, aby rozum si ji vyjádřil, t. j. učinil si její pojem.*

2. *Měřítkem pak poznané skutečnosti jsou věci přírody, poněvadž náš rozum netvoří věci, tedy je od nich odvislý, jsou mu měřítkem, kdežto měřítkem věcí je rozum Boží, poněvadž je tvorným rozumem.*

3. *Přesně se tedy rozlišují pojmy pouze rozumem vytvořené od pojmů přijatých od věcí, což se jeví nejvíce v umění, kde je umělec měřítkem vytvořeného uměleckého díla, poněvadž je do něho vtisknuta podoba umělcova pojmu, ale tvořivá schopnost lidská je velmi omezena, právě jen na umění.*

4. *Poměr věci k lidskému rozumu a její poměr k vyšším jednotkám jsou zcela od sebe neodvislé skutečnosti, z nichž jedna nezasahuje do druhé v postupu přirozeného poznání, tím je vyloučeno jakékoli nazírání ať platonské, ať ontologické.*

5. *Ne nadarmo jmenuje Tomáš kruh Aristotelův, v němž se pohybuje duševní činnost lidská. Rozvíjí se v tomto kruhu a dokonává se v něm přirozené poznání spekulativní pravdy a tím zatarasena cesta transcendentalismu v teoriích poznávání.*

6. *Jinak je věc pravdivou vzhledem k Bohu, jinak vzhledem k lidskému rozumu. Odpovídá pojmu Boha, ale naše pojmy vzbuzuje sama, bez rekursu k Bohu.*

Není tedy pravda ani ryze subjektivním uzpůsobením rozumu, ani patřením do podstat přes individuální skutečnosti, nýbrž výsledkem spojení věci s rozumem. To je nad veškeru pochybnost patrné z článku sv. Tomáše.

Bůh je původcem pravdy, věc obsahuje pravdu, lidský rozum si pravdu z věci vezme. Tak je pravda nejprve v Bohu, pak ve věci a konečně v lidském rozumu. Tak podle Tomáše Akvinského člověk nabývá pravdy.

Prof. Em. Soukup O. P.

Z článku je patrné, že noetika u sv. Tomáše jde za objektivním řádem věcí a za přirozenou poznávací schopností. Podle něho je patrná sofistika idealistických systémů. Doznává i Berkeley něco podobného větě Tomášově, totiž že věc se nazývá pravdivou, jen když je úplně shodná s rozumem, poněvadž pravdivo vyjadřuje pojem jsoucna k rozumu, bez tohoto vztahu by zmizel úplně pojem pravdiva. Něco podobného je i v idealistických systémech, jak praví Berkeley, že skutečnost je nemyslitelná, leč ve vztahu k činnosti myslícího, tím se stává myslitelnou, tomto vztahu se stává skutečným předmětem, z toho vyvádí, že existovati znamená býti postřehnuto (esse est percipi). Poněvadž ale naše mysl nemyslí na vše, co může býti myšleno, je totiž omezena na určitý čas a prostor, vysvětluje tedy, že nemůže mít předmětem skutečného přemýšlení vše, co by mohlo býti předmětem, proto je nutnou jiná myšlenka, přesahující lidskou a všechny meze – jíž je Bůh. Bůh tedy působí, že je možno mysliti, že lidské myšlení tvoří skutečnost.

Nerozlišuje Berkeley řád pravdiva od jsoucna. Pravdivo vzniká ve vztahu jsoucna k rozumu, ale tím se netvoří jsoucno věcí. Tvořivý rozum Boží vytváří jsoucno, věci jsou odrazem jeho pojmů, jeho rozum je tedy měřítkem věcí, které dostávají své povahy a jsoucno shodující se s jeho pojmy. Lidský rozum předpokládá objektivní pravdivo, t. j. jsoucno věcí a tíni, že je poznáváním přejímá do sebe, povstává formální pravdivo, shodnost rozumu s věcí. Idealistické názory se točí okolo pravdy, dotýkají se jí jen zdaleka. Italský Gentile kritizuje Berkeleyho o našem omezeném myšlení, to je pro Gentileho odbytá věc položením Kantovým o transcendentálním já. Máme-li pojem o myšlení jako myšlení transcendentálního ducha oproti empirickému já, t. j. já omezenému, je odbytá pochybnost Berkeleyho. Z pozice Gentileho je pravdou to, co se koná, pravdivem pro člověka nemůže býti pravdivo povahy věci, není-li jí vytvořena, proto nepronikáme do hlubin tajemství věci, postřehujeme pouze jevy, nevíme, proč má následovati jeden jev po druhém, ani proč je věc tím, čím je – uvnitř je tma. Co je ale naším produktem, můžeme snadno pozorovati, že máme v sobě kritérium pravdy. Co je přímá čára? Víme to, poněvadž jsme ji sestrojili. Můžeme tedy poznati předmět, není-li předmět něčím daným, něčím, co bychom našli před sebou, t. j. že je skutečným před poznáním.

Pravdivo se shoduje s činností, je to konstruktivní činnost. Idealismus popírá skutečnost jako předpoklad, ale též myšlení samého jako myslící činnosti, představujeme-li si ji jako vytvořenou skutečnost, poněvadž bytí a duch jsou pojmy, které si odporují, poněvadž duch je něco, co se uskutečňuje. (Gentile, Teoria generale dello spirito.)

Klidná a úsečná slova sv. Tomáše tak lehce ukazují, co chce ukázati idealismus a do jakých výstředností upadá. Člověk má vlastní sebevědomí, může poznávati, ale věci jsou jeho měřítkem, kdežto Gentile pozvedá lidské poznání na božské, jako by bylo měřítkem věcí, čehož si skutečnost není vědoma.

Brentano o nezaujatém badání

Analýsa

1. Předmluva.

Článek, o němž pojednává tato práce, je tak krátký – čítá ve vydání Oskara Krausa¹ sotva osm stránek – že musí vzbuditi podiv, věnujeme-li jeho rozboru poměrně tolik místa. Ale autor článku – abychom hned užili jeho výrazu – není v otázce, jež nás zaměstnává, autor libovolný. Je to muž, který má ve filosofii posledních desítek let význam, možno říci, skoro epochální. Vydavatel devátého vydání Falckenbergovy „Geschichte der neueren Philosophie“, prof. Aster-Giessen, píše na stránce 673 o Brentanovi toto: „Jako bystrý myslitel a neobyčejně silná osobnost vykonával František Brentano (1838 – 1917) dalekosáhlý vliv. Jsa původně katolickým knězem, musil, když se rozešel s církví, se vzdáti 1880 ve Vídni profesury, a žil od té doby jako soukromník. Nicméně příbuznost filosofického myšlení spojovala ho trvale s aristotelickou scholastikou a s Lockem i Leibnizem – jeho základním přesvědčením je, že zpracováním zkušeností pomocí evidentních zásad rozumu lze dospěti k důkazné theistické metafysice – v příkré protivě ke Kantovi a k spekulaci pokantovského idealismu, k „skepsi“ a „mystice“. Za života Brentanova vyšla jen malá část jeho spisů, především „Psychologie vom empirischen Standpunkte aus, Wien 1874“, „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889“, jakož i roku 1911 vyšlé, silně rozmnožené vydání některých kapitol „Psychologie“ pod názvem: „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene“. Nejnověji – od roku 1922 – jsou vydávány „Sebrané filosofické spisy Brentanovy“ péčí Oskara Krausa a Alfreda Kastila v „Meiners Philosophische Bibliothek“.

Již z tohoto krátkého náčrtku je patrné, že Fr. Brentano nenáleží – aspoň dle pověsti – k filosofům tuctovým. Jeho příbuznost s Aristotelem je sice mnohem menší, než se za to má,² a pro Aster-Gies-

sena je příznačné, v čem již tuto příbuznost spatřuje; ale zato dlužno uznati, že proti Kantovi a jeho filosofickým potomkům znamená Brentano ohromné plus. K lepšímu seznání jeho fysiognomie budtež uvedeny ještě některé podrobnosti z jeho života. František Brentano, synovec konvertity a básníka Klementa Brentana, od r. 1866 soukromý docent filosofie ve Würzburgu,¹ byl pověřen r. 1869 biskupem Kettelerem, aby sepsal pamětní spis německých biskupů proti definování papežské neomylnosti.² Roku 1872 stal se Brentano ve Würzburgu profesorem, ale vzdal se profesury již roku 1873. – 11. dubna 1873 vystoupil Brentano z kněžského stavu, 1874 stal se řádným profesorem filosofie ve Vídni, a roku 1880, u příležitosti svého sňatku, dokončil své formální vystoupení z katolické církve, stav se bezkonfesním.³ Opustiv z nátlaku vídeňského ministerstva kultury r. 1880 řádnou stolicí profesorskou a r. 1895 i soukromou docenturu, ztrávil ostatek života ve Florencii.⁴

Vliv Brentanův na současné myšlenkové proudy byl vskutku dalekosahající. Jména Stumpf, Marty, Schell, Hertling, Mainong, Höfler, Tvardovsky, Husserl, Hillebrand, Ehrenfels, náležející starší škole Brentanově, jsou toho dostatečným důkazem.⁵ Také filosof Masaryk, jehož „konkretní logika“ je odleskem působení Brentanova, náležel v letech sedmdesátých k jeho posluchačům a k užšímu kruhu jeho vídeňských přátel, a byl jeho přičiněním r. 1879 připuštěn za soukromého docenta filosofie na tamnější universitě. Ještě dnes osvědčuje Masaryk jako hlava státu úctu a vděčnost svému někdejšímu učiteli, což dokázal tím, že ulehčil souborné vydání životního díla Brentanova.⁶

Vedle této zajímavosti, která nás vede na stopu různým ideohistorickým souvislostem, jsou ještě

1 Meyers KL.

2 O. Kraus v „Die v. Ph. v. Ph. 164, VII.

3 Kraus v Psychologie II, 292, 17. Meyers KL.⁵

4 Meyers KL.⁵ Kraus v „Die v. Ph. d. Ph. 147 f. Herdes KL.³

5 Kraus v Psychologie II, 320. Srv. též vzadu anonci Brentanových spisů!

6 Kraus v Die v. Ph. d. Ph. XVII, a 160.

1 „Franz Brentano, Die vier Phasen der Philosophie“, Leipzig 1926.

2 Srv. i Krausa ve vydání II. sv. „Psychologie“ 1925, str. 307, 8.

jiná myšlenková spojení mezi Brentanem a Čechy. Brentano byl z těch, kteří neradi viděli rozdělení pražské university na dvě: českou a německou. K tomuto mínění sváděly jej poznámky a nářky vídeňského slavisty Miklosiche, a ani výklady jiného přítele, právě jmenovaného Tomáše Masaryka, nedovedly jej přiměti k tomu, aby rozdělení university považoval za trvale přirozené.¹

Bylo by lze rozmnožit historické údaje o Brentanovi mnohem více a pouhý výpočet jeho spisů, mezi nimiž se nalézají „Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung,² ukázaly by nám, že jde o zjev nevšední expansivnosti; ale to, co bylo řečeno, stačí. Brentano byl zajisté i hlasatelem myšlenek nových, ale byl zároveň typem. A protože byl typem, chceme se zabývatí jednou z jeho úvah, která je typická a jejíž časovost nikdy neumírá: úvahou „O nezaujatém badání“.³

2. Mommsen-Hertling.

Brentano rozuměl umění získávatí pověst. Pochopil, že s pokračujícími stoletími je stále nesnadnější státi se modlou, nepodaří-li se nám aspoň na čas skáceti jiné modly a obrátiti na sebe zraky užaslých diváků. Jsa dosti důvtipný, poznal, že boj proti minulosti, vzdálené i blízké, není těžký a že je výnosný. Není těžký proto, že minulost chová spousty nádherných a vážených nepravd, jejich klamnost odhaliti bývá často hračkou. Je výnosný proto, že lidská duše, vezmeš-li jí jejího boha, povýší za boha tebe, a neopustí tě ani tehdy, vezmeš-li opuštěného opět na milost. Chceš-li si zajistiti zbožnění hodně trvalé, oboř se na vše, co nestojí úplně pevně buď samo v sobě, nebo v myslích pozorovatelů. Brentano to pochopil a došel cíle.

Ale Brentano pochopil za druhé, že se toto kácení model musí díti ne zrovna milosrdně, ale přece vznešeně. Jsou-li slabiny tvého protivníka příliš veliké a znatelné, neuškodí, půjdeš-li na ně s veškerým vědeckým aparátem a s důkladností, která jej usmrtí v očích těch, kdož jej respektovali. Není-li

1 Brentano, Die v. Ph. d. Ph., ed. Kraus, 66 a poznámka tohoto na str. 160.

2 Hg. v A. Kastil 1922.

3 Kdo by chtěl poznati osobnost Brentanovu důkladněji, tomu lze poraditi spis Oskara Krausa: „Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre“. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919, Oskar Beck.

protivník slabý, ale přeje-li nálada doby a místa tobě, předpokládej, že je poražen, a mluv o něm s útrpností vítěze. Budeš-li v tom důsledný, uvěří ti mnozí z jeho spojenců a stoupenců a přidají se k tobě.

S tím souvisí třetí vlastnost duchovních převrácovačů, již Brentano vynikal zvláštní měrou: kouzlo osobnosti. Chceš-li žítí a působiti duchovně v generacích, musíš založiti školu, neboť vždycky budou na světě lidé, kteří tě uznají, budeš-li mítí nadšené žáky a přívržence. To se ti zdaří nejjistěji, budeš-li duchaplný, vlídný, skromný ke svým žákům a vznešeně kritický ke všem, kteří by ti mohli býti nebezpečni.

Ještě v jedné věci je Brentano vzorem: jak si počínati, narazíme-li na soka, jemuž nemůžeme ničeho vytknouti. Tu je nejlépe postupovati takto. Je-li to osobnost zapomínaná a zneužívaná, přičiňme se býti těmi, z jichž vůle a úsilí bude rehabilitována. Jednak je rehabilitace geniálního myslitele čin kongeniální, jednak dokážeme svou spravedlnost a čistý zápal pro pravdu. Aby nám však náš hrdina nepřerostl přes hlavu, najdeme na něm něco, v čem stojíme nad ním. Neboť není lepšího způsobu státi se velkými, než učiníme-li někoho velikého svým podstavcem. Ukažme na příklad, že ten velký muž byl znamenitým uplatňovatelem myšlenky přejaté, že vynikl ne tím, co vykonal, ale tím, co konal, že byl ve své době největším průkopníkem pokroku, schopným ještě dnes dávatí velmi cenné podněty, a že si ho neprávem přivlastňuje ta nebo ona společnost, s níž vlastně svými zásadami stál v příkrém odporu. Neboť, zbavíme-li svého chráněnce ctitelů, můžeme mu ponechati chválu co nejvíce, protože to bude jenom naše chvála. Stejně výborné je i pomáhati ke cti osobnostem, jež s námi nemohou konkurovati.

Kruh oněch lidí, jimž se od jejich škol dostalo názvu filosofických velikanů a k nimž Brentano zaujal stanovisko odmítavé nebo kritické, je velmi veliký. Jsou mezi nimi mistři starověku, konservátoři věku středního a nejlepší hlavy doby zá-
novní. Se všemi vyúčtoval Brentano úhrnně, a všeobecně v „Die vier Phasen der Philosophie“, aby se pak utkal ještě ve zvláštních soubojích s těmi, jejichž porážka poskytovala nejvíce naděje na jméno. Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche: nejpřednější to zástupci kla-

sického období německé filosofie, jsou v „čtyřech fázích“ zařazeni – a to zcela zaslouženě – do periody největšího úpadku filosofických studií a nad Platonem, Aristotelem, Augustinem, Tomášem, Descartem, Lockem a Leibnitzem, kteří jsou uznáváni za zástupce poctivého filosofického snažení, vyhrazuje si Brentano právo rozhodnout, co lze z jejich učení ponechat a co nutno zavrhnouti. Výsledek je, že Brentano je filosof alespoň téhož řádu jako těch sedm naposled jmenovaných, ne-li větší než všichni dohromady. Jestliže rána vedená proti německým „mystikům“ a subjektivistům byla šťastna,¹ považoval Brentano za svou povinnost ukázati se samostatným i vůči nejnebezpečnějším ze svých přátel, to jest vůči Aristotelovi a Tomáši Akvinskému. Z tohoto rozpoložení vyrostly nejprve některé poznámky v „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ 1874, potírající nauky Aristotelovy a Tomášovy, a později celé spisy jako „Aristoteles u. seine Weltanschauung“ 1911 a „Versuch über die Erkenntnis“ 1925. Věnuje-li Brentano v pojednání „Thomas von Aquin“² 1908 Tomáši Akvinskému jistá slova uznání a chvály, neproviňuje se tím nikterak proti své ctižádosti a svým nárokům, stejně jako se proti nim neprovinil pojednáním „Auguste Comte und die positive Philosophie“³ 1869, psaným v době, kdy byl ještě formálně katolíkem.

Zdalo by se takto, že Brentano dosáhl plně, k čemu ho vedl jeho instinkt, a že není nikoho, s nímž by musil ještě vážně zápasiti o prvenství. A přece! Scholastika, která je modernímu člověku neškodná proto, že se zvrhla – jak skvostný to úsudek! – má řádnou následovnici. Tou následovnicí je katolická věda moderní. Zdá se, že tato věda není nehybná, ba že je živoucí, že kvete, že přináší ovoce. Ale je nepohodlná a neklaní se. Je i velkolepá, ale ve velkém světě se o tom nemluví. A pak – ona chce míti volnost. Jak se zbaviti této jediné opravdové sokyně, která přes všecko nepřítel časů hrozí opět uchvátiti mysl, bude-li jí dopřáno trochu svobody? Je to nepochybně pud sebezachování nejen u Brentana, ale u všech, kteří opovrhli kato-

1 Viz Krausovo vyd. Die v. Ph. d. Ph. č. I, II, IV, V a úvod Krausův str. VII-XIV!

2 Č. III. v Die Ph. d. Ph. vyd. Kraus.

3 Č. VI. tamtéž, t. j. v Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus. Pozn. Krausova na s. XVI „Reicht doch . . . Fiktionen“ neodpovídá sice zcela skutečnosti, ale v celku ukazuje řečený spis již dobře směr Brentanova ducha.

licismem, že se snaží – někdy i uctivě – katolicismus snížit. Tentokrát to byla horlivost jednoho z žáků Brentanových katolíka Jiřího v. Hertlinga, jež vtiskla Brentanovi do ruky obranné pero. Baron Jiří Hertling,¹ státník a prof. filosofie v Bonnu, měl tu smělost, že se po léta zasazoval o zřízení katolicko-theologické fakulty při universitě v Štrasburku a o povolání katol. historika Jana Martina Spahna za řádného profesora novodobých dějin na filosofickou fakultu téže university. Dr. Jan M. Spahn, před tím mimořádný profesor novějších dějin na universitě v Berlíně, byl skutečně povolán do Štrasburku r. 1901, katolická fakulta theologická zřízena při štrasburské universitě r. 1903.² Tyto události jednak chystané, jednak hotové, daly klasickému historiku Theodoru Mommsenovi, zástupci německé vědy liberální, podnět k výpadu na filosofa a státníka svobodného pána Hertlinga, zakladatele učené Společnosti Görresovy. Mezi oběma stranami vyvinula se v „Münchener Neueste Nachrichten“ 1901 a jinde diskuse, která způsobila hodně rucliu, a jíž se účastnil i bratr Františka Brentana, známý německý národohospodář profesor Ludwig Brentano. Filosof neodolal. Vystoupil z rezervy, kterou mu ukládalo vědomí o původu vlastního vzdělání, a kterou se snažil částečně zachovati jistým způsobem skrývání svého jména i tentokrát,³ a poslal redakci „Münchener Neueste Nachrichten“ list, který má býti epilogem a řekneme přímo: definitivním vyřízením diskuse Mommsen-Hertling. Ačkoli nemáme před sebou vývodů Mommsenových – nepodařilo se nám přes všecko úsilí sehnati příslušný ročník M. N. N. – tušíme, že Brentano učinil pro věc Mommsenovu více, než Mommsen. Můžeme přiznati, že Brentano neodmítnuv některých kouzelnických kousků se slůvkem „voraussetzungslos“, přikročil k námitce, která jediná by stačila zachrániti Mommsenovo tažení – kdyby byla pravdivá. A to je důvod, proč se chceme listem Brentanovým zabývati a jej studovati.

Při tom chceme se řídit následujícím pravidlem. Moderní vědecká škola nás naučila dívati se na všechno kriticky a zvláště se nám pokusila hluboko vštípit zásadu, že pochybnost je počátkem vědeckého, to jest hlubšího a pravého poznání. Je-li tomu tak,

1 Viz Degener, Wer ists? 1912.

2 Ottův Slov. nauč.

3 Č. VII. v Krausově vyd. Die v. Ph. d. Ph., str. 144.

není divu a nelze mít za zlé, jestliže pravidla nám vštípená aplikujeme na samy nauky našich učitelů, a týmž právem a s týmž klidem jako oni jiné, i my zkoušíme, vážíme, přijímáme nebo zavrhuje je samy, nic se neohlížíme na to, jsme-li jim tím milí čili nic. A poněvadž skutkové poznání neb skutkový omyl vládne v lidském tvrzení a v lidském přesvědčení mnohem častěji než se zdá – vždyť i na filosofické, náboženské i exaktní poznání vykonávají skutkové předsudky tajemný vliv! – budiž nám dovoleno při kritice Brentanova pojednání o nezájatém badání učinit si heslem: pochybovat, zkoumat, přesvědčovat se, zjišťovat!

Způsob práce, jaký podnikáme, slibuje přinést mnohé krásné ovoce. Potvrdí-li se podrobným zkoumáním každé věty dojem, který jsme získali prvním čtením Brentanova listu, bude to malá ukázka toho, co se jinde děje ve velkém: že slavná díla velmi slavených autorů nejsou v skutku tím, zač se vydávají, t. j. vědeckými výsledky čistě vědeckého myšlení, nýbrž agitační řečí před obecností velmi inteligentním, které bývá nicméně tak omámeno lichotivou skvělostí vystoupení a shodou toho, co řečník tvrdí, s tím, co ono chce (vliv vůle na rozum!), že pochybnost – matka poznání – se ani nemůže dostavit.

Nuže, s tímto vedlejším vědeckým účelem spisku: naučit vědecky pochybovat o tvrzeních, jež vznikla vědeckou pochybností o jiných tvrzeních, přikročíme k analýsi malého, ale charakteristického a obsažného pojednání Brentanova!

List Brentanův, označený v Krausově vydání z r. 1926 jako pojednání „O badání bez předpokladů“ (Uebervoraussetzungslose Forschung), rozděluje se na dvě nestejně části. V první dotýká se autor krátce polemické korespondence, vedené mezi Mommsem a Hertlingem r. 1901, v druhé dokazuje třemi důvody, proč nemůže katolicko-theologická fakulta náležeti do universitního svazku, a proč nemůže na pravých universitních fakultách existovati stolice, která by byla vázána na katolické dogma. Tyto důvody jsou:

1. Mímovědeckost katolické víry.
2. Vnitřní nesvoboda katolického badatele.
3. Vnější nebezpečí konfliktu s theologickou autoritou.

Poslední důvod je posilován příklady ze zkušenosti, z nichž jeden drastický se vykládá obsírněji.

Prvá část listu Brentanova, mající za účel obhájit některých míst z Mommsena proti odpovědem Hertlingovým, zní celá v českém překladu takto: Velectěná redakce!

Dovolte, abych k listu, který profesor Hertling adresoval profesorovi Brentanovi, připojil i já několik slov.

Bylo sice již mnoho dobrého řečeno proti tomuto listu, nicméně jistý sofistický rys tohoto psaní nebyl podle mého zdání dosud náležitě odhalen. Profesor Hertling není však v otázce, jež nás zaměstnává, profesor libovolný. Je to ten, který se od mnoha let přičiňoval o cosi, co bylo povoláním profesora Spahna do Štrasburku uvedeno ve skutek. Zároveň je to hlavní propagátor myšlenky o zřízení katolicko-theologické fakulty na universitě štrasburské. Jeho vývody zasluhují tedy pozornosti jakožto vývody muže, který má hlavní vinu na celém případě Spahnově jako jeho poslední původce.

Baron Hertling se pozastavuje ve svém listě nad výrazem „badání bez předpokladu“. Žádá-li Mommsen a my, universitní profesori, kteří jsme mu přisvědčili, aby badání bylo „bez předpokladu“, proviňujeme prý se proti nejzákladnějším poučkám gnoseologie a metodologie; zapomínáme prý, že každé lidské „badání a vědění spočívá na velmi četných předpokladech“.

Je tato výtku míněna opravdu vážně? Slovo „bez předpokladů“ neznamená přece v souvislosti, ve které jsme ho užili, nic jiného, než „bez předsudků“.

Požadavky, jež klademe na vědeckého badatele, jsou podobny těm, jež má splniti každý soudce. Aby mohl soudce projednávat při, nežádá se na něm, aby jeho soudící schopnost byla venkonce tabula rasa, ani aby byl dočista prázden kterékoliv z oněch vědomostí, jež při rozhodování pře mohou býti užitečny, nýbrž, aby nejsa subjektivně vázán žádnou náklonností a přesvědčením, mohl nestranně a zcela objektivně zhodnotit to, co je pro, i to, co je proti.

Podle toho rozumí se samo sebou, že nikomu z nás nenapadlo zavrhovati něco jiného, než takové předpoklady, které nejsou samy vědecky zajištěny, ani přímo ani ve svých důsledcích, jsou to předbíhati výsledkům čistě vědeckého šetření. Nebylo třeba ani zvláštních gnoseologických ani metodologických studií, nýbrž jen obyčejného umění interpretačního, aby se tento pravý smysl našeho mínění seznal a zabránilo se nedorozumění.

Toto nedorozumění je tím nesnadněji pochopitelné, že Mommsen ihned připojil výklad slova „bez předpokladů“. V tomto výkladu dal výraz „opravdovost“ (Wahrhaftigkeit) panu Hertlingovi podnět k nové výtce. Ale podobně jako přehlédl, že výraz „bez předpokladů“ pozbývá dvojsmyslnosti, položíme-li za něj výraz „opravdově“, tak zapomíná, že tento výraz je jasný, dosadíme-li zaň onen dříve zmíněný. Každý urážlivý úmysl vůči věřícím je nás myslím vzdálen. Proti „opravdovosti“ nechýbuje podle nás ten, kdo jako věřící mluví a učí, nýbrž ten, kdo věty dané a přikázané vyznáním víry chce prodávat na trhu pod nápisem čistě vědeckého zboží.

Pokusím se ještě jednou krátce vyložit, o jak důležitou věc v našem případě běží.

Ačkoli „stručnost podání neusnadňuje porozumění“, ¹ dlužno doznati, že předvedená obrana strany Mommsenovy, o níž se tu Brentano pokouší, je i stručná i srozumitelná. Ba je možno říci ke cti a chvále Brentanova stylu, že je i bohatá a zábavná a mimo to ještě i účinná. Je sestavena skvěle i směle, vážně i žertovně. Hertling nemůže mít pravdu, protože má na sobě příliš mnoho stínů.

Katalog jeho chyb, nepěkných vlastností a špatných činů je asi tento: 1. Dopustil se vědeckého hříchu, zaviviv případ Spahnův. 2. Používá sofistiky místo logiky. 3. Předpokládá elementární neznalosti u svých odpůrců. 4. Nevyzná se v obyčejném umění interpretačním. 5. Nevidí, co je jasné ze souvislosti. 6. Nechápe, když mu odpůrce jasně vyloží, co míní. 7. Nemůže tudíž mysliti své námitky vážně.

Ale i s druhé strany je zřejmo, že pravda je při Mommsenovi. 1. Proti listu Hertlingovu Ludvíku Brentanovi bylo řečeno tolik dobrého. 2. Mommsen není sám, nýbrž má za sebou cele jiné universitní profesory. 3. Je samozřejmé, že nikomu z nich nemohlo napadnout něco, co by mohlo zavdati příčinu k oprávněnému odporu. 4. Je směšné domnívati se, že by universitní profesori mohli zakopnouti o nejelementárnější pravidla noetiky a metodiky.

Mezi dvojité pletivo osobních důvodů proti Hertlingovi vetkány jsou důvody věcné, vtip, vážnost a energie.

Zesouvislosti, v níž universitní profesori užili slova „bez předpokladů“, vysvítá, že chtěli říci „bez

předsudků“. Že se badání musí dít bez předsudků, je zřejmo každému, kdosi uvědomí podobnost mezi vědcem a soudcem. Hertling přehlédl, že se v listě Mommsenově výrazy „bez předpokladů“ a „opravdově“ navzájem vysvětlují, a nepostřehl rozdíl, který třeba činiti mezi opravdovostí člověka, mluvícího podle své víry, a neopravdovostí jiného, vydávajícího věty, k nimž ho přivádí víra, za čistě vědecké zboží.

Ale nejen důvody samy, nýbrž i jejich seřazení má dobýti Mommsenovi převahy nad Hertlingem.

Abychom byli lépe zpracováni k náležitému chápání všeho, co se bude o Hertlingovi povídat, praví se jako úvodem, že jde o vyličení sofistického rázu jeho listu. Toto faktum, prozatím předpokládané nezaráží u muže, jehož vývodů si chceme všimati, protože je to člověk, který se odvážil činů nemožných, hrozných a nekulturních. Ostatně, jaká je jeho výtka? Směšná! Nutno ji spatřit v celé její nahotě a příkrosti, aby bylo vidět, jak je pošetile arogantní. Je to výtka nemožná, protože věc, která je předmětem sporu, je dvojnásob jasná. Protože je tak jasná, není možno, aby jí byli universitní profesori mínili špatně, anebo aby ji Hertling mohl rozuměti ve smyslu nepravém. Že jí tak rozuměl, je dvojnásob nepochopitelné, ale on také jiným věcem rozuměl špatně. Oč jde, je toto: Víra ať zůstane věrou – proto jí nikdo nezkříví vlasu – ale ať se neplete do vědy.

Co se týče žertů, rozsetých po první části Brentanova listu, působí nejzdravěji tento: Každý urážlivý úmysl vůči věřícím, myslím, je nás vzdálen. Ale Hertling zaviviv celý případ Spahnův, katolíci stavějí na předpokladech, které nejsou vědecky zajištěny, a věřící badatelé, kteří se chlubí čistou vědou, proviňují se proti pravdivosti. Jsou-li jednotlivé dílce tohoto nevšedního komplimentu od sebe odtrženy nebo vyjádřeny jen zpola a zavivnutě, je v tom jen větší dovednost řečnická – a tím jistější záruka úspěchu.

Zvláštností Brentanovy polemiky je množství hádanek, které se ukrývají mezi řádky i v řádcích, a které, zdá se, nemají jiného účelu, než vyvolati u jisté třídy čtenářstva usilovnější přemýšlení o problémech života. Takové hádanky jsou: Jak to, že Hertling, autor vzorných prací z oboru filosofie, sociologie a politiky, zakladatel jedné z nej přednějších vědeckých společností v německé říši, pozdější

¹ Frant. Brentano, *Klassifikation der Psychischen Phänomene* 1911, Worwort.

ministr a předseda ministerstva, dovede býti tak neumělý, naivní, těžkopádný a nemotorný, jak jej spatřujeme v objektivním vylíčení Brentanově? Od-kud to, že mezi tolika dobrými přáteli Mommsenovými a mezi tolika dobrými věcmi, které byly řečeny proti listu Hertlingovu Luio Brentanovi, ne-našel se nikdo, který by byl vytkl Hertlingovi jistě sofistický rys, až teprve Brentano? Čím to, že uni-versitní profesori, kteří bojovali proti profesoru Hertlingovi a kteří nemluvili vůbec o badání „bez předpokladů“, nýbrž o badání „bez předsudků“, mínili zavrhnout jen ty „předpoklady“, které ne-jsouce samy vědecky zajištěny, chtějí předbíhati výsledkům čistě vědeckého zkoumání? Kde se na-učil Mommsen a Brentano umění tak lehce zamě-ňovati a ztotožňovati slova, jako je tomu v rovnici „bez předpokladů“ = „bez předsudků“ = „opra-vdové“, a žádati, aby každý projevoval tutěž duševní hbitost a schopnost nepostřehovati rozdílů, jež se vnucují? Jaksi máme vlastně představití toho soude-ce, k němuž se badatel u Brentana přirovnává? Ne-má býti subjektivně přesvědčen o žádných prav-dách, ani o těch, již znalost může mít význam při rozhodování pře? Má se zřící i znalosti zákona a pře-svědčení, že musí soudit podle zákona? Má vypudit ze srdce i náklonnost, odsoudit vinníka a osvobodit nevinného, potrestat zločince a zjednat dostiučině-ní poškozenému? Vždyť bez tohoto subjektivního rozpoložení soudcova není možno, aby soud dopadl na jisto uspokojivě a spravedlivě!

Vedle hádanek koření Brentano svou apologii též předpoklady. Jelikož nezavrhne šmahem kterékoli předpoklady, je pochopitelné, že užívá i tohoto slo-hového prostředku, jakožto protiváhy k četným hádankám. Prvním předpokladem, nejenom před-pokládaným, nýbrž žitým je, že Brentano je soude-cem nad Hertlingem. Nevidíme tu nikde oné kole-giálnosti profesora k profesoru, oné jemnosti, která se nezapomíná ani při živé debatě, oné skromnosti nelíčené, která bývá ozdobou i universitního pro-fesora. Brentano je soudcem a je si vědom této dů-stojnosti. Druhým předpokladem je, že, kdo zná nějaké elementární pravidlo, nemůže proti němu chybit. Nemůže proti němu chybit nedobrovolně a nemůže proti němu chybit dobrovolně. Nemůže proti němu chybit sám a nemůže proti němu chy-bit ve spolku s jinými. Nemůže proti němu chybit profesor gymnasijsní, tím méně mohou proti němu

chybit profesori universitní. Třetí předpoklad je, že se Mommsen a jeho přátelé („wir“) vyjadřovali tak jasně, že i bez oklik myslící Hertling tomu musil hned správně porozumět. Jest sice pravda, že i ještě jasněji apologie Brentanova ponechává o některých věcech v duši čtenářově určité temno, ale celkem jsou předpoklady Brentanovy zajištěny vědecky, buď přímo, nebo v důsledcích, a nemají vůbec vlivu na soudcovský úřad Brentanův, takže Brentano ne-podezřívá Hertlinga z nějaké neupřímnosti. Hert-ling sice byl sveden zněním slova „bez předpokla-dů“, které přes všechny čáry podržuje svůj přirozený význam, ale nebylo možno, aby byl takto sveden, když jiný význam toho slova mu byl řádně a včas oznámen. Podobně nemohl Hertling nepochopiti rozdílů mezi věřícím pravdivým a věřícím neprav-divým, poněvadž s jeho stanoviska nemusí takový věřící nepravdivý existovati. Čtvrtý předpoklad je, že se universitní profesori – ovšem jen liberální! – nemohou nikdy zmýlit ve výraze, aby pak mu-sili krytým a nepozorovaným způsobem slevovat, v čem by se snad byli z lidského nedopatření ukva-pili. K této hypotese jsme sice nutkáni veškerou stylisací apologie a psychologicky nabýváme o ní jistoty téměř úplné, ale poněvadž předpoklad její nemožnosti je vědecky zajištěn, považujeme ji za přelud duševních smyslů. Pátým předpokladem je, že obě strany, Mommsenova i Hertlingova, mají na očích stejnou definici víry a vědy, anebo aspoň že ta definice, které se drží Brentano a na základě níž pronáší své odsudky, je správná a každému zřej-má. Neuvádí-li ji Brentano hned, je možno, že ji uve-de – nebude-li překážky – později. Právě tak je možno, že i šestý předpoklad Brentanovy repliky, zaležící v domněnce, že katolická víra spočívá na předpokladech, jež nejsou zabezpečeny ani přímo ani v důsledcích, ukáže se v dalším průběhu učené rozpravy jedním z oněch předpokladů, jež jsou pří-mo nebo v důsledcích zabezpečeny a tudíž oprávně-ny vykonávají jistý blahodárný vliv na definitivní ortel Brentanův nad Hertlingem a všemi katolic-kými badateli.

Vedle četných retorských ozdob, usilujících ne-zajímavou věc učiniti interesantní – metoda chvá-lyhodná! – nalézáme v obraně Brentanově zásady, které lze téměř doslova akceptovati. Lze schváliti zásadu, že od vědeckého pracovníka lze žádati cosi podobného jako od soudce. Rovněž lze uznati, že

soudce – a tedy i vědec – nemusí odhoditi své vědomosti, chce-li přistoupiti k projednávání nějaké soudní pře nebo k vyšetření nějaké vědecké otázky. Právem také lze žádat, aby soudce nebyl spoután žádným přesvědčením a žádnou náklonností, o které by nebylo jisto, že je oprávněna nebo absolutně žádoucí, mezi jiným aby nebyl přesvědčen o vině neb nevině obžalovaného dříve, než vyslechne svědectví a prozkoumá indicie. Pravidlo, že třeba zavrhnouti předpoklady, jež nejsou samy přímo nebo v důsledcích vědecky zajištěny, jsou s to předbíhati výsledkům čistě vědeckého šetření, je nejenom přijatelné, nýbrž všeobecně platné pro obě strany, předpokládaje, že je mezi oběma stranami známo, co je věda a co není věda, co je vědecké a co není vědecké. Zásada, že věřících myslí nesmíme chtítí urážeti, musí být nejen přijata a uznána, nýbrž dokonce rozšířena. Netoliko úmysl uraziti věřící mysl musí nás býti vzdálen, nýbrž nesmíme ji ani fakticky urážeti a jí se nepřímou vysmívati. Spravedlivé rozhořčení proti těm, kteří věty inspirované vyznáním víry vydávají za produkt čistě vědecký, třeba

rovněž rozšířiti. I ti budtež považováni za pokrytecké vědce, kteří věty vnuknuté náboženstvím bezkonfesioním a opatřené vědeckým nátěrem vydávají a prodávají za zboží čistě vědecké a dopouštějí se tak padělků, které lze snad odpustiti některým náboženstvím pseudomystickým, ale nikoliv náboženství vědy.

Přes to nutno býti při soudu o opravdovosti opatrnými. Třeba rozeznávati mezi věděním protivědeckým, nevědeckým, mimovědeckým, vědeckým, čistě vědeckým a vědeckým jenom ve smyslu omezeném; a třeba dověsti uznání těchto rozdílů až k evidenci, anebo jejich neuznání až k všeobecné svobodě, abychom nekřivdili těm, kdo s námi nesouhlasí. Konečně i závěrečnou poznámku první části Brentanova listu, že ve sporu „Mommensen-Hertling“ běží o cosi velmi důležitého, musí radostně podepsati každý, kdo má vědecký zájem na tom, aby spor byl posouzen byt nikoli netečně, přece ne nespravedlivě. (Pokračování.)

P. Jos. Konst. Miklík, C. SS. R.

Determinační problém

Studie o duši

Vynikající průkopník novodobého vitalismu Hans Driesch napsal, že vitalistická biologie v mnohém směru musí dnes nabízet jen problémy místo jistého vyřešení.¹ Toto bolestné přiznání není Drieschovi k necti, ale nutí přirozeně k závěru, že i věda tak eminentně přesná, jakou jest biologie, má své ultramikroskopické hlubiny, jichž dna nelze dohlédnouti. Příčinou záhadnosti není vždy nepřístupnost biologických veličin, nýbrž často přílišné, až chorobné ulpění biologa na ústrojně hmotě a jejích měřitelných a važitelných jevech. Jsou otázky, na které naprosto nestačí vědecká laboratoř s bohatou výbavou přístrojů. Někdy je nezbytno, jak vyznává sám Driesch,² povznést se od experimentu k ukázněné rozumové *abstrakci*, jež je jediné schopna proniknouti k hodnotám ultramikroskopickým a podati uspokojivé vyřešení.

¹ Vitalismus [1905] 244.

² Die organischen Regulationen [1901] VIII.

K nejpodstatnějším otázkám novodobé biologie náleží nesporně determinační problém. Již plné století pokoušejí se čelní představitelé biologie zachytiti a vysvětliti velkolepý zjev vznikání organických komplexů z homogenní a isotropické buňky. – Jednoduchá zárodečná buňka tají v sobě podivuhodnou schopnost rozvinouti se podle své druhové povahy a příslušnosti v složitý dub nebo koně neb člověka.

Pro větší názornost zůstaneme u nejdokonalejšího vzoru determinace – *člověka*. Lidská buňka vaječná, oplozená buňkou chamovou, zahajuje zářný vývoj k složitosti mitotickým dělením, jež se projevuje na povrchu rýlováním. Po ukončení první karyokinesy vznikají z mateřské buňky dvě buňky dceřinné zv. blastomery, jež geometrickou řadou se množí dalším dělením a vytvářejí shluk buněk, podobný morušovému plodu (morula). Postupným vývojem mění se morula v embryonální

míč zv. blastula, jehož obvodová stěna se vchlípí dovnitř a vyklene se v dvoustěnný pohár zv. gastrula. Obě stěny poháru představují základnu budoucích zárodečných listů: z vnější stěny vyvine se zárodečný list vnější (ektoderm), z vnitřní stěny zárodečný list vnitřní (endoderm). Mezi oběma zárodečnými listy vyputuje zárodečný list střední (mesoderm) – snad odčísnutím se stěn celenteromu (dle K. E. Baera † 1876). Histologickou a organologickou diferenciací vyvíjí se z ektodermu soustava nervová, čidla a kůže se svými integranty; z endodermu vznikají plice a zažívací roura, z níž se vychlipuje znenáhla žlázový aparát; z mezodermu vychází soustava kostrová, svalstvo příčně pruhované, hladké, šlachy atd.¹ – Tímto způsobem rozvíjí se jednoduchá buňka mateřská ve složitý a nedílný celek lidského těla. Obdobný pochod – mutatis mutandis – lze pozorovati v říši rostlinné a živočišné.

Popsaná ontogenese opakuje se v přírodě bez ustání, ale většinou lidstva uniká její vysoký význam a účelná složitost. Biolog však odhaluje v ní několik souřadných dějů, jež prostě překvapují a naplňují úžasem. První děj projevuje se jakožto měřitelný a važitelný *vzrůst* zárodku čili navrstvování tělové hmoty, umožněné dělením buněčným. Zárodečná buňka, jež měří v průměru sotva 0.2 mm a je téměř nevažitelná, rozrůstá se pravidelně ve 280 dnech v komplex lidského těla o délce 50 cm a o váze 3.25 kg. Souběžně s navrstvováním tělové hmoty zahajuje utajený činitel podivuhodné *dělení práce*, jež biologové nazývají pracovní diferenciací. U organismů jednobuněčných, na př. nálevníků (Infusoria) vykonává jediná buňka všechny životní činnosti. Avšak v ústrojencích mnohobuněčných nemohou životní funkce probíhati tak jednoduše, poněvadž uzavření buněk znemožňuje přijímání výživných látek přímo z okolí; jednotlivé životní funkce musí býti rozvrženy na celé skupiny buněk – čili je třeba rozdělit práci. Zákon dělení práce uskutečňuje se tvarovým a skladovým *rozlišováním buněk* (diferenciace). Buňky, jež se stálým dělením množí, získávají totiž zároveň svůj morfologický svéráz, směřující k vykázané činnosti; diferencované buňky sdružují se ve specifická tkaniva a skládají se v nejrozumnější orgány, jak výše bylo nakresleno. Tato di-

ferenciace buněk představuje jeden z největších divů v přírodě a jest jádrem determinačního problému. Diferencované buňky pozbývají schopnosti *dělit se* a stávají se *částmi vyššího celku* – organického těla. Včlenění do ústrojného společenství neruší vlastní výkonnosti buněk, nýbrž ji pouze podřazuje zájmům celku.¹ (Zákon fyziologické integrace.)

Biologové snažili se vysvětliti tento tvořivý přerod jednoduché buňky v složitý, různorodý a přece tak harmonický celek dvojí cestou: evolutivně a epigeneticky.² – V nejnovější době navrhl docent zoologie na universitě v Halle, dr. Friedrich Alverdes,³ třetí řešení ve smyslu relativismu Vaihingera, ale zůstal osamocen. Jeho názor, jako by („als ob“) živé bytosti byly stroje vyššího řádu (Über-Maschinen), jež své činnosti vykonávají silami chemickými a fyzickými, nevystupuje z hranic mechanismu, překonaného skvěle vitalismem.

Evolucionisté – přesněji řečeno – praeformisté vybudovali groteskní teorii, dle níž nový ústrojenec se všemi orgány miniaturně jest obsažen (praeformován) v rozplozovacím útvaru; v ontogenesi nevzniká tedy nic nového; miniaturní a ultramikroskopická struktura nového jedince pouze roste a mohutní navrstvováním tělové hmoty – asi tak, jako se vytyčuje krystal z roztoku. Nebyli však zajedno, kde miniatury jsou složeny. Ovísté je umísťovali do buňky vaječné, animalkulisté do spermatozoa, v němž dokonce objevili lidský obličej a končetiny – ano, dospěli k nesmyslné domněnce, že celé pokolení lidské bylo utajeno ve formě spermií v Adamovi (homunculi in lumbis Adae).⁴ Mezi nejčelnější praeformisty náleží slavný objevitel nálevníků, červených krvínek a buněčného jádra Ant. van Leeuwenhoek († 1723), filosofové Mik. Malebranche († 1725), G. Wil. Leibniz († 1716) a věhlasný anatom v Göttingách Albrecht Haller († 1777). – R. 1874 pokusil se prof. anatomie v Lipsku Vilém His († 1904) obnoviti praeformaci mírnějšího slohu. Pronesl domněnku, že vaječné plasma je rozvrstveno na zárodečná pásma, z nichž se vyvíjejí různá

1 Oskar Hertwig, Das Werden der Organismen [1916] 126 – 165.

2 Franz Bosch, Die Begründer der neueren Biologie [1914] 61.

3 Neue Bahnen in der Lehre vom Verhalten der niederen Organismen [1923] 3.

4 Jos. Schwertschlager, Philosophie der Natur [1921] 99.

1 Hermann Muckermann, Grundriss der Biologie [1909], 108 – 112.

norodé orgány dle povahy pásma. Již r. 1883 vyvrátil prof. anatomického ústav v Bonnu *Eduard Pflüger* († 1910) přesnými mikroskopickými výzkumy názor Hisův a prohlásil buněčné plasma za isotropické. Objev isotropie byl všeobecně biologi přijat, ale mínění Pflügerovo, že ontogenese se neděje diferenciací, nýbrž působením gravitační síly, bylo odmítnuto na základě pokusů s klinostatem, jímž vliv gravitační síly na ontogenesi lze dokonale vyloučiti bez újmy zdravého vývoje. Ani Charles Darwin († 1882) svými pangenami ani freiburský prof. Aug. Weismann svými determinanty nezachránili praeformační teorie od pádu. Byla neudržitelná, jakmile Pflüger dokázal isotropii plasmatu. Mimo to, podotýká O. Herturg,¹ přičí se praeformismus všem pojmům o prostoru. Je prostě nemožné, aby v mizivém prostoru jedné mikroskopické buňky byly stěsnány miliony buněk či dílců struktury nové.

Tak na př. *Artemia salina*, z rodu korýšů lupeňonohých (Phyllopoda), má ve své zárodečné buňce 168 chromosomů; jest fysicky nemožné, aby v ní byly stěsnány ještě miliony buněk nové struktury, 8 – 10 mm dl.

Nelze se tedy diviti, že úporný boj skončil rozhodným vítězstvím *epigenese*. Epigenetikové vycházejí od isotropie oplozené buňky; před první karyokinesou není v ní žádných miniaturních struktur mimo skladné části buňky samé (protoplasma, jádro, centrosom, plastidy). Veškeré tvarové a skladové části nového individua objevují se znenáhla dle zákonů karyokinesy a diferenciacie, jak na počátku této studie bylo nastíněno. – Epigenese sama ovšem spleť problémů determinací zdaleka neřeší. Řeknu-li, že různorodý komplex tělový vzniká z jednoduché vaječné buňky *epigeneticky*, vyslovil jsem tím honosivou vymoženost souvěké biologie, ale nejhlubšího dna otázky jsem se ještě nedotkl. Zbývá vysvětliti epigenesi samu čili odkrýti původce karyokinesy, diferenciacie a ostatních souběžných dějů. Tyto velkolepé činnosti, jež se rozvíjejí v přesné časové výměře, nemohou vzniknouti samy sebou, nýbrž musí míti dostatečný důvod své genese. Neboť v přírodě není vůbec činností, jež by vznikaly samy ze sebe a nesly samy sebe, nýbrž vycházejí vždy z konkrétních zdrojů.

Vynikající biologové se pokusili vysvětliti dějství epigenese, ale jejich výklady plně neuspokojují.

1 O. c. 143, 534 – 540.

Johann Reinke se domnívá,¹ že původcem epigenetických pochodů v buňce jest zvláštní tvořivý potenciál (Bildungs-Potential), z něhož se odpoutává soustava výtvarných sil (Gestaltungsdominanten); působením těchto dominant se uskutečňuje epigenese. Vhodně podotýká o Reinkeovi ducha-plný Hans Driesch, že Reinke umí výborně tvořiti technické výrazy, ale věcně málo prospěl vitalismu.² Bildungs-Potential jest opravdu pouhý výraz slovní. Bylo by třeba vysvětliti jeho povahu, jeho vznik, jeho vztah k vývojové buňce, jeho styk s buněčnou hmotou. Přirovnávání potenciálu k hodinovému peru jest velmi nepřipadné. Hodinová vzpruha uvádí v pohyb stroj hotový, kdežto potenciál má stroj organismu sám tvořiti z hmoty buněčné. – Podobně veliký biolog nové doby *Oskar Hertwig*³ mluví o přirozené vloze (Anlage) vývojové buňky a jejím biologickém umocnění (Potenzierung), ale skutečného výkladu se malomyslně vzdává. Příčinou epigenetických pochodů jest prý jakási souhra sil (Kräftespiel), jež nám bude vždy nepoznaným tajemstvím.

Nejrozhodněji zasáhl do naší otázky nesmlouvavý vitalista, dr. H. Driesch. S překvapující jemností a hloubkou analyzuje veškeré biologické dění, zvl. účelnou harmonii, regulační a organické pohyby, aby dokázal, že životní pochody jsou autonomní s vyloučením jakékoliv mechanické mašinerie: „Der Maschienenbegriff wird hier in wahren Wortsinne unsinnig.“ (Vitalismus, 207). Biologické děje, zvl. diferenciaci, lze dle Driesche jen tehdy vysvětliti, připustíme-li, že přirozeným původcem a činitelem jejich jest *entelecheia*⁴ – duše. Driesch s jakousi bolnou ironií zjišťuje, že po dlouhých a vážných studiích objevil totéž, co nesmrtelný filosof ze Stagiry – Aristoteles (Vitalismus 20). Nicméně nelze říci, že Driesch jest stoupencem Aristotelovým. Jeho entelecheia, chápaná brzy jako přírodní konstanta, brzy jako pouhý reální pojem neb zákon, vládoucí živým podstatám, není valně rozdílná od Reinkeova potenciálu; jistě však se nekryje s entelecheí aristotelickou. Přes to jest Drieschův krok karistotelismu mužný a čestný, tře-

1 Einleitung in die theoretische Biologie [1901] 359 – 385.

2 Vitalismus [1905] 165.

3 Das Werden der Organismen [1916] 138 – 153.

4 Vitalismus, 228 – 244. – Srov. Driesch, Philosophie der Organismen I. [1909] 76 – 102.

ba jej stál pokoření a citelné sebezapření. Té odvahy má málo filosofů. Nemají síly ani upřímné vůle, aby se zřekli svých šedivých teorií.

Aristoteles svým čistým a hlubokým vhledem do organismu rozřešil problém správně. Neměl ovšem mikroskopu a proto některé biologické děje, zvl. plození, tvarovou a skladovou diferenciaci, popsal mlhavě, někdy i nesprávně.¹ Přece však elementární pochody v živých bytostech dobře postřehl a pomocí rozumové reflexe šťastně vysvětlil.

Poslední příčinou všech životních dějů v ústrojenicích je dle Aristotela *druhá duše*, edukovaná plozením. (U člověka dle tomismu stvořuje duši bezprostředně sám Bůh.) Edukce druhé duše je vrcholem plození. Edukovaná duše, jakožto zdroj veškeré životní energie, spojuje se podstatně s hmotou (zárodečnou), t. j. dokonale se jí zmocňuje a ve všech částech naprosto jí prolne, čili stává se její podstatnou formou: „Εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ.“² Jakmile se aktualizovalo toto spojení, vzniká nová živá bytost toho druhu, jakého jest informující duše: „Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο, ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτος.“³

Přítomností druhé duše v zárodečné hmotě jest dána možnost vývoje a prostorového rozpětí. Duše, jsouc v bezprostředním styku s hmotou, jakožto její podstatná forma, odpoutává a rozvíjí své přirozené vlohy, zvláště asimilační a vzrůstovou (augmentativní) a zahajuje jimi organiso-

1 Περὶ ζῴων γενέσεως, I. 2; 716 a. 5 – I. 21; 729 a. 25 – II. 1; 740 b. 24 – II. 5; 741 b. 23.

2 Περὶ ψυχῆς, II. 1; 412 b. 4. – II. 1; 412 a. 19.

3 Tamtéž, II. 2; 414 a. 12.

vání hmoty s užitím fyzických a chemických sil v daném prostředí. Dnes bychom řekli, že druhová duše za nepřetržité asimilace zahajuje dělení buněk a jejich tvarovou a skladovou diferenciaci. Tato výtvarná vloha je duši vlastní: „... οὕτως ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις.“¹ Takovou ji Tvůrce učinil. Duše svou plastickou vlohou tvoří z tělové hmoty všechny orgány, jež v ní byly pouze potenciálně, nikoliv aktuálně: „... ἐνεστί δύναμις τὰ μόρια, ἐνεργεία δ' οὐδέν.“² Tu se nám jeví Aristoteles jako pravý epigenetik moderního ražení. Sám Hans Driesch vydává mu toto skvělé vysvědčení a chválí podivuhodnou jasnost, již vnesl do problému tak spletitého. Wie plump ist das meiste neuerer Forschung dagegen, končí Driesch chválu na Aristotela. (Vitalismus, 13 – 16).

Filosofie středověká ubírala se věrně po stopách Aristotelových, jak dokazují literární práce největších jejích představitelů: bl. Alberta Velikého³ a sv. Tomáše Akvinského.⁴ Ani novodobá filosofie katolická neopustila solidního směru školy aristotelicko-tomistické.⁵ Bez ohledu na směšné a toporné teorie materialistů a pozitivistů zdůrazňuje nutnou jsoucnost duše v biologii. A kdyby bylo možné všechny děje životní vysvětliti bez duše, nelze bez duše vyjasniti problému determinálního – tím méně vyšší oblasti života: myšlení a chtění.

P. dr. Suchomel CSSR.

1 Περὶ ζῴων γενέσεως – II. 4; 740 b. 29.

2 Tamtéž – II. 4; 740 b. 20.

3 Animalium XVI. 2, vyd. Borgnet [1891] 136 – 139 – XVIII. C 3, p. 243 – 245.

4 Comment. in I. De anima.

5 Des. Mercier, Cours de Philosophie III. (La Psychologie [1903] 51 – 97.)

Umění a život

V bezduché všednosti života, v kritikách zastánců nejrozmanitějších směrů vášnivě se potírajících, v blaseovaném a unuděném prostředí, kde většinou jest nuceno k nám promlouvat, nedospějeme nikdy k tomu, abychom plně pochopili, čím má býti umění. Avšak i když náš poměr k umění jest niterný, vřelý a hluboký, nevyhneme se mnohým okamžikům skepse; vyplývají jednak z toho, že často staneme před díly, která v nás vzbuzují vel-

mi vážné pochybnosti o vznešeném poslání umění, jednak výroky umělců o způsobu tvorby jejich nás mnohdy nikterak neutvrzují v tom, že by z hlubin absolutna bylo postaráno o to, aby na světě vznikali jedinci, kteří by byli povoláni k tomu, aby pro ostatní lidstvo tvořili hodnoty estetické. První nesnáze dá se odstraniti zpravidla dvojím způsobem: buď nejde vůbec o umělecké dílo a jen umělecká technika, namnoze stkvělá, sankcionuje na díle, ne-

právem ovšem, vše ostatní a neprávem je zařazuje mezi díla umělecká; buď jsme skutečně nedorostli ještě díla, které opravdu přináší nové zjevení, nové vidění světa; v tom případě klademe těžiště díla jinam, než kam je klade tvůrčí umělec, takové dílo po čase zjeví se nám ve svém hlubokém, často dokonce i metafysickém významu; pokud jde o umělce samy a o jejich výroky o vlastní nebo cizí tvorbě, které nás často zarážejí a odpuzují svým zrovna řemeslným cynismem, budme si vědomi toho, že tvůrčí schopnost těší se zpravidla velké samostatnosti v souhrnu ostatního života duševního, takže zvláště zde musíme přísně dbáti „autonomie hodnot“ a nesmíme k hodnotám estetickým přistupovati s normami etickými.

Neboť tolik musíme docílit, abychom dovedli dílo izolovati ode všeho, co není ono samo, tak jak tu před námi stojí a jen sebou samým mluví; třebaže mnoho okolností provázejících vznik a vzrůst díla uměleckého bývá často toho druhu, že dovede neobyčejně prohloubiti naše estetické vcítění; kdo stane před katedrálou chartreskou a vzpomene svatého onoho nadšení davů, které pomáhalo ji budovati, nebo kdo při poslechu Wagnerova „Tristana“ prožije bolestné-něhyplné drama lásky bayreuthského mistra k Matildě Wesendonckové, toho intenzita estetického prožitku bude neobyčejně vystupňována. Volkelt velmi pěkně zanalysoval tyto stavy, vymezil případy, kdy čisté estetické nazírání se porušuje a kdy zase naopak tyto asociace přihlízející individualitě umělcově i k jiným průvodným okolnostem vplývající v estetický poměr k dílu a činí jej nitrnějším a hlubším (sr. Volkelt, *System der Aesthetik*, III. str. 347 – 367).

Když takto zrakem očištěným popatříme na umění v jeho podstatě i v jeho funkci, pak se nám skutečně zjeví jeho úkol, jak velmi rozhodně a určitě jej formuloval K. Siegel: Umění má za úkol zobrazovati svět, který nás alespoň na okamžik vytrhuje ze světa, v němž žijeme, a nás zaklíná v onen druhý a dává nám jej prožívat. — Určení tomu příbuzných dalo by se uvést nespočetně, tak Soffici: Podstatou umění je touha a vzpomínka (*Pericolo dell'arte*, Florencie 1928) nebo Barthel: Aristokratismus umění snad bývá často spojen s hlubokým popíráním světa a života, avšak ne, že svět a život jsou zásadně popírány, nýbrž proto, že se tuší svět a život, které mohou uměním býti vykouzleny na stěny

našeho žaláře, aby byly impulsy k dále plodícímu vyššímu vývoji života v boji proti toporné, sprosté „vůli k životu“, jak jí učí biologická trivialita . . . Umění oprošťuje nás od méněcenného světa a vede nás v říši vyšší ušlechtilosti a v dokonalost od vůle odvrácenou (*Die Welt als Spannung und Rhythmus*, II. Lipsko 1928) nebo ze starších Baader, dle něhož jest úkolem umění, aby v nás budilo bolestnou touhu po ztraceném ráji, naznačováním takového „indissolubilního spojení“, aby zároveň v nás oživovalo naši „naději na ráj opět získatelný“; (*Sämtliche Werke* III.), pro F. Patera jest umění vzpomínkou na ráj; ono má býti člověku na pouti k jeho vlastní domovině vzpomínkou, milým připomenutím toho, co ztratil, myšlenkou vzpružující slabého, aby po oné domovině opět dychtil. (Umění v „*Ruchu filosofickém*“ III. 9 – 10, 1924.)

Existence každého uměleckého díla rozmetává sama sebou jakýkoli pokus o absolutní samovládu „ne-umělecké“ skutečnosti. Sevidencí, nad níž netřeba si přát jasnější, projevuje se tu ono naprosto „jiné“, čím jest duch proti „skutečnosti“, kterou má zvládnouti. Na uměleckých dílech lépe než kdekoli jinde poznáváme, co to je tvůrčí síla lidského ducha. Každým uměleckým dílem jako by se do jisté míry vždy znovu opakoval zázrak stvoření, ne-li z ničeho, tedy nad světem všední skutečnosti a někdy dokonce nad troskami jeho vyvstává svět zcela nový. A odtud je snadno pochopitelné, že teorie o umění tento znak jakéhosi „vytržení“ tak zdůrazňují, že potom silná slupka nesprávností zahálí nesporné jádro pravdy; tak tomu jest s K. Langeovou teorií iluze a neméně s Lagerborgovou teorií umění jakožto prostředku opojivého. Ale jednomu přece se všechny tyto teorie přibližují: bohatšímu, hlubšímu, intuitivně shrnovanému životu duševnímu, umění jest skutečně, jak Baader je charakterisuje, „služebníkem transcendentna“.

Takto umění jest vnitřně a bytostně spjato s konečným smyslem života lidského. Způsobem, který tak hluboko a bezprostředně sahá na kořen naší životní bolesti, na tragickou rozeklanost života, vyslovil to hluboký náš myslitel Vladimír Hoppe ve své studii „*Idealismus, pantheismus a mystika*“ v 1. č. VIII. roč. „*Filosofického ruchu*“ (1929). Konstatuje, že dnešní doba se svou snahou probadati podstatu všeho pouhými relativními pojmy jest naprosto vzdálena totalitní synthesy pantheistické filosofie

renaissance aneb ontologického poznání středověkého. Povrchové poznání vědecké nemůže připustit mytus a totalitní poznání filosofické za prostředek badání; avšak přesto zůstávají jakási residua obou již zdánlivě překonaných metod a to v tom smyslu, že se badání odvolává k datům zdravého rozumu, který jest již jakýmsi druhem ontologie v tom smyslu, že jest přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů.

Na poli umění je tomu ovšem jinak. Wagnerova hudební dramata, především „Parsifal“, jsou dokladem, že mytus dosud mrtev není a že jest i dnes schopen ukázat cestu k duševnímu obrození. Claudelova dramata užívají k vystižení pravdy týchž prostředků: legendy, symbolu a mytu. Vývoj moderní symbolické poezie jest zřejmým dokladem, že se duch nespokojí danou skutečností a že bude vždy míti touhu spěti náležitými vyjadřovacími prostředky k nepodmíněnému (str. 19 – 21).

Kdybychom se neobávali vysloviti definici příliš širokou i úzkou zároveň, jakých o umění bylo pronešeno dosti a nikterak neduchaplných, mohli bychom snad i odvážit se říci, že umění jest věčná nespokojenost, věčná touha. Umění jest nejcitlivějším ukazatelem tragické rozeklanosti světa, umělecké tvoření předpokládá přímo jakousi neuspokojenost se světem skutečnosti (Basch), zrovna jakési oproštění od habitu člověka spoutaného tímto světem skutečnosti. Walzel tomu dal výraz velmi sytý, ač ne zcela vystižný řka o novém výrazovém umění

v básnictví: „Oprošťuje člověka od všednosti jeho okolí, oprošťuje ho od společenských pout, od rodiny, povinnosti, mravnosti. On má být již jen člověkem, přestává být občanem.“ Loevi vysvětluje umění potřebou a touhou po ideálním obraze věcí, nedostizném v roztržitosti a náhodnosti světa. Velcí umělci tvoří něco, co se nám jeví jako ideální obraz věcí, poněvadž se to setkává s temnými představami v nás, je zčišťuje a tím jednu snahu v nás ukojuje, umění poskytuje ukojení neuvědomělé potřeby po názorném zobrazení světa.

To daleko není všechno, když badající o umění zahalujeme se oslnivým nimbem učenosti, neboť to dávno ještě není samo o sobě zárukou, že vystihneme podstatu umění; vystihneme-li intuitivně přímo, že uměním, počínajíc jeho paleotickými projevy v době čtvrtohorní [sr. Th. Mainage, *La religion de la préhistoire, (L'âge paléolithique)*, Paříž 1921, str. 199–240] až po dnešní den jde věčně se hlásící touha duše lidské, dali jsme vědeckému badání předmět, který snad je nevyčerpatelný, ale ve svých důsledcích snad víc než epochální. A živíce toto tragické vědomí v duších, napomáháme jim, aby se rozvíjely v nejušlechtlejší květy lidskosti nejen v oblasti umění, ale všude, kde uplatňuje se člověk celou svou bytostí, ve vědě, v etice, v náboženství, v lásce, jíž jest schopen pocítiti svatý dotek na svém čele a kterou dovede nésti blaho tisícům posilněn jsa v oběť ustavičnou.

Dr. Jar. Hruban.

Filosofie dějin

Snad nikdy tolik pozornosti se nevěnovalo problémům historickým, jako právě za dnešní doby. Tento zvýšený zájem o minulost je v plném souhlasu s duchem času, neboť jde jednak o vyrovnání účtů s věky dávno uplynulými, jednak o navázání přítomnosti na minulost, nebo o usměrnění přítomnosti a budoucnosti. Nezajímají tak historické jevy samy o sobě, ani nejnovější výsledky historického badání, jako spíše otázka, jaký jest smysl dějin. Filosofie dějin, před půl stoletím tak horlivě pěstovaná, pak poněkud v pozadí stojící, hlásí se opět čile k životu.

Jaký je poměr filosofie dějin k historii? Filoso-

fie dějin má určité úkoly s historií společné, pravidlem však se staví v protivu k dějinám. Společný úkol filosofie dějin s dějepisem nutno spatřovati v pátrání a zkoumání dějinných proudů a v pomocné službě, kterou prokazuje dějepisu tím, že pomáhá vnikati do hustého přediava dob minulých, že rozvíjí spirálu dějin. Všimá-li si historie jen nejbližších příčin dějových, tu filosofie dějin hledá kausální nexus na širší základně a bezpečnější, neboť se snaží navázati spojení mezi ostatní podstatou historického vývoje a zjevy odlehlými. Než v nazírání na dějinnou souvislost se rozcházejí. Filosofie dějin upírá své zraky spíše k budoucnosti,

protože předpokládá plán, podle kterého jako by dějinné události souvisely, a poněvadž jí záleží na konečném výsledku a chce konce dohlédnouti, snaží se meandrovitý tok dějin regulovati svým způsobem. Filosof vidí běh historických událostí, nejen jaký je, nýbrž i jaký by měl býti, nebo dokonce mohl býti. Dějepisec pátrá jen po minulosti a jediné z minulosti těží pro sebe, neboť chce věrně podati historickou skutečnost, jak jen to je možno. Proto tak často se nesnášely výsledky historických výzkumů se závěry filosofie dějin. Leč nebylo by dobré věci na prospěch, měla-li by se klásti propast mezi historií a filosofií dějin, neboť pravá filosofie dějin, správné pojetí dějin, smysl dějin nemůže býti pochopen bez znalosti vědecky zjištěných a ověřených poznatků dějepisných. Proto výklad o filosofii dějin vždy předpokládá všestranné a důkladné vědomosti dějepisné. Již sama odpovědnost historické vědy toho vyžaduje.

Na otázku, co je smyslem dějin určitého národa a v čem jej hledati, nebude lze, tuším, nikdy uspokojivě odpověděti. I když si odmyslíme šir samotného pojmu slov „smysl dějin“, bude odpověď vždy neúplná a nehotová už proto, že hlavní obsah průběhu dějin každý více nebo méně podloží svým vlastním nazíráním, filosofickým přesvědčením, náboženským smýšlením, nebo i citěním politickým a sociálním. Smyslem dějin rozumí se obyčejně základní myšlenka, hlavní osa, vůdčí idea, tendence, směrnice, program dějin. A právě o zjištění charakteru a poslání dějin, o vyvážení hlavních myšlenek a nosných ideí ze spleti dějin jde současné době. Tento úsilný interest vyvolala v prvá řadě důkladná změna mapy politického světa po světové válce a všechny ty nové, resp. staronové myšlenkové proudy a problémy, které k své propagaci nebo boji, do něhož se daly, hledají a nutně potřebují opory a zdůvodnění z historické minulosti.

Má-li každá poctivá práce vědecká směřovati k jednomu cíli – ku pravdě, do služeb pravdy a spravedlnosti cele se musí stavět historie – *lux veritatis* – a prozárít i ty nejšeřejší dálavy lidského dávnověku a zjasniti i nejtajemnější dějinná údobí. V hledání pravdy musí dějepis býti nekompromisní a vždy zůstatí neodvislým. Mluvíti ryzí pravdu jest pro dějepisce svrchovaným příkazem. Nelze proto požadovati po historii, aby určovala hledis-

ko, s kterého nutno dějiny chápati a měřiti. Povinností dějepisu je podati obraz určité dějinné periody, pokud možno, všestranně; nemůže však bez újmy objektivnosti určovati jeho cenu.¹ Není tedy přípustné hoditi po některé době hanlivým a potupným přívlastkem „temno“, zvláště jestliže určitá odvětví kultury prospívají v ní v míře nebývalé a celková úroveň společenského života se zvedá. Než leccos z toho, co historiku jest zapovězeno, může k svému účelu užiti filosof dějepisu. Zda vždy bez závady a bez zakalení výhledu do dílny dějin, je jiná otázka. Platné služby prokazuje filosofie dějin, staví-li své these na spolehlivých základech a buduje-li z materiálu vytěženého svědomitou prací dějepisnou. Tak se může směleji a s risikem daleko menším odvážiti kombinací do budoucna.

Mnoho styčných bodů má filosofie dějin se sociologií, s níž tak ráda bývala dříve ztotožňována. Potřebuje-li sociolog k dotvrzení některých svých thesů historie, sahá obyčejně po filosofii dějin a jejich výtežků užívá. Jak neehospodárně, ba přímo bezradně si zde začasť sociolog vede! Operace s filosofií dějin žádá si odbornické erudice a proto je nutným požadavkem pro sociologa, který by byl nucen uchylovati se v svých pracích na pole historických věd, přípravné odbor. studium historické.²

Má-li filosofie dějin plniti úkoly, k nimž je vázána, a vyhledati smysl dějin, musí býti – a to bez výhrady – prosta všeho diletantismu. Tento požadavek nutno v dnešních poměrech zvláště vytyčit a nelze od něj upustiti. Kusá znalost dějinných proudů a jich zákonů, vědění příležitostné, není zde vůbec na místě. Filosofie dějin je dnes postavena před problémy nesnadno řešitelné; její odpovědnost je tudíž značně zvýšena. Se zdarem ji může pěstovati jediné historik, ovšem znalý všeobecných zásad filosofických. Jen tak lze se dívati na filosofii dějin s důvěrou jako na obor, vážně přemýšlející o podstatě dějinného vývoje, a obor veskrz užitečný, který teprve čeká na plné své zhodnocení, třebaš počátek k němu učinili již dávno tak hlubocí duchové křesťanství, jak byl svatý Augustin.

Dr. Jan Drábek.

¹ Srov. starší, ale stále svěží a časově pojednání Gollovo: „Dějiny a dějepis“ v „Jaroslava Golla Vybraných spisech drobných I.“, jmenovitě str. 12 – 16.

² Srov. J. Pekař: „Smysl českých dějin“ Praha 1929 str. 35.

Krise umění jest věcí života

Linie života umění směřuje neustále květšímu a Lzáhubnějšímu osamocení; stává se časem vždy vzdálenějším a exklusivnějším a úběžník této perspektivy není příliš vzdálen. Snaha všech směrů a teorií přiblížit umění více životu selhává žalostně a bylo by lépe zanechat těch pokusů; touto cestou se nelze vrátit a nelze se zastavit.

Pokusy zachránit umění datují se již od dob gotického parního stroje; od toho času nezbývalo umění již nic, než spokojovat se s místem odpadku kultury. Přeceněno uvnitř a opovrženo životem vyrůstalo v tajném sklepení individualismu a subjektivismu v divně nádherný a prázdný květ mrtvolného dechu. Umění po dobu, již nelze dost přesně určit, snad 120 let, snad méně, vypjato z tuhého a kázního řádu bují divoce a nezávazně; byl-li Škréta členem cechu velmi váženého a měšťan počestný, jest Guttman nebo Štýrský pro posměch cestářů; neboť cestář vede život těžký a odpovědný, a cena jeho práce je přesně určitelná; zelená kravata nebo plnovous nesoucí se kolem pečlivých hromádek šterku vede život necenný a nedůležitý. Umění prochlastalo své vysoké místo v životě a tři stříbrné štítky v červeném poli visí, jak řečeno, po století hlavou dolů na znamení smutku, zasouvány prachem.

Nikdo dost nepochopil, že hlava těla popraveného nemůže sama o sobě provozovat úkony příslušící hlavě, že nemůže ani myslit ani mluvit a nechci ani citovat sprostou antickou bajku o žaludku, jež byla stylisována pro otroky. Nelze ovšem povýšiti v srovnání umění s hlavou, ale s rukou, jež ufata páchne stále víc, až po čase s kostmi metakarpu budou hrát tuláci v kostky; takový asi bude skon umění docela civilní a anonymní.

Umění se přetvářelo na filosofii luštic problémy, ale v podstatě byly jeho záludy velmi materiální. Umělci si pletli mystiku (a podobné věci velmi drahé, jichž lze dosíci po boji příliš úporném) jako věc kradenou do obrazů; používali vůbec všech podivných věcí jako pouhého materiálu k něčemu, což

považovali za vyšší, t. j. k umění. Je to však obráceně: umění je nižší než nejmenší projev života, umění jde uctivě za životem, nemá schopnost korigovat události politické a zdražovat chleba. Tato následnost jest však zneuznána.

Nejmodernější revoluce umělecké nepřinesly kýženého úspěchu v řešení věci. Karel Teige, jenž tisíckrát proklel akademismus, stal se oficiósem zcela akademickým. To je laškovná msta života; přísnost teprve přijde a nutno počkat. Umění ztratilo funkci v životě a není úkolem funkcionalismu vraceti mu ji. Funkcionalismus je zde toliko kritikou.

Umění chudobně vegetuje, jsouc stavem naprosto bezcharakternosti, neboť nikomu neodpovídá ze svých zločinů, leč samo sobě. Jen tak lze si vysvětlit rozkošnou melánž katolíků, spiritistů, metapsychologů, atheistů a hygieniků považujících svůj názor za konečný a rovnocenný s jinými a čerpajících proud poesie z té oné studně; jenže všechna voda je otrávena.

Jest důležité, aby za našeho času básník a malíř kdykoliv byl umlčen a ponechán mu názor umělecký pro soukromé potěšení. Umění ztratilo svůj hlas a má ho jen v kruhu umění, jenž je kruhem začarovaným. Proto nelze leč vyznat konstruktivismus i neokonstruktivismus, aby lehl a nemluvil pod jakýmikoliv záminkami do věcí života, neboť jest směrem uměleckým.

Jest dokázatelné, že duševní potence umění od secese neustále klesá; v architektuře na příklad dokonalejší půdorys secesní zbaven architektoniky a znešvařen literaturou jest příkladem půdorysu konstruktivistického. Architektura bude však vždy záležet ve stavbě domů a nikoliv ve žvanění.

Úkol umění jest odevždy ilustrativní: dnes se o to dělí s fotografií. Umělec je vždy dodavatelem života a nikoliv dodavatelem svých vlastních podtvorných myšlenek. Záleží jen na životě, a krise umění jest řešitelná jen novým proudem života; neboť ani nyní své vlastní dilema nevyřeší si umění samo o sobě.

Břetislav Štorm.

Jaký je smysl života?

Zivotní tendence je účelnou, život je živoucí účelností, má tedy smysl a cíl, jinak by byl největším nesmyslem, nevysvětlitelným problémem. Tolstoj napsal ve své knize o životě, že člověk nesmí beztrestně pustiti se zřetele svůj cíl, jinak se stanou životní úvahy podobné úvahám Kify Mokijeviče, jenž se zabýval problémem, jakou tloušťku by musela mít skořápka sloního vejce, kdyby se sloni líhli z vajec jako ptáci.

Směšná by byla taková úvaha a bezvýznamná. Takových úvah ale dnešní dobou je plno, poněvadž ztratila s očí svůj cíl, pravý cíl, odpovídající lidským snahám a touhám.

Cílem rozvíjejícího se jara je plnost života a ovoce, je žeň, rovněž lidským cílem, cílem rozvíjejícího se jara života – mládí, je *plnost života*, je zralé podzimní ovoce a žeň.

Vyvíjí se dnešní mládež tělesně ve sportech, ale chybí u ní stejně podstatná část vývoje duševního života, takže mladý člověk se stává pěkně vyšňorenou loutkou dělající reklamu módě, ale uvnitř je prázdno, je chladno a pusto uprostřed jara života a následek je apatie ke všemu vznešenému. Chybí vývoj specificky lidských schopností rozumové a volní, energie mládí schopná státi se tím, čeho se jí nedostává, se vybíjí naprázdno.

Vývoj rozumové schopnosti se děje *pravdou*, celou pravdou, absolutní pravdou, kterou vlasně rozvádí filosofie. Ne nadarmo se ukládá mládeži v sedmé třídě, v době přechodu z fantastického světa do vážnějších rozumových úvah, psychologie, aby rozvinula před očima mládí celý ten mosaikový obraz lidského nitra a duševního života, aby udala mládí směrnice k výchově těch psychologických jevů a snah, ale bohužel, dnešní psycho-

logické učebnice uzavírají vlastně mládeži možnost nahlédnutí do hlubin nitra, přivádějí více ke skepsi a tím ovšem se uzavírá cesta k rozvoji touhy po plné pravdě. Není-li možno dospěti k celé, absolutní pravdě, ztrácí se cíl rozumového života, a pak nastanou malicherné úvahy Kify Mokijeviče.

Správná filosofie vede k rozvoji, vede k plnosti pravdy až k První Pravdě a tedy umožňuje úplný vývoj, zamezuje skepsi, rozvíjí do nejmenších podrobností psychický lidský život a tím zároveň klade směrnice výchovy.

Předmětem lidských snah není jen pravda, nýbrž i dobro odpovídající volní schopnosti. Dychtí člověk po plnosti dobra, po blahu, a zavře-li filosofie mládí možnost absolutního dobra, skutečného dobra, nastává krise, nesmírný hlad po dobru se sytí jinde, ale člověk se nevyvíjí, mládí se stává předčasným stářím, apatickým pro ideály a vznešené věci, zkrátka ztratí-li mládí svůj cíl – pravdu a dobro – úvahy a celý život se stává malicherným, podobný úvahám Kify Mokijeviče.

Filosofie tedy souvisí úzce s životem.

V plnosti pravdy – v První Pravdě a ve výšinách dobra – Absolutního Dobra spočívá životní cíl a proto život je stezkou vedoucí k cíli, je živoucí účelností plnou energie vzlétnouti k němu.

