

# FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

|                                                                                                                                                                                                                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Habáň, Úvod do tomismu                                                                                                                                                                                                                                                                        | 1  |
| Soukup, Z náboženské psychologie                                                                                                                                                                                                                                                              | 4  |
| Well, Pojem duše u Alberta Velikého                                                                                                                                                                                                                                                           | 7  |
| Kříž, Aristoteles o otázce dobra a zla                                                                                                                                                                                                                                                        | 12 |
| Bošković, Problém existence Boha                                                                                                                                                                                                                                                              | 16 |
| Pavelka, Abstrakce a realita                                                                                                                                                                                                                                                                  | 21 |
| Maritain, Scholastikové a teorie umění                                                                                                                                                                                                                                                        | 22 |
| Matocha, Rozchod s minulostí                                                                                                                                                                                                                                                                  | 24 |
| Hruban, Skutečnostní a neskutečnostní svět                                                                                                                                                                                                                                                    | 28 |
| Varia Brait: O odpovědnosti, Škrabal: Albert Veliký                                                                                                                                                                                                                                           | 33 |
| Kritika <small>Bošković, Weber, Schulemann, Schultz, Hegel, Dehen, Fahsel, Sběrka „Philosophische Forschungsberichte“, Linhardt, Grabmann, Bayet, Bibliothèque d'Histoire, Kratochvíl, Sv. Augustina Rozhovor o blaženém životě, Smetáček, Nezval, Dějepis výtvarného umění v Čechách