Člověk se stává zkomoleninou, chybí-li jeden z prvků patřících nutně ke složení plnosti lidského života. Neprospívá proto mnoho filosofie mluvící jen o nemožnosti někam dospěti, filosofie se svými empirickými a materiálními předpoklady, je potřeba pravé filosofie ducha vedoucí k universálnosti, k absolutnosti, neboť pravda je universální, přesahující úzké názory lidských předpokladů. *Redaktor.*

Kritika

Spisy Frant. Drtiny: Úvod do filosofie.

Vydává J. Laichter, sešit 2. – 3.

Přichází D. ke středověké filosofii: (str. 15, seš. 2.) „Ve středověku jest filosofie stále souhrnem vše-

ho vědění přirozeného, ale člověk středověký má ještě jiný pramen poznání, objevuje se světlo nové: nadpřirozené zjevení. Tu vidíme dvojitost poznání, kterého starověk neznal: na jedné straně vědění světské (*scientia saecularis*) o světě přiro-

zeném, na druhé straně zjevení o světě nadpřirozeném (*scientia caelestis aeterna*). Odtud středověké výroky: „Víra předchází rozumu“, „věřím, abych rozuměl“. „Věříme, abychom poznávali, nepoznáváme, abychom věřili“

Chybí ovšem v textě Drtinově udání pramene, odkud čerpal udané výroky. Jistě ne z první ruky, neboť by viděl, že podobné texty u scholastiků mají zcela jiný smysl, než do jaké souvislosti je klade Drtina. Nikdy nebyly položeny podobné výroky, aby se jimi označil poměr přirozeného vědění a filosofie ke zjevení, naopak jsou známé odborníkům theologie a její historie, že se jimi označoval výhradně poměr zjevených pravd k rozumu.

Víra je poznáním, poněvadž odhaluje nové pravdy. Všimneme-li si jednoho z hlavních scholastiků Petra Lombardského, jehož *Sentences* byly vykládány po dlouhé doby ve školách a vlastně až po sv. Tomáše zůstal hlavním pramenem přednášek, najdeme podobné výroky: (*Dist.* 24 a, 186 v α , – 186 v β , vyd. Fr. Pelster S. J. 1926). „Jsou jisté věci, jimž, nebudeme-li věřit, neporozumíme jim..“ a různé jiné, jak uvádí Drtina. Smysl ale těchto výroků je, jak ukazuje celý kontext, můžeme-li něčemu zároveň věřit a na druhé straně můžeme-li o témže předmětu mít skutečné vědění. Poněvadž poznání z víry převyšuje chápavost lidského rozumu a jediná autorita Boží zjevující pravdy víry je důvodem, proč je máme za pravdu, vědění však máme o pravdách samo sebou jasných, následuje, že o pravdách víry nemůže být vědění a tedy je jasno, že, neuvěříme-li jim, nikdy jim neporozumíme. Živá víra totiž dává takovou *jistotu*, poněvadž se zakládá na autoritě Boží, že tajemství víry se stávají jistým způsobem porozumitelnými.

Tyto výroky se nevztahují u scholastiků na filosofické pravdy, na rozumové poznání. Podrobení filosofie víře nebylo rovněž pro tento důvod. Filosofie je výplodem zdravého rozumového úsudku, proto nemůže odporovati První Pravdě, mluvící ve zjevení, naopak pravá filosofie vysvětluje různé problémy v přírodním běhu a tím může poskytnouti theologii jisté služby, proto byla nazývána filosofie „*ancilla theologiae*“, což není nečestným úřadem. Věda Boží je nejvyšší, jiné vědy jsou jí podřazeny. Tím ale neustává přirozený ráz filosofie, filosofie nepřestává být vědou rozumu, nestává se nadpřirozenou, supraracionalistickou, jak

světším bezprávním doplňuje Drtina svůj názor ve druhém svazku: Úvodu do filosofie, (str. 4).

Dostačí podotknouti, že tím, že Drtina staví do protivy (ovšem bezprávně) scholastickou filosofii jako supraracionalistickou proti moderní filosofii, již charakterisuje jako racionalistickou, není odstraněn celý ten jev, který se nazývá zjevení, o který se zajímají i větší než Drtina. Proto, že scholastika připouštěla vyšší vědu theologii, tím neutrpěla filosofie na svém čistě rozumovém rázu. Jen neznalost scholastické filosofie ji mísí s theologií a theologické prvky přináší jako charakteristiku středověké filosofie. Srv. (Drtina, tamtéž, str. 7 atd.)

Dnešní mentalitě již nestačí ve vědě všeobecná fráze, to se vyrovná novinářským skresleným informacím, vědecká práce musí postupovat podle pramenů doby, o níž jedná, nikoliv podle toho, co jí ukládá naše sympatie či apatie. Nevědecký postup Drtinův je až křičícím.

Str. 18 druhého sešitu a rovněž str. 6 druhého dílu Drtina opakuje své zamilované: „Ve středověku jakož i ve starověku našel platnost názor zeměstředný (geocentrický) názor aristotelsko-ptolemajský, a tedy nepřímou také názor člověko-středný (anthropocentrický).“

Toto klásti za základní bod středověké filosofie ukazuje naprostou její neznalost. Nemohla si scholastika představit svět jinak, než jak to přinášela věda její doby, ani Drtina nemá lepší názor nad dobu. Ať je náš svět středem vesmíru nebo ne, ať je člověk korunou a pánem tvorstva nebo ne, vždy tady stojí problém světa a člověka a problém náboženství, který chce rozluštit rozum filosofie a o to se pokusila i scholastická filosofie, a to dle známých metod hledání pravdy indukce i dedukce a pomocí Aristotelovy logiky a metafysiky si vybudovala nádherný velechrám objektivní filosofie, jak se může každý přesvědčiti, ovšem je třeba ji prostudovati.

Při pohledu na filosofický dóm scholastiky Drtina ne všiml si podstatné konstrukce a poukazyval jen na časem otupené rohy některých kamenů, zvláště případy, které udává, jsou z doby úpadku scholastiky. Vůbec, co se týká přesnosti udání doby, či nějakého vývoje scholastiky, to vše krouží okolo hlavy Drtinovy jako jediná mlha, neboť praví str. 18: „Člověk starověký důvěřoval naprosto v sílu i dosah lidského rozumu, člověk středověký

buď vůbec mu nedůvěřuje (Tertullianské „Credo quia absurdum est“) . .“ a kousek dál: „Středověk byla doba filosoficky a nábožensky ujednocená, uspokojená. Tertullian praví, že od příchodu Kristova přestali úplně lidé býti zvědavi . .“

O které vůbec době scholastické filosofie mluví? Ví, kdy žil Tertullian? Jeden člověk na počátku křesťanského světa charakterisuje tisíciletou dobu?!

Dalším bodem, který ukazuje znalost prof. Drtiny věcí, o nichž píše je: (Str. 19). „Filosofie středověká jako souhrn přirozeného vědění není autonomní, nýbrž podřízena autoritě církevní a určena k tomu, aby podávala rozumové odůvodnění náboženských dogmat . .“

Tato věta, napsaná v novinách, by se vysvětlila zaujatostí pisatelovou, který se nechce přesvědčiti o skutečnosti, (ukázal by mu již katechismus, že církevní autorita vykládá zjevení nikoliv filosofii), ale napsaná ve vědecké knize dává velké svědectví — — — A tím, že byla použita v theologii, neztratila filosofie o sobě své povahy, tedy zůstala samostatnou rozumovou vědou, tak jako použitím geometrických a matematických pouček v optice neodstraňuje se vlastní ráz geometrie a matematiky.

Drtinovy věty jsou plné bezprávné sofistiky, z jedné doby, či z jednoho výroku odsuzuje a charakterisuje celou scholastiku a proto jeho informační kniha o filosofii není vědeckou, což také nedokazuje její nekritické podání. Drtina necituje původní prameny, ba ani ne nepůvodní.

Ve 3. sešitě str. 58 Drtina začíná vykládati svůj názor na poměr filosofie a náboženství.

Jeho názor je, že náboženství patří do citové a volní stránky lidské bytosti a proto má svůj původ hlavně v úžasu, bázni, ve vědomí nedostatečnosti a slabosti, závislosti na neznámých silách (str. 60).

„Ve vývoji náboženském lze rozeznávati dvě hlavní období: a) období přírodní: Člověk usiluje podrobiti si přírodu, kde spatřuje mohutný její odpor, tam si představuje bytosti sobě obdobné, zosobňuje si je a kouzly, sliby, oběťmi, modlitbou snaží se zjednat si jejich přízeň. Viděl všude závislost na zemi, na nebi, odkud země v podobě deště přijímá oplození, rovněž od slunce atd., vše si zosobňoval. Úkaz spánku a smrti vzbudil víru v existenci duchů mimo tělesnou schránku; člověk uctíval duchy předků zemřelých a víra tato sama byla značnou

posilou přesvědčení, že vše v přírodě je oduševněno duchy lidskému obdobnými.

V tomto období fysikálním je podstatou původního stavu náboženského cit závislosti na těchto mocích vyšších, nadpřirozených a touha ze závislosti této těžiti. Původní strach dává vznikati náboženství u člověka tím, že budí v něm naději a přivádí jej k modlitbě. Nejen strach, nýbrž i důvěra jest podstatným činitelem ve vzniku náboženství.“

Všeobecně oceníme-li názor Drtinův na vznik náboženství, vidíme, že nepřekračuje hranice názoru Tylorova, který vládl před třiceti lety, o němž ale dnešní etnologické výzkumy praví: Co Tylor přinesl, je již dávno vyvráceno zvláště od Langa a též od W. Thomase pro nové výzkumné poznatky. Kdo tedy ještě dnes pokračuje v Tylorově myšlení, aniž by přinesl nové výzkumy, buď je neloyální člověk, anebo nezná novou literaturu a proto obojí ho vylučuje míchat se do těchto otázek (P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, str. 484). *Etnologický názor Drtinův je překonán.*

Všimněme si ale psychologicky Drtinova tvrzení. Řadí náboženství, jako mnoho jiných, zvláště německých filosofů, do citové a volní lidské stránky. Cit úžasu, bázně a závislosti zplodil náboženství. Nepostřehuje ale, že si sám odporuje.

Velebný psychologický úkaz náboženství v lidském nitru musí míti svou dostatečnou příčinu, aby povstal, nestačí cokoliv, co přinese lidská fantasmie, aby povstalo něco velkolepého, něco vnitřního, lidského ducha oblažujícího, přinášejícího mu klid a bezpečnost.

Psychologicky rozebrána lidská činnost ukazuje, že člověk nejednává vědomě bez rozumového postřehnutí. Rozumný tvor není plachou laní, aby se dal na útěk nebo pustil do díla z planého strachu. A pak proč by v něm existoval jakýsi původní strach z přírodních jevů, ze slunce, ze země, z deště atd., to vše člověka nesmírně těšilo, vždyť mu to skýtalo životních potřeb. Ale poněvadž člověk, rozumný tvor, postřehoval více v přírodních jevech, než cítil jen strach, rozumová schopnost je schopna úsudku, že se nic neděje bez příčiny, tak jako si sám musel postavit chatku a obdělávati přírodu, aby se uživil, tak pozoruje kolem sebe přírodní jevy, slunce, měsíc, hvězdy, dešť atd., postřehl, že musí existovati Hospodář mající v moci vesmír a jeho síly. Tedy rozum je prvním činitelem v náboženství, jak i v Etno-

logii dokazuje Lang a po něm Schmidt. Postře-
huje nejdříve existenci Stavitele světa, do něhož
sám patří a tedy vidí svou závislost na Vyšší By-
tosti. Necítí ji slepě, nýbrž ji chápe a tím poznává
svůj vztah k Bohu, postřehuje povinnost díků, pros-
by, usmíření, to jest celý ten komplex přirozeného
náboženství. (Nemluvíme ani o vlivu tradice pře-
chovávané u Izraelitů.) Postup náboženství z atheis-
mu k polytheismu a pak teprve k monotheismu je
rovněž etnologicky nemožný, etnologická fakta nej-
novějšího rázu ukazují jako nedokázaný předpo-
klad vývoje z atheismu k monotheismu. Ani ten
nejprimitivnější národ není a nebyl atheistickým,
jak se dokázalo. Rovněž postup z polytheismu k mo-
notheismu je historicky nezjištěný, je vložený do
světového dějství pro různé předpoklady hlavně
vlivem evolucionismu. Naopak ale ze zkušenosti
můžeme pozorovati snadný sklon prostého lidu, jak
se i dnes ve skutečnosti přihází, upadá snadno do
pověřivosti, připouští nadzemské příčiny nezná-
mých jevů atd. a poněvadž psychologický postup
myšlení je podstatně též jako u primitivních, (jak
pojednal dr. Lindworsky v min. čísle), snadněji se
objasní postup z monotheismu do polytheismu a
to již i z toho důvodu, že ve všech těch nejruzněj-
ších bozích byl vždy jeden nejvyšší, otec. V tako-
vých otázkách je nutno sledovati současné objevy
etnologie, nestačí vyvinutá schopnost fantasie a do-
plňovati domněnkami vše, co je neznámé. Takový
postup je již dnes nemoderním, sestupuje se svě-
tového dějiště i se svým filosofickým neodůvodně-
ným systémem.

Cít úžasu a bázně sám o sobě jest neschopným
náboženství, poněvadž jest to cit nižší části lidské
společný s ostatními živočichy, proč se tedy ne-
modlí bázlivá laň? Poněvadž chybí rozumový po-
střeh vztahu, schopnost vývodu a úsudku. Nedo-
statečný důvod nevysvětluje věc, již nazýváme
náboženstvím, „ratio essendi“ náboženství není
dána bázní. „Strach budí naději“, tvrdí Drtina. Jak
nepsychologickým postupem by vznikalo nábo-
ženství.

Strachem se odvrací lidská dychtící schopnost
od věci působící nějakým způsobem zlo, strach vzni-
ká ze zla, je to vlastně útěk před zlem, naděje pak
je vzletem k velkému dobru, doufáme nesnadné
dobro, ale přece dosažitelné, nadějí se vznášíme
touhou po dobru, kterého můžeme dosáhnouti. Od-

porují si tedy navzájem strach a naděje a vůči té-
muž předmětu nemůže vzniknouti strach a naděje
zároveň. Můžeme přijíti k jinému náhledu o věci
a pak zanechat strachu a nabýti naděje, naše na-
děje však nikdy nevznikla ze strachu.

Vysvětlení náboženství z citového světa přehlíží
snadno etnologické a psychologické nemožnosti,
neboť existují v mysli předpoklady, pro které to
tak muselo být, ať je to možno nebo ne.

Druhé období náboženství, dle Drtiny, je etické.
„Znenáhla se tento prvotní poměr zušlechťuje vyš-
ším citem – citem mravnosti,“ praví na straně 62.
Zase též postup a tvrzení bez ohledu na etnologii,
etika je intimně spojena i u těch nejprimitivnějších
národů s náboženstvím. V teorii o strachu ovšem
etika nebyla potřebnou, ale v pojmu Boha – Hospo-
dáře, Stvořitele je uzavřen pojem povinnosti, vlast-
ního jednání podle vůle nejvyššího Pána a to jsou
první elementy morálky. Není třeba stopovali dál
proposice Drtinovy, bylo by záhodno, aby s pro-
bouzejícím se vědomím objektivní pravdy odešla do
starého zboží stará zaujatost. Dr. Habáň.

Th. Ziehm: Die Grundlagen der Reli- gionsphilosophie (Vorträge).

Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1928.

Z. klade jako úkol filosofie náboženství odstraniti
rozpor, jaký prý se nalézá mezi náboženstvím a fi-
losofií, neboť náboženství vyžaduje víru, filosofie
zkoumání, poznávání.

Podivuhodně se shledáváme v této knize s tě-
miž myšlenkami, ba s těmiž frázemi a citáty, které
pronášá Drtina ve svém díle. Není pravděpodob-
no, že by německý spisovatel nahlížel do českých
spisů, ani zase, že by Drtina předpokládal uvede-
nou knihu, poněvadž je nová, ale zbývá třetí mož-
nost, že oba čerpali z téhož pramene. Stačilo by
odkázati na kritiku Drtinova spisu, abychom měli
úsudek o přítomném díle.

Odkazuje Z. náboženství na city a dovolává se
výroků sv. Bernarda, Anselma atd., ovšem bez sou-
vislé závislosti na celém díle. Tam, kde sv. Bernard
mluví o mystickém poznávání Boha, o experiment-
ním nazírání na Boha a zvláště o láskyplném po-
znání, které okouší duše milující Boha, to bere Z.
jako důkaz, že cit vládne v poznání Boha, nestaraje
se o to, že Bernard mluví o vyšším poznání, k ně-

muž přispívá láska, a nikoliv o základním poznání jeho existence a částečně jeho podstaty, k němuž člověk citem nikdy nedospěje, poněvadž poznávací schopnost je jen rozumová. *Sentimentalismus* je v pravém náboženství zapuzenou veličinou, poněvadž rozumový tvor se musí řídit rozumem, aby žil dle své vlastní velikosti nikoliv slepě citově.

Na druhé straně je nutno, aby se Z. chápal sentimentalismu, neboť výklad o původu náboženství v další přednášce rozvádí právě tentýž pochod jako Drtina. Ani etnologicky ani psychologicky nevysvětluje původ náboženství, je to pouhá fantasie. Lpí na názoru Tylorově o animismu, příklad, který uvádí, není na výši (srovnej W. Schmidt, *Der Gottesidee* .) dnešních etnologických výzkumů. Ze strachu se rodí znenáhla víra v duše, pak naděje atd., až máme náboženství. Proto se bojí rozumového prvku v náboženství a odkazuje na cit.

Začátek filosofie náboženství nenalézá Z. u Israelitů. Básnické krásy žalmů jsou mimo filosofické myšlení. Filosofické myšlení v náboženství začíná teprve v pantheistickém blouznění bráhmanském, jako by podstatou filosofického myšlení v náboženství bylo jen to, co je nesprávné. Filosofie náboženství u Židů, byť nebyla výplodem kočovného a pastýřského národa, přece zůstává vrcholem vši filosofie a moudrosti.

Jako první otázku filosofie náboženství si klade Z., je-li vyloučen z filosofie pojem Boha, který tvoří jádro každého náboženství, anebo čím se liší filosofický pojem od náboženského?

Nemůže být řeči o vyloučení pojmu Boha z filosofie, neboť krátký pohled do dějin filosofie ukazuje, že se jím zabývaly mnohé systémy, neboť pomocí rozumu může dospět k pojmu Boha a něco o jeho bytosti pronést. Ve skutečnosti existují takové důkazy.

Z. uvádí jako příklad příčinný důkaz, kterému však dobře neporozuměl. Jako vše na světě, tak i svět sám jako celek musí mít svou příčinu, neboť se nic bez dostatečné příčiny neděje. V řadě příčin na sobě závislých musí existovati poslední příčina, a to Osobní Příčina – Stvořitel.

Slabost důkazu pro Z. je evidentní. Proč musí existovati poslední příčina?, proč nemůže být řada příčin do nekonečna? Proč má být taková příčina osobní, nemohlo by to být právě něco neoosobního, chaos, nebo mlhovina atd.?

Zástupce příčinného důkazu se uteče tedy podle Z. k účelnosti, aby zachránil svůj důkaz, ale můžeme zase namítati, je-li skutečně svět účelným, neboť existuje na světě stárí, smrt, hřích, zlo, je možno mluvit o účelnosti.

Tím se domnívá autor, že se zbavil nepříjemných myšlenek o možnosti důkazu existence Boží.

Zatím však zástupci příčinného důkazů zůstávají u příčinnosti a z účelnosti pak sestrojují nový důkaz a nemíchají je, jak to činí Z., poněvadž nepronikl do jejich nitra. V řadě příčin *na sobě závislých* musí být konečně první na jiné nezávislá a nepředstavitelná řada do nekonečna ještě nic nevysvětluje o vzniku toho příčinného pohybu. Kdyby nebylo první příčiny, nebyla by ani druhá ani třetí, zkrátka žádná příčina, neboť nic se neděje bez dostatečné, t. j. *stačitelné příčiny*. Stačitelnou příčinou není chaos, neboť sám potřebuje vysvětlení a příčiny, ani pochod do nekonečna, neboť by to byl účinek bez stačitelné příčiny, což je nemožné. Proto *První Příčina* musí obsahovati dokonalost účinku, a je-li účinků nesmírné množství, tedy dokonalost První Příčiny, nezávislé od jiné, je nesmírná. Přivádí tedy důkaz příčinnosti *k dokonalé První Příčině*. Její jiné vlastnosti, na př. že jest zároveň Prvním Rozumem atd., dokazuje zase účelnosti, anebo z jiných vlastností rozsetých po vesmíru ve vyšším nebo nižším stupni – více a méně předpokládá Nejvíce, od čehož závisí. Smrt, zlo a jiné věci nebrání účelnosti ve vesmíru. Fysické zlo, t. j. smrt nižších živočichů, podmiňuje život jiných a to vše se děje v tak harmonickém pořádku, že se nerozmnoží příliš ani jeden ani druhý druh, poněvadž je to tak stanoveno a vedeno Prvním Rozumem. Možnost morálního zla vysvětlí si každý sám, neboť každý ví, že jeho původcem je ten, kdo se provinuje, a tím, že jedná proti stanovení Stvořitele, takže účelná harmonie světa zůstává. (O morálce je a bude delší řeč v článku: Psych. základy . . .)

Dr. Habáň.

Prof. D. Dr. W. Switalski: Deuten und Erkennen.

Herdersche Buchhandlung Braunsberg, Ostpreußen, 1928.

Profesor Switalski svým úsečným slohem, měřenými ale výstižnými slovy podává svou úvahu o problému poznání.

Člověk přichází do styku se zevnějším světem. Stojí před ním hádanka skutečnosti a vlastního nitra. Jeho vývoj ho nutí hledati sblížení se světem, přeměnění neznámé ve známé. Přijímá tedy skutečnost pojmy a to, co si získá pojmy, představuje se mu jako poznání a pohled do zkoumaného předmětu. Poznání pak skýtá orientaci v životě.

Poznání se dá krátce vyjádřiti: předpokládá subjekt schopný k sebevědomému účastnění na vesmíru. Poznávající subjekt postřehuje, zvládne předmět, zmocňuje se jeho věcného obsahu. Věcný obsah se stává všeobecně platným a tím vlastně končí poznání, vyjádřené pak pojmy a soudy.

V pojmu je tedy obsažen skutečný obsah předmětu, nejenom různé měnící se stavy. Máme-li ale skutečně, neomylně předmět se svým podstatným obsahem?, začíná vlastně problematický ráz poznání.

Věc není rozluštěna tím, že máme v pojmu podobu předmětu, neboť podstata poznání je v pochopení, imprese podoby je tedy začátkem a podporou, abychom přišli k věcnému obsahu. Poznání je *tedy aktivní shodnost s podstatou předmětu*, tak se dostaví jistota.

Tento všeobecný nástin poznání vykládá autor, postupně zkoumaje všechny prvky vcházející do poznávací činnosti.

Proti neodůvodněnému apriorismu stanoví jisté prvky, které se mohou označiti jako apriorní, je to poznatelný předmět a poznávací schopnost subjektu, tyto prvky předcházejí poznání.

Postřehnutí v poznání zasahuje předmět, jak je sám v sobě. Nesprávné porozumění pojmu „sám v sobě“, dělá náměty, rozumí se tím pevný základ, na němž se uskutečňují jevy, podrobené stálým změnám. Pojmem ho určujeme, pronikající diskursivně od obálky k jádru věci. Stanovením smyslových a duševních počitků dospívá autor k vědomí a schopnosti zvládnouti podstatnosti.

Problém bývá řešen dosti snadno, buď se to rozumí samo sebou, že se rozumová schopnost potkává s objektivním řádem věcí, nebo ještě jednodušeji se popírá, tím ovšem zůstává poznání v subjektivním kruhu.

Takovému snadnému řešení se vyhýbá S. zkoumá všechna stadia poznání, zahrnuje i první postřeh, apercepci, co každá věc je, i intuici, zajišťuje se proti nominalismu a terminismu dnešní doby

a dospívá k poznání objektivního řádu věcí, v němž se jeví odraz Božího Slova. — ab —

Dr. S. Zimmermann: „Historijski razviktak filosofije u Hrvatskaj“.

Vydala: „Hrvatska Bogoslovska Akademija“, Zagreb 1929.

Pisatelé dějin filosofie přehlíží vývoj křesťanské filosofie čili scholastiky, jako by ani neexistovala a neměla vlivu na lidskou civilizaci. Jest podivuhodno, s jakou jednostranností a zaujatostí moderní filosofové mluví o scholastice, jež má přec svůj původ v počátcích řecké klasické kultury, za svatých Otců se vyvíjela a v synthesi byla uvedena středověkými filosofi. Jestliže jest pravda, že obyčejně se jako bezcenným pohrdá tím, co se nezná, platí to o této zaujatosti, jež čím více se zdá všeobecnější, tím jest mylnější. Všimneme-li si dějin filosofie, vidíme, že křesťanská filosofie měla velký vliv na vývoj lidské kultury i v dobách, kdy upadaly všechny ostatní filosofické systémy, ona kvetla.

Obzvláště toto dílo slavného profesora na universitě záhřebské ukazuje, jak důležitým činitelem byla scholastická filosofie ve vývoji jihoslovanské kultury, kolik slavných a hlubokých filosofů ze stavu duchovního vzešlo chorvatskému národu. Při četbě tohoto díla pozorujeme dva charakteristické zjevy: 1. v téže době, kdy na západě Evropy kvetla scholastická filosofie, táž filosofie se šířila i u Chorvátů; 2. v téže době, kdy u tohoto národa začínal intensivnější křesťanský život, okamžitě se začal intensivněji vyvíjeti též filosofický duch. Víme z dějin, že brzy po založení dvou slavných středověkých řádů dominikánů a františkánů přišli jejich členové do Chorvát a přinesli tam kulturu, jež v té době kvetla na západě Evropy. Všem je známo, s jakou energií a horlivostí a intenzitou pěstovaly oba tyto řády filosofii, jakým duchem vedeny studovaly filosofii Platonovu a Aristotelovu. A žáci těchto mistrů přišli do Chorvátska v době, kdy byla scholastika na výši svého vývoje. Záhy vidíme plody jejich vědeckého apoštolátu. Nejslavnější byla thomistická škola, již založili dominikáni v Raguse, z níž vyšlo množství slavných spisovatelů — filosofů. Z 15. století, kdy škola byla na vrcholu své slávy, se jmenuje hlavně *L. Tralasić O. P.* († 1442), jenž napsal hluboký komentář k ce-

lé „Summę theol.“ sv. Tomáše Akv. Neméně slavný byl *A. Nalc*, jenž vedle několika původních děl napsal komentář k I. knize Sentencí. Na této škole se nejvíce studovala díla sv. Tomáše Akv. Jak věrnými žáky Andělského učitele byli tito thomisté, dosvědčuje výrok kard. Kajetána, jenž byl v čilém spojení s mistry této školy, že, kdyby se ztratila všechna díla Andělského učitele, těmito mistry by mohla býti znova napsána, neboť je znali na zpaměť. — Důležité byly též školy františkánské v Osjek a Makarska. V těchto školách působili též slavní mistři, kteří napsali cenné spisy. Později jesuité založili dvě školy v Raguse a Záhřebě (1607); v níž se přednášela theologie i filosofie. Člen tohoto řádu *R. J. Bošković* byl nejslavnějším chorvatským filosofem, jehož jméno bylo známo v celém vědeckém světě. Byl znamenitým matematikem, hvězdářem, fysikem, básníkem. Zanechal mnoho filosofických děl.

Zarestaurování thomismu papežem Lvem XIII. povstalo i u Chorvatů několik důstojných reprezentantů thomistické školy. První z nich byl *dr. J. Stadler*, jenž byl též prvním profesorem na nové universitě v Záhřebě, již založil veliký *J. Strossmayer*. On a později arcibiskup *dr. A. Bauer* vydali filosofické příručky v jazyku chorvatském, jež velmi prospěly vývoji chorvatské filosofie. Roku 1918 byla založena na záhřebské universitě zvláštní stolice pro scholastickou filosofii, jejímž prvním profesorem jest *dr. Zimmermann*, autor tohoto díla. Jeho dílo je velké ceny pro restauraci křesťanské filosofie a on se může počítati mezi první, kteří se v moderní době začali obírat kriticky a vědecky scholastickou filosofií. O obrodě křesťanské filosofie usilovně pracuje „*Bogoslovská Akademija*“, jež sdružuje všechny pracovníky dobré vůle.

Dr. H. Bošković O. P.

Handbuch der Philosophie: Natur, Geist, Gott,

dargestellt von H. Weyl, H. Driesch, E. Rothacker, E. Wolff, E. Przywara, E. Brunner. — Verlag von Oldenburg, München — Berlin.

Obsáhlá příručka moderní i staré filosofie, všech různých směrů se snaží podati je v jakémisi přehledném celku, proto je pracována od vynikajících odborníků jednotlivých směrů. Do úplnosti celého

díla chybí ještě mnoho, doposud byla úplně vypracována první část: Natur, Geist, Gott, v ostatních programech jsou roztroušeny sešity. Poněvadž sbírka: *Handbuch der Philosophie*, chce obsahovati skutečně každý směr (převládá ovšem v jednotlivostech upravená filosofie Hegelova), proto obsahuje přítomný svazek i katolickou filosofii náboženství zpracovanou od jesuity P. E. Przywary.

Přírodní filosofie rozděluje na filosofii matematiky a přírodních věd, kde se setkáváme s idealistickými názory, a na přírodní metafysiku, zpracovanou v historickém světle od *dr. H. Driesche*. Přírodní filosofie je proň jen částí nauky o pořádku. Východiskem je mu „to něco uspořádané“, jehož jsme si vědomi, a kráčí přes vědecké výzkumy dále, t. j. musí si všimati podstatně všech vědeckých konklusí: je tedy induktivně-hypothetickou, přesto však podrobnou.

„Moje nauka je *vitalistická*“, hlásá *Driesch* proti mechanismu, s níž souvisí různost pojmů, zvláště vývoje.

Ačkoliv je zde velký krok k Aristotelovi, přece zůstává v mnohých věcech mimo něj.

O celkovém rozdělení přírodní filosofie lze říci, že je arbitrální, zvláště filosofie ducha nese na sobě znamení německého, filosofického klasicismu.

Ve filosofii náboženství zdůrazňuje *Przywara* právě proti všeobecnému duchu vyvíjejícímu se ve vesmíru osobní stanovisko katolického náboženství, katolického Boha atd., vystupuje až k theologickým problémům doplňujícím přirozený řád o přirozenosti a nadpřirozenosti, o milosti a svobodě atd.

Končí se tato úplná část celé sbírky protestantskou filosofií náboženství.

— ab —

D. Parodi: Les bases psychologiques de La Vie Morale.

Paris *F. Alcan*.

Autor vypracoval v předcházejícím díle problém o morálce, v němž určil rozum se svými postuláty neosobnosti a universálnosti jako dostatečný důvod, aby sloužil výkladu morálního jevu v lidstvu.

Ale poněvadž od dob Kantových nastala vzdálenost mezi rozumovým a praktickým řádem, aby tedy nezůstala věc čistě abstraktní, snaží se *Parodi* v tomto díle naznačiti všeobecnou orientaci.

Stojí před námi problém, jak povstává ze středu

životních jevů morálka. Byla zde snaha sestaviti pozitivní morálku. Parodi si ukládá skrovnější úkol, t. j. popsat a určit pozitivní podmínky, aby se stala možnou její konstituce.

Je-li morálka měřítkem pro život, je třeba začít *životem*, abychom našli její kořeny. Parodi skutečně začíná velmi správně svůj pochod.

Je velmi nesnadno definovati život, zdá se, že nejlépe je vyjádřen rozmanitostí a stálostí různých prvků tíhnoucích neustále k zachování celku, což se může nazvati – organizací. Životní vývoj spočívá, uzavřen mezi dvěma body života a smrti, v jakémsi řetězu spontánních pohybů, ale částečně řízených k něčemu rytmickému a ke stálým fázím, vycházejících z hlubin nitra živoucí bytosti, a směřují též k tomu, aby vytvořily potomky sobě částečně podobné. Konečně mají tu možnost, aby čerpaly z obklopujících věcí to, co je jim přiměřeno, vhodno, a tím se živí živoucí bytost. Tedy život je *podstatně účelností*, činností směřující k cílům.

Staví Parodi proti materialismu a mechanismu svůj životní pochod. Základem ale určování Parodiho je Bergsonova filosofie, jak ukazuje dále. Vše je v ustavičném pohybu, vládne jakési životní rozpětí, t. j. neurčitý do nekonečna pochod života neustále se vyvíjející a asimilující co nejvíce anorganické hmoty. Bergsonova pohybující a vyvíjející se

skutečnost a zároveň tvořící zdánlivé statické stavy věcí vlastně odstraňuje všechnu účelnost, neboť jde do nekonečna a tím předpokládá Parodiho, že život je účelností, nemá pevné pudy a je neodůvodněn. Bergsonova pohyblivá skutečnost vlastně je jedinou největší činností bez účelnosti.

Proto životní činnost lidská, která se liší od jiných tím, že je vědomá, je totiž sebevědomým sklonem k cíli, byla by úplně nemožnou na vratkém podkladě Bergsonismu. Principem jednotlivé činnosti není pro Parodiho podstata věci, nýbrž komplexní jednota organizace a adaptace, podobná tvorné myšlence řídící celou spolupracující činnost na uměleckém díle, jednota konstrukce a harmonie, stále činná a ingeniosní a tak zavádí vlastně vitální činnost do estetického řádu. Ta jednota vzniká z původního a mocného životního rozpětí ve vesmíru.

Neuvázil Parodi, že tím jen věc přesunul a nic nevysvětlil. Tvorná myšlenka řídí činnost k vytvoření krásného díla, ale ta tvorná myšlenka předpokládá princip myšlení. A všude tam, kde se jeví stálost spění k cíli, je nutno klásti stálý princip činnosti, jinak věc není odůvodněna.

Upadá Parodi do rozporu, předpokládá životní účelnost a stavě ji na kolébavém korábu bergsonismu.

Dr. M.

P o z n á m k y

Pithecantropus erectus. — V srpnu minulého roku jsem navštívil výstavu československé soudobé kultury v Brně. Celkový dojem z výstavy byl povznášející. Mimoděk jsem ji srovnával s mezinárodní výstavou v Neapoli, které jsem se zúčastnil v září r. 1922. Naše výstava se mi zdála krásnější a bohatší. Některé detaily však působily dojmem velmi trapným. Zmíním se aspoň o jednom z hlediska filosofického.

V mamutím pavilonu byl plasticky znázorněn vývoj člověka ve smyslu darvinismu. Řadu modelů zahajoval pithecantropus erectus. Model provedl podle návrhu dr. K. Absolonasochař R. Schiebl. Na druhé straně pavilonu visel obraz (čís. 265) od malíře Gabriela Maxe, představující rodinu pračlověka — tři šeredné

opice lidských rysů. Prostí návštěvníci, poučení o významu modelů a obrazů, měli upřímnou legraci z těchto pitvorných figurek, jež „věda“ stvořila. Avšak myslící člověk, do otázek anthropologických zasvěcený, pocítoval v duši nevoli a smutek. Byl tu představován veřejnostivznik člověka z opice jakožto složka československé soudobé kultury. Příliš nízká vědecká poloha. Anthropologie zahraniční stojí výše. Neběží tu o rasu neandertálskou a ostatní typy diluviálního člověka; nejsou to typy vývojové. Dnes všichni čestní paleontologové svorně učí, že paleolitická rasa neandertálská a neolitická rasa cromagnonská a jejich mezitypy představují skutečného člověka (homo sapiens), jenž stál aspoň na výši nynějšího Australana. (Srov. Dr. J.

Birkner, Der diluviale Mensch [1910] 96-97).

Pithecantropus erectus jest však fantasie 19. století, jež všude čichalo opičinu. Dnes jest pithecantropus něco tak zaostalého, jako kdysi Bathybius Haekeli, ležící už půlstoletí na smetišti vědy. Jest proto velmi bolestné, musíme-li určitým lidem stále připomínati věci, už definitivně odbyté.

R. 1891 vyhrabal holandský vojenský lékař Eugen Dubois u Trinil na ostrově Javě hrst kostí: lebeční strop, kost stehenní a dva zuby (stoličky). Tyto čtyři kostrové úlomky doplnil bujnou fantasií na celou figuru, prohlásil ji za vývojový článek mezi opicí a člověkem a nazval ji pithecantropus erectus (vzpřímený „člověk-opice“). V září r. 1892 konal se

v Leydenu mezinárodní sjezd zoologů. Dubois dopravil na sjezd pithecanthropa a v nadšené řeči pokusil se vědecky ověřiti svůj nále. Předseda kongresu, slavný R. Virchow, vyslovil jemnou, ale zdrcující kritiku nad objevem Duboisovým. Vytkl mu, že nedokázal, zda kostrová torosa náležejí jednomu a témuž individuu. Bez zjištění této anatomické souvazejnosti jest nále úplně bezcenný. Upozornil dále, že kostrové úlomky jsou příliš skrovné, takže rekonstrukce fosilního celku je nemožná.

Dalšími studiemi prof. R. Hertwiga, Macnamary a Schwalba bylo prokázáno, že fosilní úlomky pithecanthropa jsou zbytky vyhynulé opice druhu obrovitých Gibbonů. Aby fiasko bylo dokonalé, dokázali geologové Elbert a Schuster, že geologická vrstva, v níž pithecanthropus ležel, jest diluviální. Dubois totiž, aby ozářil svůj nále největší pravděpodobností vývoje, tvrdil, že kostrové součásti pithecanthropa vykopal v útvaru terciárním. (Srov. Gemelli-Wasmann, La biologia moderna [1906] 439-442.)

Tak tragicky skončil pithecanthropus erectus. To samozřejmě nevalilo, aby nebyl v Brně vystavován jakožto složka soudobé československé kultury. Nelze než blahopřáti k těmto výsledkům nejnovějšího vědeckého badání.

P. Suchomel CSSR.

V ýbornou lekci dává bolševik, univ. prof. z Moskvy A. J. Nekrasov „*Slawische Rundschau*“, (1929, Nro 1 – 2. Január – Február, str. 1 – 15.) všem zuřivým konstruktivistům. Článek psán jest s neočekávanou objektivností a znalostí západních historických nauk – uvážíme-li příslušnost autorovu.

Vysvětluje hned na počátku svého pojednání, že roztržka mezi architekturou a inženýrstvím povstala jen tím, že historisující a tím ve smyslu tvořivosti úpadková architektura živila se z pramenů uměle, mimo život, vyhledávaných a zanedbávala úmyslně *konstrukci*, kladouc veškerý důraz na *formu*. Tak povstala jednak chybná představa o čiré formální funkci architektury a naopak zase o čiré konstruktivní funkci inženýrství. Obojí je velmi pochybeno. Není-li forma principem, není ani konstrukce příčinou, která by určovala smysl architektonického díla. Naopak obě tyto složky

stejnou měrou jsou nutny. Forma totiž pomocí konstrukce určuje organisaci masy a arch. prostoru.

Nekrasov píše dále, že architektura umění po výtce prostorové, odráží prvá všechna duševní hnutí, že je první udavatelkou změny stylu. Zastává tak úplně stanovisko vídeňské školy umělecko-historické, jejíž principy mají význam vskutku čím dále tím větší. Na základě tohoto pojetí snaží se vyložit, proč právě v Rusku byla půda pro přijetí „konstruktivismu“ nejlépe připravena a proč tam také se dospělo v tomto směru nejdále.

Autor odpírá, že by nová doba byla zachvácená materialismem, a praví, že doba naše je abstraktně-racionalistická. Tudíž jejím výrazem musí být i stavební styl abstraktně-racionalistický. Hladká zeď, která je logickým uzávěrem prostoru, která nemůže býti členěna, zato však kdekoli prolomena, která může existovati v tomtéž smyslu, ať již je ze skla, či železa, nebo betonu, která nemusí vyrůstati ze země, ale státi třeba i na pilíři, a to ve tvaru jakéhokoliv tělesa se všech stran, tedy i svrchu uzavřeného atd. atd., odpovídá prý plně myšlenkové náplni doby. V tom i v jiném je pak pravou dcerou empirového racionalismu. Autor totiž (ovšem velmi chybně) předpokládá, že racionalistický empire zrodil se z francouzské revoluce. Jeho hlavní úlohou bylo osvoboditi architekturu ode všeho plastického a malířského. Nebyl prý ani tak důsledkem přírodních věd jako matematického zaujetí své doby. A právě tento empire měl ze všech západních slohů v Rusku největší ohlas. Nejen to, on je ruskou architekturou anticipován již v II. pol. 18. stol. (Srovnej obr. VII, VIII a str. 9. v c. čl.) – Jak vysvětliti, že právě tyto dva západní a po výtce racionalistické zjevy v architektuře nalezly největšího ohlasu v Rusku? A nyní dovíme se něco velmi zajímavého, tím zajímavějšího, že je to mínění ruského učence. Oba dva tyto styly mají prý nejbliže k národnímu, t. j. autochtónnímu, dřevěnému stavitelství ruskému. Autor poukazuje na to, jak taková ruská „kbet“ a „izba“ je racionalisticky a konstruktivisticky založena, jak de facto úplně postrádá jakéhokoliv dekoru, který je vždy jen přidán, nikdy organicky spjat. Dřevěná architektura vždy v Rusku působila na kamennou a v ní právě jsou ztě-

lesněny a důsledně provedeny všechny prvky, které umožňují příchod nového stylu racionalistického. Od naivního materialismu ruské dřevěné stavby vede direktní cesta k racionalistickému materialismu a tudíž ke konstrukci.

[Pokud se týče empiru, dlužno vývodu Nekrasova poněkud korigovati v tom smyslu, že údobí od let asi 1770 až do vlastního empiru, t. j. císařství Napoleonova, naplněno bylo právě tak, jako doba dnešní, různými pokusy, z nichž jedním je právě ten „empir“ Nekrasovův, ve skutečnosti je to však, tuším, racionalistický styl osvěcenství, jehož reprezentantem je na př. naše Všeobecná nemocnice v Praze. Styl tento jde pak souběžně se všemi ostatními směry až hluboko do stol. 19.]

Závěry výše uvedené jsou tím důležitější, uvědomíme-li si, že je pronáší bolševik, tedy eo ipso člověk „moderní“. Dokazují především absolutně primitivní podstatu konstruktivismu, který je nám vnucován za nový styl, a odvážíme-li se my pronést o něm podobné názory, jsme ihned prohlášeni za zaostalce. – A přece je to tak jasné. Architektura, která tvoří jen na základě materiálu, ať již je to kámen, dřevo, sklo či beton a železo, je architekturou primitivní, je zjevem přechodným, zjevem krise a v nejlepším případě zjevem počátečním nikdy však uměním. Duch lidský naprosto se nespokojuje jen racionalistickou a užítkovou formou, resp. konstrukcí. Pud po zdobnosti je ekvivalentní všem pudům jiným a nelze ho potlačit. Snad může se vyskytnouti v delším a širším období a rozpětí, ale právě jen u *primitivů*. Avšak touha po suverenním ovládnutí materie je nejmocnější hybnou pákou lidského snažení.

A dále: jestliže Rusko bylo jaksi apriori připraveno pro přijetí tohoto nového materialistického či racionalistického, ale vždy primitivního konstruktivismu a může-li tu badatel ukázati na ideovou souvislost mezi dnešním a domácím, t. j. včerejším stavitelstvím, je docela dobře. Je to jasné a srozumitelné. Avšak chce-li se od nás, historiků evropských, abychom zaujali podobné stanovisko ke konstruktivismu, chce se od nás věc zholat nemožná. Evidentní a jasný fakt složitosti západního ducha, hloubka kultury naší a celý náš způsob života není

nikterak slučitelný s primitivním racionalismem toho, čemu se říká „konstruktivismus“. Jestliže je jasné, že železo, beton a sklo jsou a budou výbornými materiály stavebními, je rovněž jasno, že nebudou a nemohou být inspirátory a podstatami umělecké formy. Je to totéž, jako kdyby kámen byl podstatou sochy. Je to absurdní. A jestliže chybí slavnému konstruktivistovi dneška panu Corbusier „sourire de l'arte“ na projevech našeho konstruktivismu domácího, myslím, že to „umělecké“ chybí i těm projevům jeho, na nichž skutečná umělecká invence nahražována je exoticky odvážnými přestřelky, které jsou stejně únavné, jako povrchní a míjivé.

Povaha západního člověka je složitá, bude tudíž i styl evropský vždy vzdálen primitivismu, i když by se přiblížil svému úplnému zániku. Zanikne čestně v plnosti svého charakteru. *Birnbaumová.*

Začíná vycházet časopis Plán za redakce Josefa Hory; pro literaturu, vědu a umění, jak titul ukazuje.

1. Literatura, umění, věda; to je správná následnost neboť literatura je nejnižší.

2. Nelze v revui smířit věci tak naprosto sobě lhostejné a odlehlé, jako vědu a literaturu, jsou-li ryzi: vědy literární (hlavní dodavatel Red, měsíčník pro kulturní historii) je nad hlavu.

3. Je známo z praxe polární, že jak živo nebylo lze podle plánu vystavět něco dokonalého; tento Plán opovrhne svým polírem, jímž je život; konstruktivismus nelze zachránit neokonstruktivismem a tento Plán zůstane na věky projektem na papíře. *Štm.*

Nevinná filosofická úvodní řeč rektora university „del S. Cuore“ v Miláně P. Gemelliho vzbudila u italského filosofa Gentileho podezření, že P. Gemelli mluví proti fašismu. Noviny otiskly jedinou větu, vytrženou z celku řeči, na niž Gentile odpověděl prudce.

Byla to tato věta: „Kdo uvažuje o těchto předeslaných větech a pozoruje kolem sebe, pozná, že různými pojmy a systémy, jimiž se chce obnoviti pořádek a hierarchie, se připravuje vlastně morální anarchie, vyhrožující státu a předchází každé jiné anarchii.“

Gentile se toho chopil a obvinil P. Gemelliho, že pod záminkou vědy podko-

pává fašismus. Ovšem o ostudě Gentileho, jakou si tím utřil, se všude mlčí, když byla uveřejněna řečená věta v souvislosti.

Mluvil Gemelli o imanentismu a ustavičném dění, na němž zakládá moderní svět etický stát, a proto již kořen je nestálý, poněvadž je vymyšlený. Imanentismus nese v sobě zárodek rozkladu autority, poněvadž empirické já zaměňuje za transcendentní a na druhé straně morálka nezaložená na Bohu, nýbrž na člověku, nikdy nedospěje jistého základu povinnosti.

Ustavičné dění ospravedlňuje největší morální výstřednost, každou revoluci a teď následuje citovaná věta, která ovšem nabývá jiného smyslu. *M.*

Křesťanská revue (roč. II., sešit 5.) v článku M. Krejčího se rozešla o neotomismu ve Francii. Dává přehled Maritainovy kritiky nové filosofie dle tomistického objektivismu, ale poznamenává několik palčivých otázek jako kritiku tomismu:

„Je otázka, může-li kritika Maritainova a jeho reforma být přijata dnešním světem, jak dalece je pravdivá, oprávněná a kritická! Celý filosofický vývoj od Deskarta až po dnešní dobu nahromadil materiál, který se může použít, ale vlastní filosofická práce byla marná a přímo škodlivá, poněvadž přecenila nebo znehodnotila lidský rozum.“

Dokazuje tomismus, že jeho nauka o rozumu je správná? Maritain nikde nevysvětluje, proč se filosofie mýlila, že rozum dosahuje jsoucna a bytí. Kde je jeho evidentnost? Stačí se odvolat na korektiv teologie, zjevení? Je to spíše důkaz, že rozum si nestačí ani k nejjednodušším pravdám.“

Otázky Krejčího jsou dosti naivní. Tím, že ukázal Maritain, že moderní filosofie buď přecenila nebo znehodnotila lidský rozum, zdá se, že dosti vysvětlil, proč se filosofie mýlila, ač na druhé straně Maritain nezavrhne nahromaděného materiálu, který zde leží jako betonová zřícenina, aby se jí dostalo krásné formy.

V důkazu o správnosti tomistické nauky o rozumu a o tom, že rozum dosahuje jsoucna a bytí, se neodvolává tomismus na teologii a zjevení, poněvadž o prvotních elementech všeho poznání

zjevení nemluví, ale jakýkoliv systém ať je idealistický, ať je pozitivní, zkrátka jakýkoliv předpokládá sílu rozumu, jíž může zkoumati, kritisovati a kdyby jí nepředpokládal, pak by se řadil mezi počet lidí, uzavřených v jistých ústavech. A té se chápe právě tomismus a tu zdůrazňuje. Tím ale, že rozum je schopný zkoumati, kritisovati, předpokládá zároveň něco, co může zkoumati a kritisovati a každý systém bytí neuvědoměle soudí, že jeho vývody odpovídají skutečnosti, jinak by bylo zase nutno pochybovati o zdravé rozumové síle.

Tento neuvědomělý předpoklad u jiných systémů se stává uvědomělým v tomismu, který ho klade jako nezvratný bod východu svého filosofického zkoumání. A nic nemůže být evidentnější než tento předpoklad, neboť je vlastně světem vši filosofické evidentnosti. Moderní systémy jsou dobrodruhovité, toulající se sem tam bez pevného bodu, ačkoliv mluví o kritice a jistotě, poněvadž opustili objektivní řád věcí. A dokazovali, že objektivní řád věcí existuje, je směšné, poněvadž by se odvažoval někdo to, co je jasné, zatemňovati nejasným.

Udané předpoklady položil již Aristoteles (I. Phys.) proti všem možným názorům svých předchůdců, které proto hravě kritikuje a opravuje.

Bylo by záhodno, aby již pohřbili někteří čeští autoři po Drtinovi nesprávný názor na scholastickou filosofii a tomismu, o němž jsme mluvili v kritice Drtinových spisů. *Dr. Habáň.*

Zase Křesťanská revue (v 6. seš.) str. 182 a n. se rozešla o katolické filosofii:

„Filosofie katolická bývá ztotožňována se scholastickou, čemuž napomáhá zvláště názor, šířený církví samou, že není lepší filosofie nad scholastickou.“

V rozšíření filosofie rozhoduje poměr, který váže jednotlivce ke skutečnému životu, neboť každá filosofie je královstvím z tohoto světa a také pro tento svět. Jedná se tedy o to, jaký má význam ten či onen směr pro člověka zasaženého filosofickým myšlením a zároveň jakou mají nosnost jeho axiomy pro moderní vědecké požadavky. A tu právě vězí (!) obyčejně neúspěch theologické filosofie a nezdar, se kterým se potkává obranná

a ochranná práce této filosofie u lidí, přísahajících na program moderní vědy“ (cit. str.).

Zase týž názor na scholastickou filosofii, jejímž úkolem je obraňovati a chrániti, proto ji nazývá theologickou filosofii. Je-li možno přesvědčiti konečně, že i u scholastiků theologie a filosofie jsou vědy rozlišné! Filosofie i u scholastiků zůstává z tohoto světa, lušticí poměr člověka k vesmíru, smysl života, všímá si jednotlivých životních jevů, aby je vysvětlila, pokud to jde rozumem, ale stanoví a uznává zároveň, že rozum dospěje k určitým mezím a dál nemůže, ty meze nejsou tak vzdálené. Své rozumové indukce a dedukce nestaví ve fantastickém nebo apriorním světě, nýbrž naskutečných věcech, proto si všímala vždy a zase si všímá (ovšem, když se jí dobře rozumí,) konklusí jednotlivých odborných věd, ale nezastavuje se u nich, jako by bylo všemu badání konec, rozum má též své právo stavěti konkluse pravdy svými cestami indukci a dedukci. Tím, že se nezastavuje scholastika u konklusí přírodních věd, nýbrž je činí svým východiskem, začátkem, není jim nepřátelskou ani pro ně nadpřirozenou veličinou, nýbrž pravým filosofickým badáním, lišícím se od pouhého vědeckého zkoumání, zůstávajícího na nepatrné části vesmíru.

V tom právě spočívá věčný ráz filosofie, že je rozumovým badáním nad vesmírem, odhaleným přírodními vědami a poněvadž filosofie Aristotelisko-thomistická zachovává přesně objektivní řád věcí, jak jsme již mnohokrát zdůraznili, proto má svou věčnou cenu, jiné systémy činí velké kroky mimo cestu pravdy. Máme-li jasno o poměru filosofie k vědám, nepotřebujeme výstrah, že by se mohla státi osudnou domněnka, že to, co dostačuje pro individuální a kulturní potřeby, dostačuje také pro vědecké předpoklady. S nezdarem se potkává scholastická filosofie u lidí přísahajících na program moderní vědy, ale zároveň nezajících z různých příčin její podstaty, neboť nemá jen obranný úkol, nýbrž na prvním místě vysvětluje světové a životní záhady přirozeným rozumem a ve vyšším řádě zjevení ukazuje, že pravda si neodporuje, ať pochází z rozumu či z vyššího světla — z Boha.

Dr. Habáň.

Jak souditi o Max Schelerovi? Před nedávnem zemřelý německý filosof veliký poslední doby byl zahrnován mezi tři velké etiky modernějších dob — Rudolf Eucken s protestantským směrem, Solovjev a Scheler.

Vycházel ve svých filosofických úvahách z přesvědčení, že to, co člověk zkoumá filosoficky, zabarvuje se osobními kvalitami, neboť vášeň považovaná za nepřítelkyni objektivnosti vlastně umožňuje objektivnost, poněvadž umožňuje láskyplné zkoumání proniknouti dovnitř věcí, kdežto pouhé zkoumání nazírá na předměty bledě a jen zvenčí. Viděl tedy životnost vědy (která dnes chybí) a ta mu otevřela možnost státi se *vynálezcem*. Filosofický vztah k věcem nebyl jen prodléváním v rozjímání o kosmu, nebo nějakým odpočinkem v poznání, nýbrž ustavičným bouřlivým postupem s jednoho na druhé. Prorazil se Scheler *k hodnotám*. Jeho osoba umožnila vyjít ze zajetí vědomí, kam zapadlo Kantem. Scheler má na sobě něco originelního, původního, neboť pokoušel-li se o formulaci nějaké pravdy, hrnuly se mu nové myšlenky v takovém množství, že nezůstal u jedné věci, nýbrž přecházel k jiným a tak podal jakousi plnost, veličinu.

Ale jeho vlastní já nebylo zušlechťeno nábožensko-morálními hodnotami, o nichž tak vysoko mluvil, žil v rozporu mezi přesvědčením a praktickým životem.

—ab—

Někteří němečtí romanopisci jako na př. Gelzer, romanopisec v Jenně, a Lerch v Mnichově vyslovovali dříve pochybnosti o upřímnosti francouzského katolictví zvláště jistých spisovatelů Bourgeta, Caudela, Péguyho, Jammese, Baumanna atd., dnes ale píší jinak o mladém katolickém myšlení ve Francii: Věda odhalila živý katolický pramen síly, je ochotna dáti se jím ovlivniti v celé své zkoumající činnosti. Mluví oba o živoucí síle v tomto mladém katolickém shromáždění. Nazývají katolicismus *heroický a sociální*, neúprosný a pronikající *celým lidským životem*.

I katolická filosofie chová hlubiny čerstvých mladých sil, poněvadž doveče rozvíti mládí a přivesti je k celé pravdě a k pravému dobru. Je třeba jen okusiti!

—ab—

Kontroverze mezi prof. Pekařem a dr. J. Slavíkem o nový názor na české dějiny, odlišný od starého pojetí Palackého, přesunula se na konec docela na *pole filosofické* nejen otázkou po smyslu dějin, ale též tím, že se Slavík ve své polemice dotýká noetických základů a předpokladů historické práce. *Podle něho* teoretikové historického badání a poznání na přelomu 19. a 20. století, zvláště Max Weber, *domyslili Kanta v oblasti historické vědy*; úplně odmítli naivní a naturalistickou představu historické skutečnosti, objektivní reality, s níž pracovala a dosud pracuje t. zv. objektivní a nepředpojaté dějepisce, které chce prostě poznávati minulé fakta bez vlivu *předchozího* jejich hodnocení. „Domněnka Pekařova, že lze na základě kritického přezkoumání pramenů zjisti historickou skutečnost, jest naturalistický klam . . . Nestačí věčná znalost dějin. K řešení problémů filosoficko-historických je neméně třeba znáti logiku a noetiku historické vědy, je třeba znáti duševní proces, jakým se získává představa minulosti, vyjasniti základní pojmy historické a jejich logickou strukturu. *Poznávání* minulosti nerozlučně splývá s *hodnocením* jevů vybraných z proudu dějin s určitého hlediska. — Obraz minulosti se bude měniti podle nových kulturních ideálů, s novými hodnotícími ideami najdou se i nová fakta — — — “ Takové je v podstatě historicko-noetické stanovisko Slavíkovo. — Podobné názory o poznávání a hodnocení minulosti vyslovil též prof. Rádl ve své přednášce o smyslu dějin, uveřejněné v 2. a 3. čísle Křesťanské revue. — A v Ruchu filosofickém objevuje se skoro současně studie Ferd. Pelikána „Boj za svobodu české filosofie a *historické hodnocení*“ (Roč. VII. č. 5., roč. VIII. č. 1.), kde rovněž jest zdůrazněna *subjektivnost* a *individuálnost* historických soudů a v důsledku toho i námitky proti historii jako vědě. Konečně ve „Sborníku k 60. narozeninám Jarosl. Bidla“ (1928.) úvodní studie polského historika Marceli *Handelsmana*, nadepsaná „Charakter poznání historického“, jedná o poznávacím *subjektu* v dějinách, jímž jest *l'homme général*, *l'homme temporaire* a *l'homme individuel*. Pokud se týče pravdy v historii a jistoty poznání historického, uvádí, že historik při re-

konstrukci minulé, již neexistující skutečnosti má jen jistotu *subjektivní* a dosažený výsledek jen charakter více nebo méně *pravděpodobného* názoru, při čemž ovšem lze pravděpodobnost tuto s jakousi objektivitou kontrolovati a stupňovati.

„*Domýšlení Kanta v oblasti historické vědy*,“ kterým se nyní zabývají někteří čeští historikové a filosofové, zasluhuje jistě naší pozornosti a podrobného rozboru, a to tím spíše, že *upřílišněný noetický subjektivismus a relativismus* je opravdu absurdní naukou, která nejen v daném případě zbavuje dějepis charakteru vědy a dává na pospas k libovolnému zneužití všechno vědění o minulosti, ale je vůbec nepříznivá jakékoliv objektivní práci vědecké, veškerému zjišťování shodnosti našeho poznávání se skutečností, v níž jest *objektivní pravda*.
Dr. Vl. Macourek.

Je řada věcí, které by člověk chtěl pojednávat jako něco, co se najednou objevilo jako *deus ex machina* v dotyčné době, co však při podrobnějším zkoumání se jeví jako přirozené dítě doby, jako něco, co přirozeně vyrůstá z podmínek, jež v oné době jsou dány, jako jev, který je v úzkém příbuzenském vztahu s jinými současnými jevy.

Takovým jevem sociálním je i móda. Člověka cosi svádí, aby ji pokládal jako něco osamocенého od jiných sociálních jevů, jako něco, co samo roste, úplně nezávisle od sil, jež hýbou světem. A zatím i móda z největší části není než důsledkem myšlenkových proudů a praktického chápání života své doby, a jako můžeme z povahy doby aspoň nejasně vytušiti, jaké přibližné tendence bude asi mít móda, zrovna tak zase se značnou pravděpodobností můžeme z módy činiti závěry, jaká je praktická životní filosofie, určující život v oné době.

To platí i o módě současné. Podotýkám výslovně, že při tomto pojednání nezajímám na př. hospodářská stránka módy, jak o ní pojednal na příklad W. Sombart v knize *Wirtschaft und Mode. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, Wiesbaden 1902. Ani nás v tomto přehledu nezajímá tolik *etické* hodnocení jednotlivých stránek módy. Nás zde zajímá jen otázka, jaký je vztah mezi dnešní módou a současnou praktickou filosofií životní.

Jedním z nejvýznamnějších rysů naší

doby je její nestálost a chorobná touha po změně, po novotách: Co včera bylo, je již staré; předložte mi nové, novější, nejnovější. To je věrným obrazem moderního ducha, který ztratil orientaci věčných principů a pro něhož vše má cenu jen relativní, který nezná Absolutna a Nezměnitelna, nýbrž jen změnu, kterému chvatně hledati pravdu je milejší, než býti v držení pravdy, který nechce rozvahu a klid, nýbrž jen telefon, telegraf, stenoagrafování, vzduchoplavbu. Rychle! Rychle! Rychle! A stále zrychlenější tempo! Soustavná kniha, jež po staletí si podržuje platnost, musí namnoze ustoupiti kaleidoskopu novin, které již za dvě hodiny jsou pouhým bezcenným potištěným papírem. Divadlo žárlivě sleduje, jak přízeň obecenstva se od něho namnoze přenáší na kino, protože v kinu probíhá děj rychleji. To, po čem moderní duch touží, není dobro, není pravda, není krása; to je změna, rychlá změna, sensace, novota. Nemůže býti jinak: není Absolutna, není tedy pevné pudy pod nohama! — Chápete, proč dnešní móda není než nestálost, změna, horečná touha po novém, novějším, nejnovějším?

Současná móda nezná rozdílu: počestné-nepočestné; dovolené-nedovolené; ctnost-hřích. Móda zná jen antithesi: moderní-nemoderní. Zda sukně žalostně krátké a dekoletáž jsou hříchem, zda způsob sedění s obnaženými přeloženými nohama, jak sedají vyzývavě naše slečny v autobusu, ve společnosti vůbec a jak se dávají fotografovati, je poličkem stydlivosti, to je jim lhostejno. Jen jedna věc jim není lhostejna: aby se neoblékaly, nevystupovaly nemoderně. Moderní móda jest amorální. Je „Jenseits von Gut und Böse“. — Nedá se ani jinak očekávati v době, kdy amoralismus, kdy Nietzscheovo *Jenseits von Gut und Böse* si razí cestu do zákonodárství, do umění všech oborů, do života peněžního, výrobního, obchodního, společenského.

Současná móda holduje naivnímu optimismu: nač ukrývati jisté věci před zrakem jiných? Proto prý lidé se dopouštěli tolika chyb, ježto mnohé věci byly jim odpírány jako zakázané ovoce, a zakázané ovoce chutná nejlépe. Ale ukažme lidem již od dětství život bez závoje, ať je šatu na těle co nejméně, zakázané ovoce přestane být zakázaným, a odpadne množství přehmatů.

— V těchto předpokladech a praxi módy probleskuje zřetelně Rousseauovo učení o přirozené добрótě člověka, Rousseauovo obviňování kultury, že ona kazí tohoto člověka. Rousseauovo učení je popřením křesťanské nauky o dědičném hříchu a z tohoto hříchu vyplývající náklonnosti člověka ke zlému. A přehlíží démonické sklony, jež se ukrývají v nitru člověka, a jež mohou býti snadno probuzeny zevnějším námětem. Filosofie, jež je neviditelným podkladem módy dnešní, je filosofie důvěřující dětinsky v přirozenou dobrotu člověka; filosofie, jež se odučila modlit: „A neuvod' nás v pokušení“; filosofie, která se směje výstraze Kristově „Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení“; která neuznává slov Písma sv.: „Kdo nebezpečí miluje, v nebezpečí zahyne.“

Módou chce člověk na sebe jaksi upozornit, při nejmenším chce projevit, že nechce býti za ostatními. Velmi často výstředně módní šat bývá projevem výstřední marnivosti a ješitnosti, výstřední touhy být nápadným a upoutat na sebe pozornost. — Vždy byli a budou lidé nakloněni k marnivosti. Ale dnes, v době, kdy pro mnohé zhasla všechna světla na nebi, kdy mnohý žije jen tomtu světu a prakticky nic neočekává od života věčného, dnes je pak samozřejmostí, že tato touha líbit se světu, upoutat na sebe svět musí v nejednom býti výstředně silna. Kdyby měli lidé dosti schopností, aby nějakými velikými skutky upoutali na sebe pozornost světa, nehledali by slávy v titěrnostech módy; ale mnohý cítí svou prostřednost a průměrnost, a přece rád by se vyšíhl nad průměr, a tu mu móda je vítaným stéblem, kterého se chytá. A čím více u lidí bude z vědomí mizeti nevyrovnatelná hodnota života věčného, tím toužebněji budou obracet zrak svých nadějí k světu a tím vášnivěji budou se chytati stébla módy.

Je patrné, že móda ve svých hlavních tendencích je přirozeným důsledkem světového názoru doby. A je pak také patrné, že je marno bojovati jen proti zevnějším symptomům zvráceného vkusu, když by se současně nepracovalo o přerod smýšlení a změnu praktického stanoviska k základním otázkám života, z něhož móda do značné míry vyplývá.

Dr. B. Vašek.

F I L O S O F I C K Á R E V U E

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

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

Jestliže dnes někdo je tak opovázlivý, že si troufá napsati slova: Po třetí jsem zde za tebou, Leonardo – nepřišel jsem se s tebou rozloučit? Zdali jsem tě nezradil? – Nikoliv, nezradil jsem tě, Leonardo! Nebylo největší láskou sledovat cestu tvou(!) jež nebyla má! Byl bych ti udělal hanbu, zkoušeje dělati, co nikdo nemohl než jenom ty. Z protějších pólů máme k sobě blíže a spíše se sejdeme – střed máme společný(!) Byl jsi opakem mne(!): zdaliž se však protivy nepřitahují? Půjdu dál se druhé strany života, bych se ti přiblížil a mohl jednou spočinouti ve tvém srdci(!!!) jsa při tom jakýmsi malířčkem, myslíte, p. Štormě, že je nutné věnovati mu byť sebekratší článek v Revui, jejíž ráz a cíl je seriosní? Nepřipadá vám blasfemií vykládati neustále o těchto lidičkách, hnáti tak vodu na jejich mlýn (jinými slovy sedati jim na lep) a dělati jim reklamu zdarma a franko? – Píšte: „Muži, jenž v sobě stravuje tolik rozporů a bojů . . .“ Dovolte mi říci, že tato slova jsou příliš vážná i jako glosy, uvážíme-li naivnost a pomíjejícnost předmětu, o němž hovoří. Dovolte – vytýkám vám i to, že jste se tak rozohnil. Je přece třeba rozlišiti skutečnou kritiku od – třeba zahraničního, ale zaplaceného –

„sauce“, kterým mají býti dohnáni snobové k rozebrání skladu pláten nakoupených podnikatelem buď ve chvíli slabosti nebo již s apriorní pífkou na chytání hejlů. Jak dlouho ještě budou nás oslňovat francouzská jména? Můžeme vůbec kdy přestat být dětičkami se slintáčky, které se lekají každého hafana? Můžeme se naučiti konečně rozeznávat podstatné od „šuftu“? A. B.

V článku o zachování památek byla dr. Alžbětou Birnbaumovou značně přeceněna funkce kunsthistorie. Není námitka, proč by neměla býti, ale nesmí být, myslím povyšována na suverenní vědu. Může a) pomáhat vědě historické b) krátit čas osobním zájemcům. Jinak ve věci historie umění nutno říci tolik, že všechny památky nenaplnující svou nejbližší funkci mají být bezcitně zničeny (kostel, v němž se nikdo nemodlí, dům v němž nikdo nebydlí, pomník člověka zapomenutého). Život je víc než Klub za starou Prahu; podaří-li se někomu dokázat opak, je konec světa. Štorm.

„Teige – muž vážného pohledu . . .“ – To je mi skutečně novum. Připadal mi vždycky chlapcem s obličejem podobným Ladovým obrázkům. – Ale člo-

věk se tak snadno dá svést k chybě, kterou druhému vytýká. Neboť vám vytýkám, pane Štormě, že vás tito Teigové, krejcarové e tutti quanti tak interesují, že musíte jich jména zavlékati i na tyto stránky. Což jsou ti lidé tak pozoruhodní, že člověk nebude moci otevřít nějakou tiskovinu, aby tam neviděl tato řvoucí – (čím prázdněji tím více) – jména?

Rozhodně by bylo zajímavější, kdybyste byl tak laskav a vysvětlil mi trochu jak si představujete že: „architektura až do konce baroka byla sama definicí“. A. B.

Útok dr. Bedřicha Fučíka na Zákady konstruktivismu mívá se bezpečně cílem; je zbytečné doporučovat Teigemu víru, když všekrou hrdostí a slávou konstruktivismu je to, že má víru zpořtvořenou. Konstruktivismus je nízký; nelze ho adaptovat a vytvořit z něho názor; jest však možné, aby na podřízeném a služebném místě, nač jeho slabé síly a tupost ducha stačí, žil, jsa pomocným mechanismem řádu jemu nadřazeného. Štm.

Článek dr. Beneše: Psychoanalyse, přišel pozdě; vyjde tedy v příštím čísle.

Zařídte si filosofickou hovornu s redakcí Revue! Pro osobní odpovědi přiložte známku, jinak se odpoví v časopise. Pošlete nám adresy svých známých, kteří by odbírali Fil. revui.

Žádáme zdvořile o zaplacení předplatného!

Vydávají profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

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

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Habáň, Psychologický základ morálky	97
Soukup, Záchrana vědy	103
Bošković, Problém poznání	105
Pavelka, Vzájemné působení hmot.	110
Hruban, Umění a příroda	111
Drábek, Zánik antického světa	114
Fiala, Form. základ uniformity subjektu-objektu	116
Beneš, Psychoanalýze	118
Miklík, Brentano o nezaujatém badání .	123
Záhada života	130
Kritika: Bartoš, Jung, Pelikán, Tóth, Frick, Grabmann, Handbuch der Philosophie, Winter, Hrobař	134
Poznámky	140

č e r v e n e c 1929 **ROČNÍK I.**
O L O M O U C : č í s l o **3**

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

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

Redaktor: Ph.Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.

Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

K n i h y z a s l a n é r e d a k c i

Ferd. Pelikán: Boj za svobodu české filosofie a historické hodnocení (Al. Srdce v Praze).

Dr. J. L. Hromádka: Cesty protestantského theologa (Praha), Problém pravdy v theologii.

F. O. Navrátil: Petr Chelčický (Orbis, Praha).

Dr. E. Winter: Das positive Vernunftskriterium (Verlag Opitz, Warnsdorf).

Eduard Jung: Das konstitutive Princip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur (Meiner, Leipzig).

Frant. Hrobař: Dokumenty kultury doby válečné a poválečné (Dr. Vlast, Praha).

T. Tóth: Reine Jugendreife (Herder, Freiburg).

Monumenta Vaticana Bohemiae.

Archy, Stará Říše.

Č a s o p i s y

Ruch filosofický, Filosofie, Česká mysl, Philosophischer Weltanzeiger, Rivista di filosofia Neoscholastica, Philosophisches Jahrbuch, Scholastik, Rivista di letteratura Slave, L'Europa orientale, Bogoslovska Smotra, Nova Revija, Bogoslovni Vestnik, Hrvatska Prosvjeta, Museum, Tvar, Argus, Život, Revue Neoscholastique de Philosophie, Revue des sciences philosophiques et theologiques, Der russische Gedanke, Die psychoanalytische Bewegung, Stěžeň, Rivista dei giovani!

Ž Á D Á M E Z D V O Ř I L E

o zaplacení předplatného přiloženou složenkou!

Psychologický základ morálky

Princip moderní vědy zní, že nic, co se nedá vyzkoušet experimenty a přístroji, nemá ve vědě platnosti.

Můžeme-li mluvit vědecky o eudaimonickém principu, o snaze a spění k cíli, k dobru, k blaženosti?

Dvěma proudy plyne lidský život, fyzickým a psychickým. Dovedeme zachytit jemným pozorováním běh fyzických jevů, ale bylo by nesprávným mluvit o nemožnosti zachytit jevy druhého proudu, psychického života. Sebevědomím nahlédneme do tajemné skrýše vlastního nitra a můžeme přesně konstatovat sebevědomé životní jevy psychické. Cesta k pozorování těchto jevů je stejně oprávněna, jako cesta pozorování fyzického života, neboť v jednom případě používáme schopností poznávacích smyslů a rozumu, ve druhém sebevědomí, tedy rozumu.

Cesta vedoucí do vlastního nitra je stejně vědecká, zabezpečená poznávacími prvky. Všechny poznávací schopnosti existují od přirozenosti, jejich ráz a povaha vyžaduje stejného oprávnění.

Sebevědomým poznáním a konstatováním nalezneme v sobě sklon, touhu a snahu po úplném blahu, snahu po něčem, co by nás naplnilo svým oblažujícím vlivem, chybí nám neustále plnost a tedy po ní toužíme. Sklon ke štěstí jest připojen ke každému našemu jednání, byť někdy jen

latentně, vždy ale jest tak silný, aby mohl odstranit překážky přicházejícímu do cesty. Sebevědomé pozorování zjistí, že i čin spojen s největší obětí je zahalen tajemnou silou ženoucí po obšťastnění.

Může se státi někdy násilí v lidských činech, individuální já může býti znásilněno silou společnosti, takže je dohnáno k antieudaimonickým činům, třeba v politice, ale není myslitelné, pokud člověk žije, že by pohrdal štěstím, hluboké vnitřní vědomí sklonu k blaženosti zůstává nedotknuto.*

I když zůstaneme v té všeobecnosti životních jevů, jak jsme o nich mluvili v předešlém článku, eudaimonický jev je všeobecným, je evidentním principem.

Sklon k cíli, snaha po dosažení životní plnosti zaujímá všechny životní jevy od nejnepatrnějšího kvítka až po sebevědomé jednání lidské. Cíl tedy jest dobrem pro věc, neboť přináší zdokonalení. Plnost dobra a plné zdokonalení sebevědomého sklonu k cíli je úplnou blažeností a štěstím. Proto hodnotíme stejně dobro, cíl a blaho.

Vědeckost našeho postupu nežádá více. Každá věc vyžaduje tolik jasnosti a přesnosti, kolik je možno podle její povahy, a

* V poslední době k tomuto aristotelskému prvku etiky se vrací Arthur Baumgarten ve své Rechtsphilosophie, krit. nahoře.

vzdělaný člověk nehledá více, praví Aristoteles.¹ Eudaimonistický princip je výslednicí indukce, nikdo jej v historii nepopíral, všechna náboženství a filosofie jej předpokládají ani Kanta nevyjímaje. Kant mnohokrát prohlašuje, že člověk hledá štěstí od přirozenosti.

Závazek z tohoto sklonu a spění k dobru a blahu nemůže plynouti pro iracionální mocnosti, právě pro jejich iracionálnost, nutnost k cíli je exekucí u nich vyšší síly. Z nesmírného množství lidských pudů a sklonů k dobru a cíli v morálním životě nás proto mohou zajímat jen *vědomé, svobodné* sklony. V nich se uskutečňuje něco nového, zvláštního, mají nový ráz a krásu v celém životním běhu k cíli. V člověku existuje vědomí určení k blaženosti, není lhostejným ke svému cíli, musí k němu dospět, odtud vědomí povinnosti, nutnosti.

Podle rozmanitosti dobra, které si člověk položí za cíl, spění a snahy nabývají určité vlastnosti. Co mu má být měřítkem, které dobro je pravým dobrem, ve kterém spočívá pravý cíl, které přináší úplné obšťastnění? Můžeme-li rozluštit vědecky všechny tyto problémy?

Určovat člověku měřítkem dobra zálibu a necht, lásku a nenávist, není šťastným rozřešením problému, neboť je nutno rozlišovati různé kategorie životních jevů i v člověku samém. I v té nejnižší kategorii, která je člověku společnou s ostatními živočichy, nalzáme zálibu a necht. Lidské dobro a cíl musí odpovídati životním jevům člověku *vlastním*. Dobro je pro každého to, co odpovídá jeho vlastní povaze, v člověku tedy rozumové povaze. Tím vystupujeme do řádu vznešena, to, co odpovídá rozumnému sklonu, jest vznešeným,

neboť má to povýšenost a jas odpovídající rozumu, pro který se stává předmětem rozumového sklonu a touhy.

V psychickém životě lidském možno rozlišovati dvě různé kategorie. Brentano ve své etice² rozlišuje tři kategorie psychického života. První, kdo je rozlišil, byl podle něho Descartes, což s pravdou nesouhlasí. Scholastika znala velmi přesně různé stupně téhož druhu životního jevu a rovněž různé druhy psychického života. Brentano ve svém díle si ponechává mnoho ze scholastiky, ačkoliv ji napadá. Rozdělení na tři kategorie, jak je podává Brentano, jest poněkud neodůvodněné, neboť rozlišuje dva stupně téže kategorie jako dvě kategorie. Pojmová a usuzovací činnost patří do téže kategorie rozumové činnosti, v nichž se jeví jen různý stupeň rozvoje téže schopnosti. Pojmy samy o sobě nemluví o správnosti či nesprávnosti, teprve úsudek vyjadřující vztah pojmů mezi sebou (vztah shodnosti nebo neshodnosti) vyjadřuje správnost či nesprávnost a vzniká uznání nebo zamítnutí.

Jiným jevem psychického života je volní schopnost, nová kategorie od první rozdílná, neboť poznávati neznamená chtít.

Je to kategorie sklonu k něčemu a odpovídá první tím, že ji slepě následuje. *Postřehneme-li* co jako dobro, povstává k němu sklon, touha. Po rozumovém postřehu dobra následuje volní sklon k němu a nese znamení rozumové vznešenosti.

Než ale dospěje věc k rozumu, přechází smysly. Smyslové postřehy a počitky předcházejí rozumové pojmy a soudy. Smyslová činnost je průpravná k rozumové činnosti a proto s ní úzce souvisí. Stejným

1 ve své Etice Nikom. (hl. 1.)

2 Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Meiner Lpzg 1921, str. 17 atd.

způsobem volní činnost je předcházena pudovými a samovolnými sklony ke smyslovému dobru, k předmětu, který postřehují smysly. Postřehne-li oko barvu, sluch zvuk atd., vzniká hned pudový sklon a smyslová záliba. Tato činnost je zase průpravná vlastní volní schopnosti, která pak svobodně přijímá nebo odmítá samovolnou zálibu nebo nechut. (Prakticky znamená jednati nelidsky, kdo jedná jen podle instinktivních popudů.)

Dobrem můžeme nazvati již předmět, který zdokonaluje smyslové schopnosti, který je obveseluje, je to ale dobro čistě obveselující, nemá ráz vznešenosti, přináleží mu druhotně a analogicky ráz dobra. Povaha dobra přináleží nejvíce vznešenosti, zdokonalující člověka, pokud je člověkem.

Volní činnost se rovněž nevztahuje vždy jen ke vznešenému dobru. I v ní je možná touha a sklon po obveselujícím nebo užitečném dobru, po předmětu vzbuzujícím v nás vyšší zalíbení jen pro zalíbení, nebo jinde se odnáší k předmětu jako k prostředku k dosažení jiného, většího, alespoň relativně většího dobra.

Chceme-li si schematicky vyjádřiti roz-

manitost, ale zároveň úplnost psychického života a jeho sklonů, objeví se nám mosaikový obraz. Můžeme si vyznačiti celý dosavadní postup od metafysického pojmu dobra až po uskutečnění dobra lidským morálním jednáním několika schematickými větičkami.

1. Pojem dobra vzniká ze vztahu jsoucna k dychtící schopnosti. (Pojem jsoucna je první.)

2. Dobro vyjadřuje uspokojení, naplnění, zdokonalení toužícího.

3. Každá bytost směřuje k dobru, to jest k plnosti svého bytí, které jí patří podle povahy.

4. Dobro tedy jest cílem, k němuž vše směřuje. Potud je věc dobrá, pokud dosáhne svého cíle.

5. U člověka se uskutečňuje zvláštní způsob spění k cíli, *sebevědomě a svobodně*.

6. Z nového poměru k cíli vychází nový způsob dobra a zla, (neboť dobro a zlo ve věci povstává z dosažení nebo nedosažení cíle,) *vysvítá morální dobro a zlo*.

V psychickém životě se uskutečňuje směr k cíli sklonem k němu. Sklon vzniká z postřehu. Dle různosti postřehu jsou různé sklony.

Postřeh může býti buď	{	smyslový – z něho vzniká smyslový sklon (appetitus sensibilis) nebo rozumový – z něhož pochází rozumový sklon (appetitus rationalis).
--------------------------	---	---

Všechny sklony se nesou k dobru, není myslitelný opak. (I sebevrah touží po svém dobru, alespoň negativním, ukončení bídneho života.) Dle různého dobra předmětu sklonu vzniká vlastní povaha a *rozmanité druhy sklonů*, uzavřené do všeobecného pojmu smyslového a rozumového sklonu.

Pokud se vztahuje smyslový sklon k dobru, vznikají v něm různé pocity sympatie a apatie. Dobro budí v toužícím sympatii, lásku, zlo zase apatii – nenávist. K nepřítomnému dobru se nese sklon *touhou*, před vzdáleným zlem *utíká*. Dospěje-li k dobru, po němž touží, vzniká *radost*, dolehne-li zlo na člověka, vzniká *smutek*.

Dychtící činnost { dobrem – *láskou*,
se žene za { dobrem vzdáleným – *toužebností*,
dobrem přítomným – *radostí*.

V témže stavu ke zlu vzniká zase *nená-
vist, útek a smutek*.

Někdy dobro dychtící schopnosti jest modifikováno nesnadností a pak vznikají nové sklony.

Nesnadné dobro, k němuž je ale možno dospěti, budí *naději*, není-li dosažitelné – *beznadějnost*.

Je-li vzdáleno, vzniká někdy *odvaha*, proti nesnadnému hrozícímu zlu vzniká *strach*, dolehlo-li na člověka těžké zlo, proti němuž se dychtivost bouří, vzmáhá se *hněv*.

Vyznačená psychická část je instinktivní společná se všemi živočichy, u člověka však nabývá nového jasu vycházejícího z rozumu. Rozum může regulovati tuto instinktivní část, takže se stane poslušnou jako dobrý občan zákonů, jak poznamenává Aristoteles.

Nevysvítá z dychtící schopnosti bezprostředně morální dobro, vášně čili *cityo* sobě nejsou morálně ani dobré ani špatné, teprve vyšší schopností ovlivněny, vychovány nebo zanedbány, stávají se spolupřincípem morálního jednání, buď dobrého jsou-li podřízeny vůli a rozumu, nebo špatného, neposlušají-li rozumu. Nadvládu rozumu nad touto psychickou částí nazývá Aristoteles častěji politickou nikoli despotickou, t. j. rozum si zjedná nadvládu znenáhla podrobením vášní své činnosti, jako hlava státu získá znenáhla k poslušnosti své občany dobrým vedením.

Rozumový postřeh dobra seliší od smyslového. Rozum chápe, *co je dobro*, proto se liší od postřehu věci, *která je dobrá*, jak ji

postřehuje smyslová činnost. Rozum proniká do hlubin dobra, chápe celý jeho význam a moc v lidském životě. Plnost, kterou poznává v dobru, stává se předmětem sklonu vznikajícího z rozumového postřehu, volní schopnosti, nespokojí se tou či onou věcí, které přiřkne jakousi část dobra, částečným dobrem se neutiší, potřebuje nesmírné dobro, plnost dobra, universální dobro jest předmětem volní schopnosti.

Člověk si uvědomuje, že jest určen pro plnost dobra, pro blaho, a že v tom spočívá jeho cíl.

Rozličnost vznešenosti, užitečnosti a obveselení nalezneme i v této snaze po universálním dobru, poněvadž lidská svoboda si staví do různých předmětů plnost dobra. Lakomec určuje na př. bohatství, chlípny rozkoš za svůj cíl, neboť tam vidí plnost dobra.

Vztah člověka k jeho cíli mu určuje povinnost, první základ morálního života. Že zůstává při tom etická hodnota ve vznešeném řádě, že není utilitarismem, se objeví z určení, co jest posledním cílem člověkovým, a zda existuje *plnost dobra* a blaho, k němuž spěje. Přecházíme tedy k novým problémům, z nichž vysvitne *povaha morální povinnosti*.

Že dobro je skutečně tím solárním středem, kolem něhož se otáčí vesmír psychické činnosti, lze zjistiti přesně vědecky, zkoumáním sebe samého a nalezneme podivuhodnou shodnost Aristotelovy a každé jiné doby s dnešním psychickým světem. Aristoteles vystavěl na eudaimonickém

principu svou morálku. Mluví o finalitní příčině etiky, jaký úkol hraje poslední cíl, plnost blaha, což moderní filosofie zneuznala.

Poněvadž tedy dobro je centrum lidské činnosti, ve skutečnosti se dají roztržiti všechny morální systémy do všeobecných kategorií, v nichž alespoň latentně, když

ne výslovně, se skrývá centrum dobro.

Podle povahy dobra, jak jsme je rozdělili na užitečné, obveselující a vznešené, vznikají a dají se hodnotiti různé systémy (všimneme si jen hlavních). Velkou úlohu měla též závaznost nebo nezávaznost v jednotlivých systémech, proto se musíme též o ní zmíniti.

Etika postavena	se závazkem na vznešeném dobru	{	odpovídajícímu	{	<i>aristotelskou a do-</i>
			rozumu		<i>plněna křesťanskou</i>
	nebo	jest	etikou		
	nahraženém		<i>voluntarismem</i>		
vůli		<i>a Kantovým názo-</i>			
	bez závazku	{	na vznešeném dobru	{	<i>rem</i>
			–		<i>stoicismus, nebo</i>
			na užitečném dobru		<i>Spinozova etika</i>
			osobním nebo		<i>utilitarismus, epiku-</i>
společenském	<i>reismus</i>				
			na obveselujícím dobru	–	<i>hedonismus</i>

Všechny hlavní systémy se dotýkají téhož bodu, dobra. Podle jeho povahy nabývají vlastního rázu, neboť dobro je cílem a od cíle závisí povaha sklonu a jednání a tedy i etiky, neboť jedná o morálních sklonech a morálním jednání.

Všechny sklony a celá psychická činnost pochází od přirozenosti, lidská přirozenost je bohatá na celý ten komplex životních jevů, k jejichž úplnosti se řadí i morální závazky, proto vším právem se stala přirozenost principem řídícím, regulujícím morální lidskou činnost. Nepochopené scholastické rčení – *quod natura ipsa omnia animalia docuit* – zavrhuje Brentano ve svém díle, neboť není třeba, praví, nahlédnouti hluboko do zoologie a psychologie, abychom nekladli zvířecí životní svět jako kritérium mravních norem.

Brentano při tom zapomíná, že přirozenost u všech tvorů vede k plnosti rozvoje jedinců. Od přirozenosti se vyvíjí nedospělé k dospělému, vše životní se začíná nepatrným organismem a dospívá k plnosti rozvoje. Vývoj se ukončí, až dospěje věc přirozeně k plnosti, *kteřou vyžaduje přirozenost* každého živočicha, a nepřekračuje hranice. To, co se děje instinktivně u nerozumných tvorů silou vyšší moci, děje se u rozumných v morálním životě analogicky a sebevědomě. Člověk má vědomí povinnosti. Ne neoprávněně nazval Kant povinnost svatou, člověk se jí neučil a přece ji zná, nepotřebuje, aby ji hledal v různých vědeckých knihách a to proto, že ji přináší s sebou rozumná lidská přirozenost. V takovém smyslu jest rozuměti scholastickému rčení a pak není pohrdáníhodným.

(Člověk je náchylný vysmáti se s opovržlivou snadností věci, jíž nerozumí.)

Vědomí povinnosti nebylo vzbuzeno trestem nebo strachem, hlas svědomí jako bdělého strážce vlastního nitra, volajícího neustále proti egoistickým sklonům, nepochází jen z citového rozechvění, neboť by neměl důvodu, jeho „raison d'être“ by bylo nerozumné, city jsou něčím slepým, kolísavým. Vše, co neodůvodňuje existenci vědomí povinnosti, nemůže se klásti jako vysvětlení. Vždyť často ani strach před jinými, ani citové rozechvění nedovede zvíklati pevně a správně jednajícího člověka, který jedná z povinnosti. Hlas povinnosti je svatý!

Výchova rovněž nezmůže, aby člověk slyšel v nitru hlas povinnosti. Prospívá správná výchova, pokud uvádí do stálého vědomí vnitřní hlas povinnosti. Jiné věci pocházející jenom z výchovy, na př. takový způsob držení nože neb způsob představovati neznámé osoby atd., snadno se opomíjí, kdy člověk je sám a necítí z toho nepokoj ve svém nitru, kdežto, opomeneli svatou povinnost, ihned se rozrušuje.

V morálním životě působí „přirozená přednost“ (tak ji nazývá Brentano v citov. díle), kterou přirozeně oceňujeme správné a nesprávné, povinnost a jednání proti ní. Jsou možné komplexy, kdy není tak snadno rozhodovati, nebo cizí vlivy působí zhoubně na přirozenou mocnost, o tom promluvíme později, zůstává ale neochvějným, že vědomí povinnosti u člověka je přirozeně svaté.

Co je přirozená přednost? Je to produkt kultury národů, který jsme obdrželi jako velkolepé dědictví právě tak jako dědictví vědy a filosofie, přecházející od pokolení do pokolení?

Produkt kultury nevysvětluje svatost povinnosti. Odhodili jsme ve vědě nesprávné názory, přicházející jako dědictví předešlých myslitelů. Nemůžeme odhoditi svatost povinnosti, byť se o to pokoušel kdokoliv.

Pythagorova věta na př. je produktem kultury, souhlasíme s ní, ale nikoliv proto, že je produktem kultury, nýbrž proto, že odpovídá skutečnosti. Pythagorova věta není vrozenou, souhlas k ní pochází od přirozené rozumové schopnosti souhlasící se skutečností. Věta Pythagorova není však něčím bezprostředním, tak jako vědomí povinnosti, proto je produktem kultury. Mnohem bezprostředněji si uvědomujeme povinnost; není třeba mnoho vzdělání v jakékoliv vědě, aby člověk znal větu povinnosti. Od prvního rozumového úsvitu na ni nahlíží a nutně ji připouští stejně bezprostředně jako poznává je jsoucí věc nemůže tvrditi, že neexistuje.

Jsou věty *poznatelné přirozeně*, každý jim musí souhlasiti, neboť jsou všeobecně platné pro všechny rozumné tvory a nedají se vyvrátiti, některé bezprostředně, jiné vzdáleněji. Nejsou produktem vědy, naopak všechny vědy je předpokládají. K nim se dá vřaditi věta morální povinnosti. Nestačí ji označiti jako produkt kultury. Tím není jasná její hlubina; proč kultura přinesla právě morálku a ne nemo-rálku, poněvadž pod morálkou je hlubší dno, je lidská rozumná přirozenost, nesoucí v sobě odraz jasu a světla. Světlo jí svítí v temnotách.

Krásu morálního jasu obdivují všichni filosofové, všichni myslitelé. Starověk ji poctil výrazem *vznešenosti*, je to *rozumová krása*, odpovídá rozumu. Antická, zvláště aristotelská vznešenost není jen citem pro

krásno, není jen estetickým vkusem, jak ji přejali pozdější filosofové, na př. Hume v Anglii: „Smysl morálního krásna rozhoduje nad mravním a nemravním.“ Herbart a u nás Kamaryt považuje etiku za část estetiky. Řecká vznešenost, zvláště u Aristotela je definována vztahem k rozumu, to, co samo o sobě se líbí, co je zálibyhodné svou povahou, poněvadž to odpovídá rozumovým výšinám.

Morálka vyzařuje navenek estetickou krásou, její podstata je však jiná, je to něco vnitřního. Tak jako je vnitřní povaha správného a nesprávného, ač správné vyzařuje navenek rovněž estetickou krásou, je-li na př. soud podle logických pravidel, líbí se, tak je třeba, aby morální a nemorální, aby „přirozená přednost“ vysvítala z vnitřní povahy; musí to býti vnitřní správnost, vyzařující zároveň estetickou krásou.

Jas morální vnitřní správnosti je sám sebou jasný a patrný, není třeba kategorického imperativu Kantova, abychom jej poznali.

Kantův imperativ je fikcí, která zasahuje do problému hůř než Alexander do gordického uzlu, jak velmi správně pozoroval Brentano.* Je to prostě psychologické básnění. Kategorický imperativ: „Jednej tak, podle takových zásad, o nichž bys mohl

chtít, aby se staly všeobecným zákonem!“ jehož podkladem je faktum čistého rozumu, objevující se jako zákonodárné, nevysvětluje a vlastně předpokládá jas morální, přirozené správnosti. Jako nepotřebujeme světla, abychom našli svítící světlo, právě tak nepotřebujeme jiného světla, abychom poznali morální jas; je sám sebou zřejmý.

Připouštíme vlivy předsudků, vlivy vášní, výchovy atd. na formulování správného a nesprávného úsudku v morálním životě, ale právě ta větší neb menší jistota, s jakou tvrdíme něco správným či nesprávným, poukazuje na něco, co je zcela jasné a podle čehož soudíme na méně nebo více jasné.

O vlivu vášní a jiných činitelů na morální správnost pojednáme na svém místě.

Nemůže býti pochyby o jasnu morální správnosti a nesprávnosti, který si přináší lidská přirozenost jako apriorní prvek. Je zvláštní, že Kant se utíká k apriorním prvkům, kde toho není třeba, ba dokonce, kde apriorní prvky působí obskurnost ve výkladu věcí, kdežto v našem případě se spokojil kategorickým imperativem, fikcí psychologického básnění, kde existuje apriorní prvek. Přirozená rozumová povaha jest faktorem morálního jasnu.

Dr. M. Habáň O. P.

Záchrana vědy

Nikdy se ještě nevystřídalo tolik filosofických systémů ve vzdělaném světě jako za poslední dvě století. Zakolísala věda, totiž nejhlubší poznání záhad pravdy zaručeně jisté, a všichni myslitelé, kteří se pak vystřídali, chtěli zachraňovati vědu. Opravdu grandiosní byl pokus Kantův, třebaže i on musel ztroskotati. Realismus peripatetickoscholastický a skepticismus byly Kantovi dvě výstřednosti, neupotřebitelné pro vědeckost poznávání. Chtěl zachraňovati kritickým idealismem.

V kořeni zajistiti vědeckost poznávání je zjistiti, kolik je skutečně pravdy v úsudcích rozumu. Kant se dal cestou, kterou považoval za správnou cestu mezi oběma výstřednostmi dosavadních myslitelů. Pe-

ripatetikům nepřipustil, že by v každém správně tvořeném úsudku o čemkoli byla obsažena skutečná pravda spolehlivě, skeptikům nepřipustil nemožnost dopídití se stavu pravdy v úsudcích. Zaklady jeho názoru jsou výstižně obsaženy ve 22. paragrafu jeho *Prolegomen*.

Stanoví tam, že smyslem náleží sbíratí vnější dojmy z věcí, rozumu pak mysliti, což je ve vědomí slučovati představy. „Toto slučování nastává buď toliko ve vztahu k myslícímu a je nahodilé a subjektivní; nebo se děje neodvisle a je nutné čili objektivní. Slučování představ v nějakém vědomí jest úsudkem. Tedy mysliti je totéž, co usuzovati nebo představám dáváti vztah k úsudkům o sobě (auf Urteile überhaupt). Proto jsou tyto úsudky buď čirě subjektivní, jsou-li představy uváděny ve vztah pouze k vědomí v jedné bytosti a s ním se slučují; nebo jsou objektivní, jsou-li slučovány ve vědomí o sobě (in einem Bewusstsein überhaupt), to jest s nutností.“ –

Vědeckosti poznávání je tím velmi špatně poslouženo. Nehledě ani k tomu, že si Kant odpustil důkazy, musí správná filosofická soustava vydržeti zkoušku života skutečného, a zde Kantova soustava selhala nejnápadněji a nejdříve. Neboť vědeckých poznatků, to jest poznatků spolehlivých a zaručených potřebuje každý člověk ve všech okolnostech života i nejvšednějšího, aby vůbec bylo možno žiti pevně a lidsky. Ale kolik je takových zaručeně pravdivých úsudků, které by vyhovovaly Kantovým požadavkům? Již dávno to bylo řečeno, že Kant vlastně nepověděl nic, protože jeho úsudky, které nazývá objektivními, nejsou ani nutnou ani dostatečnou podmínkou spolehlivého a zaručeného poznávání.

Jinou záchranou vědeckosti má býti teorie fysika Einsteina. Ani ona není něčím zcela novým, protože – což ostatně objektivně platí i o Kantovi – přejímá myšlenku antickou a v zásadě je dítkem Kantova ducha, a kdyby se domyslíla do všech důsledků, vyjde obnovený Kant.

Není tajemstvím, že Kant nebyl obeznámen s filosofií peripatetickoscholastickou z původních pramenů, protože aspoň od Descarta platilo za zbytečné věnovati jí vážnou práci. Pracovalo se a pracuje se raději s nejfantastičtějšími teoriemi, ač by pozorný pohled do soustavy a důkazů mistrů peripatetiky ukázal bezpečné cesty.

Vezměme na příklad článeček sv. Tomáše Akvinského, týkající se právě této věci:

Sv. Tomáš praví *Quaest. disp. De Veritate I, 3.*: „Jako pravdivo je předně v rozumu a potom ve věcech, tak také je předně v rozumu slučujícím a odlučujícím a potom v rozumu vyjadřujícím podstaty věcí. Pravdivo totiž záleží ve shodnosti věci a rozumu. Žádná věc pak není shodna sama se sebou, nýbrž ke shodnosti je třeba druhé. Shledá se tedy pravda předně v rozumu, jakmile rozum začne mít něco vlastního, čeho nemá věc mimo duši jsoucí, ale s ní to souhlasí, takže mezi obojím je viděti shodnost. Rozum však, vyjadřující podstaty, nemá leč podobu věci jsoucí mimo duši, jako smysl, když vnímá podobu věci smyslové. Když však začne usuzovati o věci vnímané, tu tento úsudek je něco jemu vlastního, co není venku ve věci. Je-li to však shodno s tím, co je venku ve věci, úsudek se nazve správným. Rozum pak o vnímané věci usuzuje, když praví, že něco jest, nebo že není, což náleží rozumu slučujícím a odlučujícím. Proto praví filosof v šesté *Metafysických*, že slučování a odlučování je v rozumu a nikoli ve věcech. Shledává se tedy pravda předně ve slučování a odlučování rozumem, druhotně pak a v důsledku se mluví o pravdivu v rozumu tvořícím výměry. Výměr se tedy nazývá správným nebo nesprávným podle správnosti nebo nesprávnosti sloučení: buď že se výměr řekne o něčem, čemu nenáleží, jako kdyby se výměr kruhu přiděloval trojúhelníku, nebo také, když složky výměru jsou spolu neslučitelné, jako kdyby se o některé věci dal výměr, že je živočichem nečijícím, neboť je nesprávně utvořené tu sloučení, jako by mohl býti nějaký živočich nečijící. A výměr se nazývá správným nebo nesprávným jen vzhledem ke slučování, jako i věc se nazývá pravdivou vzhledem k rozumu. Z řečeného tedy je patrné, že pravdivo se pronáší předně o slučování nebo odlučování rozumovém, za druhé o výměrech věcí, protože obsahují slučování správné nebo nesprávné, za třetí o věcech, pokud jsou shodny s rozumem božím, nebo se mohou státi shodnými s rozumem lidským, za čtvrté o člověku, jenž podle libosti může mluvití správně nebo nesprávně, jenž svou řečí a svým jednáním může správně či nesprávně odhadovati sebe a jiné. Tu slova se ku pravdivu mají týmž způsobem, jako rozumové pojmy, jichž jsou značkami.“ –

Srovnání myšlenkového postupu Tomášova a Kantova ukazuje pozornému na straně Tomášově do

nejmenších podrobností ujasněnou, bez mezer provedenou ucelenost postupu, kdežto na straně Kantově obeznámenému v problémech se jeví nejistota, mezery, neodůvodněnost a nejasnost; čehož je si Kant sám vědom, jak je patrné z jeho dalších výkladů v *Prolegomenech*.

Již sám pojem „slučování představ v rozumu“ je záhadný: kde v rozumu, jakou jeho práci, jak uzpůsobené představy se slučují a jakého rázu je to slučování? Rozum je tu vlastně pouze jakýmsi zrcadlem a ještě zrcadlem na mnohých místech zašlým a křivým. Nevidíme živoucí práce rozumu, apriorismus visí tu na konec ve vzduchu a s ním celá jistota našeho poznávání a usuzování.

U Tomáše vše stojí na pevném základu. Myšlenky tří článků zde přeložených přesně jedna do druhé zapadají, je přesně rozložena věc poznávaná, je určeno, co lze na ní poznati, jest určena práce rozumu, jež svým světlem slučuje, co patří k sobě, odlučuje neshodné, svou schopností tvořiti přesný duchový výraz samé podstaty věci všude ukáže pravdu bezpečně a dvě shodnosti spojí v zaručeně pravdivý úsudek.

Stojí za práci hledati zde východisko z bludiště novodobé filosofie, protože se najde. Jen je třeba odložití předsudek, jako by peripatetickoscholastická filosofie byla nevolnicí theologie. Vždyť koneckonců je moderní filosofie skutečnou nevolnicí atheologie.

Prof. Em. Soukup O. P.

Problém poznání

III

V člověk jest jakoby obklopen rozličnými věcmi, jež působíce na něho zdokonalují jeho schopnosti vtiskováním svých forem. Jsou-li naše schopnosti v normálním stavu činnosti, přijímají formy věcí, poznenáhlu nabývají dokonalosti a postupně se stávají věcmi, jichž se zmocňují. Poznáváme-li totiž věc, jsme sami onou věcí, pokud totiž máme tutéž dokonalost, jako má věc poznávaná. Poznávací schopnost přijímá tutéž formu, která jest ve věci.

Je to tím, že každý činitel vytváří věc sobě obdobnou tím, že s ní sděluje svou formu. Konati neznámá nic jiného než dáti jinému něco ze sebe, udělit mu část své bytnosti. Koná-li činitel, koná to skrze svou formu. To znamená, že činitel konáním dává formu.

Poněvadž však všechny věci působí na člověka a zdokonalují jej, je patrné, že všechny věci vtiskují člověku své formy. Proto člověk může přijímat a fakticky přijímá formy věcí, tím samým, že přijímá vtisky ode všech činitelů. To je počátek jeho poznávání, jehož podstata je, jak jsme viděli, že člověk může se státi vším, když totiž přijímá vše. Proto důvod a základ poznávání jest: poznávající přijímá formu poznávaného, stává se poznáním. Poznati věc znamená přijmouti formu oné věci. Proto každá for-

ma, jež jest obsažena v poznané věci, je rovněž obsažena poznávajícím v podmětu. Tímto vzájemným sdílením děje se poznávání. Toto sdílení je první požadavek v procesu poznávacím, že totiž poznávající přijímá formu poznávaného.* Tedy tato forma věci má jaksi dvojí způsob bytí, totiž existování ve věci samé a subjektu poznávajícím. Tím, že je ve věci, věc je jí ustavena ve své bytnosti; tím, že je v poznávajícím, subjekt jest ustaven ve své podstatě (jako skutečně, skutkem poznávající) – a máme poznání.

Je tedy jakási jednotnost mezi poznávajícím a poznávaným. Tato jednotnost povstává společenstvím formy, tím, že i poznávající i poznávaný mají tutéž formu. Mezi nimi není skutečné rozdílnosti, tato forma jest celkem táž. Tato forma jest nerozlišná v obojím případě a jediný rozdíl vyplývá z rozdílného způsobu existence, o čemž ještě bude řeč. Ny- ní stačí pouze míti před očima, že poznání zvláště funduje v oné skutečné jednotě, v sjednocení poznávajícího s poznávaným. A čím je tato jednota užší a nerozlišnější, tím hlubší a lepší poznání: pod- ěl různých způsobů tohoto sjednocení můžeme roz- lišovati různé stupně poznání a postupně dojdeme k nejvyšší, nedílné jednotě Prvního bytí, v němž vše je jedno, v němž není rozdělení, protože v něm i po- znávající i poznávaný jsou totéž; proto v něm je nej- vyšší poznání, ba, jeho přirozenost je jeho poznání.

* Sv. Tomáš, Summa, p. 1, qu. 54, a. II – III.

Na této jednotě má do určitého stupně účast každé bytí, protože každý tvor vytváří vždy s poznávaným jakousi jednotu, čímž s ním věc jednu. Tato jednota přichází v úvahu pro totožnost formy, že totiž táž forma je ve dvou subjektech. Tato jednota není úplně dokonalá a mnoho se jí nedostává vzhledem k Prvnímu bytí, protože uzavírá v sobě mnoho rozličných rozdělení. Přesto však vždy zůstává mezi poznávajícím a poznaným určitá skutečná jednota.

Tu však se naskytá nesnáz. Je totiž těžko pochopiti, jak jedna forma, determinovaná a omezená na svůj subjekt, může býtí tímž způsobem i formou jiné věci. Přece forma jedné věci, jsouc určena a uzpůsobena subjektu, žádným způsobem nemůže býtí formou druhé věci. Jestliže je na svém subjektu, je to znamením, že patří k oné věci, že nemůže náležeti jiné věci. Neboť není možno, aby to, co jest uzpůsobeno pro jednotlivou, individuální věc, bylo obecné, aby mohlo náležeti i jiným věcem. Vždyť každá forma – obzvláště materiální – jest určena a proto vymezena pro svůj podklad. Každá forma tak dalece náleží jedné věci, že nemůže patřiti jiné. Proto nelze pochopiti, jak jedna a táž forma může býtí současně a tímž způsobem formou poznání. To by znamenalo, že jedna je dvě, že jedna forma je dvojí.

Jest sice pravda, že často vídáme sdílení forem, kde totiž jedna forma přechází ze subjektu v jinou, tím, že činitel svým konáním vtiskuje formu. Vidíme, že na př. otec dává svou formu synovi, teplo sdílí formu tepla vodě, teplo sdílí svou formu okolním předmětům. Avšak je velký rozdíl mezi tímto sdílením forem a oním sdílením forem, jež se děje při poznávání.

Nezdá se totiž, že by při tomto materiálním sdílení zůstávala táž forma i v činiteli i v trpiteli, jako je tomu v poznání. Když na př. teplo přechází z jednoho podkladu na podklad jiný, vždy podmět, jenž vydává teplo, ztrácí tepelnou intensitu, a to v té míře, v jaké vysílá teplo jinému subjektu. Rovněž tak světelné těleso vyzařující světlo ztrácí na světelné intensitě; tato intensita se vylévá na osvětlované předměty. A v našem případě (u poznání) jak by se uplatňoval tento mechanický zákon? Nedovedeme si představití sdílení, jímž by konající subjekt neztrácel to, co vydává. A zvláště z tohoto důvodu všem zdá se klamná tato totožnost

formy. Neboť něco činiteli zůstane a něco subjekt vydá. Někdo jiného je, co tepelný zdroj vydá, a někdo jiného je, co mu zůstane.

Tedy celá nesnáz je v tom, že toto pravidlo neplatí při poznávání. Zdáli snad věc ztrácí něco na barvě, protože my ji poznáváme? Zda předmět pozbývá tepla, protože poznáváme toto teplo? Vždyť můžeme přece poznati svým rozumem teplou věc, aniž bychom se jí museli dotýkati a aniž bychom přijímali její teplo. Z toho je vidět, že při poznávání neděje se nějaká materiální změna ve věcech poznávaných, které zůstávají stejné, a už je poznáváme nebo nepoznáváme. Tedy v našem případě nepůsobí sdílení formy materiální úbytek, nýbrž děje se všestranným ztotožňováním. Zůstává tedy nesnáz, jak možno tvrditi, že táž forma je formou věci i formou poznávajícího subjektu; jak forma vymezená jednomu subjektu může býtí současně formou jiné věci.

Celá nesnáz vzniká z neznalosti způsobu, jímž existuje všeobecná forma. Neboť sdílení znamená dávatí více věcem něco společného. Děje se to tím, že jedna a táž věc jest na mnoha různých podkladech. Když totiž různé věci mají tutéž formu, pravíme, že mají jakési společenství ve formě. Toto společenství vzniká vlivem jistých předností, pročť formy nejsou vytčeny jen pro jednu věc, nýbrž jako věc vyšší přirozenosti jsou v mnoha jiných věcech, jsou společné jiným věcem. Neboť sdílení a společenství forem je v rozporu s omezením a rozdílností forem. Toto společenství a sdílení tedy vzniká zevšeobecněním věci. Proto jsou věci ve společenství, že jest v nich všeobecně táž vlastnost.

Je však též známo, že všeobecnost je v rozporu s hmotností a jednotností v rozporu s mnohostí. Hmotné svým pojmem vylučuje všeobecnost. Hmotné je totiž samo sebou kvantitativní. Kvantitativnost je však první vlastnost hmoty. Jí se liší hmota od jiných věcí, neboť proto je věc hmotná, že jest kvantitativní. Podle Aristotela kvantitativní je věc mající rozlišené části (části mimo části).^{*} To je vlastní a pravý pojem kvantity, že věc má části, jež se vzájemně vylučují a tím se rozlišují. Říkáme, že věc je kvantitativní, protože má části. Jestliže tedy mluvíme u hmotných věcí o jednotnosti, nezmiňujeme se o kvantitě, nýbrž jmenujeme složením z jednotlivých částí. Všechny jednotky ve věci jsouce

^{*} Aristoteles, *Metaphysica*, V. 10, Categ. VI., 5b 11.

spojeny vytvářejí sklad mnoha různých rozlišených částí: kvantitativní pak zvláště proto, že má části mimo části.

Látka tedy rozděluje formu a působí mnohonásobné štěpení věci dříve jednotné, a to, co bylo předtím sjednoceno, dělí na části. Každá forma vtištěná látce nutně se dělí s látkou v nesčetné části podle četnosti a rozmanitosti kvantitativních částí hmotných. Proto můžeme mluvit o částech formy, jako mluvíme o kvantitativních částech. Často mluvíme a zmiňujeme se o velké nebo malé kvantitě barvy a pod. – Při tom však mějme na paměti, že tento element nepochází od formy, nýbrž od látky. Že nepochází od formy, je patrné všem, kteří věcně uvažují o uzpůsobení forem v přírodě.

Z tohoto uvažování bude nám jasno, že žádná forma jako taková nepůsobí rozdělení nebo mnohost, nýbrž naopak jsme přesvědčeni, že každá forma sama ze sebe tíhne k jednotě právě tak jako směřuje ke všeobecnosti.

Badajíce o této věci, budeme postupovati nejprve způsobem snadným a všeobecně. Vezměme si za příklad barvu, třebaš bílou. Pozorujeme, že tato bílá barva se vyskytuje na mnoha místech. Ať se obrátíme kamkoliv, všude se s ní setkáváme. Ve světnici ji vidíme na všech stěnách, stejně, bez roznosti, bez rozdílu. Je tedy táž jakost na mnohých místech. Tato jakost, třebaže je na mnoha místech, všude zůstává táž. Nevidíme totiž žádného rozdílu mezi bílými jedné nebo druhé stěny. Je to táž barva, vzájemně sice podobná. Proto můžeme právem říci, že naše světnice má pouze *jednu* barvu. Z toho je patrné, že forma sama ze sebe směřuje k jednotě a všeobecnosti. Jinými slovy: jest jedna a táž v mnoha věcech.

Ovšem namítne snad někdo, že je přece určitý rozdíl v barvě. Neboť tato bílá barva není všude stejně intenzivní. Je různý stupeň intenzity barvy, podle něhož rozlišujeme rozličné barvy, po případě i bílou. To se ukazuje i u jiných forem. Ačkoliv totiž je táž jakost tepla, přece všechny věci nejsou stejně teplé. I zde jsou rozličné stupně. Zdálo by se tedy, že jedna forma jest mnohonásobná a rozdělená.

Je pravda, že v určitých formách je stupňování, jak jest očitě na př. u tepla. Neboť není stejné teplo ve všech věcech. Tážeme se však: Je teplo různé samo v sobě nebo pro jinou příčinu? Zdali

tento rozdíl nutno hledati v samé povaze tepla nebo v jiné věci? Co je příčinou této roznosti? Zda teplo svou přirozeností rozrůžňuje? Neb všeobecně: Může býti rozdělena forma jako taková? Má to forma ze své přirozenosti, že se rozrůžňuje a zmnohonásobuje?

Již ta okolnost, že určitou věc nacházíme v různých stupních nebo všeobecně, různém hledisku, to je známkou, že toto rozmanité hledisko není požadavkem formy. Všeobecně platí, že to, co samo sebou náleží přirozenosti věci, nalézáme na ní vždy a všude. To totiž nemůže chyběti, bez čeho je podstata věci neúplná. Toto pak zvláště platí tam, kde se jedná o pojmech vzájemně si odporujících, jako v našem případě. Jedná se totiž o to, zda výhradně přímo přísluší formě býti ve stavu rozdělení a zda toto rozdělení má původ v ní. A je zřejmo, že nikoliv. Neboť podle toho ke každé podstatě by náležela vlastnost, aby se věc vyskytovala v případech vzájemně se vylučujících, totiž v menším a větším stupni. Tak by bylo přirozeno bílé barvě, aby se vyskytovala ve větší a menší výraznosti. Měla by vlastnost býti silnější a slabší. Avšak tyto dvě věci si odporují a vzájemně se liší. Z takových prvků však nelze ustaviti žádnou věc v jejím bytí. Kdyby náleželo k přirozenosti tepelné formy býti ve větším množství, ubylo by příčiny, proč by byla též v menším množství. To je tedy zřejmé znamení, že forma sama sebou nesměruje k určité intenzitě. A jestliže se vyskytuje v různých stupních, nelze to přičítati formě samé. Forma pouze svou povahou utváří.

Intensita ve věci vyplývá z kvantitativnosti, jež uspořádává věc v ní samé. Všeobecně řečeno, vše, co dělí a zmnohonásobňuje nějakou věc, má svůj původ v kvantitě. Proto je více bílých barev, že věci mají tuto barvu v různém množství. Rozličný stupeň množství barev rozložených na věcech závisí na různém participování. Pročež i toto vyskytování ve větší a menší intenzitě, tím, že působí rozlišování, je přirozený následek hmotnosti.

A vskutku též tato intensita není nic jiného než jakost v určitém množství. Podle toho, jak věc má nějakou formalitu ve větším nebo menším množství, podle toho určujeme větší nebo menší intenzitu této jakosti. Tak při každé vnější formě můžeme mluvit o atomech, o množství těchto atomů, na němž závisí rozpětí této formy. Říkáme, že nějaká

věc má větší množství tepla než jiná věc a podobně o jiných věcech, ať už nazýváme jakkoliv tuto veličinu. Každý však vidí, že množství patří k pojmu kvantity, která přichází ve věci od látky, nikoliv od formy.

Proto když počítáme formu – když ji totiž kládeme do více věcí – činíme tak pouze proto, že jest obsažena v látce. Jinými slovy: jestliže se vyskytuje jedna a táž forma v různých věcech, takže můžeme skutečně mluvit o množství a rozlišnosti, nepochází to od formality věci, nýbrž jediné od látky, od hmotného uzpůsobení. Forma tedy svou povahou nesměruje k rozdělení. Sama o sobě tíhne k jednotnosti. Kdyby nebylo látky – co je nemožné – existovala by pouze jedna forma, která by se žádným způsobem nemohla zmnohásobovat a býti na více místech. Forma jako taková se nedělí. Jestliže se dělí, zmenšuje nebo zvětšuje, nemá to sama ze sebe. Je to vlivem hmoty, vše to má původ v kvantitě.

To vypožadoval již Aristoteles. Pravil, že formy jsou jako číslo, jemu nelze nic přidati nebo ubrati, protože, kdyby se něco ubralo nebo přidalo, zanikla by forma čísla, jako by rovněž nezůstala táž forma věci.¹ Kdekoli se vyskytuje, je tam zcela podobným způsobem, právě tak jako jinde. Sama v sobě jest jako bod, jenž nepřipouští sám v sobě žádnou změnu, žádný přídavek.

A skutečně často, když mluvíme o intenzitě formy a pravíme, že věc ztrácí na intenzitě, jako na př. když voda pozbývá tepelné intenzity, víme, že to nepůsobí forma jako taková. Když totiž voda ztrácí nějaké množství tepla, je to tím, že forma tepla nepůsobí tak silně a ve všech částech na jednotlivé částčky vody. Kdyby však zůstala ve vodě tato intenzita tepla v množství sebe nepatrnějším, přece je tím zachován celý ráz formy, protože forma tepla není dána větší nebo menší intenzitou. I když se vyskytuje tato forma v nejmenší možné intenzitě, přece je zachován věcný ráz tepla podobně jako ráz každé jiné formy. Tím je tedy dokázáno, že formalita je nezávislá na určité intenzitě, že samo sebou jí nepřislouží býti ve větším nebo menším stupni intenzity, že forma sama o sobě, jako taková, nesnese zmenšování a zvětšování.

Dále jsme též viděli, že, kdybychom hypoteticky připustili formu bez látky, že by byla pouze jedna

1 Arist. Metaphys. I. VIII. q. III.

forma. Nebylo by množství této formy. A dále, kdyby se sdílela nehmotná forma, subjekt sdílející by nebyl tím umenšen ve své intenzitě. Neboť příčina ztracení intenzity při sdílení formy není v tom, že sděluje formu, nýbrž proto, že přichází do styku s látkou, takže sděluje formu sdílí současně i látku. Toto sdělování vyžaduje uzpůsobení látky. Subjekt přijímající formu, přijímá s formou též uspořádání své látky. Proto činitel sdělující formu ztrácí na intenzitě formy dávané. Kdyby však nějaký subjekt přijímal formu bez předchozího uzpůsobení (formace) látky, bez kvantitativnosti neboli nehmotně, tu by činitel neutrpěl sdílením formy žádného zmenšení. Neboť nic by neztratil na intenzitě, protože nic by neztratil z hmotnosti. Zůstal by úplně nedotčen a nezměnil by se v ničem ve své formě. Sdílení dělo by se pouhým dáním formy bez látky, bez kvantity a proto bez úbytku činitele.

A právě takovým způsobem nabývá forem schopnost poznávací. Ona přijímá formu bez látky, ba jest jí to vlastní, jak uvidíme dále. Můžeme tedy poznati věc neboli přijmouti formu oné věci, aniž by se tím věc sama v sobě nějak změnila. Forma věci zůstane nezměněna i co do své intenzity, ačkoliv my jsme přijali tutéž formu. Tedy forma zůstane ve své věci a jest též i v nás. Táž forma jest v poznaném předmětu i v poznávajícím subjektu.

To má příčinu v nehmotnosti poznávajícího rozumu. Nehmotnost je kořenem poznání. Proto nějaká věc jest poznávající, protože je nehmotná, protože přijímá formy věcí nehmotným způsobem. Sv. Tomáš o tom praví: „Uvažujeme-li o tom, vidíme, že poznávající liší se od nevědomého, že nevědomé má pouze svou vlastní formu, kdežto v přirozenosti poznávajícího jest schopnost pojmouti též formu jiné věci. Je tedy zřejmo, že přirozenost nevědomé věci jest více ohraničena a vymezena; přirozenost věcí poznávajících má větší objem a rozsah. Proto praví Aristoteles ve 3. knize O duši (text 37.), že duše je jaksí vším. Ohraničení formy působí látka. Proto bylo již dříve řečeno, že čím jsou formy nehmotnější, tím více se blíží určité nekonečnosti. Je tedy jasno, že nehmotnost věci jest příčinou její způsobilosti k poznání a že podle toho, jak jest věc nehmotná, je též dokonalejší nebo méně dokonalý způsob poznávání.“²

Z toho důvodu poznávající přijímá nehmotně

2 Summa th. p. I., q. 14., a. 1.

formu a následkem toho není změny v činiteli, od něhož přijímáme vtisky, jež jsou podmínkou poznání.

A uvážíme-li poněkud různé stupně poznání, uvidíme, že pro nehmotnost přijímajícího subjektu forma je pojímána vyšším způsobem, než u subjektů hmotných. To se jeví v schopnostech smyslových, v nichž jest zřejmá gradace. Třebaže nejnižší smysl, hmat, nepřijímá formy materiálně, přece je provázeno toto vnímání uzpůsobováním látky. Teplo přítomné ve věci přecházejíc do ruky citícího umenšuje se v tom stupni, jak se sdílí naší ruce. V tomto případě jasně vidíme, jak hmat, nejnižší ze všech smyslů, přijímá hmotně formy. Proto se musí skutečně, fysicky přiblížit předmětu, aby tento mohl fysicky ovlivnit smysl a aby jej hmotně uzpůsobil pro tuto formu. Tím způsobem nepřijímá smysl samotnou formu, nýbrž též vlastnosti kvantitativní. Tuto kvantitu, jež přechází z jednoho subjektu na druhý, ztrácí subjekt dávající formu přijímajícímu; i kvantita přechází s formou s předmětu na subjekt poznávající. Ačkoliv se děje podobně též u ostatních smyslů, přece neděje se to úplně tímž způsobem, jak se to jasně jeví u smyslu zraku, jenž u porovnání s ostatními smysly jest o něco méně hmotný. Tento smysl je skutečně též nejdokonalější mezi vnějšími smysly a přece i on přijímá formy s uzpůsobením hmotným, protože i tento smysl je hmotný (závislý na hmotě) a víme, že vše, co subjekt přijímá, přijímá podle svých subjektivních dispozic. Vidíme tu však, že toto přijímání, vnímání, je méně hmotné, než je tomu na př. u hmatu. Je to patrné ze způsobu, jak subjekt přijímá vtisky. Tento způsob je tím dokonalejší, čím méně je materiální. Když přijímáme vjemy tepla, přechází intensita tepelná z tepelného zdroje do studenější ruky. Leč ruka přijímá teplo v míře velmi omezené. Naše ruka na př. nepřijímá všecku tepelnou intensitu právě tak, jako ji nepřijímá ruka našeho souseda. Přijímáme pouze část tohoto tepla, druhá část zůstává v předmětu a opět jiná část přechází do jiné ruky. Tak se dělí intensita tepla v části, z nichž jedna vylučuje úplně druhou.

Máme tu zřejmě hmotnou dělitelnost, jež rozděluje a odděluje. Látka totiž je princip dělitelnosti, dělicí celek v části.

To však neplatí u zraku. Nemáme totiž překážky, abychom viděli celý předmět, i když mnozí jiní po-

zorují týž předmět. Toto pozorování – nebo lépe, tato intensita pozorování – nemenší se, i když mnozí jiní pozorují týž předmět a následovně přijímají od něho vtisky. Přece však i zde je přimíšen materiální prvek, čímž se vysvětlí dělení u tohoto smyslu. Neboť vtisk, jež přijímá náš zrak, není týž jako u jiných, kteří rovněž vnímají tento předmět. Ačkoliv vidí všichni totéž, ačkoliv vnímají předmět s toužé intensitou – předpokládejme stejnou způsobilost zraku u všech – nepřijímají všichni číselně pouze jeden otisk. Naopak, můžeme je vzájemně rozlišovati a oddělovati.

Právě tak je tomu též u sluchu, jenž je jako uprostřed mezi oběma a smysly shora uvedenými. Vibrace, jež přicházejí k našemu sluchu, nejsou tytéž jako ony vibrace, jež vnikají do sluchu jiných naslouchajících. Přece však je všemi vnímána táž symfonie, tytéž akordy. Táž specifická forma je u všech.

Kdyby však vnímající nepřijímali vjemy materiálně, kdyby tyto subjekty byly nehmotné, nebylo by tu žádné různosti. Přijímali by formu bez hmotnosti. Následkem toho nebyl by žádný úbytek v subjektu. Poznaný předmět neztrácel by nic proto, že bychom jej poznávali. A takový je náš rozum. Rozumové poznání tedy spočívá v tom, že subjekt přijímá formu prostou hmotnosti a kvantitativnosti. Táž forma, jež ustavuje věc v bytí, oplodňuje též rozum – jak již často bylo řečeno – a činí jej poznávajícím.

A tak se nám poznenáhlu otvírá cesta, kterou se máme ubírat při řešení časové otázky v objektivitě poznání. Budeme-li mít na paměti zásady shora vyložené, snadno pochopíme, jak může rozum poznati věc, která existuje mimo něj, třebaže rozum je sám v sobě uzavřen. Pro nás bude položení této otázky zároveň rozřešením, že totiž nelze nic poznati, co nemá objektivní platnosti.

O tom však jindy. Nyní bychom chtěli obrátiti pozornost svých čtenářů na jinou věc, totiž na bezprostřední, patrný důsledek, plynoucí z daných principů, jež je rovněž nemalé důležitosti pro řešení tohoto problému poznání podle tomistického pojmání. Velmi často mluví scholastici o prostředku, jímž se děje poznání, totiž prostřednictvím podob, obrazů, proti nimž se tolik a tak úporně bojuje, proti nimž se staví ti, kterým se zdá nepravdivé a zavržení hodné všechno to, co patří ke scholastice.

Snad nikdy nebylo tak jako v tomto případě pravdivé přísloví: To se zavrhuje a na to se útočí, co se nezná. Moderní filosofové tak urputně bojují proti této nauce o podobách a nikdo nezná jasně a přesně to, co napadá a proti čemu píše.

Tato nauka o podobách, představách je všem zřejmá, kdo upřímně hledají pravdu. Když scholastici praví, že poznáváme věc její představou, chtějí tím pouze naznačiti prostředek, jímž se poznání děje; praví, že nepoznáváme věcí samou, jak je sama o sobě, nýbrž její podobou, jejím obrazem. Je přece všem jasno, že není možno, aby se to dělo věcí samou, aby věc hmotně působila na nehmotný rozum. Je to možno jen obrazem věci. Tato podobnost však není totožnost neboli sdílení formy. Neboť dvě věci jsou si podobné, když se v něčem liší a v něčem se shodují. Když je tato shoda ve formě, mluvíme o podobnosti. Proto Aristoteles ideu nazývá

slovem εἶδος, obraz, což nejlépe vystihuje povahu věci. Představa je tedy forma věci, jež jest táž ve věci samé i v poznávajícím. Proto též vzniká podobnost mezi poznávajícím a poznáním.

Viděli jsme, že poznání se děje sdílením formy věci poznávajícímu, že subjekt poznávající poznává touto formou. Dále bylo ukázáno, že tímto způsobem forma má dvojí modus existování; jeden způsob v poznávajícím, čímž subjekt dochází k poznání, druhý způsob ve věci samé, čímž je věc ustavena ve svém bytí. A vzniká podobnost totožností formy ve dvou různých subjektech. Z toho všeho plyne, že poznání – nejvyšší dokonalost člověka – děje se tak, že poznávající má v sobě formu věci poznávané, jíž je ustaven ve svém bytí (jako poznávající), jíž skutečně jest poznávající. Jinými slovy, mezi nimi je naprostá shoda. (Pokračování.)

Dr. Hyacint Boškovič O. P. Záhřeb.

*Vzájemné působení hmot**

Nutnou podmínkou vzájemného působení dvou neb více hmot na sebe je jejich styk. Jsou sice případy, kde hmoty na sebe působí zdánlivě na dálku. Ale v těchto případech je mezi hmotami od sebe vzdálenými hmotné prostředí, takže celý zjev vzájemného působení se rozpadne na dvě části: na působení první hmoty na hmotné prostředí a na působení hmotného prostředí na hmotu druhou. Ve hmotném prostředí působí velmi malé částčky po cestě rozruchu vedle sebe se nacházející na sebe, vytvářejíce tak souvislou řadu bezprostředně se dotýkajících hmot. Že ve hmotě již pouhému oku jako souvislý celek se jeví je též realizován bezprostřední styk nejmenších stavebních prvků hmotných, je zřejmé. Lze proto všechny případy vzájemného působení hmot převést na působení při vzájemném styku. Styk jest pro nás definován vzdáleností, ve které již působí intramolekulární síly.

Tuto fyzikální zkušenost poznáme snadno z příkladu. Všimněme si člověka po stránce hmotné. Veškeré dojmy přicházející zvenčí vnímá smysly,

* Článek staví fyzické formulace vedle filosofických dr. Boškoviče v jeho článku o problému poznání a tím ukazuje shodu s moderní vědou.

t. j. hmotným orgánem. Smysly jsou však pouze posledním článkem v dlouhém řetězi hmot přenášejících rozruch s místa vzniku až ke smyslům. Tak je známá řada: chvění hmoty – chvění vzduchu – chvění bubínku – chvění dalších orgánů ucha. Anebo: zdroj světla – elektromagnetický rozruch pole mezi zdrojem a okem – sítnice oka. Tak bylo by lze pokračovati pro všechny smysly.

Přerušíme-li někde tento řetěz, přestane ihned vzájemné působení. Je na př. znám pokus se zvonkem nacházejícím se pod skleněnou bání, ze které byl vzduch vyčerpán. Kov zvonku se chvěje, což vidíme okem, ale zvuku neslyšíme, poněvadž hmotné prostředí kolem zvonku, totiž vzduch byl odstraněn. Z toho lze viděti, že podmínka bezprostředního styku je nutná.

Je-li nutná tato podmínka bezprostředního styku uskutečněna, pak nastává působení hmoty první na druhou tím, že hmota o formě kvantitativně vyšší sděluje určitou kvantitu své formy hmotě o formě kvantitativně nižší. Zároveň přechází tímto pochodem hmota o formě kvantitativně vyšší k formě nižší, ochuzuje se a naopak hmota původně o formě kvantitativně nižší přechází k formě vyšší, zdokonaluje se. Je tudíž zdokonalování spojené se sdě-

lováním formy jednoznačné, a to v tom smyslu, že zdokonalující může být pouze hmota o formě kvantitativně vyšší a zdokonalovanou jen hmota o formě kvantitativně nižší.

Abstraktní tato formulace všeobecné fyzikální zkušenosti vede k zajímavým důsledkům, z nichž jeden chci zde uvést. Fyzika ukazuje, že veškeré dění lze redukovat na pohyb.* Lze tedy říci, že význačnou formou hmoty je pohyb. Uvažujme nyní určitý omezený systém hmot. Hmota o formě pohybu kvantitativně vyšší, t. j. pohybu o větší rychlosti sděluje svou formu více nebo méně hmotě druhé, která má formu pohybu kvantitativně nižší. Tato druhá hmota nepřijímá však zpravidla první hmotou vydanou kvantitu formy v celé její výši, nýbrž určitý zlomek této kvantity přijmou molekuly prostředí, ve kterém se obě hmoty obecně nalézají. (Na př. prostředí molekul vzduchových.) Forma udělená molekulám prostředí přechází s jedné na druhou postupně až za hranice námi uvažovaného prostředí a tudíž se pro nás ztrácí.

Tak na př. ztrácíme neustále z oblasti sluneční

* Je velmi zajímavé, že tento fakt znal již sv. Tomáš Akv. I. P. q. 45., a 5., III. Phys. lect. 14a.

soustavy formu tepelné energie čili formu pohybu molekul do vesmíru, sluneční soustava ve svém celku jako hmota pojatá sdělováním formy pohybu mimo své hranice se ochuzuje.

Pozbývají proto postupně všechny hmoty kvantitu své formy pohybu, která uniká mimo hranice uvažovaného prostoru, což vede nutně ke konečnému stavu, kde kvantita formy pohybu veškeré hmoty klesne na nulu čili slabší sdělování formy pohybu stane se nemožným, přestane hmotné dění vůbec. Dosud jsme se omezovali při svých úvahách na hmoty větší a na molekuly. Avšak naše předpoklady platí též pro děje uvnitř atomu, spěje tedy i zde všechno dění ke konečnému klidu, což pro atom je totožné s rozkladem (radium) a zánikem. Konec hmotě. Docházíme tedy k výsledku:

Hmota, jsouc obecně v nepřetržitém styku s hmotami jinými stálým sdělováním formy pohybu v určitém ohraničeném systému se vyčerpává až k vlastnímu rozkladu a nese takto již ve své podstatné struktuře materia plus forma spolu se schopností formu svoji sdělovati, zárodek svého zániku.

RNDr. Artur Pavelka.

Umění a příroda

Velmi složité vztahy, které existují mezi přírodou a uměním s jedné, mezi krásou přírodní a krásou uměleckou vzhledem k vnímajícímu subjektu s druhé strany, odkazují k tak zvláštnímu vzájemnému pronikání se rozmanitých řádů, že tyto vztahy nejednou již staly se předmětem metafysických úvah. Zasahování přírody v obor umění a naopak je tak složité, vykazuje při společném jakémisi základě tak pronikavě odlišná specifika, jde-li o tu či onu oblast, že neubráníme se myšlence, že v tvůrčím aktu zahrnut jest i jakýsi proces vývoje, kterým z hlubin přírody dané tímto konem má být vyveden duch do sobě vlastních oblastí.

Je někdy možno velmi patrně a nápadně prožítí vzestup od přírody k umění, ale vždy možno jej alespoň konstruovati. Vedle „přírody“ existuje pro nás též příroda „estetická“, příroda „cítěná“. Estetickou přírodou jistě není půda, jejíž plošnou výměru měří geometr, jejíž výnos vypočítává hospo-

dář a o jejichž výhodách jakožto terénu uvažuje strateg nebo sportovec. Stavíce vedle sebe nebo snad i proti sobě umění a přírodu, máme na mysli v první řadě estetické hodnoty, jednak přírodní, jednak umělecké. Jde tu o úplně jasný a jednoznačný rozdíl. Kde se přírodní běh podrobuje přetvoření s úmyslem vytvořiti estetickou zálibu, tam mluvíme o umělecké činnosti. Předmět, který za svůj vznik zcela nebo částečně vděčí úmyslu vytvořiti něco esteticky působivého, spadá pod pojem umění. Chceme-li použití pojmu estetické normy, smíme říci: kdo existující skutečnost mění za účelem uskutečnění estetických norem, počíná si v této příčině jako umělec.

Přírodní estetice naproti tomu jest všude tam, kde nás skutečnost ve své přirozené podobě esteticky uspokojuje. Pozorujeme skutečnost se zřetelem na její estetické dary. V prvním případě však se skutečnost přetvořuje za účelem estetického vý-

těžku. (Sr. Volkelt, System der Aesthetik, III. str. 3.) Dvojí přírodu nutno tedy rozlišovati od umění; přírodu našeho všednodenního života a přírodu esteticky prožívanou.

K tvrzení, že estetickou přírodu tvoří člověk sám svou vlastní osobností, chtěl bych přisvědčiti jen z polovice. Předpokládám ovšem, že jakýsi smysl pro estetické hodnoty přírodní existuje v člověku. Chci se opřít o přímo školský příklad ze života. Všichni, kdo za světové války jako vojáci dleli na frontě rakousko-italské, povětšinou hýřící krásami přírodními, byli zajisté v takovém duševním rozpoložení, které vzniku estetických stavů bylo – jak jen myslitelné – krajně nepříznivé. A přece bylo velmi mnoho těch, kteří za těch nevýslovně truchlivých okamžiků dovedli zaujmouti k přírodě postoj estetického nazíratele. Lze tedy i v přírodě mluvit o objektivních hodnotách estetických. To mne přivádí v blízkost myšlenek, které vyslovil Bommersheim: Von der Wertmacht über die Natur (Blätter für deutsche Philosophie II., 2, 1928). Dvojí především náleží k přírodě, aby v její látce mohlo vzniknouti umění. Je-li umění duchovým utvářením názorného, musí býti materiál názorný. Že takovou příroda je, to nepotřebuje dalšího výkladu. Ale přírodní názorné musí býti zároveň duchovně formovatelné. A čím je takové dáno? Krajina na př. jest „vznešená“ nebo „působná“, „zářivá“ nebo „těžkomyslná“. Co představují taková data? Názorné, které zároveň má duchový ráz. Bommersheim nazývá takové znaky významovými kvalitami (Sinnqualitäten). Německé slovo „Sinn“ (smysl) reprodukuje právě ve své dvojjednotnosti onu dvojjednotu, která tu má býti označena. Jednak má vztah k tomu, co pojímají smysly, jednak vztah k duchovnosti, co tvoří „smysl“ (význam) předmětu. To nezahrnuje v sobě ještě tvrzení, že by tyto významové kvality byly snad „výrazem“ nějakého principu duchového za nimi žijícího. Krajina jest – radostná – při tom však hned nemyslíme na ducha, jenž by jí svou „radostnost“ vyslovoval. Teprve druhotně možno se ptáti, zda se v těchto významových kvalitách přírody projevuje duše. Uznání těchto významových kvalit v přírodě jest úplně nezávislé na kladu nebo popření této otázky. Ony jsou šifrovým písmem přírody a poněvadž příroda obsahuje takové šifry, může z nich umění formovati svá slova. Názornost a významové kvality přírody

náleží k její materiální určenosti pro umění (str. 188 – 9).

Nelze ovšem říci, že by příroda zamýšlela formy s estetickými významovými kvalitami. Podle svých zákonů ovšem buduje vznešenost velehor, ale podle jejích zákonů zvětrává a drobí se také tato vznešenost. Ovšem vstupují již u organismů v účinnost vyslovení estetické tendence. Avšak tím se nepopírá poznatek, že příroda nemá žádné směrové určenosti pro své formování lidským uměleckým tvořením (str. 191).

Zdá se, že tu máme co činiti se zvláštním případem obsáhlejšího principu. Zdá se, že platí věta: Nižší sféry skutečnosti dodávají materiál pro nadřazené, ale probíhají vůči nim lhostejně, takže vyšší se mohou jen činem uplatniti. Jen přizpůsobením dovede se většina organismů udržeti proti nebezpečím anorganické přírody. Tak žije duch psychofysickou jednotou člověka, která však má tendenci setrvati v čistě biologickém. Zde platí zcela Euckenovo poznání o dualitě života v přírodě a duchu, že se duch v přírodě uplatňuje jen jako „svět činu“. A toto poznání Euckenovo projevuje se jako zvláštní případ obsáhlejšího principu, jemuž svým způsobem jest podřízen poměr organického a neorganického (str. 197).

K hodnotě přírody náleží zmíněné významové kvality grandiosnosti nebo těžkomyslnosti nebo líbeznosti či divokosti atd. Je sdílí příroda s uměleckým dílem. Avšak v obsahu významových kvalit se obě rozcházejí. Umělecké dílo žije v jednotně omezeném komplexu významových kvalit. Z tohoto celku možno si uvědomiti jednotlivé rysy. Avšak nelze celku zanalysovat do konce. Potud jest nekonečný. Naproti tomu obsahuje krajina významově – kvalitativní vyšší stupeň nekonečnosti. Ovšem může též ona nésti ráz dominantní významové kvality, na př. jako alpská krajina chladnou vznešenost. Avšak vnitř této vládnoucí významové kvality pohybuje se nekonečné množství jiných; pod rozervanými formami skalních stěn kvete jasný, prostý hořec. V tom jest již obsažen další moment: nezávislost na člověku, na omezených tendencích lidského subjektu. Chybějí všechny formy izolace. Chybí také zjednodušení na jednu nekonečnou ideu. Po stránce pozitivní znamená nezávislost na člověku onu nekonečnost. Nezávisle na člověku vytvářela se mohutnost nebo působnost krajiny. Nezávisle

na něm se mění. Nezávisle na člověku vládne hodnotná moc v přírodě.

Odtud stane se pochopitelnějším, pokud v přírodě neexistuje žádná směrová určenost pro lidské umělecké tvoření. Není to pouze lhostejnost přírodní zákonitosti. Není to pouze bezsměrnost, s níž v přírodě brzy ty, brzy ony významově kvalitativní poměry povstávají a se ničí. Je to též nekonečnost významových kvalit v přírodě. Tento fakt znamená dvojí pro umění. Umění musí z přírody vybírat. Avšak příroda neudává mu žádného směru pro takový výběr. Různost toho, co různí umělci vynášejí ze stejné krajiny, ukazuje, že i v základním ryse existuje nekonečná rozmanitost. A příroda poskytuje vše stejnoměrně. Za druhé musí též umělec vůči viděnému dojmu také obraz nově proorganizovat podle kategoriální formové vrstvy umělecké hodnoty. V protivě k neukončenému přecházení forem v přírodě musí dílu svému klásti prostorové meze zdůvodněné v celku díla. A pro tento uzavřený celek nedává zase příroda pokynů.

Zatím projevila se čistá příroda a lidské umělecké kulturní dílo ve vzájemném napětí. Může mezi nimi býti též jednota, v níž na př. limburský dóm ze své skály nad Lahnou vyrůstá, v níž v neustálém sykotu a hučení trollhättského vodopádu průmysl duní a piluje (str. 194 – 6).

Postřehujeme tedy moc kulturních hodnot nad přírodou. Viděli jsme omezení této moci hodnotou, která jest v přírodě uskutečněna. Zjevila se jednotná říše hodnot nad přírodou a kulturou. V tom zjevuje se poukaz k poslední jednotící příčině hodnoty a skutečnosti. Tato nadsmyslná idea musí býti povznesena nad protivu hodnoty a skutečnosti, abstraktního a konkrétního, poněvadž to všechno obsahuje ve své souvislosti. Ona není nic jiného, než nadživý Bůh (str. 197).

Vzhledem k člověku stojí tedy oblasti umění a přírody k sobě v poměru takovém, že částečně se kryjí, částečně však se přesahují. Je tedy část přírody toho druhu, že nemá žádného přímého vztahu k umění, kdežto jiná její část jest nositelem těchto hodnot jako dílo umělecké; umění pak rovněž jednou svou částí spíato jest s přírodou a u jejích zdrojů přímo se napájí, kdežto druhou svou částí plyne zplna v oblastisvé zcela vlastní zákonitosti. Z postřehu vlastního poměru, mezi uměním a přírodou vychází také metafysické uvažování o funkci umění.

Člověk je tedy postaven mezi přírodu a umění. Z přírody vyrůstá, avšak vzpíná se do jiných oblastí. Toto vzpínání projevuje rozmanitě; jedním způsobem tohoto projevu jest všechn život estetický. Bytost lidská nedá se zcela vyplniti přírodou; tam, kde se odmlčuje příroda, zaznívají pro ni jiné hlasy z „tajemných dalek“, jedním z nich jest hlas umění. Nezáleží pak na tom, zda hranice ostřejší či plynulejší oddělují obě oblasti. Někdy může býti přechod velmi nenáhlý, jindy jest dán ostrím meče.

Z Helmholtzovy charakteristiky šelestu a zvuku plyne, že i šelesty obsahují prvky, kde může zasáhnouti stylisující umění hudební. E. Thomas ve své knize „Die Instrumentation der Meistersinger von Nürnberg“ uvádí studii alpského geologa A. Heima o tónech vodopádů. Heim ukazuje, že šumot vodopádu obsahuje tóny, které vykazují vzájemné harmonické vztahy; a že u šumících vod vyskytují se tytéž harmonické tóny; tyto tvoří tónový akord subdominanty C-dur. Terce (A) zní velmi slabě a u malých vodopádů mizí téměř úplně. Thomas uvádí tabulku Heimem notovaných akordů. První z nich jest $F - c - g - c^1 - g^1 - c^2$. Všechny v tabulce notované akordy obsahují jako nejnižší tón F (po př. f). U Thomase čteme o těchto akordech poznámku, že základní tón F u silných vod dominuje, že C-dur akord na něm zbudovaný se vyjímá jen jako libě znějící šumot. Toto F je dunivý tón. U slabších vod dominuje c. Tomas se ostatně domnívá, že akordy jsou notovány o oktávu výše. Poukazuje dále na použití tuto uvedeného souzvuku v Beethovenově „Pastorální symfonii“. Budiž poukázáno též k tomu, že na počátku druhého jednání ve Wagnerově „Tristanu“ rohy přinášejí tento souzvuk. Není na tomto místě naším úkolem, abychom Heimovo zkoumání přezkoušeli, pro nás jest cenné poznání, že se v přírodních šelestech vyskytují hudebně stylisovatelné prvky. (Srov. J. G. Daninger, *Stilisierungen im Gebiete der Tonkunst*, Zeitschrift für Aesthetik XVI. 3, 1922.)

Jeden akord ještě hudby nedělá; má to býti pouze příkladem, jak v jednom uzlu mohou se protínati dvě oblasti, které na opačných pólech dovedou také znamenati naprostý protiklad. V nazírání na způsob, jímž zmocňujeme se přírody, mohou býti rozpory sebe větší (pro jedny není v estetickém prožitku přírody žádné stopy po srovnávacím přihlížení k přenesení přírodního předmětu v umění

[Volkelt], pro jiné nelze jej uskutečnit jinak než právě tím, že v přírodu vneseme ten neb onen umělecký typus [Lalo]), to však nebrání, aby zde a onde příroda nedala duši to, k čemu jest povoláno umění svou podstatou; v tomto vzájemném pronikání dvou tak různosměrných oblastí, v jejich občasné ztotožnění, pokud jde o estetické stavy nazírateľovy, jest nevývratný projev autonomie říše duchové, třebaže sám v sobě neosvětluje žádných jejích bližších znaků.

Odkázán na přírodu duch zároveň jí jest pou-

tán a zase i osvobozen; jeho vlastní zákonitost setkává se tu a onde se zákonitostí přírody a téměř vždy se zákonitostí skutečného uměleckého díla; duch, jenž v tomto životě vlastně stále zápasí o svou podstatu, uvědomuje si své „já“ na všem „non-já“, s nímž se setkává, vstupuje do svých oblastí také cestou přírody a umění. Poměr oněch fází, kdy duch přichází k uvědomění své podstaty, jež jednak v přírodě, jednak v umění se projevují, ukazuje zároveň také jednu z cest, jíž možno spěti za postihnutím podstaty duchovosti,

Prof. dr. Jar. Hruban.

Zánik antického světa

Základním rysem starověku jest soustředovací a sjednocovací vývoj. Jeho výsledkem pak vytvoření jednoho velikého státu ve středomoří. Národové velikého imperia, jehož střediskem byl Řím, dali vznik universální kultuře. Sclovací tendence teritoriální plně se osvědčily i v oblasti kultury. Společnou náladu kulturní vytvořil v končinách Středozemního moře hellenismus, který brzy se aklimatisoval a zapustil kořeny na živné půdě italské. Než kultura, která vyrostla pod sluncem italským, neměla dosti široké základny. Omezila se výhradně na města římského státu, vnitřně namnoze neucelená, kde vedle bédných čtvrtí proletariátu a domků chudého živnostnictva pojednou se tyčí paláce optimátů, v nichž se žije rozkošnému okamžiku podle hesla „carpe diem“. Latinská kultura počíná znenáhla churavět a odumírat, neboť se vyžívá v prostředí přepychovém, spokojujícím se s cíli pozemskými a oddávajícím se bujnému požitkářství. V tu chvíli, kdy se stará kultura odhodlává k revisi světového názoru na podkladě idealistickém, nastupuje křesťanství a vytváří nové, svěží ovzduší myšlenkové. Odklízí živočišný optimismus a odstraňuje požívačností marně zaháněný pesimismus; protitupé negaci staví hodnoty kladné. Antika dospěla sice k výkonům pozoruhodných rozměrů a vytvořila jedinečné krásy a virtuosní dovednosti, avšak žila především přítomností, omezovala se na t. zv. lepší kruhy společenské a nedoplňovala svůj brzo přebraný repertoár, spokojujíc se s poznáním věcí bezprostředně vnímatelných. Průměrný Řek nebo Říman žil bezstarostně toliko dnešku, bez úcty k mi-

nulosti a tradici, bez péče o budoucnost. Neměl tudíž smyslu pro pilné, všeobecné záznamy dějepisné, nevytvořil ovšem ani etiky v pravém slova smyslu. Pracoval pohodlně s pojmy zcela konkrétními, viditelnými, zjevně ohraničenými. Proti tomu křesťanství přináší nevyčerpatelné bohatství nových námětů, nevylučuje žádné vrstvy společenské, odvádí lidstvo od hmoty a zbavuje ho pozemského kalu.

Politicky se končí římské imperium již r. 395 rozdělením na dvě části: východní, pod správou Arkadiovou, západní, řízenou Honoriem. Antická kultura tím ještě nezaniká. Dává živiny, pokud ovšem její zásoba stačí, nově vzniklým oblastem kulturním a politickým, které velmi rychle se vzájemně odcizují, třebaže nehodlají s počátku opustiti společné základny. Východ zachoval si věrněji starověký ráz. Jeho města lišila se zásadně od nových, na tržních výsadách založených západních komun. Byzantské císařství stalo se jakýmsi novým vydáním říše Alexandra Velikého, v němž převažoval řecký živel. Západ, roztržštěný v drobné državy rodové a zájmové, dlouho pohlížel s toužebností i závistí k východořímské říši jako šťastnější a plně kulturních pokladů. Avšak včasným odpoutáním od antické vzdělanosti utvořil si novou, větší a spolehlivější podstatu, zaručující svéráznou převahu nad znenáhla chudnoucím orientem. Stará kultura řeckořímská se snaží udržeti se za každou cenu. Současná filosofie jest ku podivu v celku dosti shodná s novým názorem křesťanským. Již od Platona obrací se k vyšším pojům, jeví poněkud sklon k su-

pranaturalismu, v novoplatonismu vítězí odhmotněná extatická mystika, avšak nedovede překonati, potlačití nové náboženství a myšlení, které vniká i do nejnižších vrstev lidových, přinášejíc spásu, posilu, duchovní povznesení, a zasazuje se o reformu starověké, úpadkové společnosti od kořene. Aristokraticky povýšená filosofie nemá smyslu pro praktické potřeby doby a strádání trpícího lidstva; před nejtvrďšími problémy životními kapituluje a svou bezradností dohání člověka i k sebevraždě. Proto musí ustoupiti křesťanství, jehož vítězství spočívá především ve vnitřním, Bohem daném obsahu, v morální síle a účinnosti. Zestárlá a opotřebovaná antika slouží však za most k novému vývoji evropského východu a západu. Zde i onde dochází k pokusům zachytit unikající kulturu klasickou a dáti jí nový výraz a obnoviti tradiční císařství římské, jež po překonání všech krisí dalo by vnější rámec nové společnosti. Jsou to na předním místě kláštery, kterým se podařilo spojit celý západ po pádu římského císařství v jedinou oblast kulturní. Navýchodě nebylo té pružnosti; tam moc církevní splynula s mocí státní – caesaropapismus – a vyvíjela se naprosto odlišně. Ztrnulá civilisace je tu konečnou výslednicí všech těch zvláštních poměrů kulturních, náboženských a politických. Jména Beda Venerabilis, Paulus Diaconus, Einhard, Gerbert a mnohá jiná jsou dokladem o usilovné snaze evropského západu zachránit a změněným poměrům přizpůsobit starověké dědictví.

Prvotní kultura křesťanská není však, jak se za to má, věrným a oddaným epigonem odumřelého starověku. Z Aristotela a jiných filosofů antického světa, theisticky založených, hojně sice čerpají křesťanští myslitelé, avšak s výhradou. Dovedou účelně hospodařiti s tímto velmi cenným zbytkem pohanské vzdělanosti. Uvádějí křesťanské myšlenky v solidní soustavu věrouky, hledí věčné pravdy zdůvodniti též cestou filosofie a kladou tím základ k moderní intelektuální tvořivosti. Vědomí souvislosti křesťanského světa s antickou minulostí je křesťanství na prospěch, apoštolská tradice srůstá s úctou k hlavnímu městu zaniklého imperia v jeden pojem, nové a bezpečné dráhy myšlení, které vyvedly lidstvo z mlhavého, planého filosofování, tak prospívají, že příslušnost k obci křesťanské jest známkou vyspělé kultury. V nejednom směru stává se antika účinným a důležitým spojencem křesťan-

ství. Klásti tedy v nepřátelskou protivu křesťanství a antiku, jest omyl, zrovna jako chybné je, hleděti na klasickou kulturu jako kulturu vůbec. Antika měla své zvláštní předpoklady, a když jich nebylo a společnost lidská šla k větší složitosti, antický svět uzavřel svůj tisíciletý kruh a nový směr nastoupil, výsostného poslání, popírající vlastní cenu vezdejšího dění a nutný pro veškerý duševní život. Takový byl listopad starého věku klasického a takové jaro řádů křesťanských.

V prvních šesti stoletích křesťanských vzniká soubor článků víry; v další době se opírá dogmatická soustava výhradně o rozum, usilujíc jím dovoditi správnost svých thesů. Na této podezdívce jest budována křesťanská obec, která se neobyčejně rychle rozrůstá a nabývá netušených rozměrů, podmaňuje si celý civilisovaný svět – je všeobecnou. Kovovou konstrukci myšlenkové stavbě křesťanské dala filosofie scholastická. Hlubavá scholastika má tu nespornou zásluhu, že naučila lidi bezvadně užívati schopností logického soudu a byla tím školou pro další duševní vývoj. Ukázala však zároveň, že ovzduší zaniklé antiky tak rychle nevyvanulo. Než její poměr k řeckořímské vědě bývá stavěn v nepřátelský protiklad, jako by si antickou filosofii vyvolila za služku. Bylať scholastika příliš strážlivá, než aby vycházela při svém řešení pouze ze staré filosofie a v ní se končila, a neodhodlala se k samostatnému rozboru veškerého vědění. Vždyť význačný rys v povaze starověkých vědců, určitá nechuť či nepochopení pro soustavné poznávání, dosti zřetelně vystupuje i v antické filosofii; – na nedostatek spolehlivou služku není přece radno ve všem se spoléhati.

Vyhaslou vzdělanost starověkou nahradila nová, nehynoucí kultura. Křesťanství rozlilo v unavený lidský život obrozující sílu, zúrodňující, nadpřirozenou, posvěcující. Křesťanská kultura proti antické nese význačnou pečeť duchovosti. V tom právě tkví nepřemožitelnost křesťanství. Klasický ideál, hellénská kalokagathia – snaha učiniti člověka krásným a dobrým – nejdokonaleji se teprve splňuje v době křesťanské. Antický heroismus měl jen určité, blízké cíle a byl jednostranný. Středověký rytíř musil osvědčiti nejen svou osobní statečnost, nýbrž i ušlechtilého ducha, nadšeného pro Boží pravdy. Této průbojné, věčně jaré a vznešené síle nemohl se ovšem antický věk ubrániti. *Prof. dr. Jan Drábek.*

Formální základ uniformity subjektu ~ objektu*

Dosavadní filosofie byla hlavně debatou
mezi subjektem a objektem.

Albín Goldschmied, Praha.

Hypotézy, které jsou podkládány dějovému průběhu v skutečnosti, jsou spojením jisté řady konvenčních definic, tedy libovolných znění, s těmi pojmy, které přiřkneme konvencí zvoleným „mřížovým bodům“, zastávajícím plnou skutečnost. Je-li (M) dějový průběh v skutečnosti, zvolíme si z něho (m) „mřížových bodů“, jimž předpíšeme substantiva, pak (m+d), kde (d) jsou zmíněné konvenční definice, nám představuje nutnou hypotetickou kostru k myšlenkovému odlitku daného dějového průběhu v skutečnosti. Tento komplex (m+d) určuje nám materiál k celému hypotetickému prozkoumání zmíněného jevu, a tento materiál v oboru zkoumání onoho dějového průběhu nesmí býti měněn.

Rozvinouti celou hypotetickou kostru na podkladě komplexu (m+d) k dějovému průběhu (M), je celý úkol formální vědy. V tom, že za svůj podklad může tato vzít

* Článek, který zde uvěřujeme, vytryskl z mysli mladého myslitele, který se vyvíjel uprostřed relativismu. Tvoří tedy pozadí článků sv. Tomáše, které se vyvíjejí s tímto pozadím v novém světě.

„Skutečnost je prostá konvence, je konvencemi nedotknutelná.“ Odkud tato věta? Jak poznáváme, že skutečnost je prostá konvence, když hypotézy, které jsou podkládány dějovému průběhu skutečnosti, jsou pouze spojením řady konvenčních definic, tedy libovolných znění? Co je nám měřítkem skutečnosti a konvenčních definic?

Může-li podobná problematika věc býti rozvojem staré stavby logiky? Činí-li se ale principiálním východiskem, pak celá věc zůstává nejistou a není tedy rozvojem staré stavby logiky, která právě určuje jistý postup k vědě.

„Filosofie bojovala o překonání propasti mezi subjektem a objektem. S konvenčním hlediska je ekvivalentní formulace: existuje subjekt a objekt jako base s formulací: nechť jsou subjekt a objekt basemi, na nichž dění probíhá.

Něco kladného žádá z těchto formulací neříká, neboť sta-

jakkoli zvolený komplex (m+d), je právě jejich konvenční charakter. To, kterého věda užije, jest právě tak lhostejno, jako jde-li o uchování tvaru, jakého materiálu užije sochař k zhotovení odlitku. Naproti tomu skutečnost je prostá konvence, jest konvencemi nedotknutelná, neboť vše, co patří do konvence, nemá dělati co se skutečností, jest jen smluvenými značkami. Skutečnost je *invariantní*. Správná hypotetická (vědecká) konstrukce (V) skutečnosti je jednoznačný otisk skutečnosti na hypotetický podklad konvenčně zvolených „mřížových bodů“ pro onen děj a definice, k němu se připínajících, symbolicky vyjádřeno (V) (M) = (m+d) (M).

Co však znamená výraz jednoznačný otisk a jakou úlohu má zkušenost v poznatku? Mysleme si dokonale pružné těleso konstantní křivosti. Jako jeho deformace způsobí vždy platnost jiné geometrie na povrchu tělesa, při čemž tyto deformace

noví teprve „mřížové body“, a ty o skutečnosti neříkají ničeho.“

Subjekt a objekt nemohou býti konvenční formulací. Pravdou je, že se zastavila moderní filosofie bezvýznamně u prvků subjekt-objekt, které ve skutečnosti jsou danými prvky, apriorními prvky nezávisle na naší úvaze. *Přirozený ráz* (raison d'être) subjektu-objektu předpisuje úlohu absolutního jeviště, na něž vystupuje subjekt jako pozorující veličina. Bez těchto základních prvků bylo by zcela nemožno mluvit o skutečnosti. Patří k prvním samozřejmým věcem, které postřehují poznávací schopnosti, a proto není možno nakládati s nimi libovolně. Každý vědecký postup, jakákoliv cesta k dalšímu určování předpokládá apriorní prvky subjekt-objekt, aby byla vystavěna na pevné basi — objektivního řádu věcí.

Utvoří-li se z dřívějšího vnějšího a vnitřního světa jediný obor homogenního badání, v němž rozlišování subjektu a objektu nemá místa, stojí vpravdě před námi *veliký problém*, který však neotevře mnohé dveře, nýbrž uzavře i ty poslední možnosti jakéhokoliv badání.

zůstávají topologicky rovnocenné, neboť nelze nikdy povrch na př. v sebe uzavřené koule rozložit v část do nekonečna se rozvírající roviny, tak právě úkol zkušenosti je v tom, aby vlivem konvenčně zvoleného komplexu ($m+d$) i ostatní vztahy hypotetického zobrazení skutečnosti měly jednotnou křivost, aby jednoznačně korespondovaly s invariantní skutečností. V této podmínce je obsažena nutnost topologické ekvivalence všech správných interpretací zjevu (M). Toto poznání konvenčního podkladu skutečnosti pokládám za další rozvoj staré stavby logiky.

Tento principiální základ činím východiskem své úvahy.

Nosiče, které podkládáme jako base dění, jsou konvenčně zvolitelné. Dosavadní filosofie bojovala hlavně o překonání propasti mezi subjektem a objektem, které stavěla dějovými nosiči. S hlediska konvenčního, formulace: existuje subjekt (svět vnitřní) a objekt (svět vnější) jako base, v nichž dění probíhá, je úplně rovnocenná s formulací: nechť jsou subjekt (svět vnitřní) a objekt (svět vnější) basemi, na nichž dění probíhá. Něco kladného žádá z těchto formulací neříká, neboť teprve stanoví „mřížové body“, a ty o skutečnosti neříkají a nemohou říkat nic. S tímž klidným svědomím mohli bychom podložit skutečnosti dvě jiné či tři base jako její nosiče. Z toho je tedy patrné, že dualismus subjektu - objektu nemůže mít privilegované postavení, ač ovšem určité dogmatické zvolení nosičů může mít doposud jistou „mnemotechnickou“ přednost, může být psychologicky velmi případné, jako tomu svědčí vžitý dualismus subjektu-objektu.

Sám o sobě pojem vnitřního a vnějšího

světa neříká nic. Je třeba jim předepsati nějakou definici. Dosavadní názor to učinil větou: *objekt je vnímán subjektem*. Tím předpisuje objekt tu úlohu jakéhosi absolutního jeviště, na něž vystupuje subjekt jako jednající (pozorující) veličina. Je třeba, abychom si byli toho vědomi. Celá tato dogmatická base dualistického světového názoru je konvenčně utvořena, charakter správnosti nebo nesprávnosti nemá, neboť o skutečnosti nic neříká, nýbrž jen jí předpisuje materiál k otisku, materiál, místo kterého mohla právě tak vzít jiný. Nemá proto významu ptát se na správnost a nesprávnost této materiální base, nebo chtít překonat propast mezi pojmy subjektu a objektu, nemá smyslu, k tomu stačí konvence. Dosavadní filosofie bojovala o překonání toho, co sama vytvořila, ač místo toho mohla vzít jinou hypotetickou basi pro otisk skutečnosti (poznání). Pak hlavní otázka filosofie aporie subjekt-objekt, jeví se nám osudovým nedorozuměním. Dostáváme se ke dvěma možnostem:

1. buď filosofie zůstane u dualismu subjekt-objekt, pak ale veškerá debata mezi nimi nemá místa, neboť je to znění konvenčního charakteru,

2. nebo, přihlížeje k tomu, že každé zavedení více různých nosičů dění znamená komplikaci formulování dění, stavění bariér proti možnému homogennímu pojmání dějových průběhů na jednotném poli, bude hledat jiné cesty.

S teoretického hlediska je druhá možnost daleko lákavější a hlubší.

Pokusme se na základě dualismu dění dojít k jednotné basi dějové. Učiníme tak následujícím axiomatickým stanoviskem:

V okamžiku dějového pochodu v sub-

jektu a objektu, což dualistický názor interpretuje jako vnímání objektu subjektem, není principiálního rozlišení nějakých dějových nosičů, naopak tento pochod je jednotou. V tomto smyslu neexistuje subjekt ani objekt jako protiklady, svět se nerozpadává na zásadní kardinálně různé obory já a ne-já, a v tomto axiomatickém slova smyslu otázky po reálné existenci vnějšího světa mají právě tak málo smyslu, jako pojmy vnitřního a vnějšího světa samy o sobě. Pak hlavní otázka filosofie, aporie subjekt-objekt jeví se nám osudovým nedorozuměním.

Je tedy jen otázkou definice, ne poznání, stanovení vzájemného vztahu pojmů, jež stojí základem filosofie. Definujeme-li jako nosiče dění subjekt a objekt, pak můžeme buď s ohledem na uvedené axiomatické stanovisko, jež stanoví jednota jejich, položit mezi ně funkční vztah.

Příroda (objekt) = f (subjektu), kde závisle proměnnou je tedy příroda, anebo definovat, jakýkoli vztah jiný.

Přihlédněme k prvnímu případu: zmíněné axiomatické stanovisko nemá nosičů dění, avšak vzhledem ke konvenční volbě dějových nosičů v podobě dualismu subjektu a přírody, koriguje vztah mezi těmito pojmy funkčním vztahem. Tím však

odnímá pojmu subjektu i pojmu přírody samostatně vůbec objektivní smysl. Kdežto pro dualistické formulování s.-o. vykonstruovaný názor přírody jako „absolutního“ jeviště byl na subjektu plně nezávislý a vzhledem k subjektu jaksi primární, klesá tento pojem v nové formulaci na variabilní podle volby subjektu. Protože však tato nová formulace nezná duality a o obou pojmech mluví jen v srovnání s formulací starší, jsou s tohoto hlediska oba pojmy hluché, nic neznamající.

Neboť povýšením obou pojmů na jedinou basi, ničím dějovým neohraničitelnou, stává se tato base pojmem bez znaku, a protože nemáme možnosti definovat prostředí ještě „z vyššího rozměru“, aby se nám tato base jevila pozorovatelným objektem, vypadává tento pojem z jakékoli diskuse. Význam nového formulování je v tom, že z dřívějšího vnějšího a vnitřního světa tvoří jediný kompaktní obor homogenního badání, kde rozlišování subjektu a objektu nemá příště místa.

V tom smyslu stojí před námi veliký problém zcela nového formulování dění a jeho průběhů, jenž ukáže otevřeny mnohé dveře z nynějšího stavu našeho vědění, jemuž dosavadní názor vystavěl převysoké bariéry.

Silvio Fiala.

Psychoanalýze

(Dokončení.)

Freud tvrdí, že síly pohlavního pudu je možno odvésti od původního cíle a řídit k cílům jiným, jež již nemohou býti nazvány pohlavními, nýbrž sociálními. Proces ten nazývá Freud „sublimací“. Podle tohoto tvrzení jsou díla sociální, kulturní, umělecká a náboženská vytvořena za mocného spolupůsobení pohlavních sil. Tak jako u každého jed-

notlivce v době mezi šestým a osmým rokem byly potlačeny dosavadní pohlavní představy a hnutí, jmenovitě komplex Oidipův, tak prý snad i u celého lidstva v předhistorické době byla potlačena podobná pohlavní hnutí, a počátky mravnosti, náboženství a sociálního zřízení jsou prý v nejužším spojení s překonáním tohoto pravěku. Jako v jed-

notlivci z potlačeného komplexu Oidipova zbylo vědomí viny, tak prý i u lidstva, jakožto celku, z potlačených hnutí Oidipova komplexu zůstalo podobného vědomí viny, a toto vědomí viny se stalo pramenem náboženství a mravnosti.¹

VI

Tím je krátce naznačena psychoanalytická teorie Freudova. Připomínám, že názvem „psychoanalýze“ bývá označováno i učení A. Adlera a C. G. Junga. Oba byli žáky a přívrženci Freudovými, později se však od něho odchýlili tolik, že Freud o jejich učení prohlašuje, že nemá s psychoanalýs od něho založenou nic společného.² Abychom se tudíž vyhnuli veškerému nedorozumění, vyložili jsme tu psychoanalytickou teorii tak, jak ji podává sám Freud. Co jest říci jejím tvrzením? Bylo by možno posuzovati ji s různých hledisek, na př. s hlediska vědy lékařské, pedagogiky, kulturních dějin atd. Naším úkolem je posouditi ji krátce s hlediska křesťanské filosofie.

Freud je naturalista, jemuž náboženství je pouhou ilusí.³ Je samozřejmo, že toto stanovisko Freudovo jest co nejdůrazněji zamítnouti. Křesťanská filosofie nezvratnými důkazy ukazuje na Boha, jakožto nejvyšší příčinu všeho, a dokazuje nezbytnost a význam náboženství.

Freud je nadšeným Darwinistou, jenž chce darwinistických zásad použití nejen k vysvětlení vzniku lidského těla, nýbrž i lidského duševního života.⁴ Co o tom souditi? Darwin sám o původu a rozvoji lidského duševního života nedovedl říci nic. Zásady pak, jimiž chtěl vysvětlovati vznik a rozvoj těla, jsou dávno v biologii opuštěny.⁵ Již to stačí, abychom poznali, na jak vratkých základech staví Freud budovu své teorie.

Freud mluví mnoho o duševním životě lidském, zdůrazňuje jeho význam, vyčítá vědě lékařské, že

k duševnímu životu člověka neměla dosti zřetele, dávajíc se řídit ve svých výkladech jakýmsi pouhým materialismem a mechanismem.¹ Ukazuje, že celá řada nemocí i jiných zjevů v životě lidském vzniká z příčin čistě duševních, a že léčení duševních nemocí jest možno a nutno prováděti prostředky duševními. Připouštíme, že v tomto ohledu Freud a psychoanalytici si získali zásluhy o překonání hrubého materialismu, který ostatně je dnes ve vědě úplně opuštěn. Nesmíme však přeceňovati boje Freudova proti materialismu. Freud tkví příliš na zásadách darwinistických, aby mohl z materialismu vybřednouti úplně. Je možno říci, že učení Freudovo není vlastně ničím jiným než jakýmsi duševním materialismem.² Duševní život lidský, jak jej Freud popisuje, neliší se podstatně od duševního života zvířecího. Freud nezná v člověku vyšších sil, než jsou pudy, ať již jde o pudy pohlavní nebo nepohlavní. Těmito pudovými silami chce vysvětliti všechny děje duševního života lidského, i vznik nejvznešenějších děl lidského ducha. V tom se dopouští zřejmě těžkého omylu. Můžeme bez přehánění říci, že dnes i z důvodů čistě vědeckých je vyvrácena domněnka, jako by duševní život lidský mohl vzniknouti pouhým vývojem z duševního života zvířecího.³

Z toho je patrné, co lze říci o Freudově „sublimaci“ pohlavních sil. I my můžeme mluvit o podobné sublimaci, avšak jediné v tom smyslu, že člověk, pokud se zříká požitků smyslových, může nerušeněji a energičtěji se věnovati cílům vyšším. Vždycky však jsou a zůstanou vznešená díla lidského ducha především výtvozem jeho schopností duchových, totiž rozumu a vůle. Ostatní nižší jeho schopnosti a síly, tudíž i síly pohlavní, mohou jen potud přispěti k dosažení oněch cílů, pokud takřka vstupují do služeb schopností vyšších a jsou jimi řízeny.

Hlavní částí Freudova učení, jak jsme již viděli, je jeho teorie o „nevědomu“. Co jest tomuto učení o „nevědomu“ říci s hlediska filosofie křesťanské? Poněvadž toto „nevědomo“ je Freudovi základem celé jeho teorie psychologické, vyložme tu napřed kratince hlavní zásady psychologie, jak je podává křesťanská filosofie.

1 Freud, Vorlesungen über die Fehlleistungen, str. 11 n. Vorlesungen über allgemeine Neurosenlehre, str. 381, 398 n. Freud, Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, Imago, Wien 1925 str. 223-233. Freud, Totem und Tabu, 3. vyd. Wien 1922.

2 Freud, Zu der psychoanalytischen Bewegung, Wien 1924.

3 Freud, Die Zukunft einer Illusion. Wien 1927.

4 Vorlesungen über allgemeine Neurosenlehre, str. 410, 431, 480 a j.

5 Št. Pawlicki, Mozek a duše. V Praze 1914, str. 51 nn. Dr. med. Paul Maag, Geschlechtsleben und seelische Störungen, Pforzheim 1924, str. 75 n.

1 Freud, Die Widerstände

2 A. Kronfeld, Psychotherapie 2. vyd. Berlin 1925, str. 157.

3 A. Lemonnier – G. Schmidt, La Révélation Primitive, Paris 1914, str. 144 n.

Neochvějně pravdy psychologie aristotelicko-tomistické dají se shrnouti asi takto: Duševní úkony, jichž jsme si vědomi, není možno vysvětliti pouhými silami hmotnými, nýbrž vycházejí nutně z principu nehmotného, jenž je jejich zdrojem a nositelem. Poněvadž pak u člověka na rozdíl od zvířete jsou také úkony čistě duchové, to jest úkony rozumu a svobodné vůle, kteréžto úkony jsou od hmotných sil vnitřně naprosto nezávislé, takže tělo není při nich ani spolučinitelem ani spolunositel, jest nutno, aby zdroj a nositel těchto duchových úkonů byl sám rovněž duchový, na hmotě vnitřně nezávislý. A tento duševní princip, který je v celém viditelném světě jedině v člověku, který člověka činí podobným Bohu, králem viditelného světa, podstatně povýšeným nad zvíře, tento životní princip nazýváme lidskou duší.

Člověk však není pouze duší, zrovna tak jako není pouhým tělem, nýbrž je bytostí skládající se z těla a duše. Obě tyto části jsou spolu podstatně spojeny, tvoří dohromady jedinou bytost, stojící na rozhraní mezi světem hmotným a světem čistě duchovním. Se zvířetem se shoduje člověk nejen tím, že má hmotné tělo, nýbrž i tím, že část jeho duševního života je smyslová, podobně jako u zvířete; tento smyslový život vyžaduje nezbytně jako spolučinitele a spolunositel též těla, totiž tělesných orgánů. U zvířete je duševní činnost vyčerpána tímto smyslovým životem. Jinak tomu však je u člověka; duše lidská rozumem a svobodnou vůlí převyšuje podstatně hmotu, je ve své rozumové činnosti na těle a tělesných orgánech vnitřně nezávislá.

Těchto pravd křesťanské filosofie Freud nedbá. Jaká byla vlastně psychologie, v níž Freud byl vychován? Byla to moderní psychologie, jež začala Lockem a Humem a dosáhla vrcholu v 90. letech minulého století. Hlavními znaky této psychologie je sensitivismus a aktualismus. Sensitivismem rozumíme ten směr psychologický, který uznává v člověku toliko činnost sensitivní čili smyslovou, popíráje v něm činnost podstatně vyšší, rozumovou.¹ Aktualismem rozumíme ten názor psychologický,

1 K. Bühler, *Die Krise der Psychologie*. 2 vyd. Jena 1929, str. 7. Jest podotknouti, že v poslední době je i mezi moderními psychology mocné hnutí, uznávající nedostatečnost sensitické psychologie a blížící se k starým zásadám psychologie, jak byly stanoveny Aristotelem a filosofií křesťanskou. Tamtéž, str. 2. J. Lindworsky S. J., *Experimentelle psychologie*, 4. vyd. München 1927, str. 5.

který jako jediné duševní reality uznává toliko duševní úkony, popíráje podstatnou duši jakožto nositele a zdroj těchto úkonů. Duševními úkony pak rozumí moderní psychologie úkony vědomé.

Tedy v této moderní psychologii byl vychován Freud, a proti této psychologii na základě svých pozorování pozdvihl vážné námitky. Ukazuje totiž, že pojem duševna není vyčerpán vědomými úkony duševními, poněvadž duševní život ve všech svých projevech pouhými vědomými úkony se nedá vysvětliti. Proto tvrdí Freud, že jest připustiti v našem duševním životě jakési „nevědomo“, o němž však sám neumí nic přesného a určitého říci. Tvrdí toliko, že tímto „nevědomem“ jest rozuměti ty duševní úkony, jichž si naprosto nejsme vědomi, ba jež se nám zdají tak cizími, že ani nemůžeme věřiti, že by podobné úkony v nás byly.

Co jest říci k tomuto tvrzení? Souhlasíme s Freudem, pokud tvrdí proti moderní psychologii, že pojem duševna není vyčerpán pouhými duševními úkony. Neboť k „duševnu“ náleží předně duše sama, jakožto zdroj všech duševních úkonů; duševní úkony bez duše jsou právě tak nemožné, jako tělesný pohyb bez pohybujiícího se tělesa. Duše však je též nositelem duševních mohutností, dispozic i schopností získaných studiem, zkušeností atd. Duše i s celým tímto svým duševním pokladem je sama o sobě nám nevědoma, projevuje se však v našich duševních úkonech, takže z těchto úkonů můžeme poznati i duši i její mohutnosti, dispozice a schopnosti. Kdyby tudíž Freud svým „nevědomem“ chtěl označiti toliko duši s celým jejím duševním pokladem, tu bychom s Freudem co do věci v určitých mezích mohli souhlasiti. Avšak Freud tkví příliš v predsudcích aktualismu, aby mohl dospěti k poznání podstatné duše. Proto se raději utíká k jakémusi „nevědomu“, t. j. k nevědomým úkonům, představám, citům atd. Nedokázal však a nemohl dokázati, že takové zcela „nevědomé“ představy a city jsou vůbec možné. Příklady, z nichž Freud dokazuje existenci nevědomých duševních úkonů, dají se vysvětliti způsobem daleko přirozenějším a pochopitelnějším, než jak je vysvětluje Freud. Neboť nesmíme zapomenouti, že v úkonech duševního života projevuje se celá duše i se svým duševním pokladem. Proto na př. se zcela jiným zájmem vnímá nějakou přednášku zkušený učenec než nedospělé dítě. Dále nesmíme zapomínati, že v našem

duševním životě mocně působí též představy, jichž si nejsme jasně vědomi, poněvadž jsou toliko na okraji vědomí, přes to však vyvolávají v nás mocná hnutí, city atd. Pomocí takovýchto nejasně vědomých představ, jakož i duševních dispozic, získaných schopností, zkušeností atd., lze vysvětliti mnohem snáze vše to, co Freud vysvětluje svým „nevědomem“.

Freud je důsledným deterministou. Svobodnou vůli, jež tak mocně zasahuje v děje našeho duševního života, výslovně popírá; jakákoliv duševní svoboda je mu pouhým klamem.¹ Vědomé vlastní Já každého člověka je prý bezmocné proti mocnému „nevědomu“ v nás. Poměr vědomého Já k „nevědomu“ je podle Freuda jako poměr jezdce ke koni, jenž má více sil než jezdec, a jehož jezdec má řídit. Jako jezdci, nechce-li se od koně odloučiti, nezbyvá často nic jiného, než aby vedl koně tam, kam on sám chce, tak také naše vědomé Já bývá nuceno prováděti vůli nevědoma, jako by to byla jeho vůle vlastní.² Jindy přirovnává Freud vlastní vědomé Já k hloupému Augustu v cirkuse, jenž svým počínáním chce vzbuditi u diváků přesvědčení, jako by se vše dalo na jeho rozkaz: avšak jen nejmenší z diváků mu věří.³

Naproti tomu křesťanská filosofie nezvratnými důkazy dokazuje svobodu lidské vůle. Tato svoboda tkví v rozumovém poznání člověka. Člověk totiž poznává nejen jednotlivá konkrétní dobra hmotná, jako je poznává zvíře, nýbrž svým rozumem poznává i dobra nehmotná a dobro vůbec. Poznává tudíž na každém jednotlivém dobru nejen to, co je dělá dobrem, nýbrž i jeho nedostatky a stíny. Proto vůle, již předchází rozumová úvaha, může kterékoliv jednotlivé dobro svobodně zvoliti nebo zamítnouti, podle toho, má-li zření k jeho výhodám nebo k jeho nedostatkům. Mimo to, poněvadž rozum může rozličná jednotlivá dobra srovnávat i vůli předkládati, může vůle po rozumové úvaze svobodně kterémukoliv dobru dáti přednost před ostatními, může se na příklad rozhodnouti pro dobro čistě duchovní a zříci se i nejlákavějšího dobra smyslového, jak to tak často činívali svatí mučedníci. V řádě života čistě smyslového a pudového

nemůže ovšem býti o svobodné vůli řeči, neboť kořenem svobodné vůle je poznání rozumové. Proto Freud ve své teorii nemohl k uznání svobodné vůle dojíti, poněvadž celý duševní život lidský podle něho je pouze pudový a smyslový.¹

Svojí vůlí může člověk vykonávat značný vliv i na ostatní své schopnosti, může jí podrobiti si a podle zásad rozumových řídit i své vášně. Nepravíme, že člověk může a má své vášně vyhladiti nebo potlačiti. Všechno, co Bůh v lidskou přirozenost vložil, je samo o sobě dobré. Hříchem je pouze zneužívání těchto darů. Poněvadž pak Bůh svobodnou vůlí dal člověku jakousi samosprávu, je člověk nejen schopen, nýbrž též povinen svou vůlí zasahovati i do svých hnutí smyslových potud, pokud je toho třeba k zabránění jakéhokoliv zneužití. Jestliže tedy člověk zpozoruje, že ta nebo ona hnutí vášní směřují k překročení Bohem stanovených zákonů, jest povinen pro vyšší dobra odepřítí těmto žádostivostem svého svolení. Vůle ovšem jen tehdy bude schopna zříci se nedovolených požitků smyslových, budou-li jí rozumem předložena dobra vyšší, neslučitelná s požitky zakázanými.

Z toho plyne, že odříkání není u člověka něčím nepřirozeným, nýbrž naopak plyne z jeho přirozenosti. Člověk, skládaje se z duše a těla a jsa obdařen rozumem a svobodnou vůlí, jest povinen odříci si potud požitků tělesných, pokud by se jimi připravoval o vyšší požitky duševní. Proto je těžkým omylem Freudova domněnka, že by člověk mohl onemocněti na odříkání. Freud tu mluví o odříkání pohlavním. Avšak nejslavnější autority lékařské i výchovatelské ukazují, že pohlavní odříkání nikdy nepřináší škodu. Jsou známy nejhroznější nemoci vzniklé z pohlavní nevázanosti, nikdy však nebyla objevena nemoc vzniklá z pohlavní zdrženlivosti. Mladým pak lidem před vstupem do manželství tíž proslulí lékaři i vychovatelé doporučují naprostou zdrženlivost pohlavní jako jediné správnou. Ale i tam, kde z ohledů vyšších jest zachovávána úplná pohlavní zdrženlivost po celý život, nepřináší nikdy škody, nýbrž naopak činí člověka schopna velikých činů a nejtěžších obětí. To dosvědčují nejen jmenované proslulé autority, nýbrž

¹ Freud, Vorlesungen über die Fehlleistungen, str. 41.

² Freud, Das Ich und das Es. Wien 1923, str. 27 n.

³ Freud, Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, str. 56.

¹ Jest poznamenati, že v poslední době moderní psychologové experimentální sami dokazují na základě pokusů svobodu vůle. J. Lindworsky, Theoretische Psychologie im Umriss. Leipzig 1926, str. 73–78.

i denní skutečnost.¹ Freud mluví o nesmírné síle pohlavního pudu, tvrdí, že člověk tímto pudem je úplně ovládán od samého počátku svého žití, projevům pohlavního pudu v dětství přikládá největší význam pro celý život lidský, pro vznik neurotických symptomů i vytváření celé osobnosti člověka. Křesťanská filosofie a křesťanské učení vůbec nikdy nepodceňovalo síly pohlavního pudu, naopak vždy vedlo člověka k tomu, aby rozumnou opatrností a střídavým životem uchránil se všech zhoubných následků, k nimž by mohl býti sveden působením tohoto silného pudu. Ostatně právě křesťanství to je, které skýtá člověku hojně vydatných prostředků nadpřirozených, jež člověka činí tak silným, aby silou tohoto pudu nebyl přiveden k přestoupení zákona Božího a přirozeného. To však, co tvrdí o pohlavním pudu Freud, je něčím tak přehnaným, že toto jeho učení bylo téměř jednomyslně zamítnuto od lékařů duševních nemocí.² Tvzení, že by člověk od samého počátku svého života byl ovládán pudem pohlavním, nejen nelze nijak dokázat,³ nýbrž zřejmě odporuje skutečnosti.³ Stejně je těžkým omylem tvrzení, jako by všechny neurosy vznikly z potlačených pohlavních představ a hnutí. Pro toto své tvrzení nepodává Freud žádného důkazu, zkušenost pak přčetných proslulých autorit lékařských dokazuje nepravdivost tohoto tvrzení.⁴

Co říci o léčení psychoanalytickou metodou? Freud sám tvrdí, že je naprosto nemožno léčit touto metodou všechny případy neurotických onemocnění, a veřejně přiznává, že v četných případech léčení touto metodou nesetkává se s úspěchem.⁵ Tvrdí-li však Freud, že v jiných případech nemocný byl opravdu uzdraven, můžeme klidně odpovědět, že toto vyléčení není důkazem pro pravdivost psychoanalytické teorie, poněvadž tu mohlo působiti mnoho jiných činitelů, jmenovitě sugesce.⁶ Pravdou je toliko to, že člověk může značnou měrou svou vůlí působiti k odstranění svých chyb a

nedostatků, jestliže pozná nejen tyto své chyby, nýbrž i jejich původ, okolnosti, za nichž vznikly atd. Jestliže na příklad někdo upozorňuje na své zlozvyky, pozná-li jejich původ a vše, co k udržení jejich spolupůsobí, pak může veškerou silou své vůle mocně přispěti k odstranění takových svých zlých návyků. Podobně byl-li skrupulant, jenž je stále trápen chorobnými úzkostmi.

VII

Tím končíme prozatím svůj kratičkový posudek o Freudově psychoanalysi. Viděli jsme, že v jeho učení jsou skryta leckterá zrnka pravdy, jenže jsou smíšena s těžkými bludy. Freud podléhá úplně předsudkům naturalistů, deterministů, sensitivistů i aktualismu. V jeho spisech marně hledáš přesného vymezení pojmů, s nimiž pracuje, zato četná zevšeobecnování a logické skoky. Z několika příkladů vyvozuje všeobecná tvrzení, z domněnek a předpokladů neodůvodněných, ba zřejmě nepravděpodobných vyvozuje závěry, jichž důsledky jsou nadmíru závažné. Některá jeho tvrzení nelze nazvat jinak, než fantastickými. Z několika dětských snů dochází k závěru, že každý sen je splněním přání, a na základě toho sestavuje svoji teorii o slovné práci, censuře a symbolice. Z rozboru neurotických symptomů vyvozuje, že každý neurotický symptom je přetvořeným vyplněním pohlavního přání; avšak jeho rozbor symptomů zabíhá přecasto do směšnosti. Tvzení, že vznik mravnosti a náboženství souvisí úzce s potlačením hnutí pohlavních, možno klidně odkázat do říše fantasií.

Je charakteristickou známkou naší doby, že Freudova teorie tak rychle se rozšířila v literatuře, ba že tato teorie se stala mnohým takřka světovým názorem. Příčinu toho dlužno hledati v tom, že hlavní pozornost věnuje právě hnutím pohlavním.¹ Freud vyčítá lidské společnosti, že prý nutí jednotlivce, aby ve prospěch celku se zříkal ukojení pohlavních žádostí: za tuto oběť však prý lidská společnost pro svou nedostatečnou organizaci nedovede dáti člověku dostatečné náhrady, čímž zbavuje člověka duševní rovnováhy.² O jaké společnosti tu Freud mluví? On sám nepoznal na sobě účinku křesťan-

¹ Maag, *Geschechtsleben und seelische Störungen*, str. 219 n. W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden*, IV. díl, Augsburg 1929, str. 45 – 78 a j.

² W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden*, str. 60.

³ A. Kronfeld, *Psychotherapie*, 2. vyd. Berlin 1925, str. 170.

⁴ W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden* IV., str. 57 – 59 a j.

⁵ Freud, *Vorlesungen über allgemeine Neurosenlehre*, str. 538 nn. a j.

⁶ W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden*, IV., str. 58.

¹ A. Kronfeld, *Psychotherapie*, str. 155 nn.

² Freud, *Vorlesungen über die Fehlleistungen*; Freud, *Die Widerständen . . .*

ského učení. Můžeme tušiti, že i společnost, o níž on mluví, křesťanství nepoznala, nebo alespoň se zásad křesťanských již dávno ve svém životě zřekla. Pak ovšem chápeme výčitky Freudovy. Neboť člověk je schopen i velikých obětí, je s to, aby beze škody a radostně se zříkal i nejlákavějších požitků hmotných, avšak je třeba, aby věděl, proč to činí.

Má-li přemáhati vytrvale nedovolené žádosti jakéhokoliv druhu, je třeba, aby jeho vůle měla k tomu přiměřené pohnutky. Takové pohnutky může dáti člověku toliko náboženství. Proto jen tehdy bude moci lidská společnost očekávati od svých členů i nejtěžší oběti, bude-li sama vybudována na základě náboženském. *Prof. dr. Jar. Beneš.*

Brentano o nezaújatém badání

3. Víra a věda.

Preludium vlastní Brentanovy polemiky proti Hertlingovi ve věci nezaújatého badání tvoří následující věta: „Atposuzujeme pozitivní náboženskou víru sebeuctivěji, jisto je, že postrádá evidence.“ – Kdežto Brentano tak rád uvádívá různý význam slov, aby nevzniklo nedorozumění zde, kde jde o „cosi velmi důležitého“, neuznává za potřebné nám říci, co rozumí pozitivní náboženskou věrou. Ovšem metodologie polemiky žádala, aby se tento pojem raději nevykládal. Temnému, ne zcela jasnému subjektu lze s větší bezpečností přisouditi jakýkoliv predikát. Podíváme-li se třeba jen do Scheebena,¹ vidíme, že pojem víry není věc tak jasná jako poledne. Ano, můžeme tam i snadno konstatovati, že rozbor víry ve vlastním a plném katolickém smyslu může býti hezký kus namáhavé práce.

Co se týče evidence, je Brentano velmi pohotový. Pokud víme, náleží evidence jako přívlastek pravdám, t. j. poučkám. Nuže, je pozitivní náboženská víra pravda čili poučka či něco jiného? Není-li to poučka, bylo zcela zbytečno podotýkati, že tato poučka postrádá evidence. K tomu, co je víra ve skutečnosti, dostaneme se později. Zatím vizme, co praví Brentano dále.

„Víra není ani bezprostřední názor, ani vědění ve smyslu poznání striktně vyvozeného z bezprostředního názoru.“ – Není nesnadno poznati, že v této větě je víra něco jiného, než co předpokládá přísudek věty předešlé. Jde-li tam o poučku, jde zde především o způsob, jakým pravd náboženských docházíme. A zas ta nejasnost these a pojmů, zase

ty tajné předpoklady, že takové konstatování, jako je uvedená návěst, je smrtí Hertlingovou. Co vlastně chce Brentano dokázat? Dlužno uznati, že byl dosti chytrý, aby nám to předem nepověděl, i když nám to poví nakonec. Jenom jde o „cosi nesmírně vážného“. Má-li Brentano za to, že pravdy náboženské nemohou býti předmětem vědy, měl to říci hned na počátku; měl říci, co je věda, měl říci, které pravdy jsou předmětem vědy a nejen říci, nýbrž i vyslovit evidentní princip, který by nám zaručoval platnost tohoto výměru. Než jděme dále; snad se nám vše vysvětlí průběhem studie. Ale jistojistě si počínávala scholastika otevřeněji, i když snad ne tak obratně a půvabně.

Brentano uvádí na důkaz toho, že jeho názor na pozitivní náboženskou víru je správný, ano totožný s názorem samé katolické církve,¹ několik citátů z nejslavnějšího církevního učitele, Tomáše Akvinského.

Především prý Tomáš nalézá to, co pronesl nahoře Brentano, výrazně formulováno v slovech apoštola Pavla: „Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.“²

Za druhé praví Tomáš, že rozum přisvědčuje něčemu dvojím způsobem: jednou, protože je k tomu veden samou věcí, buď bezprostředně, nebo úsudkem, a to prý je obor vědění: pak tehdy, když k tomu není veden dostatečně věcí samou, nýbrž svobodným úkonem vůle, která ho naklání k jedné straně více než druhé; kde se tato volba jeví spojena s pochybností, je prý pole mínění, kde je spojena s jistotou, pole víry.³

Za třetí Tomáš přímo prohlašuje v následujícím

¹ Handbuch der katholischen Dogmatik, Fr. i. B. 1873 Herder. Bd. I. S. 270-2 num. 619-29.

¹ Kraus. Pr. B. D. v. Ph. d. Ph. 139.

² S. th. 2a 2ae qu. 4., art. 1.

³ Ibidem qu. 1., art. 4.

artikulu: „Je nemožno, aby jedna a táž věc se věřila a byla předmětem vědění,“ a „co se předkládá všecobecně lidem k věření, není předmětem vědění“ atd.

Tyto tři citáty mají dokázati, že církev katolická vypovídá ústy sv. Tomáše Akvinského o víře, tak jak naznačil nahoře Brentano. Ano, mají dokázati, že „církev sama učí, že rozum přisvědčuje dogmatu, ačkoliv rozumové důvody nevylučují možnosti omylu, spíše pohnut vůlí, která je lákána zaslíbeními věčné blaženosti a puzena hrozbami věčné trýzně (Kdo nevěří, jest již odsouzen)“.

Obyčejná vědecká analýsa žádá, abychom především zjistili skutečné znění uvedených výroků sv. Tomáše, jejich souvislost i jejich účel.¹ Za druhé, abychom zjistili, plyne-li z výroků Tomášových, ať faktických, ať Brentanem formulovaných, to, co Brentano pověděl nahoře, a pak také ještě zvláště to, co pověděl dole. Teprve potom bude možno postupovati dále.

Účel i souvislost prvního textu jsou tyto:

1. Artikul, z něhož je vzat, jedná o tom, co je víra, čili vlastně o tom, lze-li uznati definici víry, podanou apoštolem Pavlem v Hebr. XI, 1. Ca primum quaeruntur octo: 1^o Quid sit fides . . . Articulus I: Utrum haec sit competens fidei definitio: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

2. Slova sv. Pavla: fides etc. jsou uznána v thesi sv. Tomáše za případnou definici víry, a ostatní definice prohlášeny za pouhé výklady: „Ačkoliv někteří tvrdí, že slova apoštolova nejsou definicí víry, poněvadž definice označuje podstatu věci, jak se tvrdí (v Met. kn. VI. t. 19.), přece, uvažujeme-li lépe, nalezneme v těch slovech vše, jak je možno definovati víru, ačkoliv slova apoštolova nejsou uspořádána ve formě definice . . . Všechny jiné definice vysvětlují jen apoštolovu definici.

3. Odůvodnění, jež sv. Tomáš pro Pavlovu definici uvádí, ukazuje, že Pavlova definice nemá toho smyslu, aby se z ní mohlo dokazovati, že víra podle samého učení církve je něco, co nemá pevného rozumového základu: Poněvadž víra jest habitus (trvalá disposice), je ji možno definovati jen vlastním konem směřujícím k vlastnímu předmětu. Kon víry je věřiti, a jak bylo nahoře vysvětleno, je ko-

nem rozumu, který vůle pohnula k souhlasu. Proto kon víry má vztah i k předmětu vůle, jímž je dobro a cíl, a zároveň k předmětu rozumu, jímž jest pravda. Víra pak, poněvadž je božskou ctností, má totéž za předmět a cíl a proto vychází nutnost, aby si odpovídali předmět a cíl víry. Bylo vyloženo, že předmětem víry je první pravda, kterou nevidíme, a vše, čemu pro ni souhlasíme. Proto první pravda se má jako cíl ke konu víry, pokud je věcí, již nevidíme; a to tvoří její povahu věci, kterou doufáme, podle apoštolových slov: co nevidíme, doufáme. Viděti pravdu, znamená ji míti. Co kdo již má, nedoufá, naděje se nese jenom k těm věcem, kterých nemáme. A proto vztah konu víry k cíli, který je předmětem vůle, je vyjádřen slovy, že víra je počátkem věcí, kterých doufáme. Substancí se nazývá počátek jakékoliv věci, jako na příklad první principy nedokazatelné jsou substancí vědění, neboť se v nich ukrývá celé vědění. Tímto způsobem lze rozuměti slovům, že víra je počátkem doufaných věcí. První totiž počátek doufaných věcí se začíná u nás souhlasem víry, která v sobě obsahuje celé bohatství doufaných věcí. Vztah konu víry k předmětu rozumu, pokud patří k předmětu víry je vysloven slovy: jistota těch věcí, kterých nevidíme: Argument se bere zde ve smyslu účinku, který argument přináší, přivádí totiž rozum k souhlasu pravdě. Proto se praví v jiném textě: přesvědčení, t. j. Boží autoritou rozum věřícího se přesvědčí o souhlasu tomu, co nevidí.

4. Je-li víra, jak jsme nuceni nyní přeložiti, „zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje a usvědčením² o věcech, jež nejsou zřejmy samy v sobě“, není v tom nic, co by nás opravňovalo k úsudku příliš širokému a velkomožnému, že pozitivní náboženská víra postrádá jakékoliv evidence. Spíše nutno říci, co praví Drioux, S. Th. Aqu. 2a 2ae qu. 4. art. 1., v poznámce k místu naposled námi citovanému, že důkaz z Boží autority, čili to, co se uplatňuje ve víře, neposkytuje sice evidence vnitřní, ale poskytuje evidence vnější.

Druhé místo, jehož se Brentano dovolává z Tomáše Akvinského, je Summa Theol. 2a, 2ae qu. 1. art. 4. Tento artikul nechce, jak o tom svědčí konec argumentace, tříditi podle nějakých podstatných rozdílů „souhlasy rozumu“, nýbrž má řešiti otázku, může-li předmětem víry býti něco „patrné-

2 Srov. Scheeben, cit. dílo Bd I, n. 662!

1 Rozeznáváme souvislost a účel: souvislost je to, co je řečeno kolem; účel je to, proč je to vše řečeno.

ho“. Zatím účelem uvádí sv. Tomáš podle svého zvyku vše, co mluví pro a proti, načež odpovídá sám oním známým způsobem, jež dlužno nazvat klasickým. „Odpovídám, že víra přináší souhlas rozumu tomu, co se věří. Rozum může souhlasit něčemu dvojím způsobem: jedním tak, že je pohnut samým předmětem, který může být buď samozřejmý, jak je patrné v prvních principech, nebo stává se zřejmým pomocí vývodu, jako na příklad v konklusích. Rozum souhlasí s něčím jiným ještě způsobem, ne proto, že by byl dostatečně hnut vlastním předmětem, nýbrž dobrovolně, vůlí se pohne raději k souhlasu než k odporování. Má-li při tom pochybnost a strach, že může se mýlit, vzniká domněnka, nemá-li pochybnosti, vzniká víra. O těch věcech říkáme, že je vidíme, které pohnou bezprostředně rozum, aby je chápal. Proto je jasno, že ani víra, ani domněnka se nevztahuje na věci, které můžeme vidět (t. j. chápati).

Z odůvodnění Tomášova plyne několik pozoruhodných poznatků:

1. Víra je „souhlas“, ale i nazírání (*intellectus*) i vědění (*scientia*) je souhlas; souhlas tedy není tím, co by jedno stavělo níž než druhé.

2. I k víře i k nazírání a vědění musí rozum teprve být „pohnut“, to jest musí teprve k uznání pravdy dojít. Jako tedy není hanbou věd, že rozum byl „pohnut“, tak to není ani hanbou víry.*

3. Je-li touto pohnutkou sám předmět, to jest samy pravdy, jde o obor nazírání a vědění; je-li touto pohnutkou *jakási dobrovolná volba rozumu*, již se tento přiklání k jedné straně více než ke druhé, jde o obor mínění a víry; text Tomášův nezní tedy tak tragicky, jak se zdá sugerovati překlad Brentanův, že tam, kde rozum nemůže být přiveden k souhlasu samou věcí, je k tomu jednoduše pohnut vůlí. Tomášovo jemné a přesné „non quia sufficienter, sed quandam electionem voluntarie declinans“, je jakýmsi zajištěním proti námitce, že při víře souhlas rozumu je libovolný, „bezrozumný“, rozumově neopodstatněný. Vždyť přiklání-li se rozum při čistě teoretickém mínění k jedné straně více než ke druhé, je to právě proto, že ta jedna věc více nutí rozum k souhlasu než druhá, a právě

* A naopak: je-li při víře něco tak silného, co dovede rozum tak přinutit, jako sama pravda, pak by bylo stejně nerozumné se vzpírat proti této moci, jako je nerozumné se vzpírat proti pravdě.

tak by nemohla ani při víře pouhá vůle způsobiti, aby rozum uznal něco za zcela jisté, kdyby to nebylo nějakým třeba nepřímým způsobem evidentní. A třeba podle katolického učení je víra něco zcela jiného než pouhý logický závěr, přece zas to, co při víře nazývají theologové „*iudicium creditatis resp. credibilitatis*“, není naprosto jenom pouhou podstatnou podmínkou věřícího souhlasu,* Sv. Tomáš sám je velmi dalek toho, aby pouhé vůli ponechával rozhodnouti o souhlasu rozumu s pravdami nezřejmými. Mluvit o nepřímé evidenci předmětu víry v odpovědích na dvě námitky, pronesené na počátku artikulu, tedy na místě, kde bojoval proti evidenci víry: „Ke druhé námitce odpovídám, že to, co je předmětem víry, dvojím způsobem se může uvažovati: jedním způsobem tak, že béřeme každý článek zvlášť, takovým způsobem zjevené pravdy nemohou být zároveň předmětem vědění; jiným způsobem můžeme pohlížeti na ně všeobecně, pokud na ně pohlízíme pod úhlem *věrohodnosti* a tímto způsobem jsou vědění pro toho, kdo věří. Neboť by nevěřil, kdyby neviděl, že je to věrohodným, buď pro evidenci zázraků nebo jinak.“

Třetí, a podle Brentana jaksi vrcholný doklad pro to, že pozitivní náboženská víra podle samé katolické církve postrádá evidence, je čerpán ze S. Th. 2a 2ae qu. I. art. 5.

Článek tento, jak patrné již z nadpisu: „*Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*,“ nemá za úkol hledati rozdíl mezi věrou a vědou, nýbrž mezi věrou a vědění. These vybraná z Tomášovy odpovědi zní: „*Quae communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cum visa minime sint*.“

– Zde je naznačen hlavní důvod, proč pravdy víry nemohou být předmětem vědění. A tento důvod proniká veskrze argumentaci i odpovědi na námitky. V hlavní odpovědi mimo jiné se praví: „*Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum*.“ – Zajímavé je to, co bezprostředně následuje a co dává na srozuměnou, že není v podstatě víry, aby její předmět nikdy nemohl být dokázán sylogismem, čili, že podstata víry, jak jsme řekli již nahoře, není úsudek: „Může se přihoditi, že to, co je zřejmo jednomu, pro jiného je předmětem víry. Neboť to, co věříme o nejsv. Trojici, doufáme,

* Srov. Scheeben cit. dílo sv. I. num. 647 a 651, 3.

že jednou uvidíme dle slov: Nyní vidíme jen v zrcadle a nedokonale, pak teprve tváří v tvář; toto vidění mají již andělé, to, co my věříme, andělé vidí. Podobně se může přihodit, že něco, co jeden ví neb vidí i na zemi, jiný tomu věří, poněvadž nepřišel k tomu důkazem. To však, co se všeobecně všem lidem předkládá k věření, všeobecně není věděno a to je vlastní předmět víry. Proto víra a vědění nemohou býti o též předměti.¹

Poté odpovídá sv. Tomáš na námitky. A nic tak neukazuje jeho přesného stanoviska k dané otázce, jeho přesvědčení o dvojí evidenci, přímé a nepřímé, ano i jeho přesvědčení, že theologie je věda, jako tyto čtyři odpovědi.¹

Tolik k výrokům sv. Tomáše, citovaným od Brentana k prokázání fakta, že světec neuznával evidence ve věcech víry.

Plyne vskutku z těchto výroků, zařazených zpět do rámce, z něhož byly vyňaty, že Tomáš přičítá evidenci jenom pravdám přirozeným?

Teď je na řadě otázka, plyne-li první závěr Brentanův alespoň formálně z výroků Tomášových, vytržených ze souvislosti a nehledě k celkové nauce Tomášově o těchto věcech. Nemohu za to, že jsem opět nucen odpovědět: Neplyne!

Aby se mohlo bez omezení říci. Je jisto, že víra, nebo lépe pravda víry, postrádá evidence, musilo by býti jisto, že jest jen jedna evidence, ta, která jest pravdě vnitřní,² anebo aby se dokázalo to, co se dokázati chce, musilo by se dokázati, že jen vnitřní evidence má cenu, a že jen to, co staví na vnitřní evidenci, smí se nazývati vědou, že všechny vědy stavějící na přirozeném rozumu, jsou vědy v tomto smyslu, a že věda v tomto smyslu je v každé příčině více než „věda“ stavící na jiné evidenci, a že takovými skutečnými vědami jsou všechny vědy, jež Brentano uznává, a nad to, že to není jenom jeho názor, nýbrž zákon všeobecně platný čili vnitřně evidentní. Tohleto vše si Brentano

1 *Ad primum* ergo dicendum, quod infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea *in seipsis*, nec cognoscunt ea esse *credibilia*. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est. Rovněž ad 2., 3., 4.

2 Q. XIV., a. 1., ad 7. srov. Jos. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* Fr. Br. 1926 4. Metaph. Generalis, pars II cap. II qu. II art. IV § 2, 1, 3, 4; Scheeben Hb. I mum 623.

odpustil anebo to „předpokládá“, nestaraje se pranic, co takový předpoklad znamená pro jeho polemickou výpravu. Přirozeně zaponíná Brentano na to, v čem tkví vlastní cena té evidence, kterou on má tak houževnatě na mysli. Jistě v ničem jiném než v tom, že nám poskytuje jistotu. Je-li však tak, pak odkazujeme Brentana na citované místo z Tomáše Akvinského v jeho „*Quaestiones disputatae*“.¹ Je z něho patrné, jakou přednost má víra i před věděním vnitřně evidentním, neřku-li před vědami v běžném smyslu.

Co tvrdí církev o víře a evidenci? Vzdálena toho, aby protiprávně snižovala přirozené poznání věcí, nebo příliš zúžovala sféru, v níž se může rozum uplatnit. Církev naopak hájí přirozené kompetence rozumu i evidence přirozeného poznání tam, kde ji staří neb moderní skeptikové popírají.²

Chtěli-li bychom vše, co církev o víře tvrdí, uvést v soulad a jednotu, řekli bychom asi to, co praví Scheeben, mluvě o motivech víry.

Scheeben³ rozeznává dvojí motivy víry: předcházející a ustavující. *Předcházející motivy* čili motivy volního odhodlání k aktu víry jsou ty, které nás povzbuzují, abychom úkon víry vzbudili (krása, záslužnost, vzdělávací moment, vznešenost úkonů víry a pod.). *Motivy ustavující* čili vytvářející sám akt víry jsou dány definicí víry (*fides – actus intellectus – imperatus a voluntate*); jsou tedy ustavující motivy víry dva: jeden volní, druhý rozumový. Motivem volního aktu čili rozkazu k uznání zjevené pravdy je absolutní závislost člověka na Bohu (*Cum homo a Deo tanquam creatore et Domino suo totus dependeat* D. B. 1789 a). Motivem rozumového aktu čili uznání za pravdu a spolu nosným motivem jistoty tohoto uznání je Boží autorita (*auctoritas ipsius Dei revelantis qui nec falli [prima veritas in cognoscendo] nec fallere [prima veritas in dicendo] potest* D. B. 1789 b).

Aby motivy mohly působit *rozumně*, je třeba, aby byly poznány a uznány jako motivy; oba motivy vůle musí býti jako motivy uznány mimo sám akt víry, motiv rozumového konu však musí býti uznán právě tak pro Boží autoritu jako sám materiální předmět víry, protože tento motiv to jest,

1 Q. 14., a. 1., ad 7.

2 Srov. *Enchir. symbol.* pp. 221 – 223.

3 Hb der kathol. Dogmatik I, S. 287, n. 667; S. 288 I.; S. 288 II.; S. 290 III.

na němž víra spočívá a jenž jest nosným důvodem její naprosté jistoty.

Abychom pomocí motivů víry mohli vskutku uvěřiti nějaké pravdě, je třeba, nejenom aby byla od Boha zjevena, nýbrž abychom o tomto jejím božském původu byli úplně přesvědčeni. Jen za těchto dvou předpokladů je možno, abychom se dali svou absolutní závislostí na Bohu a jeho absolutní pravdivostí pohnouti k rozhodnému a dokonalému přijetí zjevené pravdy.

Jestliže tedy Brentano praví: „Církev sama učí, že pohnutkou víry není evidence, nýbrž naděje a bázeň (Kdo nevěří, již jest odsouzen), pak je zřejmo, že jeho podání církevního pojetí víry je sice velmi prostě i dovedně zkonstruované, zcela způsobilé odvrátiti plytké duchy od víry, ale přesto kusé, neúplné, falešně sugestivní, nespravedlivé a zaujaté.

Brentano dokládá poslední část své these výrokem Písma: „Kdo nevěří, již jest odsouzen;“ jakožto polemik opatrný a zkušený neudává místa, odkud je text vzat, a vynechává odůvodnění, které náleží těsně k předchozí větě a je přímo velkolepé. Tento přídavek zní: „Poněvadž nevěří ve *jméno Jednoho Syna Božího*.“ (Jan 3, 18.)

4. Badání a učení.

O požadavku svobody badání a učení rozšiřuje se Brentano ve zvláštním odstavci a sestupuje k námitkám, jež mají ukázati oprávněnost jeho obav. Brentano praví:

„Hertling vykládá v další části svého listu, že i věřící katolík má plnou volnost ve svém rozumném badání, a v jistém smyslu je to správné. Neboť i nejopravdovější katolík, kdyby mu byl evidentně dokázán opak toho, co učí katolické dogma, nebyl by podle svědectví sv. Tomáše více povinen v toto dogma věřit, ba ani by v ně nemohl dále věřit.¹ V tom případě byl by ovšem nucen s tímto jedním článkem víry vzdáti se vůbec víry v církevní učení.² Ale odezíraje od otázky, zdali si svědomí, odmítající již každé pokušení k pochybnosti u víře jako myšlenku zločinnou, namnoze neznemožňuje touto vnitřní intolerancí důsledné sledování cesty k takovému poznání – otázka, do níž se tuto nebudu pouštět – jest si přáteli této svobody nejen pro badatele jako

1 S. Th. 1a 2ae qu. 17., art. 6; 2a 2ae qu. 4., art. 8, 1.

2 Tamt. 2a 2ae qu. 5., art. 3.

badatele, nýbrž i pro badatele jako učitele. Té však nemá nikterak ten, koho sám titul katedry váže na církevní dogmata. Když pak v průběhu badání nastane u něho ona vnitřní proměna, nemá žádné jiné volby leč buď se přetvařovat nebo resignovat, čímž však je zároveň u konce s možností svobodného vědeckého života. Také by utrpěl takový člověk v tomto případě, zbaven jsa postavení a existenčních podmínek, pravé vědecké mučednictví, k čemuž je třeba takové síly duševní, jaké bohužel žádná třída lidí, zdá se, nemá nazbyt.

Aby uznal pravdivost mých důvodů, ať si vzpomene pan Hertling na důraz, jaký se klade na nesaditelnost soudců! Co by tomu řekl, kdyby každý soudce, jakmile dojde v nějaké věci k rozsudku, který jest vládě nepohodlný, nesměl ho již ani se soudcovské stoličky ohlásiti dříve ještě, než by byl sesazen, nýbrž byl nucen již před tím odstoupiti, aby vedení pře ponechal jinému soudci, který je vládě příznivější? Takový monstrosní stav byl by však vpravdě věrnou paralelou toho, proti čemu jsme se cítili puzeni protestovati ve jménu vědy a vlasti.“

Přiznávám se, že jsem nebyl s to dočísti tyto dva odstavce a nebyti jako na trní. Nevěděl jsem, kterou větu nejdříve popadnout, který výraz nejdříve uvážiti a rozložit, abych zachytil všechno přirozené vzpěčování se rozumu, ozvavší se v čerstvém prvním dojmu četby. Nelibost nad nesrovnalostmi, na něž jsme tu narazili, ustoupila však brzy bedlivé pozornosti, již jsme věnovali každému slovu a každé myšlence. První bylo, že jsme se podívali do *Summy* na všechna Brentanem citovaná místa. To ne proto, že bychom nevěřili ve věrnost citace, nýbrž proto, že takový pohled, i když citování je bezvadné, přináší světlo. A světlo bylo vneseno i zde. Kdyby se někdo domníval, že první citát Brentanův (S. Th. 1a 2ae, qu. 17., art. 6; 2a 2ae qu. 4., art. 8, 1^o) je skutečný citát, a nikoli jen konkluse, byl by překvapen. 1a 2ae, qu. 17., art. 6, má nápis: *Utrum actus rationis impèretur*, 2a 2ae qu. 4., art. 8. má nápis: *Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus*; v prvním artikulu mohl mít Brentano na mysli pouze tento pasus: „Jsou-li postřehnuty takové věci, jimž souhlasí rozum přirozeně, jako jsou poučky, souhlas nebo nesouhlasnění v naší moci, nýbrž koření v přirozeném běhu, proto podléhá moci přírodního řádu. Jiné postřehnuté věci

neusvědčují tak rozum, že by musel souhlasiti nebo odporovati, nebo aspoň suspendovat souhlas nebo nesouhlas pro nějakou příčinu; v takových pak věcech souhlas nebo odpor je v naší moci a může být rozkázán nebo ne.“

Co znamená 1°, 2a 2ae, qu. 4., art. 8. nevím. 1°, 2°, 3° atd. značí články, na něž se látka rozvrhuje na počátku každé kvestie, ale to zde nemůže míti místa. 1° ve smyslu Tomášského *Ad primum ergo dicendum* je rovněž nemožné, protože jeho pokračování: *quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei*, neobsahuje nic, co by opravňovalo k hořejší citaci. Nezbývá než míti za to, že 1° je 1. po úvodních slovech articulu.¹ Z toho vyvozuje Brentano mlčky, že v případě konfliktu musí zvítěziti proti víře rozum. Ačkoliv bychom nemusili míti nic protipravdivosti podmíněného závěru Brentanova, a ač Brentano sám užívá, dokládaje se svědectvím Tomášovým, podmíněného souvětí neskutečnosti, přece, uvážíme-li, že je citována vlastně námitka, již si Tomáš sám dává a že on sám pak rozlišuje v „*Respondeo dicendum*“ duchaplně a hluboce mezi jistotou kausativní, kterou víra vyniká nad vědění, a jistotou subjektivní, která je zase větší u vědění než u víry, nemůžeme býti leč zklamáni. Nepříjemný pocit se stupňuje, pozorujeme-li, že Brentano zachází v dalším postupu s ireálním hypotetickým souvětím, kněmuž musil býti přivolán sv. Tomáš, jako se souvětím potenciálním, ne-li docela reálním. Tento nepad se nenapraví tím, že se cituje 2a 2ae qu. 5., art. 3. mající nápis: „*Utrum qui discredet unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis*“ a obsahující v „*Respondeo dicendum*“ větu: *quod in haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata neque informis*“. Neboť nejenom ten nemá božské čili theolo-

gické víry, kdo popře bytí jen jedině dogma, nýbrž již ten, kdo považuje apriorně za možné, aby nastal konflikt mezi jistým věděním a věrou.¹

Tím přicházíme k jednomu z triumfů Brentanových argumentací: k neblahému vyloučení vědecké pochybnosti z oblasti víry.

Tento triumf není nikterak nevinný; obsahuje „předpoklad“, mnohonásobně odbytý, nedokázatelný a nepřístupný: možnost konfliktu. Ovšem, že má na tomto místě jiné jméno. Jmenuje se „takové poznání“. Je to poznání evidentní, čerpané z rozumu a odporující přímo dogmatu. Je zřejmo, že se *irealita stává realitou*, případ předpokládaný skutečným, opak toho, čemu učí katolické dogma, evidentním. A proto jest nutno jemně se usmát strachu z pokušení proti víře, je dovoleno, ba nutno nazvati tuto neoprávněnou bázeň vnitřní intolerance, je nutno litovati, že se nemůže postupovat konsekventně, neboť to všechno zabraňuje, že se věřící nemůže dostat k poznání pravdy, té, která jest a jest opakem dogmatu. Souhlasíme s Brentanem, že se nebudeme tímto speciálním problémem dále zabývat, ale položíme si otázku jinou, mnohem užitečnější a prospěšnější – Brentano sám jí zahájil odstavec – brání-li dogma katolíkovu ve volném a rozumném badání, čili nic. Dříve však nežli k tomu přistoupíme, provedme analýsu uvedených odstavců Brentanových až do konce.

Durch eine spitzfindige, ja ins Sinnlose gehende Distinguiererei wurde jede noch so wohlbegründete Objection dialektisch scheinbar gemacht.“ (Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie*, S. 14.) – Tato slova mi napadla, když jsem četl na 5. str. Brentanova pojednání o nezaujatém badání distinkci, kterou Brentano považuje za důležitou. Brentano činí distinkci mezi badatelem jako badatelem a badatelem jako učitelem. K této distinkci ho nutí okolnost, že se nechtěl² zabývati otázkou, dovoluje-li svědomí katolickému badateli úspěšnou vědeckou práci či nedovoluje. Mlčky vkládá Brentano mezi svou distinkci a mezi shora naznačený podnět k ní myšlenku jinou. „Připusťme třeba,“ myslí si Brentano, „že katolický badatel dovede užití své svobody v soukromém badání a že se nijak nedá

1 *Ad octavum sic proceditur. Misto zní takto: „Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini; unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quae sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.“* Věty, jež měl Brentano patrně zvláště na mysli jsou tyto: „*Intellectus et scientia non habent dubitationem*“, a „*credens potest pati motum dubitationis*.“

1 Podle toho posuzují Brentano, *Die v. Ph. d. Ph.* (Thomas v. Aquin) ed. Kraus, 79 – 80.

2 To neznamená, že by nebyl svého mínění s dostatek naznačil a čtenáři vsugeroval.

mýlit soustavou katolických dogmat a církevního učení. Pokud toho nikomu neříká, nemůže se mu nic stát. Může být přesvědčen o opaku dogmat a při tom může klidně zůstat v katolické církvi a dokonce snad i těžit z onoho tajemství a kouzla, jež náboženství přece jen v sobě chová. Takováto svoboda badání, myslí si Brentano dále, stačí snad badateli jako badateli úplně. „Ale nyní přichází distinkce. „Badatel jako badatel nemá té povinnosti jako badatel a učitel. Teprve tento musí v sobě pocítit rozpor mezi vnitřním smýšlením a vnějším hlásáním poznatků, k nimž došel vědeckou cestou.“

Nechválím rozlišení Brentanova. A to proto, že se jím zavádí do vědeckého života kurs, který není ani důstojný ani mravný. Podotkl jsem to již dříve, když jsem mluvil o smířlivosti Brentanově k „tak zvaným filosofickým, historickým a přírodovědeckým stolicím“ na bohoslovecké fakultě. Nač takové skrývačky? Buď má katolík svobodu badání, a pak ji má stejně jako badatel i jako učitel, anebo jí nemá, a pak jí nemá ani jako badatel. S druhé strany nevidím, proč by jako učitel potřeboval této svobody více než jako badatel. Kdyby nebylo pozitivní náboženství nic, a kdybych poznal, že nejsem mravně vázán vyznati hned veřejně, co si myslím, nebylo by to ještě pořád nic nečestného, kdybych uváděl v přednáškách různé dosavadní názory o věcech, a odpovědi a řešení, jež k nim podává církevní škola. Kdybych však cítil mravní povinnost říci svůj vlastní názor veřejně a stůj co stůj, byl bych povinen jednoduše opustit své postavení.

Záhadný je u Brentana v této souvislosti výraz „této svobody“. Je to svoboda, naznačená nahoře výrazem „plná volnost v rozumném badání“, či je to ona svoboda, kterou tušíme doleji v otázce, jíž se Brentano nemíní obírat? Kdo to může uhádnout? Diskuse by byla okamžitě snazší, kdyby byl Brentano udal, jaké svobody si žádá, a kdyby bylo zřejmo, že jde o svobodu, nikoli nevázanost. Ovšem i tak by nám musilo být evidentní, že svoboda požadovaná Brentanem při uvážení všech okolností nevázaností není, nebo, což je totéž, že učitelský úřad církve utlačuje ať definicemi ať provisorními rozhodnutími svobodu rozumnou, a že platí ty důsledky, jež se z toho obyčejně vyvozují.

Již jsem řekl, že z ireálních podmínek, skromně a opatrně pronesené s citací sv. Tomáše, se u Brentana pouhým hnutím vůle stalo faktum: „Když pak

v průběhu badání nastane u badatele ona vnitřní proměna, nemá žádné jiné volby, leč buď se přetvářovat nebo resignovat.“ Jak krásně a jistě řečeno! Ta vnitřní proměna musí nastati, aby bylo proč naříkat! Musí? Nastává vždy? Která vnitřní proměna? Může u osvětleného a dokonalého věřícího nastati vůbec? Hle, kolik otazníků je potřebí, abychom otázce byli právi! Neboť ona vnitřní proměna není nic menšího, než že člověk s evidencí pozná opak toho, co učí dogma. Kdybych řekl, že nastat nemusí, anebo že vždy nenastává, Brentano by to připustil. Ale řekl by snad něco, co bych s rozhořčením musil odmítnouti jako nepravdivé, že totiž badatelé, kteří se v průběhu badání nerozešli s věrou, neznamenaají v dějinách vědy mnoho. Ale já si mohu lehce ušetřiti toto nepřijemné odmítnutí. Pravím přímo: Ona vnitřní proměna nemůže nastati! Tato pravda plyne z celého pojmu víry, jak jsem jej dříve rozvedl, a plyne i ze zkušenosti, že nikdy nebylo možno učiniti evidentním to, co by evidentně poráželo články víry.

Nicméně vnitřní proměna v člověku věřícím může nastati a nezřídka nastává: člověk přestává věřit. Ale není to ona proměna, jež pracuje s evidencemi. Nastane-li tedy nějaká vnitřní proměna, jež z věřícího dělá nevěřícího, musilo by být jisto velmi mnoho věcí, abych směl z toho dovozovati absurda, jež odtud dovozuje Brentano.

Musilo by být napřed evidentní, neřku-li pravděpodobné, že tato vnitřní proměna znamená mravní pokrok, čili, že stav bezvěří je cosi více než dřívější stav víry. Jen tehdy bych měl právo mluvit o mučednictví vědy, právo naříkat na nepřijatelné a přece nevyhnutelné dilema, právo mluvit o škodě plynoucí z konce svobodného vědeckého života, právo vychvalovat toto mučednictví a právo neočekávat této oběti pro objevenou pravdu od většiny lidí. Neboť i když bych předpokládal falešnost víry, chápu přece nedostatečnost objevené „lidské“ pravdy k tomu, aby sváděla lidi k obětem.

Brentano ovšem je protivník, který neustupuje, nýbrž v radostném tušení převahy dále hude svou píseň: Ke konečnému vítězství musí mu pomoci jednak skvělá přirovnání, jednak nevývratná fakta historická, jež učiní každou další debatu zbytečnou.

Brentano přirovnává vědce k soudci a církev k vládě. Činí to způsobem, který nemůže zůstat bez účinku. Či může někdo prorazit myšlenkovou

falanx, skládající se z věty rozkazovací, tázací a oznamovací, a vyslanou do boje ne tak k opanování pole, které je dávno získáno, nýbrž pouze k demonstrování vznešeného majestátu vítězova??

Přesto nepokládám přirovnání Brentanovo za šťastné. Rozdíl, který jest mezi světskou vládou a vládou církevní, není nepatrný, nýbrž podstatný.

1. Vláda, která by chtěla mít vliv na rozhodování soudců, není o nic neomylnější než tito, kdežto církev, jež si osobuje vliv na věřící badatele, má vnitřní oprávnění vykonávat tento vliv. 2. Ani soudce nemůže soudit libovolně, nýbrž jen v mezích zákona, podle předepsaných soudních norem a podle rozumu. Proviní-li se zřejmě proti tomuto pravidlu, může býti sesazen, a nikdo nehne prstem pro udržení zásadní libovůle soudců. Také nemá soudce práva soudit zákony, nýbrž musí podle znění zákona posuzovat lidské činy a lidská opomenutí. Právě tak může i věřící vědec svobodně a volně badati v mezích pravdy, jež mu předkládá neomylná církev a musí si jakožto omylný dáti líbiti poučení, jež mu ona v případě odchýlení od pevných norem udělí. 3. Správné závěry může tedy věřící beze všeho činiti i prohlašovati. Je-li Brentanovi líto, že soudce-vědec nemůže vynést rozsudek falešného ze strachu, aby nebyl sesazen pro nedostání v povinnosti, je nám líto Brentana pro

tuto lítost. Neboť rozsudek je falešný nejen tenkrát, když je to zcela jisto (definitivní odsouzení církve), nýbrž i tehdy, když se vydává za více odůvodněný, než je ve skutečnosti, aneb když je pronášen urážejícím a pohoršujícím způsobem, a je za to od církve odmítnut a censurován (provisorní odsouzení církve). 4. Chceme-li urgovati podobnost mezi soudcem a vědcem, můžeme právě tak urgovati podobnost mezi věrou a zákonem. Zrušte zákony a dejte soudcům volnost: budou věrným obrazem toho, co je věda bez víry.

Přirovnání, jimiž Brentano dovede oslepotiti vzdělané publikum, působí jen na tak dlouho, dokud jich někdo nerozebere a nezvázá.

Ostatně, jak málo má Brentano potřebí utíkat se k přirovnáním! Stačilo by, kdyby se chopil některé z „přečetných nesnází“ theologie a dokázal, že aspoň jedno, a to kterékoli z katolických dogmat odporuje evidentnímu poznatku přirozenému. V tom okamžiku by byla církev zraněna nezhojitelně a Brentano by musil být – ačli by pak stálo za to být člověkem – prohlášen za největšího z lidí. Či se domnívá – chtěje snad vyvrátiti sám sebe – že bázlivý rozum věřícího může odporovati poznání evidentnímu, to jest takovému, kterému nelze odporovati? *P. Jos. Konst. Miklík C. SS. R.*

Záhada života

Jak různě se jeví pozorovatelům vlastního života Život! Různost pochází od stanoviska, na které se kdo postaví, aby ho pozoroval. Rozhlédneme-li se jen poněkud kolem sebe, ven za hranice úzkého vlastního já, abychom si všimli jiných (již to jest velký krok, neomeziti se jen na sebe, nýbrž poznati, že nejsme na světě středem), obestře nás úžas, posvátný úžas jako při pohledu s vysoké hory do údolí a na sousední kopce, ale úžas z života je více ohromující, neboť to není něco němého jako čnějící skály, nýbrž je to něco, co se týká nás, shoduje se to s naším vědomím, člověk ví, že existuje, že žije a cítí v sobě život a zároveň touhu po životě, je to ta nejtajemnější struna lidského nitra, která se chvěje při pomyslení na život. Život je komplex; zdá se býti uzlem, v němž se nerozeznává ani začátek ani konec.

Jako skalisko čnějící k oblakům ční před námi vlastní život.

Romain Rolland ve svém románu „Jean Christophe“ pozoroval a projevil, zachytil záhadu našeho života, když napsal: „Tragika života záleží v tom, že jsme se zrodili, že jsme neměli volby, že jsme si nežádali žít. Právě tak ani lidstvo na zemi si nežádalo, aby se zrodilo, a přece bylo zrozeno. Proč? K čemu, kam směřuje? (Jest si třeba všimnouti, že se táže na účel života, proč, kam směřuje, aby se mu vysvětlila celá životní záhada.) Jednoho dne v budoucnu, v hloubi věků . . . jednoho dne ti, kdož budou, budou se skláněti nad propastí tohoto zmizelého rodu s pocitem podivu, hrůzy a soucitu.

Proč lidstvo žije? Proč se zrodilo, proč umírá?

Co jsou jeho radosti a jeho utrpení? (Život identifikuje s radostmi a utrpením.)

A přece je třeba radosti a utrpení, neboť, prožehnou-li srdce, dostanou nový smysl a člověk pochopí, jak v duši jeho dřímá tragika zrození a smrti.

Honbou za štěstím nazývá život, která se končí smrtí, toť konečná nota románu, zbývá absolutní mysterium smrti a nekonečnosti a román jeho končí modlitbou k nekonečnému mysteriu „ignoto deo“, jak jej vyznávala mystická filosofie v době přechodu z antiky do křesťanství.

Takové panoráma života budí jistě úžas a tím větší, čím více si uvědomujeme, že i my, pozorovatelé, náležíme k němu, jsme v něm obsaženi. A tak celá ta tragika života, jak ji nazývá Rolland, tíží jen nás, neboť je to vrozeno člověku, aby cítil sám s sebou nejvíce.

Hledíme-li na život jen s jednoho hlediska, pak ovšem se jeví tragickým. Člověk ale ví, že jeho životní tragika není stále tragikou, naopak zapomíná člověk tak lehce na tragickou stránku života a kochá se životem, neboť život je zároveň něčím, co těší, nejsme nevďeční, že žijeme, ačkoli jsme si nežádali žít: Život v lidské formě je nesmírným dobrodiním Původce života, jenž je životem samým, a udílí jej tvorům v různých stupních. Dá se charakterisovati, definovati všeobecně jako pohyb zevnitř, pohyb nesdělený od jiného, nýbrž sám od sebe se hýbá živoucí tvor. Dokonalost života spočívá v pohybu zevnitř. To mysteriosní uvnitř – je známkou dokonalejšího života, takže vrcholí stupeň života v rozumovém poznávání a chtění vůle, kterýžto pohyb se děje zcela uvnitř, a je člověku nejvlastnějším, odpovídá jeho vznešenosti a je známo ze zkušenosti, že takový život oblažuje nejvíce – vrcholí ovšem v Bohu, který je Poznání a Vůle-Láska sama podstatou a tedy Životem-Blážeností. Stupínky života ukazují nesmírné končiny pravdy křesťanství, odpovídající povaze člověkově, proč jest člověk utvořen k obrazu a podobnosti Božímu.

Filosofické určení života si všímá toho nejjednoduššího, že život jest pohybem zevnitř. Tato charakteristika ukazuje, že definice života jako jevu imanentního a stálého vyjadřuje to, co jest životu nejvlastnějším a z čeho povstává různý stupeň života.

Když rozebíráme život biologicky, zůstáváme mi-

mo vlastní povahu života, vlastní život nám uniká, rozebíráme-li buňky; to, co je vlastní životu, je, že je nesdílňným pohybem, pohybem zevnitř, ten žije, kdo sám od sebe se pohybuje, a rovněž tím dokonaleji žije, jehož princip života jakýmkoli způsobem je nezávislým od vnějšího.

Pojímání filosofie není jen fantastickým nebo zpracováním skutečnosti, neodpovídajícím skutečnosti, naopak postřehuje to, co je věci vlastní.

Vezměme si z životní tragiky nejdříve: odkud je život?

Světlem bouří síly (mlčící nebe bouří nesmírnou energií, nesmírné síly mechanické, fyzické, chemické, hmotné atd.). Vymežíme-li přesně jednotlivé, uvidíme, že něco zůstane záhadou, že existují ještě jiné síly, životní síly, psychické, o nichž není tak jasno, kam je zařaditi. Nikdo nepochybuje na př., že elektrina je fyzickou silou, ale co je život? Stačí ho zařaditi do hmotných sil, vysvětlí hmotné síly (mechanické, fyzické nebo chemické), původ, vývoj, vzrůst, plození organických bytostí? Přechází již doba, která se o to snažila, redukovati život na tyto hmotné síly: Materialismus a mechanismus neuspokojil a sám ustupuje do pozadí i u nás částečně, ačkoliv v praxi česká mysl je ještě naplněna jeho otravnými následky.

Životní bytost je jen nahodilým nahromaděním atomů a sil podle mechanismu, materiální fyzické a chemické energie se sdružují tak, že vznikají úkazy života, vzniká mechanismus života. Všimněte si jen toho stroje, který nazýváme živoucí bytostí, jak se pohybuje jako stroj, jednotvárně, mechanicky. *Nevzniká živoucí bytost z každé organisace těchto elementů, jenom za jistých podmínek* a když se náhodou verifikují, skuteční podmínky, pak vzniká ve vesmíru živoucí bytost. Všechny jevy tělesného světa jsou jen určitými útvary mechanického pohybu a tedy existuje jen účinná příčina bez účelnosti, je to ve světovém dění mechanický determinismus; vše se děje z nutnosti a jednotvárně následkem ustavičného pohybu, vše je spoutáno železem mechanického determinismu, vše se musí dít a nevíme proč, odkud ta tragika života, že člověk povstal nutně a ještě k tomu v takové výši života, že si uvědomuje svůj život a nemohl voliti, zda má povstati či ne, ano, v mechanismu je tragika života v plné své velikosti a hrůze.

Takové pozorování života je násilné, jak dobře

postřehli mnozí z modernějších myslitelů. Návrat k účelnosti je novým hlasem ve filosofii.

Hledání života odkud, předpokládá otázku kam, poněvadž není možno viděti přesně, odkud by mohl vzniknouti život, neznáme-li jeho povahy. Z povahy věci, co věc je, můžeme souditi, odkud je, zda stačí mechanické přírodní síly, aby ho vytvořily, či něco jiného. Povahu ale života poznáme z toho, kam spěje, neboť každá věc musí býti taková, aby dospěla svého cíle. Život je pohyb, tedy podstatně směřuje k něčemu, jako k cíli a od svého cíle dostává svou povahu, právě tak jako pohyb, který nazýváme na př. cestou do Prahy, dostává svou vlastní povahu, t. j., že jest cestou do Prahy od svého cíle, od Prahy.

Proto mluvíme o účelnosti, v otázce kam spěje život, je uzavřena jeho povaha a jeho původ.

Ozývají se již v moderní době hlasy po účelnosti. Vezměme si příklad:

Zuby rostou pod tlakem nutnosti, přední ostré schopné ke kousání, zadní ploché – stoličky k rozemílání potravy. Je v tom nějaký účel? Či je to náhoda? Mechanismus praví: Všeobecně tam, kde pracuje společně několik elementů, se zdá, že vládne účelnost, ale je tam jen jednání. Tam, kde se sešly náhodou všechny elementy a úplně, jako by je spojil něčí úmysl, účinky se zdají býti rozumné, poněvadž je náhoda určila, aby trvaly. V méně šťastném spojení produkty, účinky vymírají. (Tak se vyjadřuje již Aristoteles o determinismu. Problém se podstatně nezměnil od řeckého filosofa Demokrita až po Darwinismus.) Je tedy třeba účelnosti? Stačí účinná, výkonná příčina. Vysvětluje účinná příčinnost celé divadlo přírody?

Existují řezáky v našem případě, což je tedy divné, že řezou? existují stoličky, je tedy divné, že rozemílají potravu, anebo pták má křídla, tedy lítá; co se tím získá, když hledáme účelnost? Pták má křídla, tedy k létání, řezáky jsou ke kousání, stoličky na rozemílání.

Pojem účelnosti je zde zúžen. Je třeba výkonné účinné příčiny, která provádí své účinky, jedná se však o to, zda by účinná příčina provedla své účinky bez cíle, bez účelnosti, kdyby neměla určitého cíle.

Proč se spojuje 92 (či snad víc) prvků chemických v různé kombinace trvalé, vytvářející různé orgány, vytvářející kostní tkanivo, které se tak uspo-

řádá, že vzniknou zuby řezáky a stoličky, jinde zase kosti v těle nebo kosti schopné pro ptačí křídla atd.

Není podivné, že živočich kousá a rozemílá potravu, poněvadž má zuby řezáky a stoličky, není podivné, že pták lítá, poněvadž má křídla, ale to je podivuhodné, co dojmá skutečně ducha, že se v mechanické říši účinných příčin tak uskutečnily účinky, že vznikly zuby řezáky, stoličky, ptačí křídla atd.

V rozsáhlé přírodě se nalézají všichni materiálu, mramor, kámen atd., proč se tedy náhodným utkáním nevytvoří palác? (Není podivuhodné, že palác je na přebývání, ale bylo by podivuhodné, kdyby povstal tak náhodným sdružením všech potřebných elementů.)

Zlato a stříbro a jiný kov existuje též v přírodě v hojnosti, proč se nesestrojí hodinky náhodným spojením materiálu. V těchto věcech se usuzuje hned na rozumného tvora, na stavitele, který postavil dům, který způsobil, že prvky byly tak složeny, že se stal z nich obytný palác nebo hodinky, tedy se předpokládá rozumná příčina jednající s úmyslem vytvořit něco k jistému účelu.

Proč tedy ty přirozené paláce, hnízda ptáků, a rovněž ty podivuhodné přírodní nástroje, jimiž opatřuje příroda vše k jeho potřebě, proč by měly uniknouti účelnému vedení Ředitele vesmíru?

Či snad rozumíme lépe těm podivuhodným útvarům a funkcím jednotlivých orgánů bez účelnosti? Naopak zdravý úsudek by ustoupil hodně dozadu, kdyby odvracel pozornost od účelného dění v přírodě.

Celá bytost věci jde k cíli. Pod přirozeným sklo-nem věc směřuje se všemi svými silami a schopnostmi k určitému cíli, a to k cíli celé své činnosti – símě se rozvíjí znenáhla v bylinku, bylinka se rozvíjí v krásné květy nesoucí v sobě nejrozmanitější prostředky, aby se oplodnil kvítek a přinesl ovoce – nová semena. Květinka jedná účelně, rozmnožuje se.

Chová v sobě každá taková květinka životní impuls, sklon shodující se s bytostí bylinky, vedoucí k účelnému jednání.

Bez této vnitřní účelnosti bytosti a jejich činnost by byly vystaveny náhodě, a pomyslíme-li dobře, co to je, díti se náhodou, vidíme, že věci náhodou nejsou v pravidelném běhu a pořádku, naopak ne-

pořádek by byl pravidlem a pořádek jen výjimkou, právě opak toho, co lze pozorovati v přírodě.

Rozhlédneme se jen kolem, kolik to nesčíslných elementů je třeba na formaci, na uskutečnění vesmíru, světa, hvězd, oceánů, nesčíslných druhů vegetativních a živočichů. Kdyby neměly v sobě vnitřní princip účelnosti, který je činí, že jsou stálými – byly by vydány pouhé náhodě – co by se přihodilo. V tom nekonečném reji a pohybu, kolik by povstalo určitých, uspořádaných věcí? Výjimky by to musely být. Nesmírný chaos náhodou neučiní nesmírný pořádek. Náзор o nahodilém setkání elementů tvořících kosmos, pořádek je nerozumný. *Každá věc musí mít svůj dostatečný důvod, proč existuje, to jest musí mít všechny příčiny, od nichž je podmíněna její existence.*

To je samozřejmý princip, že nic se neděje bez svých příčin, od nichž závisí (člověk se nerodí bez rodičů, květina nerozkvete bez semene a bez tepla atd.).

Připustíme-li ale, že celý vesmír povstal náhodou, že celý pořádek světa povstal s nutnostmi pohybu z náhodného spojení různých elementů fysických a chemických, máme zde jistý jev bez dostatečné příčiny, která je schopna ho vysvětliti, což se protiví samozřejmému principu, tedy je to proti zdravému rozumu, poněvadž náhoda by vysvětlila monstra, nezdařilost, anomálii.

Jak jinak, jak harmonický obraz skytají nám vývoj, vzrůst, dění ve světě. Všechny ty vlastnosti mineralogické, fysické a chemické se sdružují v kolekce a typy téhož druhu, každý druh se vyvíjí podle svých zákonů přes všechny příznivé a nepříznivé zevnější vlivy.

A což teprve živoucí tělesa představují harmonická složení divného komplexu elementů a sil. Každý organismus je podroben stálému pohybu asimilace a disimilace, vyvíjí se, roste, rozmnožuje se a tento běh života prochází věky, aniž by vznikl kdy chaos a nepořádek v biologickém světě. Je to dílo náhody?

Vidíme tedy, že spolu souvisí účinnost a účelnost, že jedna na druhé závisí. Je třeba v každé věci principu sklonu, jednati vždy a stejně účelně, který soustřeďuje sílu rozmanitých součástí, aby spolupůsobily k účelu celku, je to vnitřní immanentní princip, je to forma věci, kterou vtiskl Původce přírody jednotlivým věcem. Dává věci vlastní povahu.

Shoduje se tato forma věci s tím všeobecným sklonem věci jednati účelně, vésti věc ke své úplné dokonalosti ke svému cíli. Tato forma věci připouští stupeň dokonalosti, u hmotných neživých věcí je čistě hmotná, u živoucích bytostí je dokonalejší povahy podle stupně života, u člověka tento princip lidského směru k cíli je rozumným principem – je to duše.

U neživých věcí tento princip jedná podle vedení Původce přírody, tak jak to vtlačila do něho Boží ruka a nezmění se, poněvadž změnit se přesahuje jeho síly, předpokládá to rozum a vůli, aby poznával, proč se má změnit a chtít se měnit – takovou dokonalost udělil Bůh člověku – který rovněž je určen k cíli, ať chce či nechce, člověk jde k cíli, v každém svém jednání hledá cíl – hledá blaženost, která je cílem, ale může měnit svůj cíl podle svého soudu, jednou si ho staví do rozkoší, jindy v bohatství atd., ovšem otázka je, kde je pravý cíl, která patří však do etiky. Člověk obsahuje vedle obyčejných sil směřujících k vývoji vyšší síly nitra, které rovněž chtějí k cíli, ovšem k vyššímu cíli, ale patří k celému organismu, jímž je člověk.

Děly se snahy od učenců sestrojiti buňku. Byla prozkoumána živoucí buňka, všechno její složení chemické a fysické bylo napodobeno a buňka neožila.

V živoucí říši jsou jevy, které se nedají srovnati a vysvětliti hmotnými silami fysickými a chemickými atd. Mysteriosní stránka života se objevuje, čím více biologie postupuje ve svém zkoumání, a vědci znající meze biologie tvrdí, že není v chemii a fysice vše, aby se pochopilo dostatečně, co je život.

Píše Le Dantre: Zdá-li se nám, že živoucí bytost je vyšší nežli neživá, není to proto, že snad nemůžeme zredukovati síly živoucího tvora na hmotné síly, nýbrž pro zvláštní způsob, podle něhož tyto síly se soustřeďují, aby uskutečnily vnitřní cíl živoucí bytosti.

Život zůstává biologii záhadou, byť se snažila pochopiti celé složení a funkce až do nejpodrobnějšího složení živoucí bytosti – nedosahuje, nedotýká se toho, co je vlastního života. Život podle sv. Tomáše je immanentní pohyb, je pohyb zevnitř, pochází ze vnitřního principu, který soustřeďuje činnost všech elementů spolupůsobících na vytvoření živého organismu k tomu, aby celá směřovala

k dobru, k zdokonalení živoucí bytosti. Proto nejsou živoucí bytosti jen jakýmkoliv souhrnem přírodních sil a činnosti – mají v sobě základní přirozený sklon k sebezachování a k vývoji, není to jen soubor elementů, nýbrž je zde přirozenost jednoho každého živoucího tvora, obsahující rovněž

hmotné prvky, ale mimo ně působí zde spolupodstatný prvek a princip, který určuje hmotu na jistý, na určitý druh, specifikuje ji, soustřeďuje všechny síly a vede k cíli – přirozený sklon k dosažení svého vývoje – princip životních činností, *je to duše. R.*

Kritika

Filosofie v 7. čísle

přinesla přednášku Josefa Bartoše o problémech dnešní estetiky, kterou pronesl na Sjezdu čl. profesorů, filosofů, filologů a historiků.

Zajímavý je resultát, že se bije s nejrůznějších stran na hraničné zdi estetiky, aby se rozšířily. Dnes to raší v estetice novými podněty, ukazuje se tu plno cest, o nichž nelze ještě vědět, kam povedou a hlavně zda povedou k jednomu cíli (strana 211).

Shrňme-li krátce nové cesty a snahy v estetice, jak je uvádí Bartoš, uvidíme něco, co nevšímaná estetika na principech sv. Tomáše Aquinského dávno hlásala a věděla, byť se nehonosila vším tím aparátem moderní mluvy. Moderní shon po estetice tedy hledá stále cestu; Croce chtěl jednotnost, Dessoir svou skepsi vlastně rozšířil cesty, jeho názor zvítězil nad Croceovým a používá se nejrůznějších metod. Dnes se hledají v estetice nové problémy, nové odpovědi, ale i nové otázky. Pojem krásy v této problematice ustupuje definitivně, jak se zdá, pojmu umění. Jedná se více o problému uměleckého tvoření než o uměleckém vnímání, kterýžto stál doposud v popředí. Nový prý je problém umělce jako psychofysického celku, jako personality.

Dnes působí na estetiku psychologie. Přiznává-li kdo, že v psychologii dnes panuje krise, musí ji přiznati i v estetice a naopak, kdo myslí, že psychologie překonala krizi, může hledati stejný zjev i v estetice. Novými metodami se stalo, že se zrodil odpor proti pozitivistickému atomismu, a zdůrazňuje se živá totalita vědomí. Psychologie svou mocí oživuje estetiku; nejen ty partie, které ovlivňovala vždycky (psychologii tvoření a vnímání), ale zasahuje i do sociologické estetiky. Umělecké vnímání a tvoření nespočívají na jediném principu *vcítění*,

nýbrž jsou složitým pochodem, jemuž nestačí jediný princip.

Ve stanovení uměleckých typů a vnímatelů jsou to sensorikové, metorikové, lidé imaginativní, reflektující a emociální. V uměleckém tvoření se rozlišují výrazoví umělci (*Ausdrucks Künstler*) a tvární (*Gestaltungskünstler*).

Jiná věc, stanovená dnešními pokroky v estetice pod vlivem psychologie, je poukázání *na zážitek* jako na hlavní pramen tvůrčí práce. Genius má tytéž psychické vlastnosti jako každý jiný člověk, jeho různost od nás není kvalitativní, nýbrž jen kvantitativní. Zdůrazňuje se zároveň aristotelský princip, že celek je před částmi, čímž se překonal psychologický, pozitivistický atomismus.

Dítě svou duševní strukturou je podobno umělci, o čemž svědčí experimentální metody. Dospělost je ochuzením nikoli obohacením některých vlastností. Jen umělci rozvíjejí dále své dětství.

Smyslovost je u nich úzce spiata s duševností a vnitřností s vnějškovostí. To, co přichází ze vnějška, je v nitru individuálně zpracováno. Umění podle těchto fakt je pokusem spoutávaní a udržování zářivý prazážitek našeho dětství a našeho mládí a jeho všeobecnou formu naplňování vždy bohatějšími a zralejšími obsahy.

Charakterologie má význam svým zdůrazněním tělesna pro pochopení některých jevů v umění, neboť tělesno mocně spolupůsobí v umění. Křesťanství se činí odpovědným za chaotický kulturní stav přítomnosti, neboť rozpoutalo boj mezi tělem a duší.

Psychoanalýza po lékařsku učinili umění sublimací, neboť umělec se oprošťuje svou tvůrčí prací od úsnivých dojmů. U freudovců zapuzený erotismus a sexuální otázka hraje hlavní roli při výkladu umění. Freudova metoda přináší prý možnost

prohloubení a zmnohotvárnění kritického pohledu ovšem pro toho, kdo na ni slepě nepřisáhá.

Z psychiatrie zase se poukazuje na důležitost neurotických stavů, majících v zápětí částečnou stupňovanost vitality. Dnes ale střízliví psychiatři to, co nabízejí jako bezpečný poznávací majetek, je převahou povahy negativní. Na čem se shodují, je, že umělecké práce duševně chorých, pokoušejících se o uměleckou tvorbu, jeví nápadnou podobnost s výtvary dětí a primitivů. Duševně choří ve svém umění nejsou naturalisty, nýbrž visionáři, symbolisty a dekorativy. Při bližším pohledu i při zdánlivě překvapující smělosti se shledáváme s diletantismy a chaotickými citovými výlevy. Duševní choroba je více brzdou nežli vznětem skutečné umělecké práce. Nemocné síly přestávají býti auto-kritickými a osmělují se i toho, čeho by se jinak neosmělily, chybí jim *ukáznění*.

Psychiatrie může více prospěti výzkumem umění opravdových tvůrců, kteří duševně ochuravěli.

Jaspers se stanoviska lékaře obhlíží celá velká kulturní období a soudí na převážný vliv nemoci, jež jim dodává charakteristického rázu. Dnes prý převažuje schizofrenie (la folie discordante).

U umění vězňů zdrojem inspirace jest ztracená svoboda, potřeba styku a vůbec vše, co souvisí s vypověděním ze společnosti a s izolací. I v něm se nalezá málo naturalistických kreseb, nýbrž více ornamentů a dekorací a práce alegoricko-symbolické.

Z interindividuálních jevů byl studován pojem nápodoby a sugescie. Bylo pozorováno, že počáteční díla umělců se podobají dílům jejich vzorů, napodobení tedy je jakýmsi předstupněm samostatné tvorby. Nápodoba pomáhá umělci, aby znenáhla se prodral sám k sobě. Hned v prvních dílech ale se projevuje vloha původního umělce od umělce bez původnosti, který není schopen projevu aspoň poněkud samostatného. V budoucnu se stává eklektikem. Napodobení je tedy omezeno na počátek umělecké tvorby, tím se dokazuje, že umělec má smysl pro výtvary jiného umělce duševně blízkého.

O sugesci, jako všeobecném jevu, který by souvisel se vším uměním, nelze mluvit. Některé ale jednotlivé jevy volají po sugesci, na př. jméno autorovo orientuje často vnímatele v umění, ba zvykem se může člověk dáti svést k omylu.

Proti subjektivní analýsě estetického a umělec-

kého nazírání vzniká objektivní postup. Nutno studovati umělecká díla, jejich vnitřní strukturu, nikoliv umělecké zážitky a tím se obírá nový druh vědy uměnosloví, nikoliv estetika. Hlavní znak estetického jevu konstatují uměnoslovci vysutí ze života; umění je druhotným jevem, neboť umění souvisí se životem. Umění se musí stát středem všeho badání, estetika je k tomu neschopná, proto uměnosloví doplňuje estetiku. Definuje se umění jako formace, založená na citovém zážitku.

Všimneme-li si celkově výsledků moderní estetiky, spatříme někde chaos, jinde částečky pravdy, jednostrannost, proto ta nutnost nových metod, jako by se rozšiřovalo nové světlo, svítící ve tmách dnešní estetiky.

Celý referát o dnešní estetice se ani v nejmenším nezmínil o estetické práci neoscholastiky, vypracované na př. Maritainem na principech sv. Tomáše Aquinského (Art et Scolastique, Paris 1927). Scholastická estetika shromážděná soustavně v neoscholastice je překrásnou mosaikou tvořící jednotu, a přece si všímá všech prvků a estetických hodnot, které v ni zasahují.

Neomezovala estetiku nikdy jen na subjektivní prvek, na intuici, na umělecké vnímání, ačkoliv mu věnovala pozornost, ani ne pouze na tvořivou činnost, ač i tu postavila na své místo. Rovněž prvky dnešního uměnosloví, obíráti se objektivně uměleckými prvky, zdůrazňuje scholastika, neboť ve skutečnosti vše zasahuje. Proto je to mosaika, srovnáme-li scholastický názor s dnešním kouskováním, ale nese na sobě živoucí ráz, životné jednotnosti odpovídající skutečnosti. Jakýkoliv postup životní činnosti u člověka je komplikovaný.

Umělecké vnímání je konem poznávací schopnosti, při němž se rozechvěje i volná a citová potence pro jediný princip, v němž lidské schopnosti koření. Liší se od pouhé intelektuální radosti z pravdy právě rozechvěním jiných schopností, ale na druhé straně není jen citovým projevem, poněvadž cit o sobě je slepý, vynořuje se za postřehem, předpokládá vjem. Vnímání se děje nejdříve smyslovými schopnostmi a vrcholí v rozumu, proto i smyslové rozechvění zasahuje.

Činný subjekt, chvějící se postřehem krásy, předpokládá krásno, které vnímá. Objektivní prvek krásna se zdůrazňuje co nejvíce, poněvadž bez něho není možná intuice. Intuice netvoří krásno, nýbrž

předpokládá. Krásno je něco transcendentálního, jako jsoucno, jako pravdivo a jako dobro. Shoduje se se jsoucnem, s dobrem a pravdivem, ale dovršuje je tím, že vztahuje jsoucno k poznávací i volní a citové schopnosti zároveň, kdežto dobro vztahuje jsoucno jen k volní schopnosti, pravdivo k rozumové.

Tím, že věc je tím, čím má býti, v celé a plné integritě, vyzařuje souměrností, leskem, pořádkem a to je objektivní krásno. Proto je příroda nejvíce krásná. O kráse uměleckých děl se zmíníme. Existuje tedy objektivní krásno.

Lidské schopnosti jsou tak uspořádány, že postřehují jen soulad, pořádek. To, co je konfusní, o tom si nedovedeme učiniti vůbec jasný pojem, jsou tedy uspořádány lidské poznávací schopnosti k postřehnutí krásna, neboť krásno a jsoucno se materiálně shodují, liší se vztahem ke schopnostem. Celá příroda je proto utvořena krásnou.

Tvořivá činnost v umění tvoří součást psychologického celku. I dnešní estetika všímající si psychologie stanoví, že genius se neliší psychologickými vlastnostmi od jiných lidí. Výtvarná síla je intelektuální silou, je výplodem rozumu. Není každý rozum schopným výtvarné činnosti. Rozumný tvor zůstane rozumným i bez ní, neboť je jen akcidentní dokonalostí rozumu, tvořivou silou rozumu oživovati *myšlenkou* neživou hmotu, kámen nebo dřevo atd. Bylo definováno umění: (*Recta ratio factibilium*), což právě stručně vyjadřuje *myšlenkové oživení hmoty*.

Zevnější zručnost u umělce pochází ze zvyku, umění ji předpokládá, ale nespočívá v ní, myšlenka se musí odrážeti, jako duše oživující umělecké dílo, jinak nemá ceny.

Umělec předpokládá v sobě plnost života, aby ji mohl vyjádřiti, život je mu inspirací, jak vyjádřiti v díle krásu. Mrtví napodobitelé nejsou umělci, jsou fotografickým aparátem. K plnosti pochopení jakékoli krásy, kterou má vyjádřiti, potřebuje umělecké intuice, všechny prvky v umělci spolu souvisí.

Účinek pak umění ať postřehnutého, ať vytvořeného je plnost radosti, rozechvění poznávacích schopností, přecházející do volní a citové mocnosti.

Vytvořené dílo musí býti znamením myšlenky, nésti výraz myšlenky, první pohled na ně přináší jinou věc, vyšší věc a s ní radost, rozechvění.

Scholastická estetika objasňuje mnohé tajemné

body, vysvětluje v plném jasu celý ten komplex umění a krásy, poněvadž nepohrdala ve své filosofii krásna žádnou metodou, což teprve znenáhla nahlíží moderní snaha v estetice. Dr. Habáň.

E. Jung: Das konstitutive Prinzip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur,

Felix Meiner, Leipzig 1929, cena neváz. 22 RM, váz. 25 RM.

Prospělo by vědě analysovat jakoukoliv funkci, přivést ji až na anorganické elementy. Hned ve svém úvodě ukazuje autor svůj názor, materialistický atomismus. Rozložení živoucích a jednotných organismů a funkcí, toť vrchol vědy! Přivést na př. rozumové pojmy na elementy, které nejsou již intelektuální povahy, takový proces by ukázal a přinesl objasnění, jak vyvstává rozum ze smyslového života, jak se tvořil z instinktů, neboť instinkty jsou elementárními prvky. Tvořící elementy patří svou povahou předcházejícím etapám.

Autor si bere na sebe tu velkou úlohu a chce provést analýsu konstitutivního principu celého biologického řádu.

Vědecké pojednání autorovo se ukazuje kusé hned v úvodě a zvláště v textu. Odkazuje mnoho věcí do metafysiky, které ho tlačí, snadno se dovolává agnosticizmu, kde ho není třeba, zvláště ale vlastním přiznáním, že jeho kniha obsahuje mezery. Ano, mezery, které obsahuje, jsou charakteristické celého odumírajícího materialismu.

Několik zajímavých statí proběheme. Filosofie podle něho nezná principu, podle něhož se rozlišuje živá bytost od neživé. Rozdíl činí jen zvyk mluvit a způsob myslit. Vědecká analýza v somatismu nenalézá nic zvláštního, co by se nedalo přivést na anorganické elementy, proto vulgární možnost rozlišovati živé od neživého se zakládá jen na způsobu, jak se nám obě povahy jeví, t. j. popisujeme jenom to, co cítíme.

V organismech přecházejí vývojem jen anorganické látky a tvoří organismus, jak dosvědčuje biologická chemie. Fysiologie zase učí, že všechny změny látek, jakýkoliv pohyb v živočišném a vegetativním procesu musí býti uveden na anorganickou energii. Připojuje sám autor možnost nesmírných obtíží při takovém zkoumání.

Zde se jeví vědomá positivistická slepost. Proč se nepodařilo dosud sestrojiti živou buňku, když analýs živoucích prvků se našly jen anorganické elementy? Záhada!

A ta záhada pro materialismus roste, když uvážíme podobnost živoucího s anorganickým a přece jedno žije a druhé nežije. Proč popisujeme jeden jev jako živoucí a druhý ne. Budťo důvěřujeme našim poznávacím schopnostem a pak uznáme rozdíl mezi živoucím a neživým, anebo jim nevěříme, pak ale nemůžeme tvrditi ani shodnost anorganických elementů, neboť předvádějí nám je tytéž poznávací schopnosti.

Živá bytost se neliší od neživé anorganickými elementy ani snad energiemi, které by se nedaly vědecky určit, liší se ale podivuhodným, soustavným soustředováním všech elementů a energie k jednomu cíli, aby se vyvíjel živoucí organismus, aby rostl a se rozmnožoval. Ta podivuhodná soustřeďující a trvající činnost, kterou se organismus vyvíjí, předpokládá princip života. Jakákoliv činnost předpokládá svůj princip. Materialistickému pozorování látek uniká vlastní povaha života, neboť atomistickým kouskováním zabíjí vlastně živoucí bytost a pak uniká život. Činí násilí živoucímu tvorů, aby ho učinil neživým.

Odsuzuje autor vitalistický názor, poněvadž utíkat se k vitální síle nemá vědecké ceny, neboť zůstává mnoho přírodních zákonů neprozkoumaných, na příklad nemůžeme zvážiti všechna tělesa, abychom určili jejich váhu. A pak nedá-li se zredukovati celá somatická povaha na neorganické elementy a energie, jak se zachová zákon zachování energie?

Zdá se, že nemožnost zvážiti všechna tělesa a nemožnost vysvětliti vše, co je živým organismem jen anorganickými elementy a energiemi, není táž. Člověk obdařený poznávacími schopnostmi, vědeckou přesností a zkušeností konstatuje životní jevy, které musí míti svou dostačitelou příčinu. Jedna věc žije, jiná nežije, proč? Snad proto, že jednu popisujeme jako živou, druhou ne? Nestačí, neboť nezávisle na našem popisování životními jevy se zdokonaluje, roste, stále se vyvíjí organismus, kdežto neživá hmota nemá v sobě životního pohybu. Chybí jí *moci hýbati se*, jest nehybnou. Zákon zachování energie zůstává ve vitalismu nedotčen.

Shrneme-li krátce principy, na nichž autor buduje, pak uvidíme, že si vyměřil stanovisko, s něhož chce pozorovati věci, t. j. determinismus v poznání hmotné stránky přírody a agnoscitismus proti všemu ostatnímu. Zorný úhel zúžený jednostranným pozorováním.

„Psychologické jevy patří rovněž ke hmotné přírodě, ať jsou to zkušenosti, postřehy a city, nebo myšlenky.“ To ovšem zůstává enigmatickým tvrzením autorovým, neboť ve svém výkladu zůstává vzdálen právě vlastní povahy jednotlivých psychologických jevů.

Nadsmyslové předměty, existence organizační tvorné síly *Noumena* i dnešní intuitivní poznání, to vše jsou problémy vzdálené od našeho poznání, které však přes všechno autorovo tvrzení existují a účinně působí a přivádějí člověka k poznání celé pravdy, nikoliv jen atomistického složení hmoty. Taková věda zůstává mrtvolou. *Dr. Habáň.*

Dr. T. Tóth: Reine Jugendreife.

4. vyd., Herder, Freiburg im B., 1929, 3·20 M.

Vychovatel mládeže podává nezkušenému mládí průvodce nebezpečným úskalím sexuálního problému, který dnešní doba řeší snadno vedouc mládí do kin, divadel, ukazujíc ilustrované časopisy atd., ale výchova mládeže dospívá k žalostným výsledkům.

Mládež se nevychovává, naopak mládež se svádí!

V době, kdy se rozhoduje jinoch pro život, pro idealismus či realismus, kdy má pochopení pro vznešený charakter a úctu k tajemství, pro morální bezúhonnost a výši, potřebuje správné cesty a vedení. Ideální vychovatel Tóth podává ve své knize správnou cestu, tisíce jinochů poslouchalo jeho konference a s vděčným úsměvem našlo vyjasnění. Tóth poukazuje na sílu vůle, kterou chová mládí v čerstvém rozvoji, a která jest důležitým činitelem v budování morálního života. Krátce se dá vyjádřiti cena knihy: Tóth rozumí mládeži!

Ontologia sive metaphysica generalis in usum scholarum auctore Carolo Frick S. J.

Ed. VI. Herder 1929.

Kniha tvoří druhý svazek sbírky *Cursus philosophicus*, vydávané jesuity koleje ve Valkenburgu.

Už po prvním vydání r. 1894 došla Frickova Ontologie značné obliby a dnešní šesté vydání je známkou, že se dosud líbí. Třeba zdůraznit, že autor při vši stručnosti podává látku velmi přehledně a jasně, a třebaže kniha neodpovídá všem dnešním požadavkům, možno ji přece doporučit. Není nikdy dosti hlásati dnes metafysiku, která dospívá k absolutnu proti všem dnešním relativistickým, snahám. Některé these se liší od thesů sv. Tomáše Aqu., zvláště o distinkci inter essentiam et existentiam. Argumenty autorovy přesvědčují, že se tyto dvě věci ve skutečnosti nedají od sebe oddělit, to ale není smysl tomistické nauky. R.

Handbuch der Philosophie.

Lieferung 22. Beitrag: Baumgarten, Rechtsphilosophie. Verlag R. Oldenburg, München und Berlin 1929.

V historické části svého díla vykládá, že dnešní právní věda v Německu a ve Francii předpokládá filosofický názor na svět a spojuje autonomii jednotlivých osob se sociálními požadavky a používá metody i rozumové i empirického zkoumání.

V druhé části poukazuje na metafysický eudaimonismus, který má sloužiti jako filosofický podklad. Obhajuje vědecký postup metafysiky a eudaimonistického principu, který všeobecné štěstí a blaho stanoví za cíl. Je zde patrný návrat k Aristotelově metafysice. Zneužívá ve své práci autor theologických prvků, které s přirozenou etikou nesouvisí. Nakonec však nedospěje toho výsledku jako Aristotelova etika, která stanovila zároveň, v čem spočívá lidské nejvyšší blaho, že spočívá v kontemplaci Boha, a toho se zříká autor ve svém metafysickém zkoumání, čímž si vlastně uzavírá cestu k tomu všeobecnému blahu. Eudaimonický princip se stává neupotřebitelným. Aristotelova Entelecheia zneužita od vitalistů jako nevědomá síla k cíli, směřující až ke vědomí, stává se v metafysické etice budoucím blahem a cílem. Tím vypadá metafysická snaha autorova ze skutečného a stává se fantastickým blouzněním. Dosíci vždy vyššího stupně universalnosti v cítění a myšlení, což vyžaduje autor vlivem hybné síly entelechei, stává se prakticky krásným snem.

Právo považuje za morální řád, který se osvědčil svou pozitivností a cenou. Ve svém určování právo

musí pohlížeti na altruistickou povahu, kterou má vyvinouti. Tento důležitý bod přivádí k výchově rodiny a správního řízení v hospodářství a sociální organizace. Vznešenou úlohu klade právu, přivést lidstvo k nejvyšším cílům, je-li ale tento cíl ilusí a snem, pak celá práce práva není odůvodněna.

Mimo přítomného svazku vyšly v téže knihovně tři historické přehledy etiky: Ethik des Altertums, des Mittelalters, der Neuzeit. Důkladné a odborné historické pojednání. —ab—

Prof. dr. Martin Grabmann: „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben.“

Innsbruck 1928, Verlag Fel. Rauch, str. 74, 1 Mk.

Velký znalec scholastiky vystupuje v tomto spisku proti těm, kteří se snaží, resp. snažili ze středověkého filosofa Alberta Velikého učiniti pouhého školometa, sběratele-encyklopedistu. Jmenuje hlavně H. v. Schubert a pokládá takové jeho mínění prostě za nepochopitelné. Ukazuje velikost Albertovy osobnosti v zrcadle jeho čestných přídomků se zřetelem na Albertova díla. Pak rozebírá a osvětluje Albertův vliv na německou scholastiku a mystiku a dokazuje z dějin literatury všeobecné přesvědčení ve všech stoletích, že Albert Veliký byl vždy považován za největšího z německých filosofů. Nezapomněl dr. Grabmann též zdůrazniti vliv Alberta Vel. na mimoněmecké filosofy, theology a básníky středověku. Zastává na př. přesvědčení, že Albert Vel. měl svou filosofii — hlavně v metafysice a kosmologii — větší vliv na Danta — než sv. Tomáš Aqu. — Takový všeobecný vliv na staletí nemohl tedy míti jen nějaký školomet, sběratel, encyklopedista, nýbrž muž velkého ducha, zakladatel nových směrů myšlenkových, nových škol, který právem zasluhuje název „Veliký“ a všech ostatních, jimiž ho současníci a následovníci poctili. Na konci dílka je projeveno přání, aby Albert V. byl co nejdříve prohlášen za svatého a za učitele církevního. J.

Dr. E. Winter: Das positive Vernunftskriterium.

Verlag A. Opitz, Warnsdorf 1928. Eine historisch-kritische Studie zu der Spekulation Ant. Günthers.

Günther působí svou osobností tak, že bez něho se nedá pochopiti duševní vývoj v německém ka-

tolicismu v první polovici 19. století. Starokatolické hnutí, ale zároveň založení Beuronských pocházejí právě nepřímě od Günthera. Hlavní myšlenka Güntherova byla: Může-li existovati harmonie mezi věrou a vědou. Rozum měl býti pozitivním kriteriem, který svou mocí přeměnil víru ve vědu, aniž by víra ztratila své povahy. Tím se staví na protivné stanovisko scholastiky. Množství a rozmanitost děl Güntherových ztěžuje nesmírně porozumění jeho myšlenky, která bouřila a dosud bouří světem.

Autorsipostavil tuto myšlenku, objasnit a uvést vlastně do Güntherovy mentality, hlavně zdůrazněním rozporu se scholastikou poukazuje, že Günther není vývojem ani doplněním spekulace sv. Tomáše. Cenné dílo v historickém studiu myšlení. *es.*

Současná ruská filosofie,

sborník statí, přel. Ferd. Pelikán, 1929.

Ruského myšlenkového hnutí si všímá širší veřejnost italská, německá i francouzská a proto vybrané statí Pelikánovy přinášejí i pro českou veřejnost upozornění na slovanské myslitele. Český svět je ovlivňován německou filosofií v jakémkoliv oboru, zatím co ruská myšlenka uchovala si svůj ráz.

Velmi zajímavý jest intuitivismus jako základ ideál-realismus Losskijho, lišící se od německého intuitivismu zařazeného do tajemného citového světa, v němž nemůže býti vše jasno právě pro jeho mysticismus. Intuitivismus Losskijho se shoduje podstatně s aristotelsko-tomistickým intuitivismem, chceme-li tak nazvati noetické principy Aristela a sv. Tomáše.

Noetika je teorie prady, pravda může býti nalezena pouze v něčím vědomí. Vědomí jest vždy charakterisováno dvěma stránkami; je zde kdosi, kdo si je vědom, a je zde cosi, čeho si je vědom, první aspekt je subjektem vědomí, druhý obsahem vědomí. Mezi subjektem a obsahem je jistý vztah. Obsah vědomí je ve vztahu nejen k poznávajícímu subjektu, ale ještě k něčemu jinému, neboť každé poznání je poznání něčeho a to tedy, čeho se poznání týká, je objekt. Poznání patří subjektu, ale musí se shodovati s objektem. Intuitivism není nic

jiného než naivní realism, zbavený naivního charakteru a vypracovaný v pevnou filosofickou teorii. Naivní realista by vyslovil poznání vnějšího předmětu tak, že vstoupil celý do rozsahu vědomí poznávajícího subjektu. Nepohlíží na obsah myšlení jako na subjektivní zážitek, nýbrž jako na fakt reálného světa. Pravda tedy podle naivního realismu vzniká tehdy, máme-li v sobě předmět tak, jak je sám o sobě, předpokládá shodnost, totožnost mezi pravdou a objektem, nikoli zobrazení. Objekt vnějšího světa může býti jen tenkrát pozorován jak je reálně, jestliže, jsa ve vědomí subjektu, zároveň pozůstává vně subjektu, jakožto individua. Jsou předměty, na př. strom, které jsou skutečně jen objekty pozorování subjektu a rozhodně nikoli jeho vnitřním stavem.

Vědomí má tedy dvojí aspekt, subjektivní a objektivní, poněvadž ale činí jeden celek vědomí, musí býti mezi nimi nějaký vztah. Je to čistě duchovní vztah ve své povaze. Tento vztah umožňuje druh jednoty mezi subjektem a objektem, kterou nazývá „noetickou koordinací“.

Bezprostřední pozorování objektu, které se touto koordinací umožňuje, je *intuice*.

Intuice zasahuje do skutečnosti, jest hlubší než pouhé fenomenalistické třídění bezprostřední zkušenosti. Na ní spočívá možnost kritiky, bez ní by se kritisovalo poznávací schopností o ní samé, vznikl by „circulus vitiosus“, což vystihuje Lesskij. Jeho intuitivismus odpovídá zcela principům noetiky Aristotelovy a sv. Tomáše, je vyjádřen pojmy odpovídajícími dnešní mentalitě.

Frant. Hrobař: Dokumenty kultury doby válečné a poválečné.

Psychologické úvahy a paměti ze světové války. Díl I. V Praze 1925, str. 166, cena ?

Paměti ze světové války mají býti snad ve II. budoucím díle. Tento díl obsahuje snůšku nejruznějších myšlenek nejruznějších autorů a vlastních pisatelových o různých otázkách duševědných. Postrádáme však vědeckého a především logického zpracování, což velmi vadí knize, jíž napsání stálo jistě mnoho čteny a práce. *-es-*

Poznámky

Německý časopis: Der russische Gedanke, Intern. Zeitschrift für russische Philosophie . . . Boris Jakowenko, přináší hlubokou studii o díle Dostojevského „Bratři Karamasovi“.

Umění se projevuje v symbolické mnohoznačnosti obrazů, která zachycuje hloubky rozměrů a tím se liší od povrchního zobrazení skutečnosti. Dostojevský vyniká obzvláště tímto mistrným zobrazováním.

Týž děj se odehrává zároveň na různých vrstvách reálnosti, na empirickém běhu života a tam běží jako dobrodružství, ale zároveň na psychologickém podkladě, znázorněný ničícím bojem lidských vášní a choutek.

U Dostojevského člověk nezůstává pouhou loutkou osudu a vášně, neboť jeho stavba má metafysický základ jsoucna a ideí. Nejsou to jen výplody rozumu, nýbrž vystupují u Dostojevského jako hybné síly, jejich logika a možný rozpor rozhoduje o lidském osudu. Jeho osobnosti jsou hluboce myslící. Mimo metafysickou vrstvu připouští Dostojevský mystickou vrstvu, kterou charakterisuje slovy: „Tam zápasí Bůh a ďábel – zápasíštěm je lidské srdce.“ Dostojevský zůstává hluboce věřícím.

Svou velikost ukázal Dostojevský uměním upřísti z různých životních vrstev překrásnou jednotnost.

U bratří Karamasovi vystupuje metafysická otázka: Kdo z tří bratří je otcovým vrahem v metafysickém jednání. Je znázorněna a vyvinuta jako dialektika o dobru. Každý z nich byl vinen smrtí otcovou, každý ovšem svým způsobem, takže empirický vrah je jen nástrojem společné viny. V díle vystupuje etický systém, umělecky pojednán, takže jeho dílo by se mohlo nazvat: „Ruská Božská komedie“, jednající o tématě speciálně ruském o dobru.

Starší syn Fedora Pawloviče je charakterisován jako otrok své vášně, stejně jako otec, je bezměrný v pudu po ukončení. Je to smutné dědictví po otci. Přece však je staví rozdílně. Otec se nezabývá rozporem mezi dobrem a zlem, je etický a morálně úplně nahý. To, co ho povyšuje nad život pouhých insektů, je roz-

um sloužící smyslovým choutkám. Nic není na světě svatého, nic, co by ho poučovalo s jinými lidmi než jeho choutka, a proto považuje všechny lidi za předmět své choutky. Chová však v sobě plodící vitalitu, objevující se v každém synu jinak.

Dimitrij stojí v rozporu etických hodnot, rozpor je v něm živý, schopný vrhnouti s ním do obou propastí, do oblasti nejvyšších ideálů a zase do propasti nejhanebnějšího úpadku.

„Jsme zároveň dobrými i zlými v podivuhodném sloučení,“ mluví Dimitrij, „jsme obdivovatelé Schillerovi a zároveň zuříme v hospodě a trháme vousy opilých druhů.“

Nad pouhou živočišnou vitalitu se povznáší Dimitrij do etických sfér, zvláště studem a soustrastí a citem úcty, které naprosto chybějí u otce. Podle Solovjeva tyto tři pocity tvoří přirozený podklad mravnosti a tedy zobrazil Dostojevský v Dimitrijovi *přirozený stupeň etického dobra tak, jak se jeví bezprostředně a přirozeně u každého člověka před reflexí*. Od přirozeného citu mravnosti je ještě propast k mravnímu skutečnému životu.

„Byl jsem bezuzdným a divokým,“ praví Dimitrij, „však miloval jsem dobro“ a zůstává v něm hluboká víra v Boha. „Jsem padouch, ale nikoliv zloděj,“ zůstal poctivým, ačkoli požitkářským. Nezabil svého otce, ale mohl a chtěl ho zabít. „Byly to něčí slzy, či matčina modlitba k Bohu,“ praví, „či obestřel mne duch světla v tom okamžiku? nevím, ale ďábel byl poražen!“

Stejně bez reflexe se jím zmítají city chťiců, nenávisti a hněvu, jako zase protivné city studu, soustrasti a úcty. Houpá se nerozhodně mezi morálními prvky dobrými a špatnými, zmítán smyslným charakterem, z toho plyne nerozhodnost. Je třeba reflexe, aby byla odstraněna nerozhodnost!

V osobě Ivanově je znázorněno dobro, které se stalo předmětem reflexe. Od otce zdědil „rozumovou bezuzdnost“, rozum se stal principem života. Žádá od života rozumný důvod a smysl. Jako Karamasof miluje život víc než smysl života, *chce žít*, jemu to však nestačí, ži-

vot musí býti odůvodněn, vše volá před rozumový soud, nestačí mu bezprostřednost citů jeho bratra. Při té příležitosti měří Dostojevský pole dobra rozumovým podkladem. V osobnosti Ivanově je znázorněn etický vývoj od Leibnize až k Nietzsche.

Zavrhne Leibnizův optimismus, v němž dobro vyzařuje jediné z *harmonie celku*, býti dokonalí v prostoru a čase! Zlo je tam odůvodněno, že se prostě popírá jako iluze naší nevědomosti. Omezený rozum nedovede přehlédnouti celku a proto se mu jeví zlo a utrpení ve světě jako skutečné. V celkové harmonii je jenom nutným akordem.

„Světová harmonie,“ hájí se Ivan, „není hodnou ani jediné slzy trápeného malého dítěte. Co z toho plyne, jde-li všechno přímo a jednoduše, jedno povstává z druhého a zvláště z toho, že to vím? Potřebuji odplaty! Nechci proto trpěti, abych svým utrpením hnojl harmonii pro někoho v budoucnosti!“ Osobní svět se hlásí proti celku.

„Nepřijímám a nemohu přijati stvořený svět, nikoliv Boha,“ jinými slovy vyjadřuje tím Ivan větu Rousseauovu: Svět jak je, nemůže býti rozumem ospravedlněn, nemůže býti přijat, musí býti předělán. Může býti ospravedlněn jen naší vůlí vzpírající se proti jeho bytí. Zastává se tedy Ivan boje vůle proti bytí světa, který označil Kant svým pojmem dobra a sám Kant se o něm vyjádřil, že je hroznějším revolucionářem než francouzská doba hrůzy. Je to filosofie svobody. Ivan se dává po cestě svobody a jeho pojem dobra spočívá ve svobodě, nikoliv v blaženosti, v tom, co má býti, nikoliv v tom, co je. Ivanovo dobro je autonomní, jehož princip není transcendentní, nýbrž se nalézá v něm samém. Pojem Kantův je voluntaristický a iracionální a jeho dobro zůstává lidské. Lidstvo najde v sobě sílu žít pro ctnost! Ivan nevěří v Boha. Jeho svoboda je proto hrozná. Není každá svoboda hroznou, nýbrž jen svoboda bez Boha. Autonomní dobro se dostává do rozporu, jak ukazuje Dostojevský, takže se stává zlem.

Z abstraktního pojmu dobra, který zastává Ivan, plyne i jeho vina na otcově

smrti, jeho vina je metafyzická, neboť prakticky byl ovládán démonem bezbožecké svobody“. Skutečný vrah Smerdjakof se domnívá, že byl jen pomocníkem Ivanovým.

„Tak dalece chtěl otcovu smrt, jak dalece otce odsoudil, že není hoden života.“

Jiný stupeň dobra představuje nejmladší bratr Aljoša. Všichni lidé ho milovali a Aljoša zase miloval všechny. Dobro jako láska!

Nemiloval jiné pro něco, rovněž ne slepě. Nitro lidské postřehne duši mnohem správněji než vášnivec nebo člověk, který se řídí abstraktním pojmem povinnosti. Vždy je ochoten pomoci, vždy činný a skutečně se oddává předmětu své starosti. Jeho činnost je neúnavná. Je to týž zdroj života, táž Karamasofská životní síla, kterou zdědil Aljoša po otci, ale v jiném směru. U něho se jeví ve vyšší, duchovní postavě. Při všem zaměstnání zůstává klidný, soustředěný, kontemplativní, a to i v největším napětí vůle. *V rozdávací ctnosti Aljošově je nesmírně estetický moment!* Radost a veselí je jeho duševním pokladem. Svět je dobrořečen u něho jako Boží stvoření, jeho smysl chápeme láskou.

„Milujte celé stvoření, vše, každý listec, každý Boží paprsek,“ praví Starec, „a pak se odhalí tajemství Boží ve věcech, pak poznáš každý den více pravdu.“

Láska překlene rozpor mezi bytím a tím, co má být, mezi náklonností a povinností, a proto Aljoša je *ideál krásné duše*. Dobro se zde objevuje jako neúnavná duševní činnost, tvořivá činnost, která se nikdy neopakuje, vždy něco nového a proto se blíží tomu, *co má být*. Zůstává však stále mezi bytím a tím, co má být, mezera, pokud člověk zůstává svobodným vyplnit to, co má být, t. j. povinnost, nebo ne.

Tomuto stupni dobra odpovídá stupeň zla, je to beznadějná lhostejnost a lenivost duše, která se zmocnila Aljoše po smrti Sosimy. Je to nejtěžší hřích, neboť táhne za sebou všechny ostatní stejně jako činná láska všechny stupně dobra. V duševní lenivosti se ukazuje zlo v pravé podobě jako princip smrti a ničeho, kdežto v nenávisti a pýše je plno iluze. Podstata této lenosti spočívá v zoufalosti a nedostatku víry ve vnitřní

sílu dobra, je to ateismus vůle, uznává se Bůh rozumem, ale srdce je od něho daleko.

V každé postavě Dostojevského se jeví nové uskutečnění morálního dobra a zla. —ab—

Opozice mezi skutečností a jevy, již nerozrušuje dnešní doba, jak prohlašuje R. Hartstock ve své knize: *Der Aufbau des Weltbildes nach streng idealistischer Methode* (1928). Přešla doba, která se tím znepokojovala. O světě, jak je sám o sobě, rozdílném od našeho poznání, již se netážeme. Filosofie se zabývá uspořádáním a popisem různých prvků, kterými si tvoříme reprezentaci vesmíru, tak jak je můžeme zvládnouti sebevědomím. Sebevědomí je vlastním nástrojem filosofie, jímž může dospět k pravému poznání. Nepředpokládá postup: „já“ jako subjekt se postřehne jako objekt a se pozná jako skutečnost. Nemluvíme o sobě před poznáním věci, nýbrž prostě vyjadřujeme: myslím o takovém neb takovém předmětu. Reflexní sebevědomí pozoruje a klasifikuje tyto reálné myšlenky. Takovou metodou dospíváme nejdříve k všeobecným prvkům všeho myšlení, pak k různým částem kosmu, jak je pojímá psychologie, fyzika, biologie a kosmologie.

Pradines M. přinesl novou realitu ve filosofii, neboť se pokouší ve své práci: *Philosophie de la sensation* o svázání sense s rozumovou činností, ukazuje, že smyslový počitek je dílem a nástrojem rozumové činnosti. Chce vysvětlit genetickou metodou rozumovou činnost organickou projevující se sensací.

Nemůžeme spoléhat podle něho na intuici, jako by odhalovala původ počitků, neboť to, co přináší intuice, není bezprostřední, je to spleť produkt činnosti, přecházející zcela před sebevědomím. Vycházející schopnost hodnotit, ale musí vycházet z vyzkoušených fakt a hledat způsob vývoje, jakým vznikla. Předpokládá hypotézu o všeobecném vývoji sebevědomí.

Připouští jako hlavní princip, že duševní činnost uplatňující se ve vývoji má svůj cíl, rozumět, dáti objektivní význam jevům, vzdálený, pokud možno nejvíce od čisté impresie. Objektivní význam, který pustil do světové filosofie

v posledních letech Husserl a jeho žáci, pak psychologové würtzburští, ovlivnil Pradina a dal mu určitý směr. Ve smyslovém počitku pozoruje první výraz objektivní a kritizuje empirismus a subjektivismus. Ovšem jeho objektivita zůstává v idealistickém ovzduší.

Hlasy po metafysice se ozývají na různých stranách. Hodnota rozumového poznání se vrací znenáhla k původnímu bodu, od něhož vyšla filosofie, ale znenáhla se uchýlovala a kolísala ve staré řecké filosofii, až v Aristotelovi dospěla vrchol objektivního realismu. Rozum je nepopíratelná hodnota, apriorní prvek. V moderní filosofii se dělo podobné kolísání, dnes ale se *znenáhla* vrací k aristotelskému realismu. Spekulativnímu poznání se znenáhla přisuzuje objektivní cena, řád abstraktních pojmů není již přesunován do neznámých končin apriorismu, nýbrž vrací se názor, že metafysika se zabývá esencemi věcí, abstraktními pojmy věcí, které však mají svůj základ ve věcech samých, jsou abstrahovány od věcí a tedy jim odpovídají.

Mezi jinými hlasy mimo neoscholastickou filosofii povstává J. Durand-Doat, který ve své knize: *Essai sur l'étendue*, Paris, 1928, se vrací k metafysice, k tradiční její definici. Rozumí metafysikou souhrn všeobecných pojmů a principů, na nichž spočívají všechny jiné. Přináší do své metafysiky čistě osobní stanovisko. Nejuniversálnějšímu pojmu jsoucna *ens* přiděluje jenom význam spojky a pak jeho equivalentním výrazem je vztah, vyjadřuje spojka jest vztah. Pak ovšem pojmem nejvíce metafysickým je pojem prostoru nebo rozsahu. Metafysika je vlastně intuicí rozsahu a proto zůstává zároveň experientní, nazýváme-li experientií vše, od čeho je duch lidský závislý.

Fenomenologie není ani fenomenismem ani positivismem ani novou formou skepticismu. Nepopírá jsoucno, ani o něm nepochybuje, zkrátka nestará se o ně, její zájem se obrací k esencím, k podstatám. Z pojmu *essence* musí být ještě odstraněn vztah k jsoucnu, k bytí, neboť v tradiční filosofii značila *essence* to, co může být. I tento vztah pro fenomenologii nemá významu. *Essence* je jedině předmětem myšlení, jak je patrné ve vědomí. Rovněž neznačí

essence vlastní povahu věci, k níž se připojují jiné quality jako akcidenty, případy. Ve fenomenologii značí essence vše to, co může být předmětem myšlení jakéhokoli druhu. Předmět smyslového postřehu, rozsah, různost, pohyblivost, atd., když je uvažujeme, aniž bychom jim přidělili aktuální existenci – jsou essencí, o níž mluví fenomenologie, rovněž předmět různých vzpomínek, nebo zcela fantastický je essencí. V takovém pojmu essence není obsaženo ani reální jsoucno, ani původ předmětu, o němž přemýšlíme. Tedy fikce je životním elementem fenomenologie a zdrojem věčné pravdy.

Když tedy se fenomenologie odloučila od jsoucna, obrací svůj zrak k vědomí, aby ho pozorovala ne v jeho psychologické individuální realitě de facto, nýbrž v jeho absolutní všeobecnosti, v jeho essenci. Poněvadž ale každá pozorovaná essence má vztah ku vědění, vědomí tedy má základní platnost, reprezentuje absolutní realitu, k níž každá essence je relativní. To je fenomenologický jev, v němž se pořádá hierarchie essencí. *Vědomí vzato všeobecně* je absolutním centrem, fenomenolog se vzdává psychologické introspekce vlastního já, a oddává se více zkoumání vědomí všeobecně, pozoruje vztahy k jiným essencím.

Metodou fenomenologie je intuice a popisování. Stačí jí pravděpodobnost, hypotéza, analogie, neboť není vědou, ani induktivní ani deduktivní. Užívá hypotézy, ale jsou jen provisorní.

Odzvonili pravdě poslední hranu!

Fischer J. L., *Über die Zukunft der europäischen Kultur*. Str. 118. Odvážné téma projednává se v 8 oddílech: Přírodověda a filosofie – Mechanismus a kapitalismus – Reakce proti mechanismu – Kapitalismus – Socialismus – Exkurs o nynějším politickém stavu Evropy – Polidštěný svět – Pohled na náboženství. – Autor chce vylíčit dynamicko-quantitativní ráz evropské kultury, jehož přesným teoretickým výrazem je tak zvaný přírodovědecký mechanismus a kapitalismus. Autor předpovídá, že tento ráz evropské kultury zmizí, a místo kapitalismu a mechanismu žádá humanismus, jemuž dává jméno náboženství: „Snažení náboženského člově-

ka záleží v tom, aby šel společnou cestou se svým druhem ve společnosti v jednotné práci na společném cíli.“ A ještě jednu perlu cituji: „Je tedy pouze povstávající Bůh, jenž sebe sama tvoří ve svých výtvorech a s jejich pomocí.“ –es-

Die psychoanalytische Bewegung. Roč. I., sešit 1. květen-červen, 1929. Vydává Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien. – Ke třem v německé řeči vydávaným časopisům o psychoanalýze přibývá čtvrtý. První číslo má všechny značky prvního čísla prvního ročníku časopisu, přímé a nepřímé důvody pro předmět a časopis. Obsah je velmi bohatý. Thomas Mann obsáhle líčí význam Freuda, S. Ferenczi ve známém evolučním smyslu probírá význam genitálního zařízení. H. Sachs poučuje o prvních předpokladech provádění psychoanalýzy, Theodor Reik podává aplikaci psychoanalýzy na otázky osobního osudu, Robert Wälder vypisuje sexuální symboliku ukmenců Gunantuna. Přidána je obsáhlá bibliografie o psychoanalýze vůbec a speciální o snech, zprávy o novinkách ve psychoanalytickém podnikání i se strany katolíků německých. Nezasvěcený čtenář se dovídá mnohou věc, která se čte jako pohádka, na příklad, jak rybec se zachtělo proběhnouti se mimo vodu, z toho přání jí narostly dlouhé nohy a stala se žábou, nebo že obřízka je zbytek nejhroznějšího prostředku, jímž si otcové vynucovali poslušnost bujných synů, kastrace. –es-

Něco bolestně krásného připomíná Eugen Liatzky v časopise: *Der russische Gedanke*, von Boris Jakowenko, I. Jahr., 1. H., str. 82, kde ukazuje na uměleckou krásu romanu: „Vzkříšení“ od L. N. Tolstého.

Není to jen politický traktát o citlivých místech Ruska, jak byl přijat s ohromným údivem a nadšením v době, kdy byl napsán, dnešní doba zahalivši Tolstého s jeho spisem do roucha historie, pohlíží na jeho dílo s uměleckým nadšením. Použil v něm Tolstoj barev jasu a stínů, které vyvolaly úžasné dílo. Ať představuje cokoli, přírodu, člověka, stát, vším proniká hluboké a pronikavé myšlení. Přinášel světlo, kde podle jeho mínění se rozprostírala tma násilí a nevědomosti a nezaslouženého utrpení, a

na protějšek postavený do světla a jasu od stejnorodých lidí vrhal bez milosrdenství tmavou nenávist. Úmyslně nehlídal mírného přechodu, chtěl je přivést k činu a pohnouti nejen sluchem, nýbrž srdcem. Tutéž vlastnost projevuje i v abstraktních úvahách. V jeho řeči je vášnivý důvtip, úžasné protivy a přirovnání a tím projevuje sarkasmus nezničitelný logickými argumenty.

Účinek jeho románu měl být dvojitý: otfásti současnou mentalitou a vrýt do ní mravní zásady. Součinnými činiteli byly umělecké podání a logická evidence, z nichž vycházel impresionismus, vnikající do duše čtenářovy jako elektřina ze vzduchu. Dusné ovzduší a moc hrozící bouře je atmosférou románu.

Bolestně krásná pravda vyznívá ze slov: Byť by se namáhali lidé jakkoli a v tisíce se shromažďovali na malé místo a kamením je zaházeli, aby zabránili vzrůstu . . . přece přijde jaro . . . vesele vyhlízejí květinčky, ptáčekové a děti; ale dospělí lidé nepřestávají se oklamávat a trápit.

Nepovažovali za důležité dary připravující jim šťastný život, slunce, jaro, přírodu, nýbrž to, co je rozvádělo, čím by ovládli jedni druhé.

Na kontrastech staví Tolstoj sílu svých slov a uvedená část je zvláště bolestně rozkošnou ukázkou psychologie lidstva.

Karpatskij svět“, literárně-kulturní „měsíčník spolku Alexandra Duchnoviče v Užhorodě, ul. Berčeni 1, roč. II, čís. 5–6. Celoročně 60 Kč, jednotlivá čísla 6 Kč. – Toto dvojčíslí je téměř výhradně věnováno oslavě 70. narození předsedy Duchnovičova spolku arcijáhna Evmenia Ivanoviče Sabova. Přináší též fotografie z jeho života. A. V. Popov podává zajímavý životopis jubilantův na str. 539–566. Sabov je nesporně jedním z největších kulturních pracovníků Podkarpatské Rusi. Na 10 stranách jsou uveřejněny blahopřejné listy četných významných osob a různých redakcí. Sabov uveřejňuje vzpomínku na svá studentská leta: „Gimnazistom“. – Prof. V. A. Francev věnuje jubilantovi zajímavé pojednání: „Iz istorii pismennosti Podkarpatskoj Rusi XVIII–XIX. st.“ Prof. Ju. A. Javorskij: „Nacionalnoe samosoznanie karpatorussow na rubežie XVIII–XIX věkov.“ – Irinej Iv. Cha-

nat: „Koe – čto iz studenčeskoj žizni E. J. Sabova.“ – Dr. Nikolaj A. Beskid podává dokončení článku: „Popradox.“ – Posledních 28 stran je věnováno jednatelelským věcem Duchnovičova spolku. Statistické tabulky jsou nejlepším mluvčím o úspěšné činnosti tohoto kulturního spolku, jemuž v čele jest 70letý katolický kněz. Tento spolek pořádá 2. června v Užhorodě „Deň ruskoj kultury.“ –

Index v 6. čísle píše o náboženské renaissanci. Uznává zatím výsledky a odpírá jim souhlas. Proč? Jak dokazuje svůj odpor?

Cítí symptomy renaissance i u nás a zdá se to velmi nepříjemné pro ně, že hodnotné kulturní výboje poslední doby stojí ve službách této renaissance. Nejen nepříjemné, ale i nebezpečné . . .

Hodnotná část článku spočívá v tom, že ukazuje na prázdnotu frazeologie o protiklerikálnímu boji, neboť tato frazeologie se stává chudou a bezmocnou proti kulturním hodnotám. Uznává zároveň, že náboženská renaissance má pevné, nezvratné pilíře a protináboženský boj je právě proto bezvýsledný, že je živěn negací, mnohdy velmi plochou a prostou jakékoli pevné opory. – *ab* –

Nebude s místa poukázati zde na znamenitý román, který nedávno vyšel z pera ostravského spisovatele prof. dra V. Martínka pod názvem „Plameny“.

President T. G. Masaryk kdesi praví, že spisovatelé, básníci a umělci přemýšlejí o životě a jeho problémech ne méně než filosofové, ba leckdy konkrétněji. Tomu, kdo dovede číst, dávají nesmírně mnoho poznání; a chceme-li poznati duši národa nebo jeho kmene, jest k tomu umění cestou nejjistější. Spisovatel dr. Martínek v uvedeném románě, který je pokračováním jeho „Jakuba Obervy“, věrně zpodobuje ostravský svět, jež zná do nejmenších podrobností a máupřímě rád. Jeho postavy a vylíčení jejich povahových stránek, celé prostředí temného Ostravska, spád vypravování, zhuštěný dialog, rázovitým nářečím ostravské periferie zbarvený, působí neobvyklou ilusí skutečnosti. Veliké město tovární, zapletených poměrů sociálních i národnostních, je tu mistrně kresleno ostrými tahy. Význam Martínkových „Plamenů“ spočívá netoliko v uměleckém zpracování a

podání, nýbrž i – ato je pro nás zvlášť cenné – v psychologickém pojetí. Z nevšedního autorova daru pozorovatelského lze psychologovi velice mnoho vyvážit. Je jisto, že si tak trochu nevíme rady, mluví-li se o ostravském kraji a tamních poměrech. A z této bezrádnosti nás poněkud vyvádí, do ostravských svérázných poměrů pomáhá vnikat a učí jim rozuměti prof. Martínek svou zdařilou románovou skladbou, které se nebude moci vyhnouti poctivý psycholog a sociolog, a jejíž závěr bude nepochybně tvořit novou knihu. I pedagog nalezne v „Plamenech“ několik problémů, které stojí za přemýšlení. Dr. Jan Drábek.

Maurice Blouel, znamená pro nové francouzské filosofické myšlení obrat, neboť v dřívějších spisech byl v něm obraz fenomenismu, pragmatismu a imanentismu, nyní se vrací k celému realismu po svém filosofickém vývoji. Rozum může dospěti a dospívá k reálnu, dospívá k uspokojení.

P. Sertillanges O. P. svým spisem: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (Biblioth. cathol. des sciences religieuses), Paris 1928, podává soubor důležitých thesů tomistické filosofie. P. Sertillanges ukazuje ve svém díle filosofickému světu a hladovícímu duchu po pravdě několik myšlenek velkolepého poématu pravdy, jímž je tomistická filosofie. Nepřehléhá před obtížemi a námitkami, ale s uspokojivou jistotou pravdy vysvětluje hlubiny tomismu. P. Sertillanges je mistrem slova, mnohé věci z moderních filosofů, podané pod rouškou nové terminologie, převádí do starého proudu.

Jos. Bartoš ve svém proslovu o problémech dnešní estetiky pronesl větičku, které chceme použiti jako odpovědi dr. Fr. Krejčímu na jeho kritické poznámky v České mysli (Leden – únor 1929, str. 90.): Praví Bartoš o Dessoirovi, že zaručil své revui čilou výměnu mínění právě tím, že dával referovati o různých věcech zastánci protilehlých názorů vědeckých.

Nuže, poskytně-li se ve filosofickém světě pronést jednotlivým autorům své mínění právě proto, aby přišla diskuse, aby se objasnily různé body, je správným nazvati to kriticky, že si revue odporuje? Nejevise v takovém názvu, spíše snaha po monopolu ve filosofickém myšlení? Od-

pověď dokazuje mnohaletá snaha o monopol v české filosofii. Kritika Krejčího je slovní hříčkou, která snad urazí toho, na nějž byla obrácena, ale vědecky nic nezmahá. (Stačí ještě poznamenati, že psychoanalýza dnes není omezena jen na Freudovství, jak se vyjadřuje Krejčí.)

Proč myslí Krejčí, že Filosofická revue je theologickým časopisem, vždyť přesně rozlišuje obojí, jak sám uvádí, ale jen tam, kde se jedná o nescholastickou filosofii. Věda se rozlišuje od druhé podle předmětu. Ta věda je osamostatněna, která má svůj vlastní předmět (objectum formale), na př. fysika se liší od chemie a astronomie atd. právě podle vlastní stránky, kterou ve věcech pozoruje, to je její vlastní předmět. Filosofie se liší od theologie rovněž pro též důvod, protože má svou vlastní povahu, rozumovými silami prozkoumati příčiny vesmíru, to je nejvšeobecněji vyjádřen předmět filosofie, kdežto předmětem theologie jsou pravdy Boží, Bůh sám pravda sama, pokud se samé zalíbilo dáti se poznati zjevením. Jenom neznalost scholastické filosofie ji odbývá krátce, že pochází z nadpřirozeného světla (srv. Drtinu) a klade jí theologické prvky.

Neoscholastická filosofie zůstává tedy čistou filosofií a není skryvanou theologií, jak úzkostlivě volá Krejčí. Má svůj zvláštní, přesně samostatný předmět, své metody, své rozumové světlo a tím se dostala dále než moderní filosofie okradená kriticismem a pozitivismem o svůj nejkrásnější hloubavý závoj.

Úzkost Krejčího roste a jeví se hlavně výkřikem o Filosofické revui: „Bude to časopis protifilosofický, nic nebude filosoficky řešit a hledat, nýbrž jenom polemizovat s ostatní filosofií naší a útočit.“ (str. 91.) Bojí se tedy polemizování a útoci? My máme kladný úkol, kterého se přidržíme, soustavu vykládati pozitivní stránky filosofie, ovšem nemůžeme mlčeti k tomu nesmírnému vědeckému bezpráví, kterého se se dopustil Drtina a jiní, odsuzováním několika slov scholastické filosofie, vytvořeným pojmem o ní, který neodpovídá skutečnosti. První podmínkou kritiky jiného systému je osvojiti si jej přesně a správně, nejenom něco kusého a zdálky o něm slyšeti, zvláště ale napadati něco, co v něm nikdy neexistovalo, nesvědčí příliš o vědeckosti postupu. Scholastická a rovněž nescholastická

filosofie má stejné právo ve vědecké existenci, proč ji tedy terorizovat hned na počátku podobnými vykřiky?

Nezůstane zakřiknuta, poněvadž její objektivní a všestranný postup jí zajišťuje jméno: „*Philosophia perennis*“.

Radost z pravdy dojala Krejčího, neboť uznává svými, byť i kritickými slovy, že plnou radost může mít jen ten, kdo našel plnou pravdu. Uskutečňuje se ale jistý stupeň radosti i u toho, kdo hledá skutečně pravdu, aby ji našel, a nehledá jen proto, aby hledal, neboť tím si zavírá cestu k pravdě a tedy k radosti. „Frázovitá díkce“, kterou vytýká Krejčí prvnímu úvodnímu článku, ukazuje repliku na frázovitou díkci Drtinovu, kterou jsme dokázali, kterou ale nedokazuje Krejčí.

K filosofii člověku stačí zdravý rozum, jako apriorní prvek, ale zároveň upřímná snaha ve své filosofii dospět k cíli, k poznání. Filosofie je cestou k moudrosti, k plnosti pravdy, zůstává-li cestou bez cíle, je bezvýznamnou. Víra nesaáhá do filosofie, jak myslí Krejčí; víra je darem Božím, účastenstvím na Božím poznání, které může udělit jediný Bůh, proto nikdy si nečinila křesťanská filosofie nárok na víru. Vysvětluje jen přirozené pravdy, kterých pak může použití theologie k vysvětlení, že neodporují zjeveným pravdám, poněvadž je jeden Původce vši pravdy – Bůh.

„Psychologie bez duše, která je ze všeho pánům nejvíce proti mysli“, jak píše dále Krejčí, je zoologií bez živočichů, proto nepůsobí velký rozruch v mysli spolupracovníků Filosofické revue. Její nemožnost je samozřejmou a její výsledky jsou ve vědě nikoliv pokrokem, nýbrž úpadkem (nemluvíme-li ani o praktických následcích). M. H.

Univ. prof. dr. Grabmann přednášel ve vídeňské „Leogesellschaft“ o vlivu středověké filosofie na moderní myšlení. Projednával dvě otázky: 1. Je-li opo-

vržená scholastika živoucím systémem? Udal mnoho důvodů, aby dokázal pozitivní odpověď. Scholastika podávala všeobecný světový obraz, neboť spočívala na slavných učencích starověku Platonovi, Aristotelovi a Augustinovi. Velcí scholastikové obsahovali všeobecné znalosti, na př. Albert Veliký zobrazuje celé odborné vědění v přirozených vědách své doby, Tomáš Aquinský zahrnuje do svých Sum celou spekulaci a empirické zkoumání, přírodu i zjevení. Staví na předchozích ne pouhým seřazováním nových poznatků a výzkumů ke starým, nýbrž činí novou syntesu, širší rozhled v ucelené jednotnosti. Shromažďují se tam poklady arabských a židovských myslitelů, jejichž ceny si Tomáš vysoce váží a přiřazuje je k organickému pojednání o pravdě.

Malicherné a subtilní věci nepatří vlastně k podstatě scholastiky, jsou to přehánky, které se vyskytují v každé době a v každém systému. Ráz scholastické učenosti je spekulativní, transcendentní, který však v mystice, související úzce se spekulací, byl oduševněn, vnitřně prožíván. Do intelektuální strohosti vnášela mystika jemnou náladu tepla, takže spojovala intelektuální svět s volním. Celá středověká učenost tvořila harmonii, ovládala prakticky i spekulativně celého člověka.

Druhá otázka Grabmannova byla, zda souvisí scholastická učenost s některými moderními proudy duševního života. Nemůže se o tom pochybovat, neboť mluví scholastika prostřednictvím svého umění, svých domů o logice své doby. Dantova „Božská komedie“ je uměleckým znázorněním duševního života a myšlenkového proudění středověku. V obrazech Giottových a Angelicových vysvítá pojem krásy. A nejenom prostředně, nýbrž existují bezprostřední vlivy scholastiky na moderní myšlenkový proud, Leibniz, Spinoza konstatují, že celá me-

tafysika je budována na principech scholastiky. Mnoho nových nejmodernějších myslitelů se vrací k základům scholastiky (na Sorbonně na př. se přednáší scholastika). Ze scholastiky pocházejí logické prvky, různé metody atd.

Celé myšlení a jednání je třeba nevědomky dědictvím velké minulosti.

Kulturní problém v Americe souvisí s filosofií, kterou si Amerika vytvořila, je to pragmatismus. Nestará se o vesmír jako o předmět badání, nýbrž svět jest pro pragmatismus předmětem, na němž se dá uplatnit tvořivý čin. Amerika je zemí bez metafysiky. Každý systém nezabývající se jenom fakty zůstává v Americe cizím. Není tam ani smyslu pro tragiku, neexistuje americké drama. Jediná otázka, zaměstnávající Ameriku je, co je užitečné. Pravda sama o sobě nemá ceny, jen přinese-li užitek. Uplatnil se v Americe anglický utilitarismus. Věda, která se nedá uplatnit, se nepěstuje. Vytýká Amerika Německu, že jeho filosofie je profesorskou hrou, neboť často nemá vztahu k životu. Nemůže být stavěna americká věda za ideál, neboť upadá do opaku, jde hned ku praxi bez teoretických principů.

Tento způsob myšlení zabránil v Americe marxismu, neboť americký dělník nechápe a neprožívá rozdíl mezi kapitalistickou třídou a dělnickou, všichni jsou občané. Neexistuje dělnický problém, neboť Amerika se povznáší nad teoretické otázky „prosperitou“.

Rozmnožení možnost žít! znamená americká prosperita. Americký problém by se dal vyjádřit, že chce odívati lidstvo, které již dávno nosí oděv, chce je živiti, ačkoli nemá hladu. Proto zavládl zmatek požívačnosti! Spisy Lindseyovy jsou výrazem doby. Freudovská psychoanalýza se stala všeobecně světovým názorem. – Amerika zneužila rozumu k živočišnému životu!

F I L O S O F I C K Á R E V U E

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

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

Dlouho jsem se pokoušel stylisovati definitivní svoje stanovisko ke článku Boskovičovu, pokud se aplikací na fyzikální dění týká. Prozatím Vám uvedu hlavní obtíž, kterou nemohu nijak odstraniti. Promiňte předem, že si budu tvořiti místy svoji terminologii, račte ji bráti šetrně s ohledem na to, že hledám cestu. A nyní k věci.

Z článku vysvítá, že přijímání formy je spojeno se zdokonalováním přijímajícího subjektu ať živé či neživé. Ze působnosti jedné hmotné věci na druhou je způsobena sdělováním formy, jest jen jiný výraz pro princip ve fyzice známý podejménem: nemožnost actionis in distans. Z tohoto principu rozbořem lze dojiti k názorům shodným s Boskovičem, pokud mluví o sdělování forem.

Jinak je tomu se zdokonalováním podle Boskoviče se sdělováním formy spojeným. Subjekt přijímá formu, něco, co ještě nemá, tedy se o tu formu zdokonaluje. Formou musím ve fyzice rozuměti u hmoty průměrnou rychlost jeho molekul jevících se na venek člověku jako teplota hmoty. Přesnější rozbor ukáže, že jedna hmota od druhé přijímá ne rychlost vůbec, nýbrž určitou velikost této rychlosti, poněvadž sama již určitou rychlost měla. Jelikož se rychlosti vyrovnávají ve směru „rychlejší k menší, pomalejší“ zbývají jen tyto výklady:

1. Buď přijímají pouze subjekty mající kvalitativně nižší formu (např. rychlost) a ne naopak, nemůže tedy hmota teplejší přijmouti formu chladu, poněvadž studenější sama přijímá teplo.

2. Aneb učiníme na úkor objektivitý subjekt přijímající (ve smyslu Boskovičově) centrem a řekneme, že přijímá formu a tím se zdokonaluje kdykoliv; jednou na př. chlad, po druhé teplo. Je tím ovšem vše zrelativisováno a co jeden subjekt vnímá jako teplo, vnímá druhý jako chlad.

Já se kloním k prvnímu vysvětlení, které pokládám za jediné vědecky oprávněné, a stavím se takto na opačné stanovisko, na němž vidím Boskoviče podle fyzikálních příkladů. Svůj názor bych vyjádřil větou: Zdokonalování ve světě hmotném děje se pouze jedním směrem: Od forem kvantitativně vyšších k nižším. V této větě, jak příležitostně ukáží, je pro fysiku implicity zahrnut princip entropie.

Dr. Pavelka.

Odpověď: Přík'ady ve formulování principu u dr. Boskoviče jsou vulgárně vyjádřeny, takže se tím nechce tvrditi na úkor objektivitý, že subjekt jest centrem a přijímá formy a tím se zdokonaluje kdy-

koliv, nýbrž zůstává platný princip sdílnosti vyšších forem k nižším. Dr. Boskovič pak sám ukazuje na to v minulém čísle na místě, kde rozebírá obtíž, kterak něco, co je o sobě nižšího, může zdokonaliti dokonalejší věc. Jediné proto, že v té formě, kterou přejímá, je nižší, ačkoliv jeho bytost o sobě může býti dokonalejší.

Replika dr. Birnbaumové. 1. Budiž v bodě prvním předvedena věc Karla Teige, neboť, hle, jsem plísněn za to, že mne „krejcarové e tutti quanti“ interesují víc, než se sluší. Pojdme na kloub věci: upíráte Teigemu et comp. právo na život bagatelisujíc je. Karel Teige je chlapec s obličejem Ladových obrázků; veškeré kresby Ladovy vyobrazují, tvrdím, věci závažné a přiznáváte tedy Teigemu důležitost poručíka Duba nebo smějící se kozy. Budiž. Je tedy Karel Teige ve vašich očích poněkud člověk, jestliže nikoliv člověk, tedy veselé zvíře. Je tedy jevem života, jakkoli tomu nepřejete. Je-li takhle dokázáno, že Teige je živý jev života, přikročím k opovážlivé řeči o jeho neobyčejné významnosti. Karel Teige je koncentrační stanice a zkušební kámen všeho moderního snažení; jeho duch je neobyčejně široký a schopný vši akomodace, je geniem všestrannosti a svorníkem veškeré kultury. Bojujíc proti němu bojujeme proti zboží, jež nabízí jeho obchodní dům. On jest agentem, cestujícím a dodavatelem, jeho jméno se skvěje na všech značkách. Bojujeme-li proti zboží, nelze leč míchat do toho obchodníka, jenž celkem může být nevinný. Jsou teoretikové minulosti spojení v sektě kunsthistoriků. Teoretik současnosti žije pod nebem československým jediný svého druhu a výšky: Karel Teige. Je-li nějaká revnivost mezi teoretiky minulosti a teoretikem přítomnosti, přidávám své chatrné jméno tomu, jenž bojuje vytvářeje život.

Váš zrak, jsa jist svou přirozeností obrácen do minulosti, nelaskavě zahlíží na kupu složitého materiálu, jíž nyní pro vás do minulosti připravujeme. To je však váš osud, s nímž jest se nám smířit. Bude mně, kaceřovanému, za čas dáno za pravdu. Tím navždy uzavírám kádr o Karla Teige, jenž se (odpusťte) mému přítomnému zraku jeví jako nezasloužená chvála a přesná charakteristika generace právě odcházející. Již to, že Teige odchází na odpočinek, mělo by obměkčiti vaše srdce, neboť odchází přímo do vaší náruče v šerý a marný svět kunsthistorie.

Vydávají profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

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

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Soukup, Za absolutním 145

Habáň, Intuice etických hodnot 146

Pavelka, Realita objektu vnímaného smysly 153

Drábek, Kouzlo středověku 156

Bošković, Problém poznání 163

Miklík, Brentano o nezaujatém badání 167

Z psychologie mládí 173

Hruban, Základy estetické hodnoty 176

Mikuta-Štorm, Řeč o architektuře 181

Kritika: Fumet, Rademacher, Rotta, Kříž, Navrátil,

Maritain, Scholastik 182

Poznámky a zprávy 187

ř í j e n 1 9 2 9 **R O Č N Í K I.**

O L O M O U C : č í s l o **4**

F I L O S O F I C K Á R E V U E

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

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

K n i h y z a s l a n é r e d a k c i

Rademacher: Religion und Leben (Herder).

Th. Brauer: Der moderne deutsche Socialismus (Herder).

Dr. A. Kříž: Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově (Strážnice). Vývoj kultury podle Aristotela.

A. Gemelli: Il mio contributo alla filosofia Neoscolastica, (Milano).

U. Padovani: Vincenzo Gioberti ed il cattolicesimo (Milano).

P. Rotta: Il cardinale Nicolò di Cusa (Milano).

Č a s o p i s y :

Ruch filosofický, Filosofie, Česká mysl, Philosophischer Weltanzeiger, Rivista di filosofia Neoscolastica, Philosophisches Jahrbuch, Scholastik, Rivista di letterature Slave, L'Europa orientale, Bogoslovska Smotra, Nova Revija, Bogoslovni Vestnik, Hrvatska Prosvjeta, Museum, Tvar, Argus, Život, Revue Neoscholastique de Philosophie, Revue des sciences philosophiques et theologiques, Der russische Gedanke, Die psychoanalytische Bewegung, Stěžeň, Rivista dei giovani!

NEPLATÍCÍ čtenáře žádáme zdvořile, aby poslali čísla nazpět.
Náklad je rozebrán, nové přihlášky přicházejí!

Za absolutním

Svou nejvnitřnější povahou filosofie směřuje k absolutnímu. Je to její vlastní pole a pevná půda veškeré filosofické práce. Ani filosofie metafysice nejneprátelštější se neubráníla tomuto živelnému požadavku filosofie.

Šlo se cestami absolutní dedukce, absolutní indukce, zkoušelo se to odvážně i s absolutní filosofií. Časový odstup a s ním nastalá rozvaha ukázaly, že tam není cesta za absolutním, že tyto cesty skončily na docela opačném pólu. Mluvílo se o absolutním a toto absolutní ve skutečnosti bylo uzavřením výhledu na skutečnosti, skrývané nebo i prozrazené zoufání nad cestou ze sebe, zatarasení cesty za absolutním, točení se v úzkém okruhu sebe sama.

Psychologie zná takové zrudné zjevy, v nichž vyvrcholil subjektivismus, a nazývá je inverzí nebo introverzí, což je chorobné obrácení do sebe v domněnce, že to je vše. Filosofie však chce ven, daleko nad jedince, k absolutnímu.

Podstata filosofie tkví v samém lidství, nemůže být zničena ani největší a nejrozšířenější zrudností. I nastaly nové, skoro bychom řekli, že zoufalé a poslední pokusy, smělym rozmachem se dostat k absolutnímu.

Fenomenologie chce pronikavým pohledem rozumu přeskočiti vše, co dosud bylo považováno za hranice, jež rozum musí pracně a pozorně překonávat, chce přímo viděti podstaty věcí a tak si otevřít cestu ke skutečnému absolutnímu. Filosofie hodnot touže cestou chce uchopiti vnitřní podstatnou hodnotu věcí. Poslední pokus jest, jíti cestou, která se velmi podobá zásadám staré metafysiky, vlastně jest jí v podstatě, cestou příčiny – účinku, sledovati absolutní takovou cestou, již kdosi nazval řeckým slovem poiesis, od vznikání k vzniklému.

Osvobozující slovo přichází od Tomáše Akvinského :

(De veritate, I., 4.). Zda je toliko jedna pravda, z níž je všechno pravdivo? Z řečeného (čl. 2.) je patrné, že vlastním sídlem pravdy jest rozum lidský nebo Boží, jako živočichů zdraví. V ostatních věcech je ze vztahu k rozumu, jako i zdravost se přiřkne mnohemu jinému, když působí nebo zachovává živočichu zdraví. Pravda tedy vlastně a prvně je v rozumu Božím, v lidském rozumu však vlastně, ale druhotně, ve věcech pak nevlastně a druhotně, totiž pouze vzhledem k některé z těch dvou pravd. Tedy pravda Božího rozumu je pouze jedna a z ní do lidského rozumu plyne více pravd, jako z jedné tváře člověka se v zrcadle vytvoří více podob, jak dí glosa ke slovům žalmu „Ubylo pravd synům lidským“. Ve věcech pak je více pravd jakož i bytostí. Ale pravda řečená o věcech z poměru k lidskému rozumu je věcem jaksi vedlejší, protože i kdyby nebyl lidský rozum, ani nemohl býti, přece by věci zůstávaly ve své bytnosti. Avšak pravda řečená o nich z poměru k rozumu Božímu, jest jim dána nerozlučně, neboť nemohou trvati leč rozumem Božím, jenž působí, že jsou. Pravda je také ve věci dříve z poměru k rozumu Božímu než lidskému, protože k rozumu Božímu se má jako ku příčině, k lidskému však jistým způsobem jako k účinku, pokud rozum své vědění bere z věcí. Nazývá se tedy nějaká věc pravdivou spíše v poměru ku pravdě Božího rozumu nežli v poměru ku pravdě rozumu lidského. Myslíme-li tudíž na pravdu vlastně, z níž všechno má pravdivost hlavně, tu všechny věci jsou pravdivy pravdou jednou, totiž pravdou rozumu Božího : a tak mluví Anselm o pravdě ve své knize O pravdě. Myslíme-li však na pravdu vlastně, z níž věci druhotně nazývají pravdivými, tu v různých duších je více pravd o více pravdivých. Myslíme-li na

pravdu nevlastně, z níž se cokoliv nazývá pravdivým, tu je-li více pravdiv, je více pravd, ale každá věc má toliko jednu pravdu. Věci pak se jmenují pravdivými od pravdy, která je v rozumu Božím nebo v rozumu lidském, a to nikoliv jako od útvaru v nich obsaženého, jako pokrmu se říká zdravý ze zdraví, které je v živočichu; avšak z pravdy, která je ve věci samé (což není leč bytost s rozumem shodnou učiněná, nebo rozum se sebou shodný učinivší) jako od útvaru v sobě obsaženém, jako pokrm se jmenuje zdravým ze své jakosti, pro kterou se nazývá zdravým.

Nauka Tomášova je proto osvobozujícím slovem, že ukazuje pojem absolutního a cestu k němu. Pro filosofa absolutní znamená totiž na konec absolutní pravdu, pravdu, jež svou povahou odolává všem pochybám, jež je věcem nejvnitřnější a zároveň nad všechny jednotlivosti povýšená, je prvkem určujícím jejich skutečnost.

Zajímavé jsou námitky, jež si Učitel činí před naukou článku. Jdou dvojím proudem, snažíce se dokázat jednak naprostou jedinnost pravdy všeho a ve všem stejnou, nebo ve všem naprostou různost, subjektivnost pravdy. I v suché řeči scholastiky cítí se dramaticnost zmítání mezi těmito dvěma proudy, dramaticnost tím zajímavější, že se v ní ozývají zcela moderní myšlenky, vedoucí subjektivismus, skepticismus, fenomenologii i filosofii hodnot, když Tomáš srovnává pravdu s časem, když si namítá nutnost pronikati i do samých podstat věcí intuitivním pohledem buď pomocí pravdiva nebo dobra-hodnoty.

Z celého postupu se vidí nutnost rozlišovati absolutní pravdu a absolutní cestu ku pravdě. Odmítá absolutní cestu ku pravdě, která jaksi svysoka chce zacházeti s věcmi a připouští organickou cestu a ukazuje cestu „poieseos“, účinku-příčiny.

Absolutní je nad proměnlivým jednotlivem. Každé proměnlivo je schránkou absolutní pravdy svým způsobem a svým rozměrem, více nebo méně. A všechno jest opřeno o záruku naprosté pravdivosti, o bytost absolutně nejvyšší, absolutní dokonalosti a obsažnosti.

Jinými slovy tuto cestu za absolutním nazval Przywara ve svém díle „Ring der Gegenwart“: Filo-
sof jako filosof musí věděti, že je tvorem. Prof. Em. Soukup, O. P.

Intuice etických hodnot

Svatý Tomáš Aquinský pronesl v kratičké větičce „appetit homo naturaliter se esse completum in bonitate“¹ úsečnou metafysikou to, co Augustin vyslovil v nadšení, kdy jeho duše spočinula v plnosti blaha, když našla Boha po zklamání životním během: „Nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v Bohu.“ Echo těchto volání se odráží v básnických neprostupných obrazech a symbolických rčeních, ve věčných svítáních Březinových, a romanopisec je odívá rouchem nepokoje a zmatku lidského nitra, rouchem osob odehrávající-

¹ De Verit. q. 22. a. 7. Člověk touží přirozeně po plnosti blaha.

cích na životním jevišti své hrozné, tragické životní komedie. Každodenní život přináší tisíce výkřiků za týmž cílem a miliony slz pro zlámaná křídla naděje nesoucí se tamtéž.

Člověk tíhne celým svým životním komplexem k plnosti rozvoje, k dobru, k blaženosti. Zmatek a chaos nastává v určování, kam se má obrátiti a které z těch zadostučiněných sklonů dovede plně oblažiti.

Život je tokem plynoucím k úplnosti, ač se zdá tak rozptýlený ve svém pohyblivém proudu. Duch lidský se zastavuje v etické snaze, aby si uvědomil svůj tok a odevzdal svá pozorování jako výsledky a

fakta. Každý pozorovatel, jenž ztratí před zrskem cíl – úplnost života, plnost blaha – ztrácí zároveň orientaci v etických hodnotách. Jeho výsledky jsou pak pranepatrné, neúplné, ba nedospějí ani tam, kam dospělo etické pozorování starověku a středověku. Znamení neúplnosti nesou všechny moderní systémy, které zavrhlý eudaimonismus.

Křesťanská etika bývá lehce odbývána transcendentnem. Z tajemného transcendentna vycházejí etické normy. Tam jsou cíle, k nimž má směřovati celé jednání, všechen pohyb, proto etické normy nesou transcendentní ráz.¹ Přece však říše přirozena a říše milosti (jak nazývá týž autor transcendentno) od sebe odloučené, se navzájem pronikají. Pozemská skutečnost a přirozenost spojuje se s božskou nadskutečností v jeden princip života. Etická hodnota nepřichází v křesťanské etice jako pouhý ideový svět, stojící oproti skutečnosti, v níž zkušenost nenalézá skutečných hodnot, není v ní rozpoltěné německé etiky mezi „sein“ a „sollen“, mezi tím, co je, a tím, co má být.

Ač je pravda, že tradiční etika neznala německého rozporu mezi sein und sollen, přece její charakter není označován správně transcendentnem. Všímá si velmi přesně přirozeného běhu a povahy lidské psychologie. Zajímavý je postup, jak vybočovaly nové proudy od tradiční etiky, tím ale pozbývaly přirozené povahy, vzdalovaly se od skutečnosti a tím zapadly do schematických přihrádek označených jménem etiky. Pozbyly životnosti. Jediný živý proud etických hodnot zůstává v tradičním běhu, vycházejícím z absolutního zdroje.

¹ Viz dr. Litt-Leipzig, *Ethik der Neuzeit*, München, Oldenburg, str. 5, u nás Krejčí: *Positivní etika a j.*

Přišla doba odloučení etiky od každé metafysiky, poznamenává dr. Litt-Leipzig,¹ neboť jistota tvrzení je tím větší, čím více se vzdaluje nedokazatelných tvrzení metafysických a falešných ilusí. (Zapomněl, že metafysika v pravém svém smyslu je jistější než kterákoliv pozitivní věda, poněvadž buduje na rozumově samozřejmých principech, kdežto jistota pozitivních věd se opírá o postřehnutá fakta smyslovým poznáním.)

Začíná se dělení etických směrů. Nový proud se rozpadl ve dva směry, z nichž jeden se ubíral po cestě neskutečnosti, k ideálu „Seinsollen“, k tomu, co by mělo býti, nezávisle na aktuálním bytí, druhý naopak se osvobodil od metafysiky a všiml si toho, co je. Etika měla býti poučena o svých základech a úkolech z toho, co je. V zápětí se vzmáhá anarchie v etickém myšlení, neboť šlo-li se již tak daleko, muselo se jíti ještě dále. Bylo odstraněno ohrazení, jak daleko vlastně podléhá lidské jednání etickému vedení, které způsoby jednání mají býti označovány morálními? Spadají-li do etických krajů jen osobní věci, či zároveň společenské a zájmy celého života?

Kratičký historický pohled na etické hnutí skýtá tuto rozmanitost a chaos vystávající jako hustá mlha nad lidskou pyšnou ignorancí. Apriorní neobjasněný svět přijímá názory o etických hodnotách. Etické hodnoty jsou prostě apriorní a staví se do téhož řádu jako matematické věty. Tím ale nesná vzrostla, neboť matematické věty jsou teoretické a teoretický souhlas dostačí, aby jim bylo zadostučiněno. Povaha matematických vět výše nesahá. Jinak se jeví věc v etických větech. Pouhý souhlas

¹ Metafysikou rozumí široký a nesprávný pojem metafysiky, vše co je nadzkušenostní, nadmyslové.

nestačí, aby jim bylo zadostučiněno. Jejich smysl se nevyčerpává vymalováním vztahů v ideovém světě, naopak jejich smysl vyžaduje účinného uplatnění ve skutečném světě a tam teprve se ukazuje zmatek, chyby atd. Etické problémy se nedají vyjádřiti a rozluštit matematickými formulkami.

Hobbes chtěl odpomoci ubohosti matematického pojmání etických hodnot a proto připojil k rozumové teoretické činnosti základní impuls duše, aby poháněl jednání ke shodnosti a k poslušnosti rozumovým poučkám. Ačkoliv duševní impuls Hobbesův jest vyumělkovaný, přece je v něm snaha psychologického oživení etických hodnot, kdežto etický intelektualismus zůstal nepsychologický, nesahal do života.

Úvod do psychologické etiky sv. Tomáše vyžadoval kratičký nástin chaotických, nepsychologických, neúplných směrů, které vyvstaly po odloučení od hlavního proudu. Není v tom velkých výsledků pro řešení etických problémů, naopak trčí se práce a stává se neužitečným hledáním proto, aby se hledalo.

V psychologickém životě vrcholem jevů, jak jsme je schematicky naznačili, je sklon za rozumovým postřehem, volní činnost. V ní se uskutečňuje vrchol lidské krásy, morální krása, neboť má svou zvláštní povahu.

Harmonie vesmíru zní podle zvláštní škály, podle své stupnice znamenající vyšší nebo nižší dokonalost. Nikomu se nepodařilo nalézt vznešenějšího měřítko nad stupnici podanou sv. Tomášem.¹ V jeho stupnici jsou absolutní hodnoty. Větší nebo menší podobnost se vznešenou Boží po-

výšeností a neodvislostí jest vyšším nebo nižším stupínkem mocnosti a dokonalosti. Jedinému Bohu přináležejí vše řídit, vésti a hýbati vesmírem, Jenž zůstává sám nikým nehýbán, nikým neřízen. Neodvislost Boží znamená vrchol vznešené mocnosti. Jsou pak některé věci úplně odvislé od jiného, samy necitelné, jsou to hmotné věci, které mohou býti jen řízeny a vedeny, neobsahující ani té nejmenší vlastnosti moci řídit a vésti. Dva extrémní body – Bůh a hmota. Mezinimíjsoustřední stupně účastné na obou extrémních vlastnostech. Již smyslovost chová v sobě schopnost vésti, kloniti se, je to toužebnost a žádost po postřehnutém předmětu, ale kloniti se nebo nekloniti není v její moci a rozhodnutí, nýbrž kloní se nutně k postřehnutému dobru, neboť vlastnost kloniti se je jí určena od vyšší moci. Smyslová schopnost nemůže jednati jinak, než kloniti se při sblížení s předmětem pro ni obveselujícím, nemůže ovládati své sklony. Proto u instinktivních sklonů zůstává více nutnosti, více jsou vedeny a řízeny než samy se řídí a uplatňují. Příčina tkví v povaze smyslových schopností, poněvadž jejich orgány jsou hmotné, tělesné, proto podržují hmotné vlastnosti. Je tu sblížení s hmotným extrémem, který může býti jen řízen a veden.

U člověka jeho rozumová schopnost se zase sblíží s druhým bodem, jímž jest Bůh, neodvislý od ničeho, sám vše řídí a spravuje. Člověk má rovněž sklony, může se kloniti, nad to ale má v moci svůj sklon, není nucen se skláněti k předmětu budícímu v něm touhu, jediné rozumná přirozenost může se kloniti i nekloniti. Pozorujeme zde zvláštní vlastnost, sklon jí není určen, proto se neděje nutně, sama ho může uplatniti i nemusí.

¹ Quaest. Disp. De Verit. q. 22., a. IV.

Povaha rozumové schopnosti nevyžaduje tělesného orgánu ve své vlastní činnosti (ač je závislá na mozku v předchozí činnosti), proto je povýšena nad hmotné vlastnosti (býti hýbánu a vedenu) a sbližuje se s povahou *moci hýbati, řídití a jednati*, sbližuje se s Boží vlastností.

Hlavní rozdíl tohoto vyššího svobodného sklonu od jiných spočívá v postřehu, po němž povstává sklon. Smyslový postřeh je určen pro svůj předmět – oko pro barvu, ucho pro zvuk atd. je omezen na jedinečné, kdežto rozumový postřeh může se zmocnit všeho, co je jsoucno, nebo co má vztah k jsoucnu, nemá mezí a hranic, není určen pro jedinečnost, poznává povahu věcí a různé vztahy mezi nimi. Nemá určení k jedinému, vyhrazenému bodu, proto i sklony jsou mnohé a různé. Aplikujeme-li tento rozmach lidské svobodné činnosti na poznání dobra jako cíle, na poznání blaženosti jako cíle, pak se objeví, že, ačkoli jest určeno člověku odjinud spěti k blaženosti, přece pro různé poznání, kterým rozeznává druhy blaženosti, zbývá svobodný sklon k té neb oné věci, která se jeví chovající v sobě část blaha, po jehož náplni toužíme nutně. Rozum pozoruje každou věc jako dobrou s jedné strany, ale nepatrnou a malichernou s jiné, proto sklon k ní není nutný. Při posledním okamžiku rozhodnutí k činu na př. zločince k vraždě, může přijíti postřeh, že vražda není zcela uspokojujícím dobrem pro něho, a rozhodnutí vůle se může změnit – nezavraždit.

Základní rys morálního řádu je možnost vůle ovládati se, nemíti nutně předurčen sklon k předmětu postavenému rozumem do proudu k blaženosti a moci uplatnití nebo ne sklon k dobru podle rozumového

uznání vztahu mezi plností blaženosti a mezi předmětem předstupujícím jako vedoucí k blaženosti. Člověk s sebou vláčí vědomí a snahu po plnosti blaha a dobra, ale zůstává mu moci se rozhodnouti, dáti se unést sklonem za dobrem, v němž není té plnosti, nebo ne, zůstává mu možnost jednati svobodně, rozhodovati se pro to neb ono dobro.

Jeho přirozený *a nutný sklon po plnosti* blaha není vyčerpán, není nutně hnán jakýmkoli dobrem, nýbrž jediné dobro přinášející *plnost blaha* by táhlo k sobě nutně sklon lidské vůle. Zůstává ale rozum se svým rozhodnutím a přiznáním, že plnost blaha nepřináší nic, co je omezeno, co pomíjí, co je dočasné atd., neboť takové vlastnosti vylučují plnost blaha a vědomí ztráty, neúplnosti je tíživější, než vědomí doléhajícího neštěstí. Nutnost, která by povstala v případě dobra přinášejícího plnost blaha by nebyla nutností, poněvadž by byla dle náklonnosti vůle, odpovídala by sklonu, byla by podle sklonu. Nutnost se děje jen tam, kde není samovolnosti, kde není spontánnosti.

Svoboda vůle zůstává přes její určení k cíli – k plnosti blaha. Eudaimonický princip neruší svobody vůle.

Svoboda vůle jest nutným postulátem morálního řádu, kde mluvíme o povinnosti. Proto je možno jednání nemorální, nesprávné. Jedině tam jest možnost hříchu, kde se sklání vůle k něčemu, co rozum nepředvádí jako vedoucí k poslednímu cíli – k blahu.

Co jest člověkovým pravým cílem, obšťastňujícím zcela jeho nitro, vyplňujícím ty bezedné propasti touhy a sklonů po dobru, po blahu?

Člověk musí znáti poslední cíl, k němuž

směřuje, poněvadž od něho závisí správnost nebo nesprávnost morálního jednání. Celý morální řád vyvstává ze vztahu člověka k poslednímu cíli, který před ním stojí jako plnost blaha.

Povaha psychologického dění a sklonu k úplnému blahu, t. j. vůle vyjadřuje jasně, že jediné universální dobro může přinést plnost. Universální dobro je takové, které pozorováno s jakéhokoliv stanoviska se objeví jako uspokojující, jako dobro, které není dočasné, není omezené, netrvá jen okamžik atd. Universální dobro nesmí mít ani jedinké vlastnosti, které označují malichernost a nedostatek, vše, co je znamenáno pomíječností, nestálostí, přeměnou, jinak se něčeho nedostává jeho universálnosti a plnosti.

Odtud vysvítá pravdivost Augustinova výkřiku: „Nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě, Bože!“

Jediné Nesmírné Dobro může být dobrem universálním, odpovídajícím propasti lidské snahy a tužby, předmětem vůle žetnoucí se za plností blaha.

Lidská nepatrnost sahá až k Boží nekonečnosti, poněvadž byla utvořena pro Boha. Veliké etické problémy nalezají vznešené rozřešení, které nenese známku nepatrnosti lidské snahy, nýbrž sahá až k absolutním hodnotám, věčně platným hodnotám, vycházejícím a vracejícím se do plnosti Boží. Přes všechno lidské hodnocení zavrhuující v některých dobách nejvyšší hodnoty, zůstávají netknutelné, vždy krásné a nové.

Morální krása vyzařuje zvláště Boží krásou, poněvadž nese podobnost vznešené Boží vlastnosti *vésti a řídit vše k poslednímu cíli*, k plnosti blaha, jímž jest Bůh sám. Postup i závěr zůstávají vědecky zjištěny, psychologicko-metafysickou cestou.

Metafysická cesta není nadzkušennostní, není to kraj domněnky a nejistých dohadů, je to cesta od principů ke konklusím, od samozřejmých věcí k novým neznámým. V našem případě se jedná o samozřejmý princip účelnosti a finality jednání – omne agens agit propter finem sibi proportionatum. Je to všeobecný přírodní zjev uplatňující se v každém sebemenším přírodním pohybu. U člověka vrcholí a stává se sebevědomým a končí v Bohu – universálním dobru, absolutním blahu.

Etický problém dostává nový ráz, když přecházíme na subjekt, v němž se odehrává dějiště etických hodnot. Odkud ta správnost, kterou rozhodujeme, že to neb ono je více nebo méně správné, odkud „přirozená přednost“, o níž jsme mluvili v minulém čísle, že totiž se rozhodujeme v okamžiku pro morální správnost jednoho a nesprávnost a zločin jiného a jak konečně dospěje k nesmírnému dobru, je-li skutečně možno, a jak jest možno nalézt plnost blaha. V eudaimonickém principu jsou zahrnuty všechny tyto části. Jinými slovy, jedná se o intuici morálních hodnot.

Tomistická metafysika přináší jasno.

Existuje dvojí řád lidského jednání, jeden spekulativní, kde člověk poznává pravdu a spočine v poznání, kochá se poznáním. Je to vznešený řád, který stačí sám pro sebe, není třeba, aby sloužil něčemu užitečnému, poněvadž je nade vše užitečné, je vyšší než vše užitečné v praktickém řádě. Tam existuje radost z pravdy. Je však ještě jiný řád, kde člověk používá svých poznáných výsledků, aby podle nich jednal, je to praktický řád.

Spekulativní pochod začíná rozumovým postřehem jsoucna, neboť pojem jsoucna, že věc je něčím, je absolutně první pojem,

který si rozum tvoří. Ostatní pojmy vznikají přesnějším určováním pojmu jsoucna. Tak vzniká zároveň ve spekulativním řádě první princip, který povstává bezprostředně z pojmu jsoucna, že *věc, která je, je* (ens est ens, et non ens est non ens). Jinými slovy: *je-li něco, nemůže zároveň nebýti*. Princip samozřejmý a jasný, nepopíratelný, neboť vychází bezprostředně z daných prvků schopných poznání. Spekulativní řád má své principy, samozřejmé, od nichž začíná jeho postup v hledání a uvažování v pravdě.

Rovněž praktický řád musí začít od něčeho prvního, neboť každý postup začíná u prvního bodu. Jinak by vůbec nezačal.

V praktickém řádě se jedná o činnost, poznání se uvádí do praxe, v činnost. Prvním bodem hýbajícím každým činitelem je dobro a cíl, jak jsme dokázali dlouhým metafysicko-psychologickým pochodem. *Dobro hýbá každým činitelem*, poněvadž je jeho cílem, vše spěje za svým dobrem, za svou plností rozvoje, za svou úplností a dokonalostí. Dobro je pro věc jen to, co ji zdokonaluje a doplňuje, jinak jí vše škodí a není proto dobrem, nýbrž zlem. První tedy pojem, čili první bod, kde začíná praktický řád, je dobro a cíl. Ze samovolnosti lidských sklonů k dobru povstává první princip praktického řádu – *spěti k dobru, činiti dobro a varovati se opaku, zla* (bonum est faciendum, malum vitandum).

Není pochyby o všeobecné platnosti prvního morálního principu, žádný, ani nejprimitivnější národ o něm nepochyboval, *neboť je samozřejmý pro rozumnou povahu*.

Stanuli jsme u začátku morálního řádu. První princip jest úplně evidentním, jest v něm vnitřní evidence, shodnost se vším,

co nazýváme správností. Intuice správnosti koření v tomto evidentním principu, neboť morální hodnoty vznikají pak z toho, že něco, co bylo vykonáno, nebo, co se má konati, je považováno za dobro a tedy je třeba to vykonati, jiné je považováno za zlo a proto je třeba se ho varovati. (V aplikaci u různých předmětů je možný omyl, takže pro různé okolnosti se považuje za dobro, co ve skutečnosti není, nebo naopak.) Prozatím je jista evidentnost prvního morálního principu, jako je evidentní, že věc, která je, nemůže zároveň nebýti. Z intuice pravdy prvního morálního principu vzniká volní záliba v něm, a proto záliba není bezprostředním prvkem v morálním řádě, byť se jednalo o vyšší, volní zálibu, jak ji udává Brentano. Podle něho záliba v pravdě, nebo nelibost v omylu a nevědomosti jsou analogické k samozřejmým soudům. Tak jako správnost samozřejmých soudů a principů je evidentním podkladem pravdy, tak volní záliba, poněvadž je vyšší zálibou, povznesenou nad zvykovou zálibu na př. u lakomce, dodává jistoty a evidentnosti sklonům k dobru, které dostávají morální charakter správnosti. Zapomíná Brentano, pod vlivem moderního názoru na intuici, že i v praktickém řádě se jedná o poznané hodnoty, uplatněné v činnosti. První místo má poznání, rozumová intuice dobra a správnosti, t. j. shodnosti věci, k níž se kloníme, s dokonalostí a úplností, které máme přirozeně nabýti a pak teprve vzniká volní záliba, neboť vůle je sklonem za dobrem postřehnutým rozumem. Mnohem méně může býti mluveno o nízké zálibě a nelibosti odpovídající dychtivosti a toužebnosti, t. j. nižším smyslovým sklonům.

Etický zákon má sankci sám sebou, ve

své vnitřní správnosti, z níž vysvítá estetická krása. V člověku nahlízejícímu a pozorujícímu jeho správnost vyvstává etická pohnutka, člověk se cítí puzen přirozeným sklonem, ale zároveň povinností poslouchat prvního přikázání morálního řádu. Rozšíříme-li hned první morální evidentní princip na poznání, k němuž jsme dospěli nahoře, že totiž posledním oblažujícím dobrem jest Bůh, vzniká všeobecná povinnost spěti k Bohu. Širší pojednání přineseme o tom později.

Nesnáze začínají teprve, když se rozvětňuje hlavní proud v nová ramena, první a samozřejmý etický princip v nové odvozené principy. Nejblíže proudy mají ještě dosti zřejmosti z prvního hlavního toku, další pak znenáhla zanikají v chaosu a mlhách lidské rozmanité činnosti, kudy se ubírají.

V psychologii lidské zachycuje správnost prvních principů praktický rozum, dělící se od spekulativního jen svým jménem. Nazývá se praktickým, pokud používá poznanych principů k řízení činnosti v praxi. Aplikace zřejmých principů na jednotlivé případy je postižena ještě větší nesnází, neboť člověk má v sobě často nezakrocené nízké pudy a sklony, které svou zálibou v nízkých věcech působí na celou lidskou činnost, ovlivňují úsudek a tedy i volní sklon, proto psala již řecká moudrost na první řádky etické vědy, že jen čistá mysl dovede chápati pravdu etických hodnot. Aristoteles napsal o mladících, že nesnadno studují etiku, poněvadž bývají hříčkou vášní, jejich citovost je přes příliš bujná, pestrá, takže rozumovým úvahám se nesnadno podvoluje.

V jednotlivých případech nabývá člo-

věk jistoty a jasnosti v morálních hodnotách a ve správném jednání ze své vnitřní správnosti (*appetitus rectus*). Nejedná se již jen o spekulativní poznání principů, nýbrž o vlastní podmanění a ovládnutí vůlí všeho nezřízeného, všech sklonů, aby poslouchaly rozumového vedení. Je všeobecně známo, že jaký člověk je sám v sobě, tak i soudí, je-li hnán vášní, usuzuje pod vlivem vášně, je-li lakomý, usuzuje tak, jak mu lakomství vnutilo své normy, a stejně v každém jiném případě. Aristoteles zde zase vyvodil všeobecný princip: Jaký jest kdo ve své chtivosti, takový cíl hledá – *qualis unusquisque est secundum appetitem, talis finis videtur ei*. Jediné čistá mysl, prosta vlivu nezřízených chtivostí a sklonů, je schopnou vnímati etické hodnoty a řídit jimi celou lidskou činnost. Řízení činnosti v různých a nesnadných případech podporuje ustálená, rozumu podrobená žádostivost (*appetitus rectus*), neboť naklání člověka k usuzování a jednání podle vedení rozumu.

(Vychovávati morálně a vésti morálně mládež nemůže sebeučenější člověk postrádající vnitřní správnosti a sklonu ke správnému úsudku.)

Shrneme-li výsledky etického zkoumání, najdeme, že jest třeba jíti za dobrem, k němuž se kloní vůle jako k vlastnímu předmětu postřehnutému rozumem. Nepokojné jest naše srdce, dokud nespočine v Bohu. Naše jednání v jednotlivých těžkých případech nabývá morálního jasu a správnosti z uspořádané vlastní chtivosti, v níž rozum zjednal klid a poslušnost, poněvadž se kloní pak samovolně k dobru, k němuž má spěti.

Dr. M. Habáň, O. P.

Realita objektu vnímaného smysly

Úkolem této studie jest se stanoviska fyzikálního na základě pojmu specifické formy dokázati realitu objektu vnímaného smysly.¹

Prozkoumejme v první řadě smysl zrakový. Klademe jej na první místo proto, poněvadž jest dnes v oboru věd exaktních smyslem nejdůležitějším. Zrakový vjem je poslední fáze objektivního, fyzikálního experimentu; neboť každé studium hmoty ve své poslední fázi je studiem kvantitativním a zjišťování kvantitativních vztahů se provádí měřením, což není nic jiného, než souhlas dvou značek: značky představující kvantitu určité veličiny a značky na stupnici měřítka. Tento souhlas dvou značek nelze zjišťovati jinak než zrakem. V druhé řadě to bude smysl sluchový, jenž nás bude zajímati. Ostatní smysly nepřicházejí pro tuto studii se stanoviska fyzikálního v úvahu.

Při rozboru celého komplexu jevů dávajících vznik zrakovému vjemu přicházejí v úvahu tři skupiny charakterisované pojmy: zdroj, prostředí a smyslový orgán. Podle těchto tří skupin budeme vjemy zrakové a sluchové studovati. Souvislostí mezi dějem fyzikálním ve hmotném smyslovém orgánu a rozruchem nervovým se zde zabývati nebudeme, poněvadž to spadá do oboru fyziologie.

Zdrojem zrakového vjemu jest hmota buď vysokou teplotou neb jinou formou nahromaděné energie disponovaná k tomu, aby způsobila rozruch elektromagne-

tického pole, ve kterém se nalézá. Podle dnešních názorů fyzikálních jest si představit celý meziplanetární prostor vyplněný elektromagnetickým polem prostupujícím vše, i prostor intraatomární. Toto elektromagnetické pole je prostředím, ve kterém zmíněný rozruch se šíří. Zdroj lze bez újmy všeobecné platnosti našich vývodů omeziti na zdroj bodový. Zdroj dává určitým způsobem svým fyzikálním stavem charakterisovaným vznik charakteristickému rozruchu prostředí. Fyzikálním stavem hmoty je třeba rozuměti druhy atomů a molekul hmotu tvořících, jejich počet, vzájemnou jejich polohu, pohybový stav jejich vůči vnímajícímu jakožto hmotnému smyslovému orgánu a to vše v určitém okamžiku časovém. Rozruch je povahy vlnivé a šíří se proto podle Huygensova principu v kuloplochách všemi směry, pokud nepůsobí na tento rozruch rušivě nějaká hmota. Takovou hmotou může býti buď smyslový orgán sám nebo nějaké těleso. Sledujme nejprve případ první.

Smyslový orgán, lidské oko má schopnost na své sítnici absorbovati elektromagnetický rozruch a na tuto absorpci reagovati nervstvem, jsou-li elektromagnetické vlny v oboru od 0,4 μ do 0,8 μ . Nachází-li se tedy oko v místě elektromagnetického rozruchu takto vymezeného, vnikají elektromagnetické vlny do oka, jsou na sítnici absorbovány, na tuto absorpci reagují oční nervy, uvědomujeme si tuto absorpci a vyjadřujeme to slovy: Vidím svítící zdroj. To, co je charakteristické pro určitý zdroj, jest povaha rozruchu jím vyvolaného. Individuální fyzikální vztahy jednotlivých hmot

¹ O pojmu specifické formy po stránce čistě filosofické srovnej: dr. O. Boskovič, Problém poznání, Filos. revue, I., 3. č., 1929.

podmiňují individuální charakteristiky rozruchů. Fyzikální stav hmoty v terminologii filosofické budeme nazývat specifickou formou hmoty. Lze tedy říci, že specifická forma zdroje dává vznik specifickému rozruchu, ježto mezi oběma je jednoznačný vztah, který lze vyjádřit větou: Nutná podmínka pro vznik specifického rozruchu je existence specifické formy na jeho zdroji. Kdykoli tedy vnímám týž specifický rozruch, připisuji jej téže specifické formě čili témuž fyzikálnímu stavu. Vnímali jsem na př. kdysi specifický rozruch „a“ a připisoval-li jsem jej fyzikálnímu stavu „A“ zdroje „M“, pak, kdykoli znovu vnímám specifický rozruch „a“, připisuji jej témuž fyzikálnímu stavu „A“. Kdykoli však vnímám specifický rozruch jiný, třeba „b“ od „a“ odlišný, připisuji jej jinému fyzikálnímu stavu „B“ od „A“ odlišnému.

K fyzikálním veličinám určujícím fyzikální stav „A“ zdroje „M“ patří mezi jiným čas. Tento však si činíme měřítkem pro srovnávání vjemů, jelikož vnímáme jednotlivé vjemy jenom v časové posloupnosti. Je tudíž třeba vyjádřit různé vjemy přesně takto: V čase „ t_0 “ viděl jsem zdroj „ M_0 “, v čase „ t_1 “ opět zdroj „ M_0 “, v čase „ t_2 “ zdroj „ M_1 “, v čase „ t_3 “ zdroj „ M_2 “ atd. Tvrzení, že v časových okamžicích „ t_0 “ a „ t_1 “ viděl jsem zdroj „ M_0 “, je pak interpretovat tak, že v obou případech jsem viděl zdroj o fyzikálním stavu shodném ve všem mimo čas. Stručné vyjádření, že vidím zdroj, místo přesnějšího: vnímám specifický rozruch, jest jenom jiným výrazem pro logické doplnění celého vjemu vnímání: vnímám specifický rozruch, o němž vím, že jemu odpovídá určitý fyzikální stav, a fyzikální stav jako souhrn vlastností nemůže mítí samostatné existence, musí mítí svého nosite-

le, kterého pak nazýváme zdrojem. Poněvadž víme, že zdroj se projevuje rozruchem prostředí nezávisle na mně, na př. působením na fotografickou desku, usuzuji, že zdroj existuje nezávisle na mně, že zdroj jest od vnímajícího subjektu odlišnou realitou.

Uvažujme nyní druhý případ, kdy nějaké těleso působí rušivě na elektromagnetický rozruch vycházející ze zdroje. Vzhledem ke smyslovému orgánu je takové těleso prostředím a to takovým, že pozměňuje původní rozruch způsobem charakteristickým pro toto těleso. Tato charakteristická změna původního rozruchu je dána, pokud uvažujeme záření okem viditelné, fyzikálním stavem povrchových vrstev tělesa. Tento fyzikální stav nazveme si opět specifickou formou tělesa. Má-li na příklad nějaké těleso „N“ ve své specifické formě mezi jiným tu vlastnost, že pohlcuje elektromagnetické vlny zdroje „M“ o vlnové délce kratší než délky dávající barvu červenou, červenou barvu tvořící délky pak odráží, takže tyto vlny dopadnou na sítnici našeho oka, pak máme specifický vjem určité skupiny absorbovaných elektromagnetických vln, které dáváme zvláštní výraz slovy: vidím barvu červenou. Ježto ve směru, odkud rozruch vnímám, ještě jinými smysly se přesvědčím o existenci nějakého tělesa (na př. hmatem) a poněvadž vjem červené barvy trvá potud, pokud těleso „N“ neodstraním, usuzuji, že těleso „N“ je nositelem těch vlastností, které přeměnily specifický rozruch zdroje „M“ na rozruch odlišný, jiný. Tento poznatek vyjadřujeme větou: Těleso „N“ má specifickou formu červené barvy. Můžeme tedy barvu tělesa definovat takto: Barva tělesa je fyzikálním jeho stavem určená schopnost pohltnout určitou část dopa-

dajícího naň elektromagnetického záření, zbytek pak odraziti. Poznáváme, že tato schopnost je funkcí fyzikálního stavu a že je z těchto důvodů jako nahoře na našem pozorování nezávislá, tedy existující mimo nás.

U zdroje byla barva dána přímo vysílanými vlnovými délkami čili jeho fyzikálním stavem, tedy barva opět funkcí fyzikálního stavu. Jelikož fyzikální stav jest vlastností hmoty, je každá funkce fyzikálního stavu zároveň funkcí hmoty. Tedy: Barva je na nás nezávislou, objektivní funkcí hmoty, se zánikem hmoty zaniká barva, se změnou hmoty změní se barva, což shrneme ve filosofii ve větě: Barva má realitu akcidentální na hmotě.

Jevy odehrávající se při vzniku sluchového vjemu, týkají se pohybu molekul a jejich komplexů jako celků. Zdrojem sluchového vjemu je hmota, která přijatou energii pohybu sděluje hmotám ji obklopujícím, svému prostředí. Zdroj zvukový „Z“ dává určitým způsobem charakterizovaným svým fyzikálním stavem vznik charakteristickému rozruchu prostředí. Rozruch „z“ je povahy vlnivé a šíří se proto podle Huygensova principu v kuloplochách všemi směry, až je hmotou někde pohlcen. Je-li touto hmotou orgán zvukový, lidské ucho, a jsou-li kmitočty chvějícího se prostředí v mezích od 16 až do 20.000, rozechvějí se od prostředí jednotlivé hmotné součástky ucha, které pak přijatou energii vlnivého pohybu absorbují. Na tuto absorpci reaguje nervstvo, což si uvědomujeme a vyjadřujeme slovy: Slyším zdroj „Z“. I v tomto případě mělo by se správně říkati: Vnímám charakteristický rozruch „z“, který pak z těchto důvodů jako u vjemu zrakového mně zaru-

čuje existenci zdroje „Z“. Charakteristické pro zdroj „Z“ je způsob jím vyvolaného rozruchu „z“. Z dokonalé analogie celého jevu s jevem zrakovým plyne platnost všech tvrzení o specifické formě a o specifickém rozruchu i zde. Také v tomto případě působení zdroje se projevuje nezávisle na sluchovém orgánu, na př. vrypy na gramofonové desce, je tedy i zvukový zdroj realitou od vnímajícího subjektu odlišnou.

Velmi jasně vysvítá funkcionální závislost specifického rozruchu na specifické formě z příkladů dnes velmi běžných: přenášení zvuku elektromagnetickým rozruchem v radiu. Zvukový zdroj na vysílací stanici na př. mluvící člověk pan „A“ způsobuje mluvou rozruch vzduchu, který je charakterisován určitým seskupením vln o různé délce a různé amplitudě. Jednoduchým fyzikálním pokusem lze názorně tvar takových vlnových skupin ukázati. Přeměna těchto akustických vln na vlny elektromagnetické není nic jiného než vytvoření elektromagnetických skupin vlnových téže podoby jako akustické. Opětnou přeměnou elektromagnetických vlnových skupin na původní akustické na stanici přijímací dostáváme vlnové skupiny vzduchové, na které sluchový orgán reaguje. Vyjadřujeme to slovy: Slyším v radiu pana „A“. V tomto případě specifický rozruch se přenášel prostředím vzduchovým, elektromagnetickým a opět vzduchovým a je představován příslušnou charakteristickou skupinou vln. Kdyby někdo jiný než pan „A“ promluvil do radia, znamenalo by to změnu zdroje, tím ovšem změnu specifické formy a proto i změnu specifického rozruchu čili změnu vlnové skupiny prostředím se šířící a tvrdili bychom, že

slyšíme v radiu někoho jiného než pana „A“. Je tedy skutečně specifický rozruch funkcí specifické formy zdroje.

Shrneme-li ke konci vše, co jsme studiem obou smyslových jevů pro fyzikální stanovisko v úvahu přicházejících poznali, docházíme k tomuto závěru:

Smyslový vjem jako konečná fáze každého ze studovaných jevů je funkcí specifického rozruchu prostředí. Jakého druhu je tato funkce, záleží na výstavbě smyslového orgánu a stanovit ji je úkolem fysiologie. Specifický rozruch prostředí je funk-

cí specifické formy zdroje čili fyzikálního stavu zdroje. Význam má pouze fyzikální stav určité hmoty. Fyzikální stav existující bez hmoty sám o sobě je nonens. Pojem tento vyžaduje svojí povahou nositele, kterého nazýváme hmotou. Tento řetěz funkcionálních vztahů nás vede k závěru: Každému specifickému smyslovému vjemu odpovídá hmota o určitém fyzikálním stavu čili určitý objekt jakožto realita existující mimo vnímající subjekt.

R.N.Dr. Artur Pavelka.

Kouzlo středověku

Povždy bude historiografii zaměstnávat otázka periodisace čili rozdělování dějin. Starověcí dějepisci nepokusili se o žádné třídění historické látky, protože nepocítili potřeby toho, když minulost, pokud ji znali, splývala jim s přítomností, v níž žili, a neměli ani smyslu pro pečlivější a soustavné záznamy. Avšak již v křesťanské historiografii se dostavuje nutnost nějakého dělení; to jednak proto, že látky postupem času přibývá, jednak a především, že se ráz událostí a tedy i pojetí historické mění. Tak v 7. století po Kristu ustálil se systém šesti věků, od Adama k prvopočátkům křesťanství, vypracovaný Isidorem Sevillským na základě bible. Téměř současně vešlo v užívání dělení jiné, příbuzné sice, ale o to duchaplnější, že chtělo být politickým. Za jeho původce bývá označován sv. Jeronym a rozděluje dějiny podle čtyř světových říší: babylonské, perské, makedonské a římské, vycházející při tom z proroctví Danielových. Než další vývoj, jímž se šířil celý obzor lidstva a vzrůstalo odcizování přítomnosti od dávné minulosti, žádal si periodisování nového. A tak v druhé polovině 17. stol. potkáváme se s pokusem o nové dělení historie, hlubší, protože vědecké. Byl to Křištof Cellarius, který poprvé užil označení dnes obvyklých: věkstarý, střední, nový. Na tomto rozdělení zůstává se doposud. Jest ovšem dnes již propracovanější a věcně lépe zdůvodněno. Pokus o vědecké dělení

dějín nemohl se objevit před důkladnějším zjištěním materiálu dějepisného.¹ Jako každá synthese potřebuje předchozího detailního prozkoumání, vyšetření a zhodnocení dané látky, tak i filosofické pojmání určitého oboru vědního, třídění a jeho vědecké rozdělování předpokládá podrobnou práci kritickou. K té ovšem musí přistoupiti vyšší pojetí celkové jako výsledek úplného zvládnutí, proniknutí a poznání toho onoho oboru. Požadavek vědeckého rozdělení kteréhokoli oboru nutí hledati dělítka, která by vyhovovala povaze předmětu samého a platila všeobecně a pro všechny případy. Z toho plyne, že za základ vědeckého dělení dějin nesmějí se bráti zjevy pomíjející, přechodné, nebo události více méně nahodilé. Proto naprosto neobstojí učebnicové dělení dějin: středověk se začíná stěhováním národů a končí rokem objevení Ameriky či vynálezu knihtisku a pod. Mezníkem v souvislém pásmu dějinných událostí mohou býti toliko změny světového názoru, které plně opravňují k dělení všeobecných dějin na tři věky. Změnu, znamenající přechod od věku starého ke střednímu, vyznačuje křesťanství, přechod středověku do doby nové obstarává reformace. Jen pomocně, jaksí z pohodlí a pro snazší přehled, lze si dobu ostřeji ohraničiti letopočtem 313 – uzákonění křesťanského vyznání Konstantinem Velikým – a

¹ Srov. V. Novotný: „České dějiny“ I 1 str. 2 a násl.

rokem 1517 – vystoupení Lutherovo. Počáteční hranici dějin tvoří první, nejstarší památky písemné, zatím co konečná hranice novověku je stále otevřena a možno jí libovolněs určitého stanoviska posouvat, na př.: francouzská revoluce by mohla oddělovat dobu novou od nejnovější a pod. Velmi pozoruhodná je periodisace dějin, daná vývojem výtvarného umění. Duchovní podstata jednotlivých dob obrazyse i v umění; tím jest rovněž usnadněno rozeznávání jednotlivých kulturních vrstev.

Každý věk snese ještě vlastní periodisaci. K té přímo vybízí středověk, objímající celé tisíciletí, ležící mezi 5. a 15. stoletím po Kristu. Nemožno jen tak beze všeho přehlédnouti určité přelomy ve vývoji politickém, hospodářském a sociálním, nemíti náležitého zřetele ke kvapnému přechodu od románské basiliky ke katedrále gotické, k hlubokému rozdílu mezi výpiskovou učeností 11. stol. a hloubavými traktáty doby následovné, k vývinu poesie trouverské a ke kvasu myšlení vůbec. Každé údobí má svůj životní princip tvárný, svou kulturu, každá kultura pak svou vlastní duši, mohoucností a zákony, jichž výrazem jest osobitý ráz při tvoření veškerých hodnot a při určování všech projevů citu i myšlení. Kultura středověku, která má nejprve veškeré rysy nezkušeného mládí a těžce se probíjí k prvním znakům své individuality, která má mužný věk svého života, kdy se hlásí docela sebevědomě intelekt, ba i počátky kritiky, a má ovšem i fázi staectví, tedy prodělává, možno říci, biologický proces zrání a odumírání, působí neodolatelným půvabem, takže možno právem mluvit o kouzlu středověku. Nejde v této úvaze o pojednání výslovně historické, nýbrž o pochopení několika vyšších projevů středověké kultury se stanoviska filosofie dějin.

Křesťanství navázalo docela vědomě na impotentní antiku. Starověk, ač měl ještě několik povznesů, postrádal bezprostřední svěžesti a tedy zanikl v nové kultuře.¹ Politicky byl připraven konec antického světa rozpadem říše římské na část východní a západní. Východořímské čili byzantské císařství v prvních stoletích vynikalo daleko nad západní říši nejen vyspělejší civilizací, nýbrž i nepoměrně vyšší úrovní hospodářského života. Skutečná veliká města byla jedině na východě; tam také se výhradně soustřeďoval průmysl. Západ

1 Viz „Zánik antického světa“ v čís. 3. této revue str. 114.

zprvu neopouštěl společné základny s východem, jenž si uchoval antické město velkoměstského ruchu, o velikém počtu obyvatel, kteří na rozdíl od obyvatelů Říma byli neobyčejně činní a nespokojovali se s úlohou neproduktivního spotřebitele,¹ s přelidněnými noclehárnami a hlučnými bazary. Znenáhla se však odcizovala západní Evropa východním krajinám a tvořila si vlastní, svéráznou podstatu. Pouta, vízící říši byzantskou s říší západořímskou, osazenou již kmeny germánskými, byla náhle zlomena náporom islamu. Přes trosky říše perské z nitra Asie valil se hrozný nepřítel křesťanstva na západ do Afriky a k břehům Evropy. Teprve na začátku 8. stol. ochranné zdi Cařihradu a vojsko Karla Martella u Poitiers zastavilo vítězný postup dravého islamu, jímž očitě byl dokonán pád antického světa. Nato již trvale jest odloučen evropský západ od Byzance. Obě části někdejšího imperia římského žijí vedle sebe osamoceny a vytvářejí kulturu každá pro sebe, takže lze hovořiti o středověké vzdělanosti východní a západní. Evropský západ byl však šťastnější, protože samostatnější a pružnější a tím velmi vlivný na společenské ustrojení Evropy raného středověku. Ale i říše byzantská hleděla dostáti svému poslání kulturnímu. Hlavní město Cařihrad dlouho si zachovalo pověst velikého a bohatého města, v němž bylo možno nalézt všeliké způsoby obživy a všechny druhy společenské činnosti. O Cařihradu mluví se ještě i v 11. stol. jako ohnisku vzdělanosti a zjemnělé kultury, světovém přístavu, tržišti a průmyslovém středisku, které vábí k sobě celé zástupy kupců, průmyslníků, karieristů, lidí chtivých vědy i požitku. Do velmi úzkého styku s byzantským císařstvím přišli národové severní a severovýchodní Evropy, v prvé řadě Rusové. Tito měli v Cařihradě svou zvláštní čtvrt a se státem ujednány výhodné obchodní smlouvy. Odtud poznali a přijali křesťanství, písmo, umění a převzali značnou část zřízení správního. Toto přimknutí Ruska k civilizaci byzantské mělo za následek odluku slovanské východní Evropy od románsko-germánského západu. Jak daleko se dotkla byzantská kultura naší vlasti, je dobře známo z dějin začátků naší svéstátnosti v době cyrilometodějské.

Východní kultura však brzo ustrnula. To způsobilo, že jsme se naučili tak nějak šikmo pohlížet

1 Srov. Henri Pirenne: „Středověká města“. Praha 1928.

na dějinný vývoj východní Evropy. Neustálé a vysilující boje s vnějším nepřítelem bránily Byzantincům v rovnoměrném vývoji politickém. V životě kulturním slučování hellenského ducha s podstatou východní vyvolávalo odpor, protivu mezistaro- věkem a středověkem, mezi pohanstvím a křesťanstvím, mezi systémem demokratickým a despocií.¹ Jen tak lze vysvětliti u Byzantinců pestrá směsice nejrůznějších prvků, která vystřídala organickou jednotnost antického života, a pochopiti, proč se Byzantinci přes ustavičné pronikání těchto elementů uzavírali vlivům cizím a že v jejich životě duševním měla tradice takovou sílu. Stát byzantský byl svým celkovým uspořádáním po dlouhou dobu středověku jediným státem, který se dá srovnati s moderní evropskou velmocí. Za domnělou neživotností tají se dějiny vášnivých zápasů společenských a zajímavého zápolení duševního a skrývá se vývoj, pln hlubokých záchvěvů a odstínů. Byzantská kultura prokázala lidstvu neocenitelné služby. Než přílišný konservatism nedal jí zvítěziti a tak prvenství si vydobyla osvěta západní, jež podivuhodně dovedla klasické dědictví přizpůsobiti požadavkům nové doby.

Charakteristickou známkou západní vzdělanosti proti antice a zárukou dlouhé její schopnosti vývojové jest široká základna a všestranný rozmach. Jak rychle se dovedl západ rozejíti se starověkem, ukazuje 9. století. Běh dějin změnil svůj směr. Karel Veliký dal si sice titul římského císaře, ale antickou tradici tím neobnovil. Jeho říše počala se nazývati římskou, avšak římskou nebyla. Měl v ní převahu živel germánský. Předností její bylo, že objímala aspoň v zásadě veškeré křesťanstvo; z toho důvodu asi chtěla býti jediným pramenem všeho práva na zemi.

Do 9. stol. spočívala západoevropská civilizace výhradně na základech zemědělských. Do té doby nebylo vlastně majetku mimo majetek pozemkový, nebylo práce kromě práce zemědělské. Vpád islamu do Evropy a ovládnutí hlavních obchodních cest vodních Araby podlomilo obchodní ruch; nebylo možno vyvážeti plodiny a tovary, ježto se nedostávalo odbytišť. V důsledku toho upadlo společenské zřízení a nadobro byl ochromen městský život. Tehdejší města neměla zničením obchodu

žádného již důvodu k existenci. Tím, že přestala býti hospodářskými středisky, ztratila největší část obyvatelstva a pozbyla městského rázu. Od jisté smrti zachránila tato starobylá města církev. Ta totiž založila své rozdělení diecézí na rozdělení římských měst a působila k tomu, že ve zchudlých městech se udržovalo nadále zřízení městské. Vynikající postavení biskupů dodalo městům jako jejich residencím zvláštní důležitost a učinilo z nich centra správy náboženské. Rozklad francké říše v 9. stol. na drobná knížectví a hrabství žádal si nové úpravy poměrů sociálních. Nejdříve běželo o zabezpečení míru a pořádku a o obranu země a ochranu lidu. Tak vznikají v každém teritoriu hrady; ty se posléze stávají zárodky budoucích měst.

Zakládání nových měst bylo umožněno mohutným přírůstkem obyvatel v 10. a 11. stol. Dostatek pracovních sil pak dovolil zužitkovati celé komplexy neplodné půdy, slibující při dobrém obdělání znamenité zisky. Od počátku 11. století až asi do konce stol. 12. trvá období mýcení lesů a zřizování nových osad. Silná populace a obnovený ruch prospěly netoliko zemědělství, nýbrž působily i na obchod. Větší a větší počet jedinců počal se znenáhla odpoutávati od půdy a začal žíti na vlastní pěst. Toulali se s místa na místo, seznamovali se s novými krajinami, poznávali lidi a jejich potřeby, naučili se cizím řečem, zprostředkovali styk odleh- lých končin, konečně se dali do dopravování zboží za odměnu; organisováním těchto docela nahodilých podnikatelů vznikl posléze stav kupecký. Století 11. možno tudíž označiti za dobu renesance obchodu¹ a ožiti celkového hospodářského života. V tomto prostředí obnoveného provozu zemědělsko-obchodního se neobyčejně dařilo vzrůstu měst, neboť města nejsou možná bez dovozu, který zajišťuje výživu, a bez vývozu, který dovoz směnou uhrazuje. Městský život vedl rychle k zvyšování životních potřeb všech tříd a byl předpokladem nové dělby práce. V probuzeném chvatu a shonu za výdělkem velice se osvědčovala katolická církev jako strážkyně poctivosti. Církev, jež se právě vnitřně obrodila hnutím clunyjským, přijímala s nedůvěrou nové rozpětí obchodu a průmyslu; byloť nemírné vyhledávání zisku ztotožňováno s lakotou a obchodní spekulace pokládána za vy-

¹ Srov. Karel Müller: „Soumrak říše byzantské“. Praha 1927 str. 119 a násl.

¹ Srov. H. Pirenne, cit. studie str. 66 a násl.

děračství. Jistě působilo na kruhy církevní v brzdění ziskuchtivosti též vědomí hrozného zadlužení, které ve starověkém Řecku a Římě vydalo lid všanc bezohledným boháčům-věřitelům. Obecná úcta, již se těšila církev, ukládala středověkým obchodníkům jakási mravní pouta. Kláštery byly jen výjimkou v nových městech budovány. Mniši nemohli uvyknouti pracovnímu ruchu městskému a namnoze tu ani nenalezali vhodného místa k rozsáhlé stavbě klášterní. Řád cistercký pak, který ve 12. stol. rychle se rozšířil po celé Evropě a tolik se zasloužil o vesnickou kolonizaci, žil výhradně na venkově. Teprve ve 13. stol. vraceli se řeholníci do měst. Byli to františkáni a dominikáni – řády tyto odpovídaly nové orientaci náboženského nadšení – kteří vyhledávali městská prostředí a jim se ochotně přizpůsobovali. Zásadou evangelické chudoby rozešli se s vrchnostenským zřízením, ničeho od měšťanů nežádali, žili toliko z milodarů, neuzavírali se v mlčenlivou nepřístupnost, ale stavěli si kláštery v ulicích, žili mezi lidem a pro lid, povznášeli náboženské cítění širokých vrstev, měli podíl i na bídě chudých vrstev měšťanských, chápali všechny jejich tužby a byli jim duchovními vůdci. Městský lid dovedl se vděčiti svým mnišským zastáncům a přidal se k nim, když později, na sklonku středověku, vedli boj za očistu církve. Konventy žebravých řeholí jsou význačným měřítkem postupu středověké urbanisace.

Vznikem měst počala se ve vnitřních dějinách Evropy nová doba. Nové městské osady působily bezprostředně na hospodářské zřízení venkova. Silně byla dotčena novými proudy i společnost, která již v pozdním středověku, ale hlavně na počátku doby nové, ukazuje mnoho rysů, jež se dnes protíví našemu požadavku lidských práv. Kolonisace městská byla provázena zakládáním nových vesnic. Tím vznikl i nový typ zemědělce, zcela odlišný od rolníka doby starší. Sedlák vzdal se dosavadního primitivního způsobu hospodaření a obdělával více půdy, když trhy ožily a po plodinách byla čilá poptávka. Přiklonil se postupně k zásadě hospodaření ve velkém a pěstovati podle kraje to, co nejvíce vynáší. Jestliže dříve pozemkové vlastnictví bylo vším, počal se nyní více ceniti majetek movitý. Na půdě obchodně vyspělé severní Italie vzniklo peněžnictví a úvěr. Zde také mnohé domy obchodní staly se hotovými bankami. Duch kapi-

talismu, otvíraje slibné výhledy do budoucna, byl vzpruhou dalšího vývoje k hospodářskému ruchu a složitosti, a neubránila se mu ani nejvyšší instance církevní – dvůr papežský.

Postavení římské kurie ve světě průběhem středověku se znamenitě proměnilo. Zprvu byla v dosti tuhé závislosti na mocisvětské, avšak brzy dovedla nejen strásti se sebe tuto nadvládu, nýbrž i zjednotiti si značnou míru svrchovanosti nad římsko-německými císaři. Současně ovšem měnila se situace stolice papežské i uvnitř církve. Největší proměny doznalo papežství vítězným bojem o investituru, vyvolaným pohnutkami docela ideálními; šlo o vliv na správu všech částí církve a o nezávislost duchovenstva i církevního majetku na moci světské, aby bylo lze bez závary prováděti zásady reformní. Konsolidace neodvislé církve, pro níž plamenná výmluvnost sv. Bernarda z Clairvaux našla nejvyšší pathos, spadá do doby, kdy přísná askese, spojující trýzeň těla a posty s mystickým rozjímáním, šířila se v mnišstvu měrou na západě dosud neznámou. V dalším vývoji však kurie k své nesmírné škodě uchýlila se s cesty dobře nastoupené. Ve věcech vnitřní správy církevní dala se příliš ovládnouti zájmy praktickými. To však bylo už tenkrát, kdy středověk překročil svůj zenit.

Působení středního věku vyniká nejnápadněji v myšlenkovém vývoji. V prvních šesti stoletích pracovali církevní Otcové o křesťanské nauce; tehdy stabilisovaly se fundamentální části křesťanské dogmatiky. Hned v samých začátcích může se vykazati křesťanství znamenitými mysliteli a vzácnými učiteli. Rozhodně nejskvělejší zjevem patristiky jest svatý Augustin, který ve svých „Confessiones“ zanechal dílo upřímného člověka a jemného psychologa. Marně hledal útěchu a smysl lidského života v pohanské filosofii. Nalezl je teprve ve víře Kristově, jejíž plné poznání mu otevřely listy sv. Pavla. Zavrhl antickou vzdělanost, všecko poznávání lidské zakládal jen a jen na pravé víře a náboženství. I s důmyslným Platonovým „Státem“ se vypořádal. Ve svém spise „De civitate Dei“ nepřestával dokazovati, že jen věřící člověk chápe věčnou pravdu Boží, v ní má pevnou normu svého jednání, skrze ni se stává občanem Božího státu a účasten nejvyšší blaženosti; toliko křesťan je skutečným vzdělcem a nikoli nevěřící, který jest ovládán jen svými dojmy smyslovými a nemůže se

vymanit ze zakletí nespolehlivého rozumu. Velikolepou stavbou patristické filosofie, sv. Augustinem do závratné výše směle vyhnanou, byla učenost řecko-římská nadobro povalena. Otcové církevní nevytvořili snad nějakého zvláštního systému filosofického; obírali se filosofií jen příležitostně, pokud jí potřebovali k obhájení své nauky protiskepsi a pohanům. Ucelenou soustavu filosofickou se zdarem stvořilo hnutí, jež zoveme scholasticismem.

Málo zjevům bývá tak křivděno jako vědeckému dílu západoevropských učenců doby 12.–15. století. Scholastice nelze za žádnou cenu upřít obdivu. Už jen ten fakt, že naučila lidi zdravě myslet a že podnítila intelektuální tvořivost, zajišťuje jí trvalý význam. Všeobecný názor spojuje scholastické filosofy s představou bezúčelných hádek o několik duchamorných pojmů předem daných, jež prý životu neprospěly, protože nic z něj nebylo čerpáno. Není nesprávnějšího ocenění nad toto. Scholastikům šlo o to, uvést v souhlas víru a rozum, utužit náboženský život rozvojem rozumu, jenž by se tak stal podporou a doplňkem víry, analysovat veškeré dosavadní vědění a přezkoušet oprávněnost platných pojmů abstraktních. Že ovšem vývody samy jeví suchou střízlivost a sklon k odizování se skutečnosti, je nevýhodou každého racionalismu a tedy i tohoto. Jak dovedli scholastikové pozorovati svět a kladně obohatiti zásobu poznatků, ukazuje na příklad činnost všestranného františkána Rogera Bacona, jehož možno směle nazvati největším přírodopyskem středověku. Překvapují jeho výzkumy a objevy i jeho tušení technických vymožeností budoucna. Dal podnět ke studiu řečí a srovnávacího jazykozpytu, nabádal ku pěstování fyziky, astronomie – dávno před Koperníkem naznačil teorii heliocentrickou! – chemie, botaniky i medicíny a svými zeměpisnými traktáty přispěl tento „doctor mirabilis“ k objevení Ameriky. Nebo co v ohledu praktickém vykonal vzácný dominikán Albert Veliký, „doctor universalis“, který první uvedl filosofii jakožto disciplínu na pařížskou universitu a první z křesťanských filosofů učil soustavně přírodovědě!

K vrcholu moudrosti dospěl svatý Tomáš Akv., který je scholastice tím, čím době patristické je svatý Augustin. Shrnul v jednoduší celek, pevně sečlankovaný a důkladně zpracovaný veškerou učenost starověku, církevních doktorů i svých před-

chůdců-scholastiků. Vytvořil tím živou soustavu filosofického myšlení a není proto divu, že moderní filosofie stále se k sv. Tomášovi vrací a na jeho základě buduje. Ač byl „andělský doktor“ sv. Tomáš člověkem ryze intelektuálním, dovedl býti i básníkem a úchvatnými verši vyjádřil svůj vztah k Eucharistii. Jeho hymny náležejí k nejvonnějším květům středověké poesie latinské. Mnohostranná scholastika vykonal nesmírný kus práce na tvrdém úhoru myšlení evropského lidstva. Založila nejvyšší typ dnešní naší školské organizace: university. Nemohla jí stačiti stará, primitivní, „vysoká“ učiliště, když potřebovala důkladnějšího vědění ve formě přesně logicky spořádané a dialekticky upravené. Plným právem bývá scholastika nazývána od objektivních znalců filosofických proudů zlatým věkem evropské filosofie. Svou nesmlouvavou důsledností a dychtivostí po Pravdě uchránila středověk před roztržitostí, tápáním, zmatením pojmů a bezradností, v níž tone doba naše.

Kulturním požehnáním středověku byly kláštery. Klášternictví souvisí nepochybně ve svých počátcích s asketismem a kajícínou náladou orientu. Brzy bylo přeneseno do Řecka sv. Basilem a v polovici 4. stol. do Říma. Zde bylo prvně zorganizováno sv. Benediktem. Klášter na Monte Cassino ve smyslu řádového hesla: „Ora et labora“ zdůrazňoval potřebu práce duševní i tělesné; a tak z benediktinských klášterů vycházeli zruční řemeslníci, mniši znalí nových metod zpracování různých surovin, pilní hospodáři, od nichž se učili laičtí zemědělci, rozšafní rádcové a tajemníci vladařských kanceláří, umělci, literáti, učenci. Jen uznávaných spisovatelů vzešlo z řehole benedikt. na 15.700.¹ V dobách válečných nepokojů, nejistoty a svévole byly kláštery jediným místem klidné práce a útočištěm pronásledovaných, chudých i bezbranných. Po vzoru benediktinů vznikly řády nové: přísný řád kartouzský, cisterciáci, premonstráti, františkáni a dominikáni. Tito zvláště jako řád kazatelský působili živým slovem, otevírajíce svým posluchačům závratné hlubiny křesťanských myšlenek, a nesmírně se zasloužili, jsouce učiteli v rodinách i ve školách, o současnou civilisaci. Středověcí mniši vytvořili křesťanskou osvětu, která proti brutalitě starých časů postavila lásku k trpícím a soucit

¹ Srov. Ot. Kádner: „Dějiny pedagogiky“ I. Praha 1923, str. 175 nn.

s nuznými, pěstovala charitu jakožto novou basi morálky, rehabilitovala vážnost ženy i vážnost rodiny, dala se do služeb všem a stala se světovou, protože byla lidová, demokratická a neznala naprosto žádných rozdílů. Klášterní prostředí, tak výrazně uplatňující lásku k Bohu, zaručující mravní dokonalost a vedoucí k svatosti, dalo středověku ono tolik obdivované – a ovšem zrovna tak nenáviděné – kouzlo.

Oheň náboženského nadšení, jímž hořela středověká Evropa, zažehly kláštery. Středověcí lidé byli ušetřeni zhoubné skepse; všechno jejich úsilí vycházelo ze zásady „sub specie aeternitatis“ a nevidělo hranic mezi přírodou a nadpřirozenem. Žili jen duchovním hodnotám. Usilovali o styk se světem neviditelným. Snaha, spojit se s Nekonečným, projevila se hlavně mystikou.¹ Vysvětlení a význam pravých mystických zjevů, v nichž duch noří se takřka sám v sebe, nutno hledati vždy v samém středu náboženského života. Cílem jejich je transcendentální bytí Boží, které převyšuje vše smyslné a pomyslné. Dosažení tohoto cíle předpokládá kontemplaci a extasi v širším smyslu, t. j. vyjití ze sebe. Extase v pravém smyslu je mimořádným zjevem a proto ne nutným v mystickém životě. Vzniká soustředěním všech mohutností duševních na Boha. Když dospěje soustředění vrcholu, může povstati právě ten mimořádný zjev, že duše vychází na okamžik z přirozené činnosti oživovati tělo a tělo se stane bezvládným. Prohlašovati extase za úkaz patologický, jak to ráda dělá naše materialistická věda, je příliš povrchní. Extase jsou podporovány citovými dojmy, hlavní ale ráz je intelektuální. Myšlenka, sledována jsouc do největších hloubek a procítěna láskou k Bohu, ocitá se na konec ve stadiu mystickém. Jak z myšlenek může vyzařovati mystické světlo, toho dokladem jsou třeba mistrné hymny sv. Tomáše Akvinského, verše Danteovy, básnická tvorba Otakara Březiny. Středověká mystika jest ukazatelem horečné touhy po duchovním životě. Prudké výlevy zbožnosti a výbuchy kajícího probouzely stále ohnivější nadšení pro hodnoty duchovní a množily vroucnost náboženského života. Že nezřídka se překročily

1 Několik vzácných studií o středověké mystice napsal u nás dr. Alois Lang. Pohled do duše středověkého mystika-světce zachytil v půvabné monografii: „Jindřich Suso“. Praha 1923.

meze kázně, netřeba zvlášť připomínati. Středověk má také svou epochu krajností – sekty.

Středověké sektářství vyplynulo z lidové nálady náboženské. Vycházelo z těžkých duševních zápasů blouznivých jednotlivců, pochybujících o správnosti dosavadní cesty k věčné spáse. Věroučné spekulování, citové vzněty a vášnivé úsilí po dokonalosti odtrhovalo, zprvu vždy nevědomky, od celku. Středověké sekty byly upřímné ve svém snažení a měly náboženského ducha. Nesnesou proto naprosto žádného srovnání s dnešním sektářstvím – jež jest sektářstvím v tom nejošklivějším slovasmyslu – o jehož vznikurozhodují důvody osobního prospěchu, které záludně operuje s heslem svobody svědomí a zneužívá namnoze i myšlenky národní. Sekty vyjímají se v rámci středověku zvláště. Jsou dýmem, který vyšel z prudkého ohně náboženské horoucnosti.

V opak křesťanských ideálů duchovního a hmotného oproštění vystupují od 12. stol. začátky vývoje, jenž směřuje k zjemňování požitku, k stupňování veškerých životních činností a vášní a k mnohonásobnému rozvrstvení lidské společnosti. V rytíři splýval bojovník ducha v jedno s bojovníkem meče. Rytíř osvědčoval netoliko určitou míru vědomostí a jistotu ve vystupování, nýbrž i svou statečnost v turnajích i nákladných a únavných výpravách proti nevěřícím držitelům Svaté země. Dvořil se paním a opěvoval je. Rytířské písemnictví romantické, umění troubadourů a minnesängerů je tlumočníkem nové nálady a nositelem životního tepla, proniká rychle a hluboko do širokých vrstev, takže se zdá, jakoby vyrůstalo přímo z přirozené tvorivosti národní.

Na pravé místo ve společnosti ženu postavil a lásku zidealisoval kult mariánský. Úcta k ženě našla svou nejvznešenější odezvu v poesii mariánské. Nadšení pro Pannu Marii vyšlo ze středověkých klášterů; nejvíce mariánských „minnesängerů“ dal řád dominikánský. Středověké hymny mariánské možno nazvati spiritualisovaným zpěvem troubadourským. Jest jich nespočetné množství od autorů známých i bezejmenných. Ukázkou překrásné, křehoučké mariánské lyriky jest především hymnus Petra Damiánského: „Ave caeleste lilium, ave rosa speciosa, ave decus humilium“ Je to píseň tak něžná a tklivá, že inspirovala v nové době výtečného francouzského komponistu F. B.

Massenet a knapsání úchvatné opery „Kejklíř Matky Boží“.¹ Úcta mariánská uváděla do vzrušení nejen básníky a hudebníky, nýbrž vtiskla i malířům štětce do ruky, aby svou vznešenou lásku k Milostiplné vyjádřili na plátně, a sochaře přiměla, aby v kameni důstojně zpodobili představu svatých svých snů. Kult Panny Marie byl již ve středověku u slovanských národů z nejsilnějších stránek bytí duchovního. Vypravování kroniky zbraslavské, že král Václav II. při pohledu na čarokrásné zákoutí zbraslavské, kdež byl nechal vybudovati proslulý klášter s královskou hrobkou, k zděšení svých kněžských průvodců propukl ve slova téměř rouhavá, že Kristovi samému by nebyl daroval tak krásný kout země, jen Bohorodičce tak učinil,² prozrazuje, jak citově zaníceně řešili horlivci svůj poměr k P. Marii. Uvedený výrok zbožného a theologicky vzdělaného českého krále nemůže býti brán doslovně jako snad blasfemie. Ostatně sám opat zbraslavský Konrád, jak kronika připomíná, v zápětí vše uhladil citátem ze sv. Bernarda: „Co dáváš Matce, platí i Synovi“. Mariánská úcta učinila lidu bližším a srozumitelnějším tajemství Boha Trojjediného a už ve 14. stol. byla v Evropě všeobecná. Starobylá polská píseň: „Bogorodzica, dziewica, Bogiem sławena Maryja“, kterou před staletími zpívalo rytířstvo polské na válečných výpravách a již lid v Polsku zanotil při každé důležité a významné události, tlumočí nejnázorněji duchovní pozdvižení doby.

Mohutným projevem vzpínavého dychtění po nadsvětých oblastech jest umění stavitelské. Hned koncem 10. stol. vznikají první vskutku imponující stavby chrámové; v nich hlásí se vkusnější sloh, který zoveme románským, protože jeví vlivy románské, zejména italské. V podstatě znamená sloh románský jen další vývoj architektury starokřesťanské. Jmenovitě ornamentika a figurální ozdoba ukazuje, jak dosti neobratně se napodobují staré vzory. Celkový obrat k původnosti ukazuje sloh gotický, pochozí ze severní Francie. Je vůbec hodno

1 Opera tato, ač ne stará – byla složena roku 1902 – je u nás málo známa. Autor sám prohlásil, že v „Kejklíři“ vydal své nejlepší a nejlubší. Rozhodně tato Massenetova zpěvohra na moto „Ave caeleste lilium“ má přednosti před obdivovaným u nás „Wertherem“. Nedává se však v našich divadlech. Peklo divokých vášní má u našeho publika větší štěstí . . .

2 Srov. Josef Šusta: „Dvě knihy českých dějin“. Praha 1926 2. vyd., I. 121.

pozoru, že vzdělanosti scholasticko-gotické obzvlášť dobře se dařilo na půdě někdejší Gallie, v oblasti jazyka francouzského. To asi proto, že nový společenský život, založený na lenní soustavě, městském právu a moci korunní, v Francii nejdříve se ustálil a poskytl kulturním směrům pevný podklad. Odtud pronikla gotika do sousedství, dostala se i k nám do zemí československých, ale nezachovala svého původního rázu, nýbrž vcházela v kompromis s poměry domácími. Gotický sloh je založen na souladu tvarů geometricky přesných, sestavených do určitých poměrů vzájemných, a na bohaté výzdobě plastické. V ladném souzvuku s nově orientovaným sochařstvím, řezbářstvím a uměním malířským, jež docela volně chce vyjadřovati své myšlenky a neomezuje se na znalost určitých tvarů a typů z tvorby starých časů, neobyčejně zvyšuje oslnivý lesk střední doby. Sláva gotiky je slávou středověku a opačně. Gotická katedrála, smělého, lehkého vznosu k výšinám nebes, jejíž přítomnost rozptyluje věčné světýlko, ve dne v noci chválící tajemnou přítomnost Nejsvětějšího, jest novou touhou po posvěcení lidstva.

Mystické zanícení doby gotické obráží se v rozumově velmi přesném dogmatickém výkladu učení o nejsvětější Svátosti oltářní. V zázraku transsubstanciace spatřován byl už tenkrát nejpodivuhodnější a nejsvětější kus katolické víry, bránící všem bludným pochybám. Veliký, vznešený svátek Božího těla dala křesťanstvu doba gotická. Mistr scholastické filosofie sv. Tomáš rozumem zvládl to, co rozrušovalo jeho cit při pohledu na svatostánek. Mystickou svou mluvu zasvětil Kristu Svátostnému. V nejznámějším a skvělém hymnu „Pange lingua“, logicky vytříbeném a melodickém, snoubí se intelekt filosofa s temperamentem umělce. Tomášovy eucharistické básně jsou velmi podstatným přínosem sladké duchovní poesii středověké. Gotický středověk učinil osou veškerého náboženského úkonu Eucharistii – kalich. Kalich je znám jako symbol reformatních hnutí 15. a 16. století. Je zřejmo, že v české a německé reformaci nešlo původně o nic jiného než o formy nové zbožnosti gotické. Reformní hnutí vyrostlo z gotiky v době, kdy na jasné obloze slávy středověku objevily se již první šedivé mráčky

Veliké, slavné doby mají velkou společnou myšlenku, velkou společnou víru, jeden společný cíl.

Jednotné křesťanství vytvořilo epochu, jaké není v kulturních dějinách. Kouzlo středověku nespočívá ve velikolepých činech učenců, umělců, bojovníků, těmi se může pochlubit každá doba, nýbrž v nadšeném, pokorném, hlubokém duchu doby, jenž ve všech směrech, na poli kulturním, společenském, hospodářském, ba i politickém a národnostním uvolňuje pouta, zmnožuje život, budí odvahu a dává se veseliti ze života a krásy světa. Jímavá postava katolického středověku, sv. František z Assisi, učí čistým radostem z přírody a jejích darů a tím vyvrací zlomyslné narčení, jako by středověk žil pouze z negace přírody. Boj za očistu duše, krocení hrubých vášní a odstraňování kalu

z řečiště života není přece potíráním Boží přírody. Ovšem všechno má svůj líc a rub, není věcí, vycházející z rukou lidských, absolutně dokonalé, každé světlo musí býti doplněno stínem. Stíny se prodlužují a nejvíc na sebe upozorňují, když slunko stojí nízko nad obzorem. Konec středověku připomíná západ slunce o jeseni, kdy šero houstne vystupujícími mlhami. Přechod z věku středního do nového podobá se tmavé noci, jen tu a tam ozařované několika většími hvězdami. Počátky novověku halí se v přitmě; to konečně bývá před každým novým dnem. I k těmto údobím bude dobře přihlédnouti v samostatných úvahách.

Dr. Jan Drábek.

Problém poznání

IV

Podstata poznávání jest: poznávající má formu totožnou s poznávaným. Forma totiž poznávaného přechází do poznávajícího subjektu, takže forma poznávaného i forma poznávajícího se shodují. V tom není obtíží a nic nebrání, aby forma jako taková nemohla způsobiti dvojí bytí. Je to proto možné, že forma svou povahou směřuje k všeobecnosti. Jest její vlastností býti více věcem společnou. A právě tím se také liší od hmoty. Hmota totiž je to, co dělí a zmnožuje věci, kdežto forma je to, co věci spojuje a jednotí. Hmota je příčinou *množství* věcí, forma *jednoty* věcí. Na tomto případě jasně vysvítá pravdivost filosofického principu, že totiž jednota věci má původ v konu, mnohost a rozdělení ve věci je způsobena potencialitou věci. Věc jest v konu skrze formu, protože formou jest věcí; látka pak je původem možnosti a množitelnosti konu.

To třeba co nejvíce zdůrazňovati v tomto pojednání, že je totiž určitá jednota pojící poznávajícího a poznávané a že tato jednota má původ ve formě věci. Je tu vzájemná shoda. Pak chápeme filosofický termín starých filosofů, že zdroj našeho poznávání je podobnost, *tím že věc podobnou poznáváme v podobném*.

Zpytujeme-li přirozenou povahu této podobnosti, vidíme, že toto označení je správné (že po-

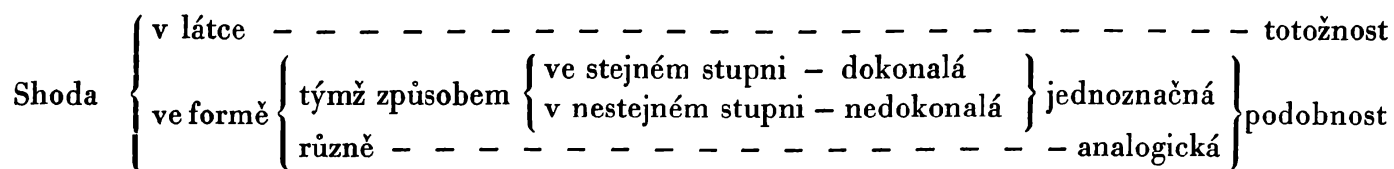
znání děje se podobností). Totéž dosvědčuje též přesvědčení všech lidí. Všichni lidé pozorují určitou shodu věcí se sebou samými. Spontánně přicházejí k poznání, že v aktu poznávacím nastává vyrovnání mezi poznávaným předmětem a poznávací schopností. Avšak v tomto vyrovnání a v této shodě je zřejma podobnost. Podobnost totiž vzniká tam, kde je dvěma nebo více věcem něco společné. Pravíme, že věci mají podobné zbarvení, mají-li tutéž barvu. Ona vlastnost, která se vyskytuje na více předmětech, je příčinou podobnosti oněch věcí. Pročez podobnost není nic jiného, než věcná totožnost, nebo abychom užili slov sv. Tomáše, „podobnost je shoda nebo společenství ve formě“.¹ Aby tedy vznikla podobnost, k tomu je třeba, aby dvě věci byly v něčem totožné a v něčem různé. Nemůže se mluvit o *podobnosti*, kde je naprostá shoda, *totožnost*, jako nelze nazývat podobným, co se zcela různí. Totožnost vzniká naprostým ztotožněním subjektu. Podobnost však povstává totožností formy v různých subjektech. Podobnost má tedy původ ve shodnosti formy u různých subjektů.

Připomínám však, že tato shoda formy může býti rozličného stupně, podle toho, jak jedna forma může býti různým způsobem táž. Někdy jsou dvě věci jedno formou, když mají týmž způsobem tuto formu, na př. když mají dva předměty tutéž barvu,

¹ I. P., q 4., a 3.

třebas černou. Je-li tato shoda tak veliká, že se věci shodují nejen druhem barvy, nýbrž též stupněm, mají-li tutěž dokonalost, pak mluvíme o dokonalé podobnosti a ony dvě věci shodují se dokonale, jsou jednoznačné. Někdy zase jest mezi dvěma věcmi nějaká podobnost, v celku však jsou

si více nepodobny než podobny. Tyto věci jsou si tedy podobny pouze v něčem, celkově však se různí. Tu jest mezi nimi jen jakási analogická podobnost, proporce. Z toho již jasně vidíme, jak různé stupně podobnosti mohou býti ve věcech. Pro větší jasnost vyjádříme věc schematicky.



Nyní víme, co to znamená, řekneme-li, že poznávající poznává podobností, neboť víme, že poznávající se ztotožňuje s poznávanou věcí. Jestliže je tedy poznání jednoznačné, pak je tu naprostá shoda ve formě. Je-li však poznání jen analogické, pak je tu pouze shoda analogická, vyskytující se ve věcech shodných různým způsobem. Avšak hmotné věci poznáváme jednoznačně. Víme dobře, že tento závěr je správný, neboť shoduje se s závěry dříve uvedenými, kde bylo ukázáno, že poznávající subjekt přijímá tutěž formu, jaká je ve věci poznávané. Řekli jsme, že každý činitel působí účinky sobě podobné, což jinými slovy znamená: každý činitel působí svou formou, protože když působí skrze formu, působí podobností, zpodobňováním, protože nelze si myslit podobnost bez totožnosti forem. Proto správně učili staří filosofové, že poznávající poznává podobností. Již Aristoteles¹ chválí učitele přírodních filosofů, že stanovili princip, že podobné poznává se podobným. Tak hluboce byli přesvědčeni o pravdivosti této věty, že dospěli k domněnce, že věc poznávaná musí býti přítomna v rozumu poznávajícího týmž způsobem, jako existuje v řádu objektivním. Proto učili, že mezi poznávajícím a poznávaným není jen podobnost, nýbrž dospěli až k extrému učíce, že poznávající i poznávaná je jedna věc. Tvrdili, že k tomu, aby věc mohla býti poznána, je třeba, aby byla v poznávajícím. Jestliže tedy duše má vše poznávat, musí se stávat věcmi poznávanými. Proto duše je složenina všech věcí, protože poznává všechno. Nejen že má v sobě podoby věcí, nýbrž vskutku je s nimi totožná. Proto každý z těchto filosofů podle svých přírodních zásad mluví o duši jako o jiných věcech hmotných. Empedokles a Demokritos sami

jsouce materialisté, učili, že i duše je hmotná, složena jsouc z těchže prvků jako jiné věci. Podle některých duše byla z vody, protože vodu považovali za nejpřednější prvek, podle jiných duše byla z ohně anebo z více jiných prvků. Tak pevně byli přesvědčeni, že poznání vzniká prostřednictvím věci poznávané. Toto jejich mínění, třebaž ne zcela správné, potvrzuje tedy naši thesi. Velmi charakteristický je též názor Averroesův¹ o poznání andělů. Jeho názor vycházel též z přesvědčení, že věc poznávaná musí býti přítomna v poznávajícím. Z toho pak dovozoval: Forma domu, jak jest sama v sobě, a forma domu, jak jest v mysli stavitelově, sama v sobě jest jedna věc. Tedy ona různost, která tu je, nemá původ ve formě, nýbrž v hmotě, takže, kdyby nebylo hmoty, nebylo by více než jedna forma a nebylo by různosti. U andělů však není žádné látky, protože jsou čirí duchové. Tím je odstraněn každý zdroj různosti, takže, poznává-li anděl jiného anděla, nabývá tohoto poznání jedině skrze podstatu poznávaného anděla. Podstata poznávaného anděla je v rozumu poznávajícího a tím je poznávána. A tak zůstává forma anděla jedinou i číselně, tím je v rozumu poznávajícího anděla a v přirozeném způsobu bytí poznávaného.

Přirozeně tento názor nemůže obstáti a sv. Tomáš právem vytýká tomuto filosofovi, že si neuvědomil, že jedna podstata určená a vymezená, třebaže je nehmotná, nemůže přejíti do jiného subjektu. Dále že nejen látka působí dělení a rozlišování forem, neboť totéž činí každý subjekt. Neboť jedna a táž forma může býti v různých subjektech i hmotných i nehmotných, jako je tomu na př. u andělů. Proto docela jiná forma jest ona, již anděl

¹ Averroes, Comment. in Metaphysicam Aristotelis, I. XII., comment. I.

¹ O duši, kn. I., hl. 2; kn. II., hl. 5.

jest andělem, a forma, jíž anděl je poznáván od jiného. Jest rozdíl mezi těmito formami, jsou různé číselně, ačkoliv věcně jsou stejné.

Nás však pouze zajímá toto všeobecné přesvědčení, se kterým se setkáváme u všech filosofů. Všichni se shodují v tom, že kladou do duše ztotožněnís věcmi poznávanými. K tomu však vhodně poznamenává sv. Tomáš:¹ „Že tito filosofové dospěli k názoru o složení duše smísením určitých elementů, toho příčinou jest, že jsouce takřka donuceni pravdou o pravdě jakýmsi způsobem snili. Je však pravdou, že poznávání děje se podobou poznávaného v poznávajícím: je totiž nutno, aby věc poznávaná byla nějak přítomna v poznávajícím. Staří filosofové však se domnívali, že obraz věci v poznávajícím je poznávaná věc ve svém vlastním bytí přítomná v poznávajícím, t. j. myslili, že má v rozumu totéž bytí jako sama v sobě: učili totiž, že to, co je něčemu podobno, musí se poznávat prostředstvím onoho podobného. Jestliže tedy duše poznává všechno, musí mít tyto podoby věcí v jejich přirozeném bytí. Neznali totiž onoho rozdílu, jak se různí věc sama v sobě od svého obrazu v rozumu, v oku. Dále, to, co patří k podstatě věci, jsou principy oné věci; kdo však pozná principy věci, poznává i věc samu. Proto usuzovali, že to, čím duše poznává ostatní věci, jsou principy věcí. A tento názor byl všem těmto filosofům společný.“

Toto rozlišení, jež učinil Aristoteles a sv. Tomáš, jehož však nebyli schopni oni staří filosofové, přináší světlo k šťastnému rozřešení problému poznání. Pomocí tohoto nálezu Aristotelova můžeme hladce rozřešiti všechny nesrovnalosti moderních filosofů v této obtížné otázce. Všichni se totiž shodují v tom – což je vlastně přirozené – že k tomu, aby věc byla poznána, je nutno, aby ona věc byla nějak přítomna v poznávajícím.² Tato podmínka je tak nutná, že nemůžeme nic poznat, co není přítomno v naší mysli. Aristoteles a staří filosofové připouštěli, že je možno, aby věc byla v rozumu, leč pro Kanta to bylo nemožné. Přirozeně pro tyto bylo snadno řešiti problém poznání, kdežto Kant nikdy nemohl pochopiti, jak je možno chápati věc, jak je sama v sobě. Tato věc nemůže přece vnik-

nouti do našeho rozumu.¹ Proto tedy věc, jak je sama v sobě, nemůže býti poznána. Věc totiž nemůže býti současně v rozumu a sama o sobě, protože nemůže býti současně ve dvou subjektech.

Svatý Tomáš řeší tuto nesnáz rozlišením mezi způsobem bytí věci a její formou. Ukazuje zřejmě, že způsob bytí jedné věci nemůže býti vlastní jiné věci. To však nikterak nepřekáží, aby nebyla forma věci ve více subjektech současně. Viděli jsme již, že forma svou povahou tíhne k všeobecnosti, že nevylučuje zmnožení, že může býti ve více věcech přítomna. To znamená, že rozum může míti formu jiné věci jako *takovou*, t. j. formu, *která náleží*, nebo *pokud náleží jiné věci*. Rozum je tak uzpůsoben, že získává souhrnem všechny dokonalosti ve věci, má celou věc, má-li její formu. Má-li tedy věc, může ji též poznati. Proto jaká je věc sama v sobě, taková se též jeví rozumu a tak ji rozum může pojmuti.

Není proto pravda, jak tomu chtěl Kant, že naše poznání věcí je chimerické. Omyl Kantův pramení v nepochopení podstaty podrobnosti, jíž se děje poznávání; mýlí se, že nechápe, že tato podobnost má základ ve formě, takže táž forma je v rozumu i ve věci. Kant nepostřehl tuto totožnost formy, jež je základem celého poznání, a s níž můžeme čeliti všem námitkám a rozporům. Tato podobnost, jež u scholastiků se obvykle jmenuje *species* – obraz, je nesmírně důležitá při poznání a nepochopíme podstaty tohoto problému, zůstane-li nám nejasna povaha této podobnosti, nepoznáme-li metafysicky přesně její podstatu. To však by bylo nepochopení věci, kdybychom ztotožňovali pojem této *podoby*, na př. s pojmem *známky*, *znamení*, kdybychom se domnívali, že tato podoba nepatří k podstatě věci, nýbrž že nás toliko vede k věci samé. I když tedy se praví, že tato podoba, tento obraz *zastupuje* věc, – čemuž se může rozuměti též ve správném smyslu – zdá se mi, že z tohoto pojmenování snadno mohou vzniknouti nejasnosti. Tato *podoba* není zastupcem věci v tom smyslu, že by nic neměla v sobě z věci samé, nýbrž že by ji pouze představovala. Bylo by tedy nesprávné, kdybychom pojímali toto

1 Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können. Kant, Prolegomena § 9.

1 S. Thom., Commentarium in Aristotelis De anima, I. II. cap. 2., lect. 4.

2 Srov. na př. S. Thom., I. P. q 84, a 2 et Kant Prolegomena § 9.

„zastupování“ ve smyslu obecném. Podoba jest věc sama, kterou zpodobňuje, uvažujeme-li dokonalosti věci, je formou věci. Tato podoba vytváří onu totožnost formy. Tím že touto podobou povstává podobnost – podobnost však má původ v totožnosti formy – z toho je zřejmo, že vlastně tato podoba není nic jiného než forma oné věci, s kterou je si podobna. A tím jsme dospěli až k základu našeho problému a teprve nyní vidíme rozsah a význam toho, co bylo řečeno v předchozích článcích o sdílení forem, kde jsme ukázali možnost, že jedna forma může existovati ve více subjektech. A viděli jsme též, že je též skutečné toto ztotožnění formy v poznávajícím a poznávaném a že právě tímto ztotožňováním je dána možnost poznávání. Podle těchto filosofických principů dají se snadno rozřešiti všechny nesnáze a námitky idealistů, skeptiků a subjektivistů.

Z předchozího též vysvitne, jak neujasněností v této věci tápal Suarez v nejistotě tím, že popřel tento základ a východisko poznání. Tvrdil, že ona podobnost mezi poznávajícím a poznávaným nemá svůj základ v ztotožňování neboli sdílení forem; to prý platí v každém poznání.¹ Tento Suarezův názor byl začátkem moderní neurčitosti a nejasnosti v této otázce. A i když pozdější autoři přejali jeho řešení, nesmíme se příliš divit, proč je opět zavrhl, protože pak opravdu se zdálo, že není tímto způsobem možno dobře a rozumně vyřešit tento problém; proto hledali nové cesty pro ujasnění této otázky.

Před Suarezem a po Suarezovi někteří scholastici² učili, že tato podoba v procesu poznání není skutečnou podobou předmětu poznávaného, nýbrž že má pouze účinnost této podoby a proto není prý tato podoba nutným základem poznání. Stačí, když jen umožní poznání³ tím, že tato podoba společně s rozumem vytvoří poznání. Podle toho by tedy tato podoba nebyla něčím skutečným, nýbrž věc by pouze vytvářela v rozumu účinky podoby.⁴

1 Suarez, *Commentarium in Summam theologicam*, Pars I. lib. 12, cap. 12. Lyon 1617, str. 66.

2 Duns Scotus, I. Sent. Dist. 35 ke konci. Srov. též Mostrius, *Disputationes de anima* str. 208 – 9 (Benátky 1671); Lychetus, *Commentarium in Scotum* I. Sent. Dist. III. q. VI., vol. IX. str. 311; Toletus, *De anima*, q 34, concl. III.

3 Scotus, Sent. Dist. III. q VI.

4 Suarez, l. c. p. 63.

Pro tentokrát však nebudeme uvažovati o této otázce, která měla takový význam ve vývoji scholastiky. Chtěl bych pouze ukázati, že tento názor, který učí, že podoba není principem poznání, zneumožňuje vlastně pojem poznání. Všichni scholastici připouštěli, že touto podobou je věc přítomna v rozumu poznávajícího, že tato podoba věc v nás zpřítomňuje. Tedy podle mínění všech scholastiků ona podoba přivádí věc do rozumu. Věc však tím, čím je skrze svou formu. Jestliže však není tato forma v rozumu, jak mohu říci, že prostřednictvím této formy je tam přítomna věc poznávaná? Je to tím spíše pravda, že ona forma je skutečně v rozumu – jak bylo ostatně již dříve dokázáno – že to nevede k žádným rozporům.

Ba je to shodné s během všech věcí, na nichž vidíme, že jedna věc sdílí svou formu jiné věci, že jí dává část své dokonalosti. To se děje sdílením forem, tak totiž, že jedna věc působí na druhou a vtiskuje jí svou formu. Proto též Aristoteles¹ dobře pronikaje podstatu poznání správně porovnává činnost poznávací s jinými přirozenými činnostmi. Dokazuje: Jako je totéž teplo, které má v sobě oheň a které přijímá voda, právě tak je to táž forma, která je ve věci a kterou přijímá poznávající. Jako na př. vosk přijímá tvar prstenu, nepřijímá však zlato nebo kov, z něhož je zhotoven, tak rozum přijímá formu, která je však prosta vázání se na látku, přijímá ji bez látky. Rozum tedy nepřijímá to, čím je věc určena a omezena, nýbrž přijímá jen dokonalost věci, její formu, skrze kterou je určitou věcí. Tu, jak patrně, Aristoteles se uchyluje od mínění přírodní filosofie a přejímá jen pravdu stvrzenou všeobecným souhlasem. Souhlasně se starými učil, že podobná věc se poznává věcí podobnou, popíral však jejich domněnku, že věc poznávaná musí býti fysicky přítomna v rozumu. Tudíž neplyne, že duše je složena z těchž prvků, z nichž se skládají ostatní věci. Ba, třeba tvrditi pravý opak, že v duši není fysicky nic z toho, co poznává. To se dá snadno dokázat: Kdyby duše byla totéž, co věci hmotné, byla by determinována na určitý rámeček vlastností. Byla by na př. kovová (uzpůsobená k poznávání kovových věcí), nebo něco po-

1 Καθ' ὅλου δὲ περὶ πάσης αἰσθησεως δεῖ λαβεῖν, ὅτι ἡ μὲν αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλάου ἄνευ τοῦ σεήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. *De anima*, l. II., cap. 13.

dobného. Tu přichází otázka: jak by mohla duše tak uzpůsobená přijímat i též jiné věci? Jak by mohla chápat i též jiné, odlišné vlastnosti? Jak by mohla býti ovlivňována a zdokonalována jinými věcmi? K tomu totiž, aby nějaká věc mohla nabývat dokonalost od jiných věcí, je třeba, aby byla k tomu uschopněna. Musí býti potenciální, nesmí tuto dokonalost, které má nabýti, již míti v konu. Musí se tedy lišit, nesmí se podobat, jak to vyjadřuje Aristoteles: „Věc je ovlivňována od jiné, v tom, v čem se jí nepodobá, a když je věc ovlivňována, tím dostává podobu ovlivňujícího, je taková jako věc ji ovlivňující.“¹ Předtím, nežli je ovlivňována, než přijímá zdokonalení od jiné věci, není v té vlastnosti podobná věci zdokonalující. Podobá se jí teprve tehdy, když od ní obdrží to, co je pak zpodobňuje. V prvé řadě tedy duše není tělesná, protože by jí nebylo možné poznávat jiná tělesa. „Kdyby prvek rozumový měl povahu nějaké věci tělesné, nemohl by dospěti k poznání jiných těles, protože každé má jinou sobě vlastní vymezenou podstatu.“² Toto omezení rozumu bránilo by mu v poznání ostatních věcí. Správně tedy vystihl Aristoteles, že v rozumu nejsou přítomny hmotně věci poznávané. Proto může poznávat vše, poněvadž může přijímat od všech věcí otisky. Přijímá však formy věcí, což je třeba zvláště zdůraznit. Jestliže totiž není v duši hmotně nic z toho, co chápe, a zase na druhé straně, jestliže k poznání je třeba, aby věc byla v rozumu poznávajícího, je-li však tato podmínka splněna pouze jediným

1 De anima I. II. cap. 5.

2 Sv. Tomáš, I. P, q. 75, a. 2.

možným způsobem, totiž přítomností formy v rozumu, z toho plyne, že do rozumu musí přijít formy všech věcí poznávaných.

To vše ukazuje, že mezi poznávací schopností a předmětem poznání je podobnost. Podobnost totiž povstává jednotou formy, která se vyskytuje v poznání, jak jsme již viděli.

Každá věc je patrna, je poznávána skrze svou formu. Věcný původ něčeho je to, co činí věc takovou. Věc však je poznávána tím, čím je taková, protože bytí a pravdivé (= to, co jest skutečně takové – předmět rozumu) se vzájemně shodují, že je lze navzájem zaměňovati. Že však věci se dostává jejího vymezení a určení vzhledem k podstatě skrze formu, proto též skrze formu je poznávána, co jest. Známe-li tedy formu věci, známe i věc samu. Tedy první, co máme hledati na věci, je forma. To má nejvíce zájmat každého hledatele pravdy.

A to je příčina, proč v této serii článků znovu a znovu tak důtklivě jsem pojednával a poukazoval na povahu a vlastnosti toho základu poznání, jenž vymezuje a charakterisuje celý proces. Když si přesně určíme tento základ, máme-li principy, pak snadno rozřešíme problém i sebenesnadnější. V dalších článcích porovnáme nauku zde vyloženou s moderní filosofií a pak se ukáže, že všechny omyly jsou zaviněny špatným chápáním tohoto základního bodu problému poznání. Nebude těžké postřehnouti tyto omyly, najíti jejich kořen a je vyvrátiti. To však bude speciálním úkolem článků v dalším ročníku.

Dr. Hyacint Boškovič, Záhřeb.

Brentano o nezaújatém badání

5. Otázka svobody.

Odpověď na otázku, brání-li katolická víra vědeckému badání, není těžká. Byla dána již nahoře, když se jednalo o smysl a podstatu katolické víry. Kdo této podstaty nezná, bude vždy míti volnost pronášeti ničující námitky proti víře a oslovovati líná množství průhlednou hloubkou náboženskofilosofických objevů. Ale kdo ví, co je předmětem víry, jaká je její jistota a její motiv, musí být nej-

prve zlomyslným, aby ji považoval za to, zač ji považuje Brentano. Je-li předmětem katolické víry pravda, je-li pravdivost věroučných článků katolických naprosto zaručena a zabezpečena, je-li motivem katolické víry Boží autorita, je pošetilé vytýkat katolíkově vědeckou nesvobodu. Nejen to: výtky vědecké nesvobody padá mnohonásobně zpět na hlavu těch, kteří se rozešli s „positivní náboženskou věrou“. Tyto dvě zásady uznati, nestojí nezaújatý rozum žádnou námahu.

1. Má-li míti vědecké badání vůbec cenu, musí státí na pevných základech a nesmí řešit problémy hůře nežli práce, která předcházela. K tomu je třeba především, aby všechny zjištěné pravdy dosavadní, pozitivní i negativní, byly známy, uznávány a používány jako základy nebo normy při dalším budování a dobývání vědeckých poznatků, aby tak bylo zabráněno hypotézám, jež by byly ve zřejmém rozporu s některou z oněch pravd dávno zjištěných. Tato podmínka užitečné duševní práce je splněna úplně toliko u věřícího a podle víry žijícího katolíka a je nejhůře opomíjena u těch, kteří se s každou pozitivní věrou rozešli. Ze extrémní bezudnost vědců bez vyznání stojí často blízko katolicismu, jest jenom to, co hlásá Brentano ve svých „čtyřech fázích filosofie“ str. 8 – 9, jenomže člověk sytý skepsou a hladovějící po pravdě nepřikročuje znovu k „výstavbě“ filosofických dogmat, nevymýšlí nových nepřírodných systémů.

2. Nezaujatá moderní věda oproštěná od vlivu pozitivního náboženství a svobodná až do skepsy a absurdnosti, není nikterak bez dogmatu. Je nemožno, aby člověk, bytost rozumná a uvažující, hledící do historie a stýkající se s věřícími, byl bez přesvědčení o větách, jež nejsou přímo nebo vůbec evidentní, jež však jsou všeobecným a nejhlavnějším činitelem veškerého konání člověkovy. Jestliže já věřím, musí můj soused buď také věřit, nebo nejenom nemít víry, nejenom pochybovat o víře, nýbrž brzy přímo a bez evidence mít za jistou pravdu to, co jest opakem mé věty věřené. Jestliže toto antidogma přivede mého souseda k vědeckým hypotézám, které jsou zase jen opakem toho, co církev nazývá bludným, dovedu pochopiti, proč soused právě na těchto hypotézách lpí, a proč jsou mu východiskem k tvoření theoremat dalších. A poněvadž jest katolická víra něco svrchovaně rozumného a odůvodněného, vede nevěrce jeho přirozený pud k tomu, aby popřel základy křesťanské víry a vytvořil si dogma protichůdné těmto základům. Tímto dogmatem nevěřících, jež je společné všem jednotlivcům i církvím, stavějícím se proti pozitivnímu křesťanství, jest přesvědčení, že je zázrak nemožný. Přesvědčení to není sice také evidentní, ale musí se ho držet, protože by jinak neměli klidu. Stane-li se někde něco, co se zdá odporovati zákonům přírody, jsou hned četné nevěřící mysli rozčeřeny a očekávají nervosně, kdy se najde prorok, který jed-

noduše řekne: To není žádný zázrak. Většinou ovšem tento duchovní nepokoj jest udušen dříve, než mohl vzniknout, protože pokrokový člověk dovede obyčejně s důrazem odmítnout každé pokušení proti pokrokové víře, jejímž fundamentálním článkem je: Není nadpřirozena.

Jsme u toho, co se pokouší Brentano vytknouti katolickému badateli.

3. Věřící katolík má ve svém badání plnou moudrou a rozumnou volnost. Poněvadž má o nejdůležitějších otázkách srdce a života hlubokou jistotu a podivuhodné jasno, nemá žádné potřeby uzavírat se před fakty historickými, přírodovědeckými a filosofickými, protože čím jsou skutečnější, tím víc musí souhlasit se jsoucnem nejskutečnějším, jež jest Bůh. Jelikož katolický mravní názor je tak jako tak přísný, není katolicky žijící badatel při svých vědeckých zkoumáních pronásledován obavou, že by mu mohlo nestranné řešení otázek přinéstí osobně nějakou neočekávaně těžkou povinnost, a i kdyby ji skutečně mohlo přinéstí, katolík ví, že by bylo hříchem chtít se jí zbavit tím, že by se vyhýbal jejímu poznání. Ať je kasus předložený k řešení sebekritičtější a sebehroživější, ať se zdá sebevíce nebezpečný víře a křesťanskému životnímu názoru, katolík, který ví, čemu věří a proč věří, ví také předem, že neexistují dvě pravdy sobě odporující, a podívá se proto strašidelné věci na zuby s velikým klidem a čistě vědeckým zájmem. Skrývat fakta, zatajovat fakta, vyhýbat se faktům, jež jsou nemilá, jež jsou neslýchaná, jež jsou zahanbující, na něž nevíme odpovědi, nemá u věřícího katolíka smyslu, protože tím samým by dal najevo, že jest o katolické víře nedostatečně poučen, anebo že začíná pochybovati o pevných základech této víry, čili, že přestává býti katolíkem. Jest ostatně marno utulávati něco, nač jsme jednou přišli, nebo se varovat, abychom na nic záhadného nepřišli, protože dříve nebo později přijdou na to jiní, třeba naši nepřátelé, a otázka bude musit přijít na přetřes a být projednána.

Co se týče interpretace fakt, není nikterak každá interpretace žádoucí a pravděpodobná, nýbrž jen ta, která neodporuje evidentním pravdám, která má pro sebe slušné důvody a která nejlépe odpovídá na pronesené námitky. Takové svobody popřává však katolická víra každému měrou vrchovatou a ani „nezaujatá věda“ neposkytuje svým věřícím svobody širší, jsouc jednostranně určována

zaujatostí proti katolickým dogmatům, což je tím osudnější, že je to zaujatost proti pravdě. Badatel, který je zaujat pro pravdu ve všem a všude, je buď katolík, anebo spěje nezadržitelně ke katolicismu.

4. Jádrem i nehlubší řešení otázky „předpokladu“ lze naznačiti touto prostou a průhlednou úvahou. Veškeré objektivní poznání spočívá na „předpokladu“, že objektivní myšlení je možné a rozumu přístupné; ačkoliv po uznání této skutečnosti může rozum – teoreticky řečeno – dojít k poznání veškerých pravd přirozených, přece základní a životní poznání úhrnnosti věcí, jakož i bezpečnost praktických rozumových diktátů a etických axiomů na filosoficko-historickém řešení otázky, existuje-li nadpřirozené zjevení čili nic. Kdo se této otázce vyhýbá, zbavuje se samochtě prostředků korigovati vědecké hypotézy a práva rozumět věcem, jež snad existují ve světě právě účinkem zjevení; počíná si takový člověk tudíž zbaběle, neprozřetelně a nevědecky. Stejně tak si počíná ten, kdo tuto otázku řeší bez dobré vůle, překotně a autodogmaticky, bez klidného uvážení tvrzení, jež byla vyslovena pro a proti, a bez žhavé touhy po pravdě.

5. Poněvadž úsudek ze skutečnosti k popření nemožnosti je jeden z důkazů, které získávají, bylo by na místě změřit výsledky vědy katolické a vědy osvobozené od vlivu pozitivního náboženství. Bylo by se tázati, odkud vzaly počátek všechny vědy a kdo vytvořil nejlepší systémy ve všech vědách. Kdo projevil v pěstění vědy nejúnavněji píli a kdo prokázal při vědecké práci nejheroičtější sebezapírání. Kdo dovedl při vědeckém zkoumání udržeti nejlépe kontakt s minulostí a kdo se uměl nejpoctivěji vyporádatis protivníky. Kdo měl lépe na očích veškeru historii otázek a kdo znal lépe a důkladněji mínění a důvody strany opačné. Kdo dodnes tvoří epochy v nejdůležitějších odvětvích vědy, a kdo do dneška vyvádí vědu z chaosu, do něhož ji uvrhuje zběsilá nevázanost pojmů a autonomie falešných předpokladů. Čí výsledky jsou trvalejší a užitečnější pro vědu samu a pro lidstvo, ty, k nimž dospívá čas od času věda katolická, někdy pomalá, chudá, nevybavená, ignorovaná, nebo ty, jimiž se chlubí věda moderní, nevázaná, posmívající se všem překážkám, hýřící všemi prostředky, spatřující účel sama v sobě a nahrazující mnohým náboženství.

Nepopírám, že věda nevěřící vykonává také jistý kus práce, ale tvrdím, že devětadevadesát setin ener-

gie duševní je tu vyplýváno nadarmo, protože nevázaný vědec spatřuje vrchol své slávy v tom, že vymyslí něco, co tu ještě nebylo.

Někdo snad bude čekati po tomto všeobecném výkladu jména katolických učenců, jimž jejich přesvědčení nebránilo ve vědeckém badání a kteří se stali ve vědě nesmrtelnými. K této triviálnosti se nesnížíme již z toho důvodu, že nechceme předpokládat, jako by přátelé Brentanovi o těchto mužích nevěděli. Brentano sám věnuje na příklad Albertu Velikému a Tomáši Aquinskému („Thomas von Aquin“ v Krausově vyd. „Die v. Ph. d. Ph.“ 68-70, srv. též str. 13!) tolik chvály, kolik se jí nedostane tisícům z těch, kteří pěstují vědu „nezaujatou“. Při tom mluví Brentano o vědeckém počínání Tomášově (str. 79-80) způsobem, z něhož je zřejmo, že je nepovažoval nikterak za nesvobodné a úzkoprsé. Právě-li na jiném místě (str. 77) o Jindřichu Deniflovi: „so errinere ich mich denn eines Briefes, den mir einst Heinrich Denifle aus seinem Scholastikat nach Würzburg schrieb, und worin er mir mit gedrückter Seele erzählte, wie ihnen gelehrt werde, dass Thomas die ganze Philosophie für immer zum Abschluss gebracht habe; man könne hier nichts anderes mehr tun, als seine Lehre erklären und gegen neue Einwände schützen. Mit jenem historischen Sinn, den der verdienstvolle Herausgeber des „Chartularium Universitatis Parisiensis“ später in reichen schriftstellerischen Arbeiten bewährt hat, schien er die ganze Ungeheuerlichkeit einer solchen Behauptung zu fühlen“; právě-li toto Brentano o Deniflovi, je vidět, že si dobře dovede představit geniálního dějepisce (jakým Denifle byl), jež katolické přesvědčení nic nevádí v přesné vědecké práci. Tím trapnější je rozpor, do něhož Brentano upadá, jakmile nechává mluvit zaujatost a jakmile v „čistě vědecký zájem“ vměšuje nevědecké dogma o nemožnosti čistě vědeckého zájmu u věřících vědců. „Was die mittelalterliche Periode anlangt, so ist sie, wie auch immer schon Leibnitz hat dies erkannt berücksichtigenswert, den beiden andern nicht gleichwertig. Eigentlich gab es in ihr niemals ein ganz freies Interesse für vernünftige Forschung. Die Philosophie wurde als „ancilla theologiae“ (als „Magd der Theologie“), geachtet. Nur relativ gilt darum von der ersten Phase dieser Zeit, dass in ihr das theoretische Interesse rein war. Ohne Frage hat dieser Umstand die Entwicke-

lung beeinträchtigt, in der aufsteigenden Epoche von wichtigen Untersuchungen abgehalten und die Ausartung in sinnlose Subtilitäten, welche das erste Stadium des Verfalles charakterisiert, begünstigt. Darum kann die Rücksicht auf die mittelalterliche Philosophie nicht von gleichem Segensein. Geradezu von Unheil aber wurde sie werden, wenn man sie sich darin zum Muster nähme, dass man die Philosophie wieder in jenes knechtliche Verhältnis zur Theologie bringen wollte.“ (Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus 27 – 28).

6. Vědecké modlářství je nepodařenou a nechtěných imitací náboženských řádů a praktik. Všední, nevzdělaný nevěřící věří ve vědu a je hrd na to, že se smí k vědě hlásit. Polovzdělaný nevěrec tvoří v církvi nevěřících nižší hierarchii, poslouchající a poroučející zároveň; vzdělaný a učený nevěrec náleží k hierarchii vyšší. Vyšší hierarchie vyžaduje pro sebe víry i pocty. Jakým právem? Jestliže to, co je staré, je nutně i zastaralé, bude to, co je dnes nové, staré a zastaralé zítra. Jestliže zdůrazňuji absolutní relativnost práce u svých předchůdců, proč žádám, bych byl tak ctěn a vážen, jako bych byl sám přinesl světu něco absolutního? Modláři vědy zapomínají, že jen nepatrná část toho, co tvoří – abych užil výrazu Freyerova¹ – jednu sféru objektivního ducha, zvanou vědu, jsou pravdy evidentní (ať pozitivní, ať negativní), ostatek že je spousta doměnek, o nichž nikdo nemůže říci poslední slovo. Vůči tomuto nejistému světu doktrin lze si a nutno si uchovávat smýšlení skeptické, jako počátek vědecké práce, jejímž cílem má být definitivní získání pravd jistých, získání největší lidské jistoty neb aspoň co největší pravděpodobnosti, po případě jisté konstatování nejistoty o některé věci. Ale právě zde se střetá nevěrecký dogmatismus, bezohledný, zotročující a domýšlivý s katolickou skepsí. Katolická skepse je pravá skepse. Emanuel Rádl – člověk duchovně spřízněný s Brentanem, jak patrně z tohoto výlevu: „Dnes jest v principu všeobecně uznána svoboda badání a neplatí jedině v katolické církvi a v Rusku“ (Moderní věda, Praha 1926, 44) – popisuje pravou skepsi takto: „I záleží pravá skepse ve schopnosti postihovati vady dosavadních názorů, v chuti, vady odhaliti a opravit, jakož i v metodickém úsilí, poznati skutečnou pravdu; pravá skepse je výboj-

¹ Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, Leipzig 1923, 171.

ná, ale jest i odevzdána pravdě. Tato skepse je však těžká a vyžaduje bystrozraku atd.“ (cit. dílo str. 114). Tuto definici lze přijmouti bez výhrady, a myslím, že ji nepřijímají pouze ti, kteří mají proč báti se pravdy.

7. Brentano, Rádl, všichni jejich žáci, skoro všichni profesori téměř všech universit světa, vše, co se vymanilo z personifikujícího a entifikujícího vykládání věcí,¹ vše, co bylo pověřeno úkolem vykládati slabikář a učit násobilce, vše to k vlastní své hanbě naříká na nesvobodu katolického badání. Kdežto jednotlivci je přáno trvati pevně na svém přesvědčení má církev, lidsky řečeno, za cenu svého rozpadnutí nechati svým členům volnost věřiti, co chtějí, nehájití svého vlastního stanoviska tam, kde je toho nejvíce třeba a kde to má největší účinky, totiž s universitních kateder, nýbrž má se choulit bázlivě do kouta, právě proto, že má jediná pravdu. Či nemá pravdu ona, která obsazením jedné stolice na filosofické fakultě nahání tolik strachu volným badatelům, kteří se nebojí žádné z dvaceti jiných stolic téže fakulty, jenom právě té jedné jediné? Nerozumím té manýře vědeckého vyrovnávání. Spíše bych myslel, že by bylo pokrokovější, kdyby byla i pravdě dána možnost expanse a výboje a kdyby nebyla diskuse s ní vyhrávána zaostalým a despotickým způsobem, záležejícím v tom, že se vůbec nepřipustí k slovu.

„Ale církevní autority brzdily rozvoj vědy i tehdy, když k tomu – jak se později ukázalo – nebyly nuceny věroučnými ohledy“. Zajisté! Ale vždy to zavinila nerozvážnost badatelů, a samy ty obavy byly cosi krásného, ctihodného a imponujícího. Vždyť i konservatism má na vývoj vědy účinek dobrý a spasitelný, a intelektuální veškerenstvo by musilo umřítí záhy křečemi universální skepse, kdyby nebylo této brzdy. Ostatně pěstitelé „svobodné vědy“ jsou v té příčině mnohem nesvobodnější, a to vlastní vinou. „Svoboda badání může ovšem také být prakticky omezována nesnášenlivou mocí politikou.“ „Prakticky choulitivější jest svoboda učení.“ – Takové větičky, napsané Em. Rádlem v „Moderní vědě“ na str. 44, nejsou naprosto dokonalým odhalením pravého stavu věcí, který je mnohem ubožejší. Vládne-li morální svoboda badání a vědeckého přesvědčení, proč nutí universitní profe-

¹ Brentano, Auguste Comte und die positive Philosophie v. D. v. Ph. d. Ph. 126-7.

soři své dospělé posluchače, aby odpovídali uzkoušek podle jejich učení, a proč se nesmějí ozvat, je-li vědecké jejich přesvědčení znásilňováno? Proč nepřijde tolika universitním profesorům ani pochybnost o mnohých pochybných věcech, jestliže tato pochybnost odporuje příliš veřejnému mínění politického světa, profesorského sboru neb zkaženého publika? Proč se nesmí volně vědecky vyjádřit člověk akademicky vzdělaný, chce-li se stát docentem vysoké školy nebo z docenta mimořádným a z mimořádného řádným profesorem? Proč o přijetí do profesorského sboru rozhodují namnoze důvody mimovědecké, ano často zcela zistné a materiální? Proč je vítězství vědecké myšlenky často uměle oddalováno nebo znemožňováno spiknutím vysokého učeného stavu a bázní o ztrátu učené pověsti? Všecko toto je dobře lidské a dobře pochopitelné, jenom křik o svobodě badání mimo církev a o nesvobodě badání u katolíků je farizejský.

8. Brentano má za to, že k učitelským stolicím, jež není radno svěřovati věřícím katolíkům náleží i stolice historická. Na tuto řeč, jež není ani tolerantní ani rozumná, byla již dána odpověď. Ale zde možno učiniti více. Je možno tvrdit, že liberální dějepisectví – jsou na výsost četné výjimky – je plné oněch předpokladů, jichž má býti prost soudce nad dějinami. A *umělecké pojetí dějin*, vyjádřené tak bez obalu Lamprechtem, Crocem nebo Barthem,¹ je neobyčejně pohodlnou vytáčkou těch, kteří chtějí podávati historickou vědu, ale nemají síly zůstat při tom, co vypovídají prameny. Jak za takové bezmezné vědecké svobody v historii možno míti obavy z katolické dějepisné katedry, ví sám Pán Bůh. Vždyť jakou jinou škodu může věřící historik způsobiti dějepisné vědě než tu, že se již nevěří na slovo historikům nevěřícím? *Wilhelm Bauer*, který soudí velmi zaujatě o díle Jana Jansseny, dovedl napsati v *Einführung in das Studium der Geschichte*, Tübingen 1928², J. C. B. Mohr, S. 93, toto: „Katolická tendence, kterou na příkl. Janssen, G. des dt. Volkes 1878 ff, zvláště v některých částech, vnáší zcela znatelně do svého líčení; působila mocně na pokrok v poznání 16. století. Mnohé jednostranné protestantské pojetí bylo zahlazeno, katoličtí i jiní badatelé byli podníceni k přezkoumání dosavadních domněnek, zkrátka, věda měla z boje za Jans-

sena a proti Janssenovi – tento boj byl zřejmě pozůstatkem kulturního boje – užitek nemalý“. Slovo Bauerovo je slovo rozumné a vlastně samozřejmé.¹

1 Právě katolicismus je nejspíše schopen zachovati přesně vědecký ráz historické práce. On to je, který vždy bude odmítati hlasy, jako by si historie nemohla vésti čistě vědecky, a on to je, který jako každé vědě, tak i historii vykazuje místo pevné a čestné, stanově jí účel, který je nezávislý na vůli jejích přítelů, a dává jí vzory, které nikdy nebudou překonány.

Soudím totiž – přes úsměvy universitních profesorů, a přes to, že může mít někdo větší osobní nadání než Mojžíš nebo Jeremiáš – že nejlepší způsob podávati děje minulé je ten, který se blíží historickým knihám bible. Příčina je ta, že posledním cílem vědy a také vědy historické je 1. oslava Boží a 2. mravní poučení a povzbuzení člověka. Sebevědecktější věda, *vylučující* tento poslední cíl, je věc bez cíle a člověka nedůstojná. Abychom dosáhli obojího cíle historické vědy, musíme si položit za nejbližší cíl *vědecké zjištění historických fakt a souvislosti*. Toto zjištění a vypsání fakt je nejpodstatnější úkol dějepisu a nelze naprosto podceňovati ony způsoby historického podání, které souvisle vypravují události lidsky dokonale zjištěné, s obšírností větší nebo menší a se skrytou nebo demonstrativní *snahou ukázati na působení zlých a dobrých sil v historii*, je-li jen jistý a bezpečný vztah konstatovaných fakt k tomu, co chceme dokázati. V tom smyslu třeba korigovati Bauera, cit. dílo s. 151, § 2, 2. a str. 153 § 4.

Genetické podávání historických událostí, na něž je moderní doba tak hrdá, a jež staví vysoko nad podání referující nebo pragmatické, neliší se nijak podstatně od těchto starších dvou způsobů, poněvadž ani geneticky psané dějiny nemohou vypátrati všech příčin a všech stadií dějinných zjevů, nýbrž vždycky pracují se schematem, více nebo méně vyplněným, se schematem, které neprožívá událostí ve všech jejich skutečných nespočetných záchvěvech, nýbrž vždy jenom v patrnějších a důležitějších momentech, a to ještě jen pokud zůstavily po sobě stopy v objektivním duchu, a pokud je schopen si jich všimnout badatel filosoficky a nábožensky určitě orientovaný. Vše záleží na jistotě a relativní úplnosti jednotlivých článků řetězů. Schema stručnější může často podávati historickou událost pravdivěji i srozumitelněji než schema obšírnější, vynechávající jako nedůležité články, jež jsou ve skutečnosti důležité, nebo vsouvající jako událé články pouze dohadované a sestrojené.

Jestliže tedy zdůrazňujeme možnost pěstovati historii jako skutečnou vědu, cítíme dobře, co překážek se staví v cestu tomuto ideálu. Víme, že není mnoho takových historiků, před nimiž by musil člověk kapitulovat, i když nechce a když se mu to zdá nemožné, jak vypravuje o sobě Federer vzhledem k Pastorovi. (Heinrich Federer über Pastors Papstgeschichte, Fr. i. B. 1927, Herder, 5f) a proto pokládáme v historii za práci nejbezpečnější tu, která se přesností co nejvíce blíží přírodovědecké a v níž je málo příležitosti k soustavnému falšování. Je to souvislé a co možná nejúplnější vydávání pramenů k nějaké věci, bez jakýchkoliv hodnotících a soudcovských poznámek. Zásada, o níž většina historiků bude ovšem slyšet

1 Viz jejich výroky u A. Fedra, *Lehrbuch der historischen Methodik*, 1921² Regensburg, B. Pustet, S. 9.

Nicméně dlužno přiznati, že Brentanovy obavy z katolických historických stolic jsou do jisté míry oprávněné. Katolíci totiž, i ti nejshovívavější a nejneustrannější, nemají nikdy svobody vykládati historické prameny podle libosti a potřeby. Je-li katolicismus pravda, je vlastnějižto nedostatek u katolíků, chtějí-li jako historičtí syntetikové býti stůj co stůj bezbarví. Klamou se, myslí-li, že tím něčeho dosáhnou.¹

9. Jakkoliv jest litovati každého i nedobrovolného a nahodilého omezování svobodné vědecké práce, pokud není jisto, že tato práce nezasluhuje jména vědy, není zcela možno uvarovati se všech nedorozumění na tomto poli. Ani Brentano nezabrání obecným vědeckým omylům učených společností, ani věda v tomto širším smyslu nepřestane proto existovat, že se leckdy neosvědčila. Nicméně byli bychom vděčni Brentanovi, kdyby byl nejslavnější příznivkyni věd, katolickou církev, poučil o tom, jak by se vyhnula i nejmenším konfliktům s představiteli vědeckého snažení a při tom splnila všechny povinnosti, které jí ukládá její vyminečné výsostné postavení. Ač se nemůže stát, aby církev,

nerada – vždyť editoři jsou jen stěží uznávání za historiky – že úzkostlivě a věrně sebrání a uveřejnění všech dokumentů nám více poví než stranický a za nutnost prohlašovaný výběr, propletený, nabarvený a rozvedený podle subjektivního názoru historikova, je dosud málo oceněna. Seřadit chronologicky řeči a spisy Husovy a jeho přátel a odpůrců, vydati je souborně v mnoha svazcích, nevnučovat svých kombinací, výkladů, chval a podezření těm, kteří se mohou sami přesvědčit, to je podle mého mínění stokrát cennější než taková zkroucená a tisícem nemocí churavá kybalovština, nesoucí název: „Učení mistra Jana Husi“, kde literární estétství, vědou vonící polemika a pokroková historická tradice jsou spojeny v jeden příjemně bavící interpretační román.

1 Jakkoliv je chvályhodné, že Jan Janssen (An meine Kritiker, Neue Auflage 1891, Herder S. 2 ff) rozeznává s důrazem vědu polemickou od vědy historické a nechce býti jako historik nikdy polemikem, přece sám na sobě zakusil, že je marno býti zdrženlivý v slovech, jestliže někoho dráždí a popuzují zjištěné skutečnosti. Citovaný spis, jakož i „Ein zweites Wort an meine Kritiker 1884“, obsahující nejskvostnější příspěvky k otázce tendenčnosti katolického dějepisectví a nezaajatosti protestantského badání, doporučuji vřele svým čtenářům. Stejně poučný je i spis Emila Michaela „Kritik und Antikritik“ Fr. i. B. 18992, věnovaný poznámkám universitního profesora Redlicha k Michaelově „Geschichte des deutschen Volkes“. Čtení Michaelovy Antikritiky vzbuzuje otázku, je-li radno „pouštět se do hádek s odpůrci, kteří nejsou zvyklí vědeckému myšlení“. (Ruville, Der Goldgrund der Weltgeschichte, Fr. i. B. 1912, S. V.).

jejímž charakteristickým znakem je život v nezměnitelnosti, přestala dbáti o tyto své přednostní vlastnosti, přece je možno se tázati, čeho by dosáhla, kdyby se stala svobodomyšlnější. Odpověď na to podává nám student protestantské filosofické fakulty v Curychu, Walter Rüsch, který v polemice s kandidátem protestantské theologie na téže universitě, stěžujícím si na nezájem spolustudujících ostatních fakult o protestantskou církev, píše:

„Církve, která žije toliko z etiky, humanity, vzestupu kultury a podobných věcí, nechcem více. Kam už nás tyto krásné ideály přivedly, to vidíme nyní. Řekneme to přímo a nezastřeně: Zchudli jsme, stali jsme se žebráky a uchovali jsme si jenom pýchu pokroku. Zaměnili jsme nekonečnou lásku za lakotné lpění na majetku, nekonečnou víru jsme obětovali za omezené vědění. (Novalis.) Vždyť naše „náboženství“ jest jenom vědou o náboženství, nebo je to nejnechutnější psychologie s metafysickým obalem (šlehání pěny). Této církve, která nemá již odvahy kázati víru – třeba se přizpůsobiti poměrům! – nýbrž jen etiku, morálku, popřípadě ještě náboženský socialismus, této církve vskutku již nepotřebujeme. Neboť to můžeme čísti také u Schillera, u Zschokke, nebo u Kellera a Alberta Schweitzera. Ale za to ovšem se nedá nikdo přibíti na kříž ani upáliti, jistě však za království, které není z tohoto světa. – Tázeme se nyní této církve: Kde máte své přesvědčení, které je vám dražší než život; kde máte své veliké symboly, kde jsou vaše posvátná místa, kde máte svůj Grál? Nuže, dávají nám do rukou knihy, odkazují nás na filosofy a theology. My však děkujeme za tyto věci a odhazujeme celou tuto veteš, která nenahradí zázračné metafysické jistoty raného středověku nebo prvních křesťanů. Takový odpor pocítujeme k velebnému pokroku a k liberalismu! Náboženství je metafysika, nic jiného. Credo quia absurdum.¹ Církev, která zapřela tuto větu, nesmí se diviti, že musí zahynout. Pro křesťanství bylo

1 Aby si někdo nepochutnal svatokrádežně na tomto slavném paradoxu, připomínám, že je utvořen podle Tertuliánových vět „Quid destruis necessarium dedecus fidei“? „Prorsus credibile est, quia ineptum est“. „Certum est, quia impossibile“. (De carne Christi, cap. V. P. L. II. 761), jež nejsou leč vědomými varianty výroku Písma: „Stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientes“ (I. Kor. 1, 27). Kdy onen nahoře citovaný výrok vznikl, nelze přesně říci, ale nelze ho doslova čísti ani u Tertulliana ani u Augustina.

by nejlepší, kdyby zas jednou . . . musilo bojovati, jako za svých prvních počátků; tím by se uzdravilo“. (Reichspost 27. XII, 1928, S. 3 Die Sehnsucht eines protestantischen Studenten).

Končím tuto úvahu slovy filosofa Jakoba Balmessa: „Věřme věcem, vymykajícím se obyčejnému řádu; tím nebudeme odporovati pravé filosofii, nýbrž spíše souhlasiti s jejími nejvyššími resultáty. Kdo nevěří, kdo není spokojen s důkazy hodnověrnosti našeho náboženství, ať činí námitky proti pravdě našich učitelů; ale ať se chrání vytýkati nám víru v nepochopitelná tajemství a viniti nás proto z chatrnější filosofie; neboť tím nepochybně zlepši naše postavení. Nevěřící směšuje se s luzou; na straně katolíků stojí největší filosofové“. (Jakob Balmes, Briefe an einen Zweifler, aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Franz Lorinzer, Regensburg 1864³, 328).

Z á v ě r.

František Brentano má nesporně veliké zásluhy. Jsou v jeho spisech partie, jež možno čísti s opravdovým duševním požitkem, a jsou v nich zlatá zrna pravdy, jichž jinde v moderní filosofii je tak málo. Byla by to studie velmi zajímavá a úrodná, kdyby někdo chtěl vyzvědět, kolik dobrého přejal Brentano z pokladu křesťanské vědecké výchovy a kolik ho pochází z jeho vlastního ducha.

Ale jako jeden z vůdců pochodu proti katolické vědě neodnáší, tuším, ani on vavříny, kterých bychom mu chtěli závidět. Závěr jeho listu proti Hertlingovi zní takto:

„Chce profesor Hertling, aby zřízením stolice pro katolickou filosofii na universitě štrasburské byla vytvořena možnost, abychom i v znovunabytých říšských územích zažili opakování tohoto případu? Aneb žádá, aby tato stolice byla obsazena mužem, který – podle známého vzoru – začíná své přednášky větou: Učím filosofii, stoje na půdě Vatikánu, jehož rozhodnutími se cítím vázán, a aby tento ne-

šťastník se otáčel jako „feldvébl“ podle toho, jak jeho nauky jsou v Římě schvalovány neb zamítány?

Jeden z podepsaných

na děkovném listu Mommsenovi.“

Tázeme se čtenáře, který sledoval náš rozbor a je upřímný: Je závěr Brentanův hoden jeho jména a nepůsobí po vyvrácení základů, na nichž spočívá, téměř nechutně? Jaký případ se má opakovati?

Že se dá někomu na vybranou, aby volil mezi revokací a anathematem? Taková volba není nic špatného ani se strany papežů ani pro toho, jehož učení nalezeno nesprávným! Naopak: zvolením revokace dá se nádherný příklad křesťanské víry, pokory a poslušnosti, ctností, které měly ovládat bádatele neb myslitele po všechen čas jeho vědecké činnosti, a nedopouštět ani na okamžik, aby si činilo nároky na neomylnost a duchovní autonomii.

A pak: v katolické církvi se odvolávají pouze bludy nebo tvrzení neodůvodněná! – –

Z toho i ze všeho, co jsme již dříve pověděli v průběhu kritiky Brentanova pojednání, je také patrné, že ani druhá část řečnické rozluky, jíž Brentano tuto práci končí, není zavržitelná nebo směšná, jak by chtěl zdůrazniti pathos, s nímž jest pronesena: že profesor katolík, držící se při svém učeném zaměstnání v mezích určených Bohem a věrou a podrobující se při eventuelním nedopatření a náhodné úchylce poučení autority nade vše povznesené, není žádným nešťastníkem, jehož by bylo litovati; že jeho přirovnání k „feldvéblovi“ je nejenom hrubé a nespravedlivé, ale i proti vůli přirovnavatele čestné a slavné (proč jej nepřirovnal na př. raději ke generálovi? Či ten už nemusí nikoho na světě poslouchat?); že vtip Brentanův o Římu není slušný, protože Řím není město libovolné, nýbrž diecése sv. Petra a sídlo jeho nástupců, kteří, buďtež osobně jacíkoli, jsou jako nejvyšší úředníci církve neomylní při definování článků víry a pověření nejvyšší mocí ve věcech církevní kázně.

P. Jos. Konst. Miklík C. S. S. R.

Z p s y c h o l o g i e m l á d í

Duch lidský se žene svou mohutností k poznání pravdy a dosažení dobra. Dvě mohutné řeky, strhující do svého dravého proudu myslitele a lidi,

kterí hledají smysl života. Pro povrchního člověka problém zůstává velmi jednoduchý, žítí ze dne na den, očekávati různé okolnosti, které přivedou svým

vlivem člověka k činu nebo ho od něho odvrátí. Smrtící lenost je obsažena v takovém životě. Duch lidský svou povahou vyžaduje činnost, proto se nudí člověk, nemá-li vážného duševního zaměstnání. Hrozný je život člověka, který se po celý svůj život nudí, neboť neokusí vlastně z vlastního lidského života ani krůpěje.

Řecká moudrost konstatovala, že člověk jest od přirozenosti filosofem. Údiv vznikající nad vesmírem a jeho jevy prodlouží v člověku touhu po zkoumání příčin. Tam právě vyvstává pramének filosofie. Přirozená touha po vysvětlení příčin jevů ve vesmíru a vesmíru samého dává vznik filosofii.

Mládí, opojení života, přechází z doby snů a hry dětství do rozumových úvah. Jest v něm svěžest, je v něm přirozený sklon ke správným úsudkům, k životním principům. Dobře zkyprélou půdou je nitro mladíkovo, kam zasela ruka Stvořitelova dobré símě správnosti, spravedlnosti, ideálu, dobra a vznešenosti. (Cit uražené spravedlnosti v jakémkoli ohledu projevuje nejvíce mládí, proto buditelé národa nejvíce naděje kladli vždy na studenty.)

Touha a snaha se uplatnit, vyniknouti v životě jsou právě účinky plnosti a svěžesti psychologických schopností.

Citový svět rovněž bouří svými energiemi a hrozí vybuchnouti při každé příležitosti. Vedle toho bujná obrazotvornost nenalezá dosti objektu v reálním světě a proto se mládí rádo uchyluje ještě do jiných světů, do fantastických světů, neboť taje hry a sportu dovedou povznést mládí nad skutečný, reální svět. Reální svět má málo romantiky, je málo zajímavý.

Hlavní rysy mládí vysvětlují zájem mládeže o literaturu, o básně. Jak konstatovala experimentní psychologie, nejvíce mladíků se věnuje básnictví, snad 80 procent.

V moderní době hrozí krise mládí a vlastně se uplatňuje, poněvadž různé z těchto nutných prvků mládí byly znetvořeny, zanedbány. Rozumový svět se svými schopnostmi rozvinouti se byl zabrzděn skepsí dnešní filosofie. Snaha po celé pravdě byla vyfata z kořene nemožností a chaosem, do něhož vnikla vůdkyně lidského vědění – filosofie. Pochopiti celý smysl života bylo znemožněno, poněvadž z filosofie byla vyňata metafysika vedoucí k První Příčině a Poslednímu Cíli.

Zůstala nerozřešitelná záhada vesmíru a života,

uzavřená do dvou bran narození a smrti, z níž není vybřednutí. Z toho vysvítá neužitečnost filosofického myšlení, které bylo rezervováno několika nechtěně přednášejícím profesorům. Zatím co lidské nitro od přirozenosti potřebuje filosofie a filosofie zkrachovala, jak se zdálo, povstaly nové směry života, praktické směry, uplatnění se v praxi a nastává vybití celé energie, všech duševních mohutností v pozitivních zkušenostech, v praktickém uplatnění, vládne ve všem pragmatismus, jehož rodištěm jest praktická Amerika. Uplatňuje se tedy citový svět ve všech svých výstřednostech, poněvadž obzor duševního rozpětí byl uzavřen. Vystoupil veliký myslitel-básník mluvící o nesmírných končinách a věčných svítáních pravdy – v Bohu a nebyl dosti pochopen. Zástupce dnešního praktického světa ho charakterisoval jako člověka snílka, který nezná život. On pro sebe necítí potřebu takového rozpětí.¹

Nastává doba duševní lenosti, uplatňující smyslové počitky, doba smrti, doba fatalismu, doba nudy, doba sportu.

Všechny tyto složky velmi úzce spolu souvisí, jsou nutnou výslednicí psychologie mládí neuplatnění svého rozpětí v duševních vzletech. Pro vážnější myslitele život nemá ceny, nemá smyslu.

Je třeba vyjít z krise k duševnímu rozpětí. Hmotný světový názor jest překonán svou nepatrností a malicherností, svým bahnem, z něhož povstal a kterým se zabýval.

Duševní život se žene třemi proudy, vědou, hlavně filosofií, uměním a náboženstvím. Závisí na tom, jak po sobě následují různé složky duševního života, aby se rozvinul správný tok, který by doplňoval úplnosti.

Náboženství bylo kladeno za mytický prvek v dobách, kdy lidský rozum neměl znalostí v příčinách světa a jeho jevů, proto všude viděl zasahování vyšší moci, tvořil si její pojem, vzdával jí úctu.

Když však postupně postupovala věda, nalezla přirozené příčiny velkých jevů budících úžas, ubývalo náboženství a ubývá denně postupem vědy. Nejvyšším projevem lidského duševního života je umění, kde duch lidský vyjadřuje svůj život a tiskne ho do neživé hmoty, stává se stvořitelem.

Takový byl komplex duševního života, nutný

1 Některé číslo „Akordu“ přineslo tuto zajímavou zprávu.

pro materialistický a pozitivistický pojem života, neodpovídající ani psychologii ani pravdě, je to vymělkovaná směs, která zaplavila kraje.

Pozorujeme-li povahy různých duševních proudů, pak je nemůžeme takto staviti. Pozorování povah je nejjistějším pochodem v hledání pravdy (jak jednal již Sokrates proti sofistice), neboť z povahy věcí mohu odvozovati správné nebo nesprávné soudy. (Neznám-li vlastní povahu, t. j. složení lidského těla, nemohu vyvozovati fyziologické výzkumy.)

Povaha všech jednotlivých věd zkoumá složení věcí, prvky a síly, zákony, původ, vývoj a rozmnožování atd., hledá nejbližší vysvětlení přírodních objektů. Filosofie na vyzkoušených základech věd dává celkový rozhled, ale není jen schematismem vědeckých pouček, vystupuje ke zkoumání dle svých všeobecných a samozřejmých principů, vzniklých jednak vědeckou indukcí, jednak schopností rozumu postřehujícího „quod quid est rei“, t. j. podstatu věci, co každá věc je. Máme první elementy filosofického badání.

Umění je svou povahou tvořivé a tiskne neživé hmotě skutečnost vyššího nadsmyslového života, zanechává hmotu oduševnělou. Duševní skutečnost nabývá nepatrného výrazu. Není ale nejvyšší složkou duševního života, neboť jeho zachycování duševních realit je pranepatrné, omezené na několik geniů. Kam by zapadal život tolika davu, je-li umění výrazem nejvyšší duševní činnosti? A dostací umělci pro svůj osobní duševní život vyjádřiti na hmotě svůj intenzivní rozmach? Kdo mu zaručí věčnost?

Z povahy vědy, filosofie a umění plyne, že duševní život zaměstnávající se jimi, zůstává *nepatrný, časný, omezený* jako předměty, kterými se zabývá. Lidský duch má ale propasti nekonečnosti, věčnosti, stálosti, tedy opačné uvedeným vlastnostem a potřebuje nekonečného rozpětí v pravdě a dobru, aby byl nasycen.

Náboženství hned u svého pramene podává nekonečnost, věčnost, stálost. Vzniknuvší hned u primitivního člověka z *rozumového vývodu*, z *pozorování* celkového světového děje a řízení na Ředitele a Správce dodává lidskému duchu nekonečné opory. Pán, Ředitel kosmu se vyznačuje vlastnostmi

Příčiny všeho. Když jest příčinou krásy, musí býti zdrojem krásy, je-li příčinou síly, chová v sobě sílu atd. Analogie nalezených dokonalostí ve vesmíru vede k jasnějšímu poznání a určení První Příčiny. Velikost ohromuje a uvádí v úžas. Člověk hned z prvních postřehů stopy Boha přirozeně kleká ohromen před Pánem a Správcem vesmíru, pozvedá k němu svůj nepatrný rozum, chápající vlastní nedostatek, modlí se – pozvedá mu nepatrnost a ubohost své vůle toužící přirozeně po dobru a tím vzniká přirozená zbožnost. U přirozeného náboženství působí rozumové prvky a proto mytologické zjevy jsou zpracováním, fantastickým skreslením prvních přirozených rozumových poznání.

Náboženství dospělo vrcholu a nejvyššího bodu, když Bůh sám promluvil (skrže patriarchy, proroky, nejposléze skrže svého Syna Ježíše Krista). Vše se objasnilo, neboť přišlo Světlo, které svítí v temnotách.

„Já jsem cesta, pravda a život!“

Náboženství se stává vrcholem duševního života zahrnujícího člověka nekonečností, věčností a stálostí, stalo se zdrojem pokoje a míru ve vlastním nitru, ale zároveň vrcholnou možností tvorby v umění. Člověk překypující plností Božího života stává se největším umělcem. Filosofie vrcholí v náboženství dotekem absolutna, ne neurčitě zamlženého, nýbrž jistě vyjádřeného v theologických výšinách. Život poznání, tedy vlastní lidský život, přechází do věčných hodnot, do „věčných svítání“, nabývá vrcholu intelektuelního rozpětí, stává se účastným Božího poznání. Vrchol lidského blaha, lidské velikosti, lidského rozvoje je možný v Bohu.

Činnost lidského ducha je schopna nekonečného rozpětí v náboženství.

Prožití náboženství v plné míře nás přivádí k velikým mystikům, kteří uplatnili své rozpětí na všechny složky lidské duše, na rozum, na vůli, na cit a tím dospěli k harmonii pokoje a míru, k nejvyšší činnosti kontemplace Boha.

Mládí potřebuje těchto otevřených horizontů věčných svítání, aby znenáhla rozpínalo svá křídla mládat, neumějících dosud létat, ale cítících vnitřní popud k rozpětí, ke vzletu do nekonečna.

Redaktor.

Základy estetické hodnoty

(Příspěvek k metafysice estetiky)

I. Dvojklnost estetické hodnoty.

Možno-li za příčinu volání po srovnávacích dějinách filosofie, které se nejednou již ozvalo,¹ pokládati chaos názorů, směrů a škol, jenž vystupuje symfonickým crescendem průběhem vývoje filosofické myšlenky, pak nebude méně oprávněno, aby totéž volání se ozvalo, jde-li o to, aby bylo provedeno súčtování s dosavadním vývojem badání estetického. Vždyť hodnoty estetické a zvláště díla umělecká byla podrobena již tolikerému zkoumání, byla nejrozmanitějším způsobem spiata s celým řetězem zjevů průvodných, příbuzných a paralelních, že po všem tom mělo by býti přikročeno již přímo k otázce nejzákladnější, na niž odpověď by nám řekla, které jsou vlastní podmínky jejich existence. Tato cesta, jakkoli by se zdála nyní již dobře připravena, není nikterak schůdná, neboť lze s ní snadno zblouditi, stane se, že buď se zabředne v neoprávněnou normativnost, buď ve voelkerpsychologický nebo individuálně-psychologický empirismus ve smyslu lipské školy a četných teoretiků „uměleckého tvůrčího procesu“ nebo v libovolnou konstruktivní spekulaci ve smyslu Worringerově nebo v nejasné splétání pojmů Burgerovo. Není proto divu, jestliže mezi moderními metodology uměnosloví nejsou ti nejspatnější, již se stali skeptickými a hledali spásu definitivně v čistě historickém nazírání, není divno však také, když na druhé straně vyvstali badatelé, kteří svědomitě s filosofickým kritikem a na základě obsáhlého materiálu se podjali úkolu, aby přes to pronikli dále než k pouhému fenomenálnímu pojmání zjevů uměleckých.² Současnost sama, která tak těžkou situaci způsobuje duchům badajícím, je svědkem toho, že historismus jest pouze resignací, která předpokládá, že původní cíl, třeba i nedosažitelný, je jinde než v pouze historickém konstatování vývojové linie.

1 Posledně na př. S. M. Dasgupta z Bengalu ve své řeči: On fundamental unity of some lines of Italian and Indian thought na mezinárodním filos. kongresu v Neapoli v květnu 1924.

2 Sr. E. Panofsky: Der Begriff des Kunstwollens, Zeitschrift für Aesthetik, XIV. 4. 1920.

Jak úzce je spíato kulturní snažení nejrozumnějších oborů, to dosvědčiti může fakt, že k této resignaci projevivší se historismem v uměnosloví dochází v době, kdy Liebert prohlašuje historické pojmání za vlastní podstatu duchovní krise přítomnosti.

Ve své knize „Die geistige Krisis der Gegenwart“, Berlin 1923, podal Artur Liebert vylíčení hluboké tragiky ducha nynější doby. Středem svých výkladů činí relativisaci a historisaci všeho normativního a ukazuje, jak náš život, obrátiv se zcela k tomuto světu, stal se osudně jednostranným. Podle Lieberta ve vlastním a hlubším smyslu nabývají události historické hodnoty teprve svým vztažením ke světu cílů a významů uznanému a požadovanému mimo jejich skutečnost. Kdyby nějaká událost nebo historická postava se dala úplně odvoditi a pochopiti ze svých individuálních nebo sociálních motivů a z empirického časového průběhu i z jeho pragmatických souvislostí, přece by jí dějinná hodnota chyběla. Bez normativní transcendence svého vlastního obsahu, bez prolomení sféry, v níž se nějaká dějinná událost jeví, scvrkne a ztrácí se taková událost, ztrácejíc svého významu v samu sebe. Hluboké systematické oprávnění a velkolepý smysl platonsko-kantovského dualismu, jenž klade v protivu ideu a jev, úlohu a událost, normu a empirický obsah, osvědčuje se při výkladu dějinných událostí a osob. Jestliže události neb osobě přisuzujeme historický význam, pak spočívají právo i evidence tohoto soudu, tedy jeho *pravdivost* na neodstranitelné antinomii mezi tím, co událost nebo osoba uvnitř dějinných fakt představuje a metempirickým smyslem, jehož je uskutečňovatelem. Paradoxně vyjádřeno: nějaký stupeň dějinného života získává teprve tehdy dějinnou hodnotu, jestliže nivelisaci do pouhé empirie úspěšně odporuje, jestliže k osudnému relativismu vedoucímmanenci svojí skutečností dovede uvést i vztah k nějaké absolutní normě anebo normativní absolutnosti.

Vyvstává potom otázka, jak můžeme překonati relativistický pozitivismus a vykonati obrat k životu smyslu plné svobody? Což neváže nás tento svět teoreticky i prakticky příliš silně, než abychom se

mohli povznést k nějakému způsobu transcendentce sebe samých?

Z toho již dají se chápat jak rozmanité usilovné pokusy o novou metafysiku tak i neobyčejně mocná touha naší doby po novém náboženském mytu. Hegel připomenul památnými slovy svojí Logiky, že chrámu doby chybí to nejsvětější, jakmile době té chybí metafysika. Neboť v čem jiném nakonec spočívá hodnota a smysl metafysiky, nežli v tom, že skrze ni aspoň pojmově a myšlenkově doba samu sebe překonává a ideovým zaměřením k světu onomu novou krev přivádí do světa tohoto. Ale všechna metafysika je právě jen myšlenkovým zachycením světa onoho. Proto celý smysl a obsah naší podstaty nebéře na ní podílu. Mnohem hlouběji, silněji, rozsáhleji a dokonaleji dosahuje se v náboženství nadempirická, které všemu empirickému dodává posvěcení. Současná touha po náboženství není jen přechodnou módou, není návalem pomíjivé sentimentálnosti, neboť dějiny neznají žádného mohutnějšího prostředku ke transcendenci, t. j. k povznesení se nad sebe sama, nad náboženství. V nové účasti pro ducha orientu klíčí nové porozumění pro osvobozující sílu náboženství. Tragická dialektika, která nic dějinného nemůže postrádati, vyžaduje prolomení zákonné vazby historického dějství. Dosáhne se toho vytvořením mytu. Co byla humanistovi a klasicistovi jeho Helas a jeho Řecko, co renesančnímu filosofu jeho Plato, co romantikovi jeho středověk s gotickými dómy a s celou výpravou katolicismu, to jest pro nás, nynější lidi, ve značné míře Orient, v první řadě Orient indický.

Kdo krisi doby přítomné v celé hloubce prožívá a její předpoklady měří, ten porozumí, proč touha po transcendenci sebe sama obrací se k Orientu. Vždyť Orient jest rodná a kmenová země náboženství a právě Orient nám daroval a vštípil všecken hluboký smysl náboženské symboliky. (Sr. A. Liebert, Duchovní krise přítomnosti, Ruch filosofický, III. 7 – 8, 1923, str. 240 – 249.)

Také estetika, zmatena chaosem fakt o jejich výkladu, hleděla se zachytit na absolutním pevném bodu; usoudila, že estetické formy se proto tak všeobecně prosadily, poněvadž účinky od nich vycházející jsou funkcím lidských orgánů nejprůměrnější a to proto, poněvadž zaručují maximum prožitku s minimem psychické námahy. Dospělo se k nauce t. zv. dynamické citové teorie, kterou

by bylo možno nazvat též biologickou. Podle ní dalo by se říci, že ony dojmy, které oceňujeme jako libé, podněcují příslušné orgány harmonickým, adekvátním způsobem. Takové formy tedy, které podobné adekvátní, t. j. lidským orgánům dobře přizpůsobené účinky dovedou poskytnouti, především se oceňují za esteticky hodnotné. (Lehmann, Avenarius, Müller-Freienfels, v. jeho Psychologie der Kunst, Lipsko-Berlín 1912, II. strana 14 – 17).

Chce-li tato práce býti skromným příspěvkem k tomu, abychom se přiblížili k pochopení významu estetické hodnoty, chce stopovat způsobem pro vytčený účel vhodným složky estetického dojmu; domnívám se, že v patřičném osvětlení objeví se tu charakteristická dvojklannost estetické hodnoty: jednak její patrné fundování v organismu lidském a v jemu paralelních pochodech duševních, jednak však vyvstane reliefem velmi zřetelným všechno to, co přesahuje jakékoliv biologické a ekonomické tendence a odkazuje k jiným oblastem, které rovněž jsou otevřeny duchu a v nichž vlastně teprve on dospívá k své svobodě.

II. Poměr estetické hodnoty k dispozicím organismu.

Již v dispozicích organismu našeho tkví řada hodnot estetických, virtualiter v počátcích ovšem. Pokud na příklad vůle individua jest v souhlase s přirozeným regulováním pohybu údů (poměr mezi silnější a slabší stranou organického těla svým jednotným úhrnným výkonem vybavuje sám ze sebe rytmus pohybů, který můžeme uznati za přirozený a pokládati za daný fakt), opakují tyto mezi pravou a levou stranou jednoduchý rozdíl jako mezi silnou a slabou dobou taktovou, která právě v tom ještě přihlíží poslušně k tomuto zvyku. Nasadí-li pohyb s levé strany, jeví se jako příprava působivého důrazu strany pravé. To ovšem není lhostejno, nýbrž je to příspěvek k charakteristice a odlišuje stopu, kterou řecky zoveme iambem, od pronikající nárazové síly nebo neobratné drsnosti trocheje, který má své jméno od těžkopádné chůze při táhnutí břemene. Tento odpovídá nejkratší dráze pohybu účelného, onen – snad neméně za cílem jdoucí – vydechujícímu rozmachu, který se od země pozvedá nebo dokonce v povětří míří jako rychlé šípy Archilochovy.

Disposice pro zcela určité estetické hodnoty jsou tedy dány již v organismu. Je-li rytmus umělecké formy určen neuvědomělou činností, vzniká čistá forma výrazová, určen-li jest vůlí, ornament. Zde tedy v první řadě, v dispoicích organismu lidského sluší hledati první základy polaritý umění, po stránce fenomenologické pak první a základní příčinu historického střídání směrů uměleckých. (Sr. Schmarsow – Ehlotzky: „Die reine Form in der Ornamentik aller Künste“, Zeitschrift für Aesthetik, XVII. 1. 1923.)

Smíme-li zredukovati si celý rozkvetlý život umění na formulistřídání směrů fyzioplastického a ideoplastického,¹ potom třeba učiniti ještě krok dále, či lépe vzad a říci, že již před touto složitou činností duševní, která se projeví díly toho neb onoho směru, jsou uloženy v pohybových kvalitách organismu disposice pro ten či onen způsob pozdějšího uměleckého formování fantasijního prožitku.

*

Podle všeho také poměr zlatého řezu zasahuje hluboce nejen v život organismu, nýbrž odtud nabývá velkého významu i pro život duševní. Výsledky literatury zvláště posledních desetiletí – stále velmi hojné – shrnuje posledně Timerding „Der goldene Schnitt“, Lipsko-Berlín 1919, jehož stanovisko vůči otázce této jest do krajnosti střízlivé. Timerding konstatuje, jak velmi důležitá úloha již od starověku (škola pythagorejská) byla připisována pravidelnému pětiúhelníku, k němuž se pojily dokonce myšlenky o tajuplných silách a vlastnostech, zvláště pak k pentagramu. Ovšem upírá Timerding zlatému řezu jakýkoliv význam metafysický, třeba s fakt samých nikterak nechce popírati. Uznává bez výhrady, že zlatý řez podrží vždy nepodcenitelnou hodnotu i v omezeném významu, že poskytuje dobrý a libý poměr odměřenin nebo dílů. Třeba se však varovati mystického výkladu tohoto poměru, který nepodporuje porozumění pro skutečné zákony umění a pro psychické podmínky uměleckého dojmů, nýbrž postřehnutí těchto podmínek neoprávněným vnášením metafysického prvku jen brzdí a svádí na nepravé cesty. O původu zlatého řezu promlouvá rovněž dosti skepticky, domnívá se, že mu dávána byla původně přednost z důvodů rozumových. Avšak přiznává, že nabýti jistoty v této

¹ Verworn: Zur Psychologie der primitiv. Kunst, Jena 1907.

otázce je neobyčejně nesnadno. Za možné musíme vždy připustiti, že spějeme za zlatým řezem z vnitřního založení. Timerding sám se pokouší o výklad zlatého řezu. Shledáme-li původní poměr obou částí – jak tomu skutečně jest u zlatého řezu – mezi větším dílem položeným na menším a zůstavším zbytkem, pociťujeme jakýsi klid a jistotu, dojem čehosi v sobě upevněného. – Ani střízlivý Timerding nestaví se tedy v zásadě proti velkorysému pojetí hypotézy o zlatém řezu; jde nyní právě jen o to, aby bylo zkoumáno, jak představovati si příčinu způsobující úkazy zlatořezné.

V posledních letech dospělo se s české strany k novým závažným a ve svých důsledcích velmi pozoruhodným poznatkům.

Jde totiž o novou hypotézu o zlatém řezu, která jest výsledkem více než 40letého pozorování a přemýšlení. Ve své snaze, aby odvodil z geometrických obrazců nové ornamenty pro školní potřebu, dospěl A. Šicha k faktu často se vyskytujícího dělení podle zlatého řezu, s nímž se setkáváme v pravidelném pětiúhelníku. Pětiúhelník jest přímo ohniskem poměrů zlatého řezu; úhlopříčny se protínají v něm, úhlopříčny malého pětiúhelníku, jenž povstane z nich, zase takto dělí strany původní atd. Nad stranami daného pětiúhelníku konstruované další pětiúhelníky dávají polovinu sítě pravidelného dvanáctistěnu. Pozorováním, měřením a geometrickým narýsováním několika tisíc nejrozmanitějších listů rostlinných dospěl konečně Šicha k poznatku, že všechny tvary listové, ať jsou sebe rozmanitější nebo ať se i zdají nepravidelně utvořeny, lze konstruovati v pravidelném pětiúhelníku. Že totiž významné všechny body tak jsou položeny, že lze je odvoditi z nějaké zlatořezné konstrukce pětiúhelníkové. Upozorněn byv na novější práce, které pojednávají o zlatém řezu (Bösenberg, H. B. Brand a j.), shledal na listových formách zcela analogicky ony proporce, které na lidském těle se jeví jako zlatořezné (temeno, brada, prsa, pupečník atd.) a takto učinil opět krok vpřed po stopě nejvyššího všeobecného zákona formového. Jest vděčno, avšak vždy také nebezpečno budovati velkorysé hypotézy, avšak Šicha se domnívá, že geometrická konstrukce jeho listů a závislost jejich forem na směrnících daných v pětiúhelníku a jeho násobcích mocninou 2 opravňuje k tomuto hypotetickému závěru:

Životodárné síly tvoří přírodniny podle směrnic daných ve zmíněných úhelnicích. Směrnicemi těmi jsou hlavně úhlopříčky, osy a strany těch úhelníků, v jejichž průsečících se opakuje stále zlatý řez, který se vyskytuje na přírodninách. Odchytky směrnic lze vyjádřit řadou: 72^0 , 36^0 , 18^0 , 9^0 , $\frac{9}{2}^0$, $\frac{9}{4}^0$, $\frac{9}{8}^0$, $\frac{9}{16}^0$, $\frac{9}{32}^0$, $\frac{9}{64}^0$, $\frac{9}{128}^0$ atd.

Tato nauka snad dojde souhlasu, avšak jest neméně jisto, že se setká s živým odporem, neboť tak bude možno v první řadě namítnouti: Z toho, že lze přírodní formy konstruovati na základě proporcí zl. řezu, nikterak ještě nenásleduje, že také byly podle nějakého zlatořezného zákona vytvořeny a že se podle něho vyvínovaly. Nicméně možno přece vysloviti jako tušení, že tento řetěz zlatořezný, který nás tak úzce obkličuje buď na to poukazuje, že lidský organismus s ostatním děním přírodním velmi těsně souvisí nebo že tu stojíme před předpokladem estetického apriori, snad příbuzným Volkeltovu, které by tedy podobně jako ono zdůrazňovalo zase velkolepou souvislost lidské existence s absolutnem. (Podrobněji jsem vystihl tuto hypotézu v „Une nouvelle découverte sur la section d'or“ v Atti del V. Congr. Int. di Fil., Neapol 1924, str. 123 – 127.)

Pro vysokou zajímavost a důležitost buď zde uveden ještě příklad t. zv. „Arsenálu v Piraeu“. Žádný z nápisů zachovaných ze starověku nepodává tak úplné informace o detailech konstrukce, jako t. zv. arsenálový nápis nalezený r. 1882 v Piraeu. Nápis datuje se asi z r. 347 př. Kr. a podává úplnou specifikaci skeuotheky či námořního arsenálu v Piraeu. Koehler podal výbornou transkripci textu v Inscriptiones Graecae a překlad do anglického jazyka byl podán Th. W. Ludlowem v „American Journal of Philology“ r. 1882: The Athanian Naval Arsenal of Philon. Posledně napsal dánský architekt Vilhelm Marstrand hlubokou studii o nápisu a uveřejnil výsledek svého badání v knize nadepsané: Arsenale i Piraeus og Oldtidens Byggegælgler, Kodaň 1922. Nápis vyniká koncizností, není v něm kontradikce nebo dvojsmyslnosti. Text byl pravděpodobně sestaven samotným architektem, slavným Philonem, jehož jméno jest dobře známo ne pouze jako navrhovatele Arsenálu, ale též jiných budov a jako autora vážných děl o architektuře. Vitruvius se o něm zmiňuje jakožto o jednom z největších řeckých stavitelů a uvádí

tituly dvou jeho knih: O harmonické konstrukci posvátných chrámů a O arsenálu. Na neštěstí se tato díla ztratila.

Se stavbou arsenálu bylo započato r. 346 př. Kr., tato byla však přerušena roku 339 pro válku s Filipem Macedonským. R. 338 bylo dílo znovu zahájeno a arsenál byl dán v užívání r. 329. — Marstrand srovnává arsenál s chrámy a jinými budovami staro- i středověkými a konečně uvádí, co pokládá za stavitelská pravidla. Thiersch a Theuer postřehli, že jisté číselné vztahy se opakují vždy a opět v těchto skupinách chrámových jako na př. 2 : 5 v chrámech Apollonových, 3 : 8 v chrámech Heřiných, 5 : 11 v chrámech Jovišových atd. Zdá se jisto, že byl vztah mezi pythagorejskou filosofií a rozměrovými proporcemi chrámů. Ústřední ideou pythagoreismu bylo, že číslo jest podstatou všech věcí a principem rozumového řádu ve vesmíru. Tuto mystickou koncepci jest nesnadno zachytiti a pravděpodobně má svůj původ ve starších číselných spekulacích Babyloňanů a Egyptanů. Pythagoras vzal pětiúhelník za symbol vztahu mezi rozmanitými pravidly stavebními a podle Marstranda poměr zlatého seku, který jest úzce spjat s pětiúhelníkem, hraje důležitou úlohu v těchto pravidlech. Vztah mezi tímto poměrem a pětiúhelníkem jest vyložen v třinácté knize Euklidově. Poměr mezi menším a větším úsekem čáry proťaté v zlatořezném poměru může býti vyjádřen jako postupný zlomek, jehož členové odchylojí se čím dále tím méně od pravé iracionální řady tohoto poměru :

$$\frac{1}{1}, \frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{5}, \frac{5}{8}, \frac{8}{13}, \frac{13}{21}, \dots$$

V této řadě, která byla dobře známa ve starověku, může každý nový člen býti utvořen sčítáním číselů a jmenovatelů obou předcházejících členů.*

* Též Šicha se zmiňuje o této řadě říká: Ve Fibonacciově řadě čísel 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89 . . . kde součet předcházejících čísel dává následující, čísla 1 : 1 vyjadřují opakování stejného, ostatní čísla po dvou vyjadřují přibližně zlatý řez a chyba je tím menší a tím lépe se přibližujeme zlatému řezu, čím větší čísla vezmeme v poměr. Rozložení střídavých listů — aby se navzájem nezastiňovaly — se označuje v botanice zlomky $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{2}{5}$, $\frac{3}{8}$, $\frac{5}{13}$, $\frac{13}{34}$ atd., jejichž jmenovatelé označují, kolik listů jest položeno nad sebou v řadách na 1, 2, 3, 5, 8 . . . genetických spirálách, jichž počet udávají číselné.

Poměry označené těmito výrazy jsou podle Marstranda nejobecnější, s nimiž se setkáváme ve všech budovách. – První tři výrazy se pokládají za pouhé číselné vztahy, avšak ostatní, počínaje 3 : 5 se vztahují k poměru zlatého seku jsouce aproximacemi vzrůstající správnosti. Těchto vztahů se užívá nejvíce v rozměrech vertikálních, kdežto ve směru horizontálním je rozdělení menší : větší : menší :

$$\frac{1:1:1}{3}, \frac{1:2:1}{4}, \frac{2:3:2}{7}, \frac{3:5:3}{11}, \frac{5:8:5}{18}, \frac{8:13:8}{29}.$$

Marstrand probírá nákres a konstrukci Arsenálu do nejmenších podrobností a zjišťuje, že rozměry této budovy jsou skutečně ovládány naskrz proporcemi naznačenými v této řadě.

Vitruvius stanoví velmi jasně princip prostých číselných relací či komensurability. Popisuje nejdříve, kterak tento princip je uskutečňován v lidském těle, praví, že důsledně jakožto nalezený starověkými (Řeky) ve všech budovách, ale zvláště ve chrámech bohů se tyto normy musí uskutečňovati: „Cum causa constituisse videntur antiqui ut etiam in operum perfectionibus: Singulorum membrorum, ad universam figurae speciem, habeant commensus exactionem.“

Od Arsenálu přechází autor k popisu lodí. Hóspodářský život národů okolo Egejského moře byl založen na plavbě. Triery či triremy byly výrazem téhož rytmu a harmonie, která vyznačovala chrámy a která u Řeků byla ve všem obdivována.

Podle Marstranda nesmí se ostře rozlišovati mezi technickými a estetickými požadavky v konstrukci. Co jest dokonale krásné, musí se snažiti za týmž cílem jako to, co jest technicky dokonalé, oba požadavky musí býti zladěny. Umění jest nejdokonalější aplikací všeho našeho technického vědění a ničím jiným. Tomu rozuměli Řekové a Římané, jak jasně bylo vyloženo Vitruviem. – Marstrandovo pojetí trier odvozovaných z týchž konstruktivních pravidel jako chrámy jest velezajímavé (sr. W. Hovgaard, *The Arsenal in Piraeus and the Ancient Building Rules* v „*Isis*“ (VIII, 1) 1926, str. 12 – 20). – Takto pojata poskytují díla řecké architektury nejen vzácný doklad k teorii o zvláštním významu pentagonálních proporcí (zlatorezných), ale jsou dokladem také pro Schmarsowovo pojetí umění stavitelského.

A dodejme ještě poznámku, kde přímo souvisí zlatý řez s estetickými kvalitami: zlatý řez ve stavbě houslí. Bylo vykonáno nespočetně pokusů, aby se přišlo na tajemství, které nade vši pochybnost měli staroitalští houslaři. Porůznu vyskytla se v badání domněnka, že u nich hrál úlohu „zlatý řez“. Zatím však co badání až dosud se pohybovalo v tom směru, aby ve formě houslí byly objeveny poměry zlatého řezu, přišel berlínský houslař Max Moeckel na myšlenku vymeziti formu houslí vytvořením schematu pětiúhelníkového. Při tom učinil objev velmi důležitý – dosud neznámý, praví se, ačkoli tuto konstrukci již provedl dávno před tím Šicha – totiž možnost konstrukce vejcovky z takového schematu. Moeckel zjistil v dalším průběhu svého zkoumání, že forma houslová vznikla z této konstrukce vejcovkovité a že z této houslové formy daly se odvoditi proporcionelně a důsledně všechny ostatní poměry. Vyšlo na jevo, že obrysové formy a k nim náležející poměry všech velkých italských mistrů (jako na př. Amati Guarnerius a Marggini) bylo možno sestrojiti použitím zmíněných konstrukcí pětiúhelníkových.

Jest na snadě otázka, zda staří italští mistři mohli míti ony znalosti, kterých bylo třeba k takové konstrukci. Na tu otázku jest bezpodmínečně odpověděti kladně, neboť umění matematických měření bylo tehdy všeobecně známo a oblíbeno. Historický důkaz spočívá v tom, že Leonardo da Vinci taková měření přivedl k vysoké dokonalosti, která byla tak známa, že mistr jako Albrecht Dürer cestoval do Italie, aby v tom své znalosti zdokonalil. Leonardo da Vinci a Albrecht Dürer byli však současníky Francesca Bertoletiho a tento byl otcem Gaspara de Salo, jemuž se připisuje vytvoření klasické italské formy houslí. – Pozdější mistři jako Bergonzi, Montagnana, Ruggieri Guadagnini, St. Serafino vytvořili si vlastní formu. Odpověděti uspokojivě na otázku, proč nepřevzali prostě formu starých mistrů, nebude asi možno, avšak je možno, že při tehdejších přísných předpisech cechovních bylo vytvoření vlastní formy podmínkou pro přijetí do cechu.

Praktické pokusy dosud vykonané vyplnily všechna očekávání a vskutku se podařilo dosáhnouti nejdokonalější měrou tónové krásy starých mistrů. Stavba houslí nabude nového rozmachu, neboť vybadaná konstrukční pravidla starých italských houslařů nebudou utajována.

(Sr. Max Moeckel: *Das Konstruktionsgeheimnis der alten italienischen Meister*, Berlin 1925).

Při takovém pozorování přicházím bezděčně v blízkost hlubokých myšlenek, jež vyslovil F. Grave ve svém pojednání: „Das Chaos als Rechtsnachfolger des transzendentalen Subjekts in der Philosophie.“ (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III. 2 – 3, 1924.) Neboť zajisté jest člověk co nejtěsněji spjat s děním přírodním, obsahuje-li v sobě celé přírodní stvoření i s jeho chaotickým základem, je-li nejzhuštěnější syntesou jednotlivých kosmických výtvorů. Také další myšlenka, která totiž prohlašuje, že ony zhuštěné komplexy jakožto obsahy poznatkové opět z něho mohou vystoupiti, dříve než je nazíral empiricky,

mohla by býti bez námahy aplikována na používání a na to teprve následující vysvětlování zlatého řezu. A jsme-li jednou na stopě velkolepého všeobecného zákona, neměli bychom se jí přece vzdávat, neboť praví Grave: „Metafysický systém velkého slohu vynoří se s jistotou, jejíž zdroje netkví v zevnějším pozorování, nýbrž v centru hluboké intuice, odkud její poznatky vyzáří jako ze středu koule zároveň na všechny strany.“

Budiž jakkoliv, aťsi odtud přímo takřka zachycujeme relativitu lidského ducha, jemuž organismem jsou předepsány pevné dráhy, jenž na základě svých formových principů dochází svého uspokojení a přece zase vysoko a daleko nad ně se snaží čemusi vyššímu a volnějšímu vstříc, jedno jest jisto: jest zde dán neobyčejně cenný materiál, který se neodbytně nabízí pro výklad a vysvětlení jako důstojný předmět naší síle badavé.

*

Pod tlakem dějin umění a dějin estetických názorů budujeme jistého druhu dualismus, který, dalekjsa definitivního řešení dosud, konstatuje, že dvě tendence dělí se o vládu v estetickém životě našem, z nichž jedna projevuje se jako efektuace procesů, pro něž jest predisponován organismus, a druhá, která v esteticky hodnotné přetváří čiré duchové kvality a kterých ani jejich zákonů, na kvality a zákony světa věčného naprosto nelze převést. Takto pojatý dualismus jest nejlépe podepřen historickým důkazem a jedině jest srovnatelný s hlediskem

konformistickým,¹ jehož závažnosti nelze přece jen tak zholat odmítnouti; nemají-li se nám dějiny umění a dějiny zápasů o umělecký názor projevit jako holý non ens, pak lze je právě chápati jen takto jako střídání a vyrovnávání dvou tendencí, které mají snahu či lépe účel, aby buď jednotlivě o sobě buď v synthese vzájemně pronikly k podstatě duše i veškerenstva.

*

1 Von der Pfordten pokouší se řešiti otázku noetickou svou teorií konformistickou a to nejen vzhledem na náboženské, nýbrž na všechno poznání. Potřebujeme měřítka, kriteria, abychom mohli voliti mezi možnými hodnotami a normami, které z nich domněle se nejvíce blíží pravdě, jakožto celku nepojatelné, které jsou konformní k pravé podstatě světa a mají tedy platiti za správné. Takové měřítko musí státi nad jednotlivými normativními hodnotami, tím však jedině může býti duchovní a mravní život lidstva, jeho zdraví, jeho vývoj, jakožto plnočin ducha (Eucken). Také to nelze rukama hmatati, ale komu zdar, pokrok, vyšší vývoj člověka není nejvyšším ideálem, ten jest vyloučen také z jiných než speciálně náboženských světových názorů; to jest základní soud pro všechny myslící lidi: víra v určení jejich druhu k velikosti. Potom ale platí závěr: Co se prokáže k tomu jako účinné, to musí v sobě chovati jádro pravdivosti, blížit se pravdě. A naopak: je nemyslitelné, aby vývoj lidstva spočíval plně na ilusi, ostřeji řečeno, lži; nechť sebe více omylu se přimísí, největší a nejhodnotnější nemůže býti způsobeno klamy, může býti způsobeno jen pravdou. Je-li nyní náboženství nezbytným činitelem vyššího vývoje lidstva, co zkušenost a dějiny dokazují, tedy musí v sobě chovati jádro pravdy, i když nám neodhalí to poslední. Výsledek dokazuje tedy pravdu a tato není tak vydána v pochybnost jako u pragmatismu. (V. d. Pfordten, Religionsphilosophie, Berlín – Lipsko 1917, str. 146 – 147.)

Řeč o architektuře

Architektura jest základním kamenem budovy veškerého umění výtvarného; malířství a sochařství jsou jen určitou, méně dokonalou obměnou stavby. Obraz je stavbou v rovině jako socha, jež je stavbou v prostoru podobně jako dům. Architektura je titulem veškerého umění, jež je v něm plně zastoupeno a obsaženo. Definujeme-li architekturu jakkoliv, určíme ji vždy příliš úzce, majíce na mysli buď úsek umění nebo stavební techniky; dokonce, připustíme-li, že architektura jest integrálem veškerého umění, je to málo, neboť vše jest architektura. Veškerá architektura světa je dílo Věčné Moudrosti Boží, nepatrný úsek zní, je vytváření tvaru v prostoru

podle lidského rozumu. První představa všech tvarů jest architektonická. Neboť jakákoliv představa věci nejsoucí náleží výtvarnému násilí individua; sám stroj nemohl být nikdy vypočítán, tak jako nebyl vypočítán první železobetonový trám. Výpočet je jen měřičem a posuzovatelem, jenž je najat proto, že smysl architektonisační, t. j. konstruktivní nedospěl v naší době k plnosti odhadu. Tak jsme u základu trapné planosti všech architektonických forem této doby. Leč tento úpadek má ještě druhý kořen, zkažený a hluboký. Byl totiž zničen pravý význam hesla „vůle k stavbě“. Jestliže mluvíme o vůli Karla IV. k stavbě, nebyla to pouhá vůle o sobě, neboť ta-

kovou může mít i člověk nic neznamenající, na příklad architekt. Stavební vůle císaře Karla byla podložena úsilím jeho duše a sebevědomím moci. Taková asi byla stavební vůle vládařů Jižních Čech; ryzí vůle duchovního výboje vyzařovala z kláštera sázavského v době románské, za opatů Silvestra, Reginharda a Božetěcha. Albrecht Waldštyna je příkladem renesanční představy o vůli ke stavbě, jako vůli hnané jen osobní ctižádostí. Jest ovšem jisté, že by byl vévoda, uniknův nástrahám v Chebu, vystavěl katedrálu v Jičíně, a všechny ústavy, úřady a kláštery; leč nade vším by se skvěl jeho obraz jako znamení nejskvělejšího spojení renesance a protestantismu v povýšení osoby nad úřad a službě věcí určených pro slávu věčnou, slávě tělesné.

Na těch příkladech chceme jen ukázat, že architektura je nejvznešenější nástroj vůle individuálního nebo kolektiva, jež však může být řízeno dvěma směry: buď za cílem nadsvětelným (prospěch duše) nebo za cílem tělesným (sláva, pensijní pojištění). Zapomnělo se však, že cesta první zahrnuje v sobě zároveň i druhou, kdežto, je-li pozornost upiata na cíl cesty druhé, je první cesta naprosto a navždy ne-

známa a neschůdná. Cestou Albrechta z Waldštejna jde i současná vůle k architektuře; poměry jsou však o to horší, že architektura byla vévodovi prostředkem ke slávě, moderní architektura je sama sobě cílem.

Nová architektura je přes všechny snahy kolektivní a nivelisující neodvolatelně stržena proudem umělecké aristokracie doby předcházející, zle v současnosti potírané. Žije doposud, ač ve skrytu, myšlenka výlučnosti umění: umění jest aristokratické; leč tato aristokracie jest francouzského způsobu: pouhý titul bez moci.

Aristokratický názor připouštěl, že umění je věc podivuhodná, takřka mystická; ve smyslu functionalismu je však umění tělesnou prací a má jen tu výsostnou výsadu, přibližovat člověka, více než kterákoli jiná práce, věčnému cíli.

Architektura (nazveme-li tak souhrn veškerého umění) není výlučná, nýbrž obecná. Ve všech malířských problémech není tolik dojemnosti a půvabu jako v poutním obrázku a dřevěný kostelík ve Spořilově je umění blíž než drzý projekt z betonu a luxferprismat. Umění totiž není ani demokratické ani aristokratické, ale královské.

Rudolf Mikuta a Břetislav Štorm.

Kritika

Stanislas Fumet: Le Procès de l'art Paris 1929.

Z nové estetické školy Maritainovy vychází nová tvorba s absolutními estetickými hodnotami. Podivuhodně se harmonisují různé estetické prvky, o nichž moderní názory se dohadují, v životné tvorbě nového scholastického hnutí ve Francii pod vedením mistra umělce Maritaina. Knížka, o níž hovoříme, je toho důkazem. Ani nejmenší stopy zmatku v poznání, poněvadž schopnosti jsou tak harmonicky dány k pojímání a zvládnutí harmonického vesmíru, který zase je jen stopou Boží krásy.

V rozumovém postupu za skutečností není nic neuspořádaného, lidský duch postupuje stupňovitě, uspořádaně od prvního pojmu jsoucna až k vrcholu vší moudrosti sahající theologií k Bohu. Rozum lidský je schopnost jsoucna jako oko pro světlo. Umě-

ní nevypadá z celkového řádu určeného Bohem, je jenom podloužením myšlenkového života, proto mezi filosofií, vědami a uměním nemůže býti nesusouladu, vše pochází z Božího zdroje.

Člověk přemýšlí a jedná. Jednání se vztahuje na jeho vlastní morální život. Je v něm však též snaha konati, t. j. prováděti, *vytvářeti* a tím napodobuje svým způsobem Stvořitele, jehož nesčíslná díla nás obklopují. Taková snaha dělá z člověka umělce.

Základním pojmem v umění je krásno vládnoucí nadzemským klidem a přináší radost a rozkoš. Působí vlastně vytržení a opojuje člověka. Umění se zabývá krásnem a vynáší je, jeho nutností je podrobiti se mu a nemůže se vymknouti z jeho poddanství. *Krásno se shoduje totiž s absolutnem*, je bratrem dobra a jsoucna. Zde poukazuje autor na metafysiku krásna, kterou vyvinul Maritain ve svém spise „*L'art et Scholastique*“. Shromáždil tam v ži-

votní jednotu scholastické pojednání a názor na umění a krásno.

Pro umělce samého je problém jiný, neboť umělec jako pouhý umělec neexistuje. Je člověkem a proto jako člověk má společné povinnosti, podřízenost Kristu, intelektuální poddanost Boží pravdě atd., ale to vše mu nebrání zachovati se cele umělcem, kdežto umění se nemůže vybaviti z poddanství krásna.

Vztah umělce ke skutečnosti líčí náš autor velmi mistrně. Zdá se, že umělec přechází skutečnost, přechází světlo a život pod záminkou jeho pozorování v jakémisi novém zrcadle. Zůstává však podivuhodně ve skutečnosti a zároveň má v sobě tvořivý ráz.

Umění napodobuje Boha ve stvořitelském díle. Toto napodobení je klíčem uměleckých zákonů. Nenapodobuje otrocky přírody, nýbrž tvořivou činnost Boží a proto se snaží připodobniti se věčnému Slovu.

Povaha krásna zůstává ontologická.

Bůh je krásný přede vším stvořením, poněvadž je krása sama. Každá jiná krása je odleskem Boží krásy, poněvadž Boží krása je První Krásou. Bůh, nejvznešenější krása, chová ve svém Slově vzory všech věcí ve vesmíru, které byly stvořeny, ale omezil jejich počet. Právě jako existence věcí závisí na První Existenci, od níž vše závisí, jako rozumová činnost je závislá na Prvním Rozumu a kterákoliv jiná vlastnost pochází z Boží vlastnosti, tak vše, co je dobré, krásné a pravdivé, tryská z Božího Pramene.

Ontologicky krásno se shoduje s dobrem, je jeho vznešeným doplňkem, nemá v sobě podstaty, nýbrž v podstatě dobra, je tedy vyzařováním dobra (*καλοκαγαθία*).

Již u Platona krásno je výsledkem, je však pro něho vyzařováním pravdy. Mnohem přesnější je pojem u sv. Tomáše, který sblíží pojem krásna s dobrem, poněvadž pojem dobra je bezprostřednější k pojmu krásna. Ačkoliv každá metafysická pravda vyzařuje krásnem, přece pojem krásna nesplývá s pravdivem, naopak umělec si dovoluje mnoho věcí, hyperboly, metafory, proporce a paraboly, aby provedl umělecký účinek, třeba v podrobnosti na úkor pravdy. Krásno a dobro se zjevuje proto, aby jsoucnou bylo milováno. Převládá milování a zažití jako bezprostřednější prvek k pochopení krásna, milovati pak je činností vůle a předmětem vůle je dobro.

Odvolává se autor na Tomášovo sblížení krásna a dobra, přece však ve svém pochodu odbočuje od sv. Tomáše. Definice krásna u sv. Tomáše je *id quod visum placet*. Tedy rozumový prvek zůstává podstatným v pojmu krásna, neboť *videre* ve smyslu, jak ho udává sv. Tomáš, znamená vnímání nejen smyslově, nýbrž hlavně rozumem, kde viděti, t. j. chápati dostupuje vrcholu.

Rozumová činnost je nutná před volní, milovati a zažití následuje po vjemu a pochopení krásna. Rozumová činnost se nese za krásným předmětem, pokud je jsoucnem, a to dokonalým jsoucnem, jehož dokonalost, úplnost vyzařuje souměrností, harmonií částí a tím se stává dobrem pro duševní činnost, neboť ji zdokonaluje, obveseluje. Volní vztah je na druhém místě, jinak hrozí nebezpečí moderního názoru na intuici krásna vcítěním, milováním a zažitím. Přednost intelektuálního u člověka je nesporná, bez ní všechny jiné vlastnosti jsou slepé.

Tím zůstává umění v řadě pravdiva, vylučuje vše, co je nepravdivé, falešné. Užívá-li umění obrazů, hyperbol atd., pak se to děje jen proto, že skutečnost, kam sahá nani umění, je nevyjádřitelná a proto se snaží umělec zachytiti ji aspoň v obrazech. Skutečnost neuniká umění, naopak je vyjadřována nevšedním způsobem.

Poměr umění k morálce bývá kamenem úrazu teoretických řešení. Autor jde hladce, klidně jako dosud, poněvadž pokračuje na též metafysických principech.

Shoduje se podle něho krása s dobrem, při tom ale zůstává indiferentní k druhům dobra, tedy i k morálnímu dobru, ba naopak může nastati i konflikt mezi krásnem a morálním dobrem. Zase ale, krása zbavená morálního dobra je ochuzena o prvek, jenž ji činil vznešenou a povýšenou. Krásno se shoduje s metafysickým pojmem dobra a proto nepřestává býti krásnem, není-li podrobno morálce, neboť metafysické dobro znamená dokonalost a úplnost věci schopné dospěti ke svému cíli.

I když není zcela správný názor, jak jsme již vyložili, přece metafysické principy zůstávají nezměnné i v doplněném vysvětlení. Shoduje-li se krásno se jsoucnem tíhnoucím k rozumu a s dobrem předmětem vůle, zůstává táž pravda, že může zůstat krásnem i když není podrobno morálce.

Zde začíná mysteriósnota umění. Zemské krásno bylo svěřeno hříšným rukám a proto hrozí ně-

kdy nebezpečí státi se překážkou k bráně života. *Může zakrýti Boha a postaviti člověku modlu*, jejíž podoba ho opojí, místo aby ho přivedla k pravdě, ke Kráse Samé. Proto kult krásna odděleného od morálního dobra a které člověk neuvádí zbožně k jeho Původci, přivádí k idololatrii, k dábelké pýše Luciferově.

Krása je analogická s rozkoší, která existuje jen proto, aby doplňovala podstatu věci, dodává plnosti věci. Z úvahy je patrné, že krása je vyzařování v transcendentálním, metafysickém řádě. Stojí-li na svém místě, je podobna Bohu, je-li vyražena ze svého prostředí, stává se idolem, prázdnou bohyň, je něčím *neužitečným a prázdným*. Neužitečno a prázdno tvoří novou směr – hrůzu.

Zevnější půvab se svou němou mluvou poukazuje na rozkošný zážitek, ale duše nedospívá k plnosti rozkoše, neslyší-li zároveň hlas volající z krásy, že je *pouhou analogií Boha pohrouženého do věčné extase*.

Uvedená kniha je skvostem svítícím v temnotách dnešní těžké německé estetiky. Stanoví podobnost umění s Boží svatostí, je tokem k Boží svatosti, v níž je zdroj všeho dobra. Vrcholem vši krásy, která přivádí k malomyslnosti všechna umění, je krása Boží zjevující se v dílech Boží dobroty – vykoupení. Nejvyšší se sklání k nejnižšímu. Ve své ubohosti umění není schopné vyjádřit Boží Dítě s jeho božskou něhou lásky a podává jenom hrstku slámy, aby na ní uložilo Boží Dítě. Z podobných ukázek je patrné, že jedině věřící člověk, umělec prožívající svatá tajemství Kristova se stává tvorným krásy, jak dokazuje zlatá doba umění *středověká*. Dr. Habáň.

Arnold Rademacher: Religion und Leben, Herder, Freiburg im Br. 1926.

R. volá ve své knize po sloučení náboženství a kultury, neboť oddělovati křesťanství od lidstva, náboženství od života znamená násilné rozdělení.

Mezi náboženstvím a životem může býti mnohonásobný vztah – buď je to služba světu odvrácená od Boha, nebo zase služba Bohu odvrácená od světa, nebo to může býti služba Bohu s ohledem na svět, nebo služba světu s ohledem na Boha. R. obhazuje čtvrtý vztah jako potřebný dnešním poměrům nepopíraje tím službu Bohu jako nejvyšší cíl. Vyjadřuje jeho formulování útok proti těm, kteří

hlásají ideál v útěku před „zlým světem“, kdežto záchranná účast je více shodnější s následováním Krista.

Vysvětluje a zdůrazňuje nemožnost, aby lidstvo dospělo k osvětě bez křesťanství, jenom z pouhé přirozenosti. Křesťanský světový názor povyšuje život a náboženství k dvěma nesmírným a spolutekoucím proudům a jen pod vlivem tohoto blahodárného spolupůsobení může se rozvíjeti západní kultura. K pochopení a k účinné činnosti je třeba ascetické přípravy, ovšem ascetiky v udaném směru.

Přes velké a směrodatné myšlenky, které autor rozvíjí, jeho řešení se zdá prázdným voláním, zvláště snahou zavést jakýsi nový způsob účinného apoštolátu. Bez hlubokého náboženského zvroucnění, které se děje jedině kontemplací, nařadmo volá k účinné práci na spojení kulturních snah. Duševní život se projevuje třemi směry, náboženstvím, vědou a uměním. Čím více vzrůstá náboženství, čím více se prožívá, tím více se vznáší lidský duch nad hmotné jednotlivosti a hroudy materiálního života, aby se rozvinul v kontemplaci vesmíru a poznal, že to je jeho pravé zaměstnání, že v tom je nejvyšší umění. Nejúčinnější spoluprací na povznesení duševního života je právě kontemplace Boha vedoucí lidstvo k moudrosti.

– ab –

Prof. Paolo Rotta: Il cardinale Nicolò di Cusa, La vita ed il pensiero, Milano, S. E. „Vita e pensiero“.

Katolická universita del Sacro Cuore v Miláně vydala ve sbírce „Scienze Filosofiche“ 12. svazek o kard. Mikuláši Kusánském. Autor si vzal za úkol prostudovati dílo Mikuláše z Kusy, aby podal jeho myšlenkový vývoj. Dílo je filosofické, i když jedná dlouze o životě kardinálově. Běh historických dat objasňuje myšlenkový proud, poněvadž jeho život je vlastně výrazem myšlení.

Mikuláš z Kusy patří mezi větší representanty 15. století, kde celý historický běh se dá shrnouti, jak poznamenává velmi pěkně autor, buď s Římem a skrze Řím, nebo proti Římu a osobnost Kusánského je reprezentací a výrazem té doby, písčícího: „De docta ignorantia“.

V uvedeném díle oživuje osobnost Kusánského, neboť je patrný oheň ducha, který se podjal takového díla.

– a –

Dr. Ant. Kříž: Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově, Strážnice 1928.

Novým krokem k obnovení studia antické filosofie jsou dvě práce profesora dr. Ant. Kříže o Platonovi a Aristotelovi. – Vývoj kultury podle Aristotela (Strážnice 1929). Antická řecká filosofie a její vliv dovede zušlechtiti, poněvadž je v ní něco zdravého. U Sokrata počíná nový zdravý směr v hledání pravdy, ovšem omezený jen na morálku, rozvinul jej Plato a vyvrcholil v Aristotelovi. Vrchol řeckého myšlení je v Aristotelovi, kde je sloučena v podivuhodný celek celá řecká dřívější rozprava o pravdě.

Řeční filosofové mají něco zdravého ve svých cestách za pravdou. Začínají Thaletem Miletským, který první začal rozumově hledati příčiny vesmíru. I když jeho filosofování pokračující v dalších fázích vývoje od jeho nástupců má na sobě naivní ráz dětství, přece je v něm upřímná snaha dosíci objektivního vysvětlení příčin vesmíru. Vývojem se dostala řecká filosofie do dvou extrémů, které ji drtily a poněkud zastavily vývoj.

Bylo to hrozné dilemma Parmenidovo, dokazující nemožnost vzniku a mnohosti věcí, poněvadž Parmenides chápal jsoucno metafysicky a aplikoval je na jednotlivosti. Druhý extrémní proud soluce problému o vznikání věcí a jejich mnohosti byl Heraklitův, zoufale se oddávající nemožnosti poznání věcí, neboť vše je v ustavičném pohybu (πάντα ῥεῖ). Řecká filosofie se zastavila nadlouho u těchto nerozluštitelných problémů, dostavil se úpadek u sofistů, až zase nová epocha vzkvétá Sokratem hledajícím pojmy věcí. Začíná boj proti sofistice. Plato pokračuje v sokratické metodě a rozmach řecké spekulace se zase vzмáhá a roste. Již dějinné sledování řecké filosofie působí ušlechtilé a lze tam pozorovati vývoj objektivní pravdy, objektivního realismu vrcholícího v Aristotelovi. Ani idealismus Platonův neuškodil, naopak připravil Aristotelovi cestu k rozumové spekulaci, začínající smyslovými postřehy a tím byl zahrnut do celkového filosofického dějiště i empirismus prvních řeckých myslitelů.

Práce profesora Kříže má velkou zásluhu, neboť přináší české literatuře důkladné studie o části filosofie Platonovy a Aristotelovy. Ve zmatku dnešního českého mechanismu prosvítá účelnost pla-

tonská a aristotelská, bez níž bychom nevěděli, kam spějeme. Účelností dospíváme zase nutně k Bohu – Původci a Cíli. Zvláště vzácné jsou věty prof. Kříže, kde poukazuje na snahu Platonovu, vychovávat lidi a vésti je k výšinám. Zdůrazňuje výchovu nevinných dětí, neboť úhona na každé duši se stává nenapravitelnou pro celý život a pro věčnost. „Formováním mladé, tvárné duše dává se směr životu!“ Mnoho je zdravého v antické filosofii, její studium by dovedlo dále než nemožná a těžkopádná filosofie dneška.

– ab –

F. O. Navrátil: „Petr Chelčický“.

Nákladem okresního osvětového sboru ve Kdyni. Cena 27 Kč. Stran textu 123.

Slušně vypravený spisek je snůškou konfusních myšlenek a názorů dávno již oddisputovaných. Hned první kapitola, sentimentálně nadepsaná, „Zápalný troud“, jež jest jakoby filosofický úvod k vlastnímu pojednání, ukazuje, jaké nehoráznosti musí někdy papír snášeti . . . Řím měl svého Krista, Čechy Chelčického (strana 13) – Karel IV. odváděl pozornost kněžstva od duchovní správy k formální zbožnosti a poetismu (str. 16) – atd. Eskamoterství slov prozrazuje každá stránka této knížky; na př.: Kristus utvořil křesťanství, ale ne jeho zákony, nýbrž filosofii . . . Kristus věřil v boha(!), ale nepředstavoval si ho (str. 42). Spisek těžce poškozují i některá prapodivná tvrzení historická, na př.: Hus byl vysoký církevní hodnostář(!) a velmi vlivný (str. 116) – a ovšem i hrubé poklesky gramatické, př.: a nepracují-li, ať *nejí* (str. 95). S dobrým porozuměním je napsán oddíl „Chelčického kritika křesťanské společnosti“, založený na znalosti spisů Petra Chelčického, v němž je dobře hospodařeno s citáty pod čarou uváděnými. V závěru svého pojednání snaží se autor očistiti jihočeského sedláka – myslitele od výtky nihilismu, kterou bývá tento pravý syn své doby zahrnován pro svůj bezmezný odpor k těm, kdož nejsou zemědělci nebo při venkovských řemeslech. Spisek odkládá však čtenář zklamaně též proto, že v této myšlenkové tršti marně hledal domýšlivým podtitulem slibovaný „národohospodářsky sociologický rozbor náboženské osobnosti“.

Dr. Jan Drábek

Jacques Maritain: Bergsonisme et Metaphysique, Paris, Plon 1929.

Je to nové číslo sbírky „Chroniques“, kde spolupracuje mnoho sil. Shromazuje Maritain nově spracované stati o filosofii Bergsonově. Maritain pozoroval Bergsona s různého stanoviska a postavil tak do denního světla jeho filosofii. Jeho kniha již ve starším vydání se stala vedoucí v probouzejícím se hnutí tomismu ve Francii. Kniha nezná kompromisu – čistá pravda nade vše. Její tón zní jistě, aby hlásal to, co je jisté, takže pravil o ní některý francouzský kritik, že v ní ukazuje příliš radost, že má pravdu. „Je to pravda sv. Tomáše!“

Zajímavý je úvod autorův, kde tvrdí, že křesťanství neusnadňuje umění a v jistém smyslu ani filosofii, neboť není snadným býti filosofem a to katolickým filosofem. Bylo by nesmírnou odvážlivostí, kdyby si filosof bral za spekulativní úkol starost o záchranu pravdy v duších nebo budoucnost hybnoucí kultury. A přece toho vyžaduje doba. Je třeba v metafysické říši objasnit spekulativní činnost, která je sama pro sebe, vznešenou činností, strženou pragmatismem a jinými směry. Metafysika připíná vědění k Principu, od kterého závisí nebe a země, celá příroda a který se nazývá pro nás Lásky, neboť pro ubohost lidskou je lépe zde na zemi Boha milovati než ho poznávati, neboť poznání ho omezuje na naše úzké rozumové pojmy, kdežto láska proniká k němu samému, jak je sám v sobě.

Postup Maritainův je neustále týž, přirovnává bergsonismus, který chce býti cestou ke skutečnu, stomismem systematicky stojícím jako jedinou věcnou filosofii, při tom ale důvody zůstávají platící, jak se každý čtenář může přesvědčiti.

Je vlastností Maritainovou chápati se hlubokých

myšlenek filosofů a z nich ukázati nesprávnost postupu a zároveň ukazuje vývoj myšlenky od prvního zdroje. Tím dostávají jeho díla nedostižitelnou cenu. Bergsonismus a idealismus vůbec ve svých počátcích a zárodcích začíná u Descarta nepochopivšího scholastickou myšlenku, že myšlení je immanentním konem a zastihuje předmět v sobě. Odtud vychází materiální formulování, že myšlení nemá jiného přímého předmětu než sebe samo, své pojmy. Prvním postřehem intelektuální intuice se staly pojmy a priori atd. Udává tedy postup vývoje myšlenky a ukazuje odbočení od „philosophia perennis“, kterou vyvíjí tomismus. – ab –

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie.

Ignatiuskolleg in Valkenburg – Heft 3 (Herder, Freiburg im Breisgau).

Obsah: Maria prostředkyně všech milostí od Augustina Deneffe S. J.

Pomocná studia k poznání nadpřirozena v první scholastice, od prof. dr. A. Landgrafa.

O Newtonově nauce o prostoru, od Ad. Steichena S. J.

Rogera Bacona „Compendium studii theologiae“ a komentář k Sentencím Richarda Rufa od Frant. Pelstera S. J.

Scholastik, Heft 2.

Obsah: K Belarminově nauce o státi, od Gemmela S. J.

Pomocná studia k poznání nadpřirozena . . .

O Okamově konceptualismu, od Sladeczka S. J.

Je možná přirozená blaženost, od Fr. Pelzera S. J.

Poznámky

Šaldův Zapisník (říjen 1928 str. 15) píše: „Ubohý je mně literární kritik, který by chtěl zkoušet básníka na jeho dogmatickou pravověrnost a čistotu a dávat mu z ní známky. Básník, pravý básník, nemůže mít svého Boha z dogmatu; nemůže ho přijímat jako výsledek theologické spekulace; musí ho sám dovést zírat: vyčíst ze zkušenosti a ze života a vyčíst po mnohých omylech, úzkostech, tápání. Kde není tohoto vnitřního dramatického napětí, není mně poesie...“

Na doklad svého tvrzení uvádí Danta, jehož mučila záhada božské spravedlnosti již blízko cíle svého putování v XIX. zpěvu Ráje...

Uváděti kousek Danta na potvrzení svého tvrzení znamená nechápati Dantovu tvorbu a hluboce věřící mysl, která zůstává stále oslepena vyšším jasnem Božích pravd, zahalených tajemstvím i pro věřícího. Theologie rovněž hledá rozumem osvěceným věrou světlo a rozluštění tajemství Božích pravd, spravedlnosti na př. a milosrdenství atd. a přece nepochybuje o nich, neboť jsou zajištěny autoritou samého Boha.

Život Boží dovede ovlivnit, naplnit lidské nitro tak dalece, že povstává v duši zdroj posvátného nadšení a tvorby. Pro Šalda není básníkem, kdo vychází z plnosti vnitřního života na př. mystický básník sv. Jan z Kříže nebo Jacopone da Todi, nýbrž jen ten, kdo je slepý, kdo nemá v sobě jas světla, kdo hmatá kolem sebe avolá posvětlené. Umělecká tvorba právě musí vycházeti z plnosti života. Umělec nemající v sobě plnost zůstává bez umění, bez tvorby a tedy není umělcem i kdyby dovedl napodobiti co nejzručněji předlohu. Zevnější zručnost není podstatou umění, poněvadž svou podstatou je tvořivé.

Dante vytvořil z plnosti života víry Božskou komedii. Je nemyslitelná Dantova Komédie bez prožitých pravd víry v duši, stejně jako dílo Jacopone-ho da Todi a jiných, byla by nemožná díla malířů Angelica, Giotto a j. bez vnitřního zdroje tryskajícího z víry. Šalda zapomíná ve své literární kritice na psychologické možnosti a nemožnosti.

Dílo vyšlé z duše rozháraného a tápa-

jícího básníka nebo spisovatele nedává více světla, než kolik ho bylo v duši básníkově – tedy tápání, volání. Existuje ale též tvorba v říši světla, jímž je Kristus. Dr. Habáň.

Šaldův Zapisník (listopad 1927, str. 59), poznamenává zase jinou věc:

„O smyslu činu rozhoduje motiv, ale motiv je nám utajen; ten nosí každý v nejvnitřnějším nitru, pohřbený jako v hrobě. Ale huť: často jej subjekt sám vůbec nezná jasně. Aby se sám sobě člověk uvědomil, právě proto jedná. Dějiny jsou proces sebeuvědomování. Sebepoznání dociluje se teprve činem.“

Ed. Kučera ve svém díle: Chvála fanatiků píše: „... život fanatiků je krásný, jeho chvíle jsou požehnané touhou a úsilím... Žije vlastním a ne životem denně půjčováním... Jeho život má smysl, protože má účel a cíl...“, jeho dni jsou jím prosyceny...“

Jak ohromný rozdíl názoru. Zdá se, jako by Šalda měl na mysli jen lidi plné chaotické tmy, podrobené fátu, které jimi zmítá, a teprve když se octnou na jednom nebo nadruhem místě nevědouce jak, pak si uvědomují své nitro. V psychologii jednání a činnosti je absurdní, aby člověk jednal bez cíle, bez uvědomění smyslu činu. Ať se obrátíme kamkoliv, všude stojí před zrakem našeho nitra též cíl, hnáti se za blahem. Člověk se samovolně kloní k činu, který přivádí k blahu, bez cíle je činnost nemyslitelná. Vždyť člověk by nevěděl, co má činiti, kam se obrátiti, nemá-li cíle.

Jediné ten žije vlastním životem, kdo má svůj cíl a smysl jasně vytyčen. Může býti mnoho povrchních lidí, kteří žijí vypůjčeným životem, ženoucích se za cílem jiných lidí, ale i v té své ubohosti musí mít vědomí cíle, jinak by se nehýbali.

Literární kritik není zbaven zákonů psychologické metafysiky. Dr. Habáň.

Fenomenologie a filosofie hodnot. Fenomenologie jako filosofický systém je následek krise pozitivních věd, hlavně psychologie a dějepisných věd. Při obrovské literatuře, vyvolané fenomenologií a při nejrůznějších modifikacích,

jichž se jí dostalo při aplikaci na různé obory, není snadno dáti stručný výměr tohoto systému. Nejspíše se to podaří, jdeme-li k samým začátkům jeho, k Husserlovi a Schelerovi. Tu se uvidí, že je to myšlenka výrazně platonická o ideách, neodvisle existujících. Dalo se jim jméno podstaty a fenomenologie jako hlavní zásadu má „přetření na podstaty, na čiré podstaty, bez ohledu na skutečnost věci. Co jinde je výsledkem pracných abstrakcí, to fenomenolog přímým pohledem vidí rozumem ve věci jako její vlastní podstatu. Nepotřebuje k tomu dlouhých řetězů usuzování a zkoumání věci. Právem bylo řečeno, že je to jen směs platonismu sescholastickým názorem o rozumu, jenž po složité práci všech svých složek proniká k podstatě věci. Směs však, kterou nelze nazvat jinak než starým transcendentálním idealismem.

„Filosofie hodnot“ je vlastně fenomenologie sama, jen obrácená na jiný směr, od podstaty, od pravdy totiž, k dobru. Jako ve fenomenologii převládá intelektualismus, tak zase ve filosofii hodnot převládá voluntarismus. Přímým pohledem poznává se tu hodnota, dobro věci.

To jsou ovšem jen nejzákladnější linie obou systémů, jako kořeny, z nichž vyrostlo mnoho nejrůznějších modifikací. Ale ty modifikace lze jen tehdy chápati, když si uvědomíme kořeny. A zároveň se tím uvědomíme ukáže vlastní směr obou. Že totiž přes zdánlivé shodnosti s některými myšlenkami kantismu je to návrat k myšlenkám staré metafysiky. A zdá se, že ten návrat bude přece lépe proveden směrem, který pomalu začíná se ukazovati při zpracovávání myšlenek fenomenologie a filosofie hodnot. Stará metafysika totiž s náležitými omezeními a přesným postupem rozlišujícím odpovídá všem postulátům obou. —es—

Je náboženství výronem citlivosti? Dnešní doba se chlubí, že ospravedlnila existenci náboženství, zatím co je starý racionalismus viděl v rozporu s rozumovou vědou. Ospravedlnila skutečně dnešní doba náboženství? Tím, že je zatlačila do citového světa, vlastně by odzvonila odůvodněné existenci náboženství. Neodůvodněný, slepý prvek dušev-

ního života nemůže mít větší významu pro rozumného tvora. Nemůže se řídit člověk čistě citovými zkušenostmi, neboť nezachycují v celém svém pohybu za ničím nic, co by rozumová lidská schopnost nemusela schválit, aby se člověk nestal hříčkou svých nekonečných rozmarů. Charakterní člověk má pevnější půdu.

Podstatnými prvky v náboženství je čistá mysl schopná poznávání Boha a vroucnost duše, vznikající láskou k Bohu. V tom právě spočívala vznešenost a velikost prvního člověka, že čistou myslí kontemplotoval Boha a čistým afektem ho miloval, proto v něm vrcholila lidská moudrost. Čistá mysl ponořena do kontemplace Boha držela v mezích všechny jiné chůtce, takže vládla v duševním životě úplná harmonie.

Čím čistší je mysl, tím je schopnější nazírání na Boha, kontemplace. Proto trůnila ve všech stoletích křesťanství snaha po očištění mysli od marností a neúčinných zaměstnání, aby mysl byla prostavší distrakce způsobené tisícerými myšlenkami bouřícími hladinu duše. A hladina se uklidnila různými prostředky až mysl dospěla k možnosti kontemplace. Kontemplace sama je „simplex intuitus veritatis“, *bezprostřední nazírání pravdy* bez dlouhých premis a sylogismů, poněvadž světlo, jímž je Kristus, osvěcuje čistou mysl.

Nejvyšší stav náboženství, mystický stav zůstává *rozumovým intuitivním nazíráním zvroucenným láskou k Bohu*. Často se přihází, že právě svatá duše bývá zbavena toho citového zvroucenní a přece zůstává v kontemplaci Boha a miluje Boha čistou láskou, jejíž sídlem a vlastním orgánem je vůle.

Týž podstatný ráz zůstává v náboženství v každém stupni jeho prožívání. Čistá mysl je nejschopnější se vznést k Bohu, mysl uznávající závislost od Něho ve vši své malíckosti.

Citové rozechvění je nebezpečnou složkou v každém podniku, zvláště ale v duchovním životě. U citového člověka musí následovat rozumového vedení, řídit se vůlí, pak může zjednat jistou jemnost, nikdy ale slepá sentimentalita zůstavena sama sobě.

—o—

V Římě se konal sedmý národní filosofický kongres v květnu 1929 a byl

ve své filosofické přísnosti velmi živý a ohnivý prudkostí disputace, poněvadž jím vanula politika. Bylo oznámeno již předem, že ráz bude politický. Projednávala se Lateránská smlouva, která podle některých hlasů odporuje pojmu státu, zvláště výchovnému vlivu, který má mít stát Gentile však již ve své úvodní řeči na Kapitolu u přítomnosti Mussoliniho prohlásil, že disputace neskončí odsouzením faktu, neboť italský stát nechce se protiviti novým projevům a získům lidského ducha. Ve filosofii dosahuje lidstvo a jeho kultura výši svého sebevědomí a proto filosofie běře pod ochranu každý nový projev lidského ducha.

Dobro národa závisí jistým způsobem od filosofie, kterou se řídí, neboť filosofie uzavírá do sebe i poslední cíle národa a o tom se disputovalo. Závisí dobro národa i od vyšších vztahů a hodnot jako každá existence a proto byli pozváni na kongres i katoličtí studenti se zvláštním výrazem.

Byla samozřejmá rovnost, s jakou se mluvílo se strany katolických inteligentů s jinými, nepřišli jen hájit a apologetovat s jinými, nýbrž jasně předkládat své přesvědčení. Předkládali katolické názory na stát a na výchovu mládeže podepřené metafysickými principy, s nimiž je třeba se vypořádati při diskusi, aby se nemluvílo jen do větru. Takový způsob došel rovněž svého výsledku.

27. května přednášel Giovanni Gentile na téma: *La filosofia e lo Stato*. V diskusi po přednášce projevil Gentile radost, že katolický názor připisuje státu etický charakter. Stát musí mít filosofii, zdůrazňoval referent, a ukázal poměr mezi oběma. Při tom použil Gentile své výmluvnosti, aby podal svůj názor na filosofii, který není ničím jiným než zpracovaným hegelismem, dělajícím si široké nároky. Filosofie je universálním duchem, dospívajícím k vědomí absolutna a své nesmírné činnosti. Shoduje se s myšlením chápáným jako činnost, již „Já“ zvládne skutečnost a stává se tvořitelem svého světa. „Já“ nerozumí jednotlivce, poněvadž je omezen na část světa, nýbrž „Já“ znamená člověka pozvednuvšího se nad svou jedinečnost a to se stává myšlením. V myšlení se uskutečňuje sebevědomí, a tím se uplatňuje naše osobnost. Člověk, který přemýšlí a jedná, lépe řečeno přemýšlí konkrétně, převyšuje svou jedi-

nečnost, odívá se sociální realitou, lépe řečeno realitou světa, která je duchem, stává se člověkem historickým, stává se historií, uzavřenou do svých částí, jazyka, mravů, práva a morálky — to vše se soustřeďuje v národnost, a ta má svůj konkrétní ráz ve státě. (Stát totiž je národem vědomým své historické jednoty.) Z toho plyne, že člověk nemůže být politikem, není-li filosofem, neboť je dříve rozumným tvorem než politikem. Stává se politikem právě oním universálním vědomím, v němž se může stýkati s jinými jednotlivci a naopak.

Stát je tvořivou jednotou, z níž vycházejí všechny druhy a úkazy duševního života, je to sebevědomí, dokonalá a úplná lidskost, proto se nesmí konfundovat se správou státu nebo s jinými elementy nutnými k vytvoření státu.

Stát tedy dle svého pojmu se nemůže podrobiti něčemu, vyšším ideálům morálním a náboženským, neboť je to nemožné podrobení, neboť, je-li kdo hnán k podrobení, nemůže oceniti ideální výšiny a proto ztratil by vědomí morální a náboženské.

Z povahy státu odvozuje Gentile pak právo státu na vyučování a výchovu, neboť má své učení, učení o sobě samém, v němž vyslovuje svou podstatu a své absolutní sebevědomí a proto eo ipso je vychovatelem. Tím se nemyslí, že by stát měl zvláštní učení, které se má ukládati poddaným, jeho učení je kritikou a historií všech zvláštních učení, je to myšlení lidstva, které nikdy neodpočívá v tom, čeho dosáhlo, nýbrž spěje vždy k většímu zisku sebe samého. Národní filosofie není nic jiného než ustavičný boj různých filosofí, dějiny filosofie shodné s dějinami osvěty vesmíru.

Jeho myšlenka se dá zkráceně pronést: Stát se musí zabývat filosofii, či lépe řečeno stát se zabývá filosofii, neboť v tom faktu se shoduje se zákonem, skutečnost s nutností.

Gentile-ho filosofie nesmí býti brána jako vnucování jeho norem, může se státi, že jeho slova nezachycují přesně skutečnost, proto každý milovník pravdy musí sám shlédnouti, jestli a jak se shoduje se skutečností to, co bylo řečeno. Stát, který by nefilosofoval, by nebyl státem, poněvadž stát není nic jiného než člověk myslící shodující se s universálním myšlením lidským.

Dále Gentile nejde. Jako filosof si nevěšmá všeho toho, co se nazývá státem, nevěšmá si jednotlivých empirických věcí, neboť takový stát je vulgárním státem.

Tím ale ztrácí se stát z našeho horizontu a stává se něčím tak neurčitým, kam se vejde každý. Takový stát by nebyl státem, nýbrž církví, kterou poslal Bůh sám. Gentile chtěl zavrhnouti něco vyššího a absolutnějšího než stát, zavrhuje církev, ale chtěl by, aby italský stát se stal církví.

Proti gentilské thesi povstali v diskusi na prvním místě profesori z katolické university del S. Cuore. Zabývali se podrobně nemožností svěsti celou snahu osobní činnosti a účelnosti na účelnost a činnost státu, poněvadž člověk má osobní vědomí a jinými nepřesnostmi a utopiemi teorie Gentile-ho.

V celé tesi Gentile-ho se odráží typ hrdého Itala, který má spády na novou římskou říši, když ne hmotně, tedy aspoň myšlenkově, zatím co jeho filosofie je zpracováním Hegela. Vane z jeho universálního „Já“ Hegelova filosofie duševní skutečnosti.

Druhá diskuse se zabývala otázkou sen. Varisco, který pronesl svou pochybnost, zda může být rozumně odůvodněno náboženství, které hlásá pravdu zjevenou od Boha. Existuje-li osobní Bůh, poněvadž osobní Bůh je první podmínkou zjevení? Odůvodňuje své pochybnosti moderní filosofii ukazující na extrémní obtíže přenést se nad zkušenost pouhým rozumem. Rozum sám je základem zkušenosti a podmínkou možné zkušenosti.

V diskusi o tesi se ukázalo, o kolik se již vrátila „moderní filosofie“ k tradičním tesím nutnosti objektivit, která vede k metafysickým důkazům existence osobního Boha.

Třetí den byl referát profesora Guzzo „L' insegnamento della filosofia nelle Scuole medie. Neo . . .

Letošní rok byl bohatý na filosofické kongresy národní i mezinárodní. Ve Francii byl v březnu mezinárodní kongres v Paříži experimentní psychologie, aby se spojila teoretická psychologie s praktickou. Účastnilo se ho asi 350 učenců, kteří se sešli svolání psychologickou revuí „La Psychologie et la Vie“.

Nebyla snadná práce shodnouti se, neboť názorů bylo nesmírně mnoho. Bylo oznámeno 150 thesů, které byly rozděleny na 5 sekcí.

Zajímavá byla 2. sekce (La psychologie appliquée à l'enseignement) řešící vztah psychologie k pedagogii, vývoj dítěte atd. Mezi osobnostmi jsou zaznamenáni P. Hopkins (Londýn), J. Piaget (Neufchâtel), Decroly (Brusel), Baudoin (Ženeva) atd.

Třetí sekce projednávala téma: (La psychologie appliquée aux affaires), která měla spojit lidi různých zájmů a záležitostí. Jednalo se i o témata zvláště praktická, o publicitu, o koupi, o prodej, o půjčku, o módu atd. Zvláště vynikly práce Casacofa, Huberta, Palewskyho atd.

V páté sekci se projednávala psychologie ve vztahu k sociologii (La psychologie appliquée aux relations sociales). Vynikl Thurnwald (Berlín) v pojednání o spolkové psychologii. V diferenciální psychologii vynikl Van Geunep o indochínské psychologii, pak Massignon o mystické psychologii muslimské.

Mimo metodu a historii aplikované psychologie projednávalo se též o paměti, zvláště P. Jousse mluvil o úkolech hybných prvků v memorování.

Synthetický týden se slavil zase v Paříži v květnu pod vedením P. Doumera, presidenta senátu, a řízením Berra, redaktora Revue de synthèse historique. První týden platil historii. S počátku byl rozprouděn zájem o biologický vývoj a o pojem civilisace. Účastníci byli s francouzské koleje, ze Sorbonny, z právnické pařížské fakulty. Mimo to z jiných universit z Berlína, z Bruselu, z Prahy, ze Ženevy, z Chicaga a Neapole . . . Odborníci zastupovali látku z prehistorie, z anthropologie, staré a středověké historie, čínské historie, arabské, americké, z biologie, z psychologie a sociologie.

Rozvinula se zajímavá rozprava o *civilisaci*. V biologickém vývoji M. Caullery objasnil hlavní body dnešních problémů. Teorie z 19. století o vytvoření rodů vlivem okolností, které působily, byla prohlášena za *neoprávněnou*. *Zkušenost ukazuje velmi nepatrné vývoje náhlými změnami, které však pocházejí z vnitřní činnosti.*

- a -

Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften. Tento sjezd německých „Erkenntnissteoretiků“ byl konán v Praze ve dnech 15. až 17. září t. r. Již pouhý název prozrazuje útek před názvem „filosofie“ a „filosof“. A právem se tak děje. Neboť to, co v programových řečech H. Hahn, O. Neurath a Ph. Frank vymezili jako obsah jejich „vědeckého názoru světového“ jest podle jejich vlastního doznání daleko vzdáleno filosofie. Ovšem je třeba předem upozorniti, že ti jmenovaní představitelé t. zv. „Viedeňského kroužku“ (Wiener Kreis), ač měli snahu dodat celému sjezdu svůj ráz, tohoto cíle nedosáhli. Neboť skupina německých myslitelů z říše německé a další vynikající jednotlivci, jmenuji pouze: A. Reichenbach, P. Hertz, R. v Mises a j. ve svých odborných přednáškách se neohlíželi na programové úvodní přednášky a pojednávali věcně každý se svého stanoviska své problémy. V těchto odborných přednáškách bylo také nahromaděno mnoho velmi cenného materiálu o otázkách ve filosofii exaktních věd dnes velmi akutních, zejména o pravděpodobnosti, která tvořila jádro odborných přednášek a velmi živých a plodných diskusí. Pro nedostatek místa v přehledném referátu nelze zaujmouti přesné stanovisko ke každému z řečníků zvláště; musí stačiti výpočet přednášek a všeobecná charakteristika, jaká zásadní stanoviska k projednaným problémům byla zaujata.

Témata přednášek byla tato:

H. Hahn, (Viedeň): „Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung, insbesondere für Physik und Mathematik.“

O. Neurath, (Viedeň): „Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung.“

H. Reichenbach, (Berlín): „Kausalität und Wahrscheinlichkeit.“

P. Hertz, (Göttingen): „Irreversibilität und Kausalität.“

F. Waismann, (Viedeň): „Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffes.“

H. Feigl, (Viedeň): „Wahrscheinlichkeit und Erfahrung.“

Ph. Frank, (Praha): „Welche Bedeutung haben die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre?“

R. v. Mises, (Berlín): „Kausale und statistische Gesetzmässigkeit in d. Physik.“

A. Sommerfeld, (München): „Einige grundsätzliche Bemerkungen zur Wellenmechanik.“

A. Fraenkel, (Kiel): „Die heutigen Gegensätze in der Grundlegung der Mathematik.“

R. Carnap, (Víděň): „Untersuchungen zur allgemeinen Axiomatik.“

H. Behmann, (Halle): „Zu den Widersprüchen der Logik und der Mengenlehre.“

Jak již shora uvedeno, byl „Víděňský kruh“ reprezentován jmény: Hahn, Neurath, k tomu Frank a též Feigl a Waismann. První tři ze jmenovaných vytýčili přesné stanovisko noetické této skupiny myslitelů sdružené ve Vídni kolem M. Schlicka. Jsou to empiristé, kteří za jediný pramen poznání uznávají zkušenostní fakta, která umožňují výpovědi. Pouhým přeměňováním tautologickým, kteroužto metodu nazývají logistikou proti staré klasické logice, přetvořují původní výpovědi tak, že vytýčují jinou stránku původní výpovědi, více logistika nepřipouští. Pomocí empirie a této symbolické logiky chtějí vytvořit „vědecký názor světový“ tím, že zkoumají veškeré vědecké výsledky kritiky podle své soustavy. Co nelze tautologickým přeměňováním převést na bezprostřední zkušenostní fakta, postrádá podle nich vědeckosti a nemůže tudíž být součástí „vědeckého názoru na svět“. Zní to věru velmi dogmaticky, když takto osekaná schopnost lidského ducha zasedává na soudní stolicí a osobuje si právo odsoudit jako nevědecké vše to, co nelze vtěsnat do definitoricky omezené působnosti lidského ducha. Snadno lze pochopit programové heslo těchto empiristů: člověk je měrou všech věcí.

Odborné přednášky směřovaly v oboru fyziky všechny k objasnění pojmu pravděpodobnosti. Formálně-matematicky propracovaný pojem pravděpodobnosti podal R. v. Mises a se zřetelem pro potřeby přírodní filosofie projednával totéž H. Reichenbach. Obě tyto ze všech snad nejpłodnější přednášky v rámci ostatních velmi vhodně do celkového rámce zapadající přednášek daly podnět k velmi živé diskusi. Pravděpodobnost jako zjev dnes ve fyzice již zcela běžný, dal vznik statistickému zákonu v oboru mikrofyziky, kde dosavadní kauzalita nestačila. Byly vymezeny přesné

předpoklady, kdy lze úvah pravděpodobnostních užít, jaké jsou její metody a jak lze hodnotit její výsledky. Je to pojem poměrně nový a nelze na tomto místě o tom více se rozepisovat. Avšak jak k pojmu pravděpodobnosti a kauzality, tak ke stanovisku empiristů bude v této revui ve větších studiích zaujato pevné stanovisko a kriticky hodnocen filosofický dosah projednaných problémů. O pojmu pravděpodobnosti je třeba ještě říci, že tvoří velmi charakteristickou součástku dnešní fyziky, což nezůstane bez vlivů na kritické hodnocení mnohých pojmů filosofie exaktních věd.

V části matematické, kterou tvořili poslední tři z uvedených přednášek: Fraenkel, Carnap, Behmann soustřeďoval se zájem na rozpory plynoucí z teorie množin a souvislé s tím obtíže logické. Naznačeny cesty, kterými lze dojít k východisku (Fraenkel, Behmann) a na kterých se eventuálně již pracuje, jak je tomu u Hilbertova formalismu. Konečně sluší poznamenat, že přednáška Sommerfeldova až na úvodní slova odsuzující stanovisko stoupenců „vědeckého názoru světového“ a závěrečnou domněnku o existenci Leibnizových monád dualistické podstaty byla spíše vystižením akutních problémů fyziky než úvahou filosofickou. Lze závěrem říci, že jsme vděční, ač stojíme na jiném stanovisku filosofickém než pořadatelé sjezdu, že v naší Praze byla nám dána příležitost vniknouti do problematiky nejposlednější fáze filosofie exaktních věd, jak se nám jeví v posledním pětiletí. Ať již se naše názory jakkoli rozcházejí, jedno lze pozorovat na všech stranách: opravdovou, houževnatou vůli. A to je záruka, že jdeme do hloubky.

R.N. Dr. Artur Pavelka.

Zpráva o IX. mezinárodním katolickém sjezdu internacionální katolické akce („Ika“). Mezinárodní katolická akce „Ika“ měla svůj devátý výroční sjezd na pozvání Jeho Eminence kardinála Serédiho, knížete primasa uherského od 16.-19. srpna v Budapešti. Sjezd zahájil J. M. biskup Hanauer z Vacova řečí, v níž vylíčil cíle „Ika“, které umožňují katolíkům všech zemí společnou práci.

Referáty: P. Müller S. J., profesor na obchodní Akademii v Antverpách (Belgie), člen předsednictva „Ika“, mluvil

o lidnatosti v městě. Líčil nebezpečí a přednosti velkých měst, ohromný vzrůst města, obzvláště na začátku XIX. století. Dobrá bytová politika je nutným sociálním doplňkem duchovní správy ve velkých městech.

P. Prümmer O. P., universitní profesor ve Frýburku (Švýcarsko), přednášel o otázce lidnatosti, o katolické mravouce a o katolické duchovní správě. Zmínil se o nepřirozeném životě pohlavním, obzvláště o bezdětném manželství a mluvil o jeho škodlivosti v ohledu mravním, náboženském, duševním, zdravotním a sociálním. Je to velký blud hledět na manželství, jako na nějakou světskou záležitost. Třeba použití léčebných pomůcek, jež skýtá společnost a národohospodářství, náboženství a mravnost.

P. Fallon S. J., profesor v Lovani, Bruselu a Lytichu (Belgie), probíral zákonodárství vzhledem k otázce zalidňování. Nestačí pouze vést boj proti ubývání porodů. Kladná zákonodárná práce musí chránit rodiny pozeňnané dětmi. Osвобоzení od daní, výhody při cestování a vykonávání vojenské služby, hojné přídatky mzdové, péče o matky a děti, případně i občanské výhody.

Říšský hrabě Klement Brandis přednášel o poměru muže a ženy. Mluvil o osudu ženy v předkřesťanské době, kdy byla jen erotickou hračkou mužovou anebo mužovou otrokyní. Ukázal, jak křesťanství ženu pozvedlo a jak přítomná doba ženu neblaze ponížila, oloupila ji o duševní, nepomíjející statky a ponechala jí smyslnost a erotiku. Až nadejde doba, v níž nynější ženy poznají, jak jim úpadek vnitřního duševního života a úpadek mravnosti uškodil, pak přijde i psychologický moment k radikální nápravě. A pro ten okamžik třeba konati už teď energicky přípravné práce.

Msgr. Madarász, opat, odborový přednost v ministerstvu pro kult a vyučování, člen předsednictva „Ika“, líčil vznešené poslání matky: Její úkoly pro tělesné a duševní blaho dítěte, překážky jejího mateřského povolání, jako je velkoměstský život a velkopřemysl, pokles nábožensko-mravního přesvědčení atd.

Privátní docent dr. Messner, redaktor časopisu „Das Neue Reich“ mluvil o liberalismu, socialismu a otázce zalidňování. Omezení porodů, jež za našich dnů často nazývají „zrozuměním pohlavního pu-

du“ má svůj původ v osobních, zjištěných motivech. Poslední zhoubné důsledky omezení porodu pozná Evropa až za 1-2 pokolení v celé jejich tíži. I v otázce zalidňování musí vládnouti duch. Kdyby se tolik peněz nevyplývalo na přepych, nebylo by ani tak těžkým luštiti otázku zalidňování. Též sociální demokracie namnoze soustavně pracuje pro omezení porodů, ač je to sebevražda národů.

Lékař Tan, ústřední předseda svazu čínských studentů (teď v Lovani), mluvil o otázce zalidňování v *Číně a Japonsku*. Dnes má Čína asi 450 milionů obyvatel. Kdyby se tito obyvatelé stejnoměrně po celé Číně rozdělili, nemohlo by se ještě mluvit o přelidnění. Japonsko však je přelidněno. Čína se teď stala přístupnou i ve směru hospodářském i ve směru techniky a dopravy, mnoho čínských studentů studuje v cizině, mnoho Číňanů se stěhuje za hranice. V Číně se dějí politické převraty.

Dómský probošt *msgr. Vass*, ministr sociální péče v Uhrách mluvil o otázce zalidňování, *zvláště na vsi*. Má-li sociální demokracie vliv, tedy je to jen tím, že hluboce zasahuje do palčivých otázek přítomnosti. Chceme-li my katolíci, aby naše zásady měly na přítomnost plodný vliv, musíme se s otázkami přítomnosti ještě zevrubněji zaměstnávat. Světový program evangelia směřuje především k životu na onom světě, ale všimá si otázek přítomnosti. Podmínkou je však mítí plné porozumění pro událostiny nejších časů, zvláště pro vývin sociální.

Pod vlivem Gilsona, profesora na Sorboně, byl zřízen v Torontu „Institut of mediaeval studies“ v koleji sv. Machabla patřící k universitě. Organizace je velmi výhodně uzpůsobena k osobnímu pracem. Školní přednášky mají zajímavé kursy: 1. Introduktivní: středověkou latinu, církevní dějepis, řeckou filosofii, která je zdrojem středověké myšlenky. 2. Formální a specialisovaný kurs: studie církevních otců, oxfordská škola XIII. stol., seminář psychologie sv. Tomáše, politické myšlení otců a středověku, vývoj křesťanské sociologie atd. Tvoří se velká bibliotéka jako nutná pomůcka. Kolej má právo udíleti univerzitní grady.

Německý „Institut für Kultur und Universal-Geschichte“ na universitě

v Lipsku podniká vydávání originálních dokumentů z kulturních dějin středověku a renaissance vedením Waltera Goetze. První svazek byl vydán od Hanse Barona a přináší dílem nevydané trakáty a dopisy Leonarda Bruniho.

V Anglii v Oxfordě se konal začátkem září kongres k uctění památky 250. výročí smrti Tomáše Hobbesa (1679). Impuls vyšel od profesorů z university kielské.

Obsáhlá *studia o náboženství necivilisovaných národů* uveřejňuje *Revue des sciences philosophiques et théologiques* v 3. čísle 1929. Začíná od prehistorických dob a udává vždy nejlepší díla, která vyšla v jednotlivém směru, přechází přes filosofii a náboženství egyptské, semitské, kananejské, fénické, assyro-babylonské, armenské, islamské, indo-evropské a vzdáleného východu. Je tam jasný a celkový přehled všech těch nesmírných krajů, kterak jej podávají odborníci a učení znalci. Přehled uveřejnili dominikáni P. Synave, P. Allo, P. Lemonnyer atd.

O čínském náboženství a filosofii napsali v poslední době vynikající práce P. Doré: *Manuel des superstitions chinoises*. O Konfuciovi vydal R. Wilhelm: *K'ungtse und der Konfuzianismus* (Berlin-Leipzig, 1928) důkladnou práci. Vybudoval ji na podkladě Sse-matsien, mosaikové směsi života Konfuciova a doplnil ji poznámkami bezprostředních jeho žáků.

Studia o Lao-tse-ovi uveřejnil A. Castellani: *La dottrina del Tao* (Bologna). Učení Lao-tseovo je snahou lidského ducha výše nadlidské snahy a přemoci smrti. Je to tajemná snaha po spojení se silami vesmíru. Tao znamená „non ens“ – nic, nebo tajemství, je to přírodní zákon, neosobní a mlhavý, věčný a nesebevědomý, podle něhož dvě síly expansivní Yang a odporující Yin působí světlo a tmu, léto a zimu, teplo a studeno, život a smrt. Teprve žáci zavedli myšlení v Tao. Je zde patrný všeobecný monismus.

Šintoismus byl studován v poslední době dvěma učenými. Japonský učenec Nobuhiro Matsumoto a francouzský misiónář v Nagasaki J. M. Martin a jejich výsledky se podivuhodně shodují. Mat-

sumoto napsal *Essai sur la mythologie Japonaise*, kde ukazuje, že naturalistické teorie nejsou s to, aby vysvětlily šintoismus. Objevují se v něm analogické prvky s jižními i severními národy. Je to směs různých druhů tradice, spojující duchy s předky a to vše zase souvisí s kultem královské rodiny, která postavila velkou bohyni slunečnou Amatérasu jako hlavní v japonském pantheonu.

Martin uveřejnil: *Le Shintoïsme religion nationale*, ve dvou svazcích, v nichž uvádí důkladně dějiny kraje nejstarších šintoistických legend. Pomocí archeologie a legend sahá jeho dílo až do předhistorické doby Japonska.

Nová etická díla. Janssenovo dílo: *Le cours de Morale Générale*, (Louvain) třídí zajímavě v historickém pojednání dosavadní etické systémy na egoistické, altruistické, racionální, ontologické a formalistické, aniž by odůvodnil své rozdělení.

Elegantní dílo vydal Henry Sturt: *Moral Experience* (London), v němž podává universitním posluchačům anglickým výsledek svých dlouhých přednášek.

Základním postulátem díla je: morální zkušenost lidí mají eo ipso, že žijí ve společnostech. Hlavním úkolem moralistickým je poukázati na ctnosti nejvhodnější společenské organizaci, v níž žijí. Kritickým úkolem morálky je rozhodovati to, co je třeba opustiti a co je třeba rozšiřovati mezi ustavičně se měnícími okolnostmi života. Poněvadž dnes vládne demokracie, je třeba povznášeti sociální ctnosti a teprve na druhém místě domácí a osobní. Podobné principy odpovídající pyšné Británii jsou inspirací díla.

Teoreticky analýze morální zkušenosti je nedostatečná a nepovznáší se nad praktické úvahy. Neproniká do podstat morálních realit. Jeho filosofie je příliš krátká, neboť se spokojí s výkladem vůle, kterou označuje jako produkt sociálního života. Rovněž jiné výklady zanechávají dosti pochybností.

Ze společného soužití neplyne dosti jasně, proč má člověk žítí morálně, poněvadž i v osobních věcech člověk nalézá v sobě morální zkušenost. Odkud berou morální soudy svůj vnitřní pravý smysl, své vnitřní dobro a platnost? Jenom ze společnosti, proto nemají své vnitřní platnosti a správnosti, nýbrž jen

zevní. Někdy však je nutno usuzovati morálně proti společnosti a odvolávati se na autoritu jednotlivcovu. Odkud pochází takové právo a jeho správnost? Není precisnosti v morálních principech Sturtových.

Přispěje kniha anglické mládeži? S podmínkou, nebude-li míti kritického ducha.

Ve Francii vyšel překlad staršího díla dějin morálky od E. Westermarcha: *L'origine et le développement des idées morales*, (Paris 1929).

Zvláštní důraz položil autor na část, kde vyvíjí historicky nauku o povaze, původu a hodnotě morálního vědomí. Na počátku morálky jsou emoce, z nichž vycházejí morální pojmy. Pojmy jsou všeobecným výrazem možnosti některých fenomenů, které vyvolávají morální emoce. V hlubinách těchto pojmů nalezáme tedy buď morální souhlas nebo nesouhlas. Nesouhlas na př. v pojmech zlý, neřest, museti, povinnost; souhlas v pojmech: dobra, ctnosti, zásluhy atd.

Souhlas a nesouhlas jsou dvě hlavní emoce, z nichž vychází celá morálka. To jsou dvě kategorie příbuzné s dvěma nemorálními kategoriemi. Nesouhlasu odpovídá emoce hněvu a pomsty, souhlasu zase vděčnost. V této příbuznosti vidí autor nesmírnou důležitost, neboť mnoho na ní zakládá.

Odkud pocházejí morální emoce? Některé (retributivní) jsou získané přirozeným výběrem v běhu boje o životní existenci, neboť takové emoce slouží k prospěchu těch, u nichž vznikají. Příčina bolesti se stane předmětem hněvu, nesouhlasu, příčina záliby zase předmětem vděčnosti a souhlasu.

Pokud však jsou takové emoce ve vlastním smyslu morální, nabývají nezájmového charakteru a ty vytrysknou ze sympatie a altruistického citu. Aby byly však všeobecné, je třeba připustiti, že společnost je kolébkou morálního vědomí. Veřejný nesouhlas je prototypem morálního nesouhlasu a naopak.

Dílo Westermarchovo ukazuje nesmírnou sečtenost autorovu, neboť obsahuje asi sto stránek bibliografie, proto má dokumentární platnost. Teoretická část však nemá valného významu. Obsahuje zajímavé stati na př. analýsi subjektu, v němž se odehrává morální úsudek. Celý systém však není odůvodněný.

Doznání autorovo je příšerné ve slovech, že objektivita morálních pouček předpokládána vždy je chimérou, nemůžeme míti morální generální pravdy v pravém smyslu. Vědecká etika nedovede stanoviti pravidla lidskému jednání. Překvapuje nesmírně, že tento psycholog užívá pojmů vůle, emoce, soudu, radosti, bolesti atd., aniž by je podrobil definitivní analýsi. Odkud má jistotu, že emoce morálního souhlasu, nebo jiné emoce neobsahují rozumový prvek? Proč tedy usuzuje, že obsah emoce je zcela mimo pravdu? Různé pojmy, jako pojem povinnosti není pro něj nic jiného než nesouhlas vzbuzený opomenutím činu. Tím ale předpokládá pojem povinnosti odjinud a nevysvětluje. Chybí v knize Westermarchově ten nejhlavnější a nejsprávnější zdroj morálního vědomí, na který autor při vši své kolosálnosti neměl místa. *Chybí intelektuelní prvek.*

Americká veřejnost byla obšťastněna rovněž novou knihou morálního předmětu: Durant Drake, *The new morality*, (New York 1928).

Morálka má svůj solidní základ na zkušenosti, které dosahujeme pozorováním výsledků v chování přinášejícím maximum dobra humanitě. Nic nového v americké filosofii, je to všeobecná povaha americké filosofie, že povaha pravdy a dobra se měří užitečným. Jediné přikázání existuje: buďte blažení! a to vyžaduje zdraví, odvahu ve velkých nesnázích a humor v malých, živý smysl pro krásu tohoto světa a života. Autor zvětšuje dobro, za nímž se má plahočiti lidský život tím, že je činí dobrem humanity. K tomu podává mnoho praktických návodů. Z Ameriky vane rozřešení věčných problémů etických!

Pozornost dnešního učeného světa se znenáhla obrací na osobnost bl. Alberta Velikého. V poslední době píše o něm M. Grabmann v „*Angelicum*“: Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus. Všimají si ho dnes nejen filosofové, nýbrž i přírodovědci. Albert je vlastně prvním budovatelem křesťanského Aristotelismu, neboť on první začal čistiti Aristotelovu nauku od nahromaděných, druhotných prvků, od nesprávných výkladů a Aristotelovy vý-

klady doplnil křesťanskými. Napsal komentáře ke všem aristotelským dílům. Rovněž tehdy nové neoplatonské hnutí podepřel a zanechal ve svých dílech synthesi intelektuelních proudů své doby opíraje se o přírodu, poznatky téže doby.

-o-

Okultismus. Dnes lze již ve vážné revui psáti o okultismu po překonaných začátečních nemocech, jež ovšem dosti dlouho trvaly. Dnes lze již říci aspoň jedno povšechné pravidlo, že okultní jevy jsou číře přirozené, že v nich není pravidelného zasahování bytostí nadpřirozených, ať lidských nebo nadlidských. Jako každé jiné vědě nebo zručnosti, tak i okultismu se lze vyučiti při potřebných schopnostech tělesné soustavy a ducha. Dnes se shrnuje okultismus vědecky pod tři jména: telepathie, telekinese a teleplastika. První se rozumí podávání zpráv nebo přijímání zpráv na vzdálenost nebo přes překážky bez patrného prostředí. Telekinese je pohybování nejrozličnějšími předměty bez viditelného doteku. Teleplastika pak má býti schopnost tvořiti nová tělesa bez viditelného doteku nebo materiálu. Toto poslední je však dosud jméno velmi problematické, jako zvláštní totiž způsob okultismu, přes všechny fotografie.

Vysvětlení vědecké, již není dostatečně naznačené dosavadními výzkumy, leží ve skutečnosti ovládnutí těla a všech jeho složek, i těch nejjemnějších, vycvičenou duší. To by byl pozitivní výsledek okultismu pro vědu filosofickou, že se exaktně dokáže rozdíl duše od těla, její vláda nad tělem, její podstatně vyšší a od těla rozdílná bytost. Jak ve skutečnosti toto ovládnutí se děje, není dosud pokusy určeno, je však jisto, že se tak děje. Takže vlastně všechno působení na dálku, ať přijímáním nebo podáváním zpráv bez viditelného prostředníka není leč rozšíření působnosti duše do dálky skrze zjemněné tělo vlastního subjektu a přenesené přes hranice hrubé hmotnosti. Totéž se praví o telekinesi. Není tu tedy třeba zasahování duchů jakýchkoliv, postačí na vysvětlení činnost vycvičené duše, když zvláštním uschopněním a cvikem jí umožněno překročiti tyto hranice a pracovati prostřednictvím hmoty zjemněné, avšak zůstávající v životním spojení s celkem.

-es-

F I L O S O F I C K Á R E V U E

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

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

Poznámka ke článku dra Boškoviče :

Problém poznání.

Se stanoviska přírodovědeckého nelze pomíjeti mlčením ty partie zmíněného článku, které padají do oboru fyzikálního. Při dnešní specialisaci věd není dobře myslitelné, aby neoborník v určitém oboru se zabýval speciálním tématem, aniž by mu hrozilo brzké ztroskotání. Je to tím nevýhodnější, poněvadž pak i vývody bezvadné z jeho vlastního oboru mohou v očích mnohých přejmouti hodnotu méněcennosti. Podobný případ zdá se býti i článek Boškovičův. Třebaže jeho čistě filosofická argumentace může býti bezvadná, o tom rozhodovati se necítím kompetentním, vrhají fyzikální partie na celou studii temný stín a způsobují, že odborník fyziky Boškovičův článek dočte bez zájmu. Uznávám, že fyzikální partie tvoří spíše ilustraci než podstatnou součástku celé jeho argumentace, nicméně anebo právě proto působí tak rušivě. Fyzikální pojmy jsou v tomto článku nepřesné a často chybné. Připomínám pouze pojmy: tepelná intensita, intensita pozorování, vtisk, otisk, smysl více hmotný, smysl méně hmotný atd. Moderní fyzika je tak vyspělá, že nemá nouzi o pojmy, které asi autor chtěl vyjádřiti, fyzika má dnes naopak mnohem hlubší komplex pojmů, kterými lze snadno vyjádřiti veš-

keré dění ve světě hmotném a odtud eventuelně přejíti k důsledkům filosofickým. Příkladem takového postupu byly přednášky konané na sjezdu německých filosofů exaktních věd, o němž přináší tato revue referát na jiném místě. Že takový postup je od počátku zásadou „Fil. revue“ a že případ Boškovičova článku, pokud fyzikálních partií se týká, byl do jisté míry nedopatřením, o tom svědčí jiné články budující na výsledcích přírodních věd a vyhovující požadavkům s přírodovědeckého stanoviska zvláště a s vědeckého stanoviska vůbec v každém směru na ně kladeným. Připomínám pouze znamenitou studii dra Suchomela: „Determinační problém“, ve 2. čísle „Filosofické revue“.

R.N.Dr. Artur Pavelek.

V minulém čísle Filosofické revue zůstaly tiskové chyby v článku Silv. Fialy: Formální základ uniformy subjektu – objektu: str. 116, 2. sloupec, 2. ř. shora místo jejich konvenční charakter, její konven. char.; strana 116, 2. sloupec, 16. ř. shora symbol má správně vypadati: $(V)_{(M)} = (m + d)_{(M)}$; strana 117, 1. sloupec, 13. ř. shora vypadlo slovo *zkoumání*, tedy: Toto poznání konvenčního podkladu zkoumání skutečnosti; str. 117, 2. sloupec, 4. ř. shora místo objekt tu, objektu.

Vydávají profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

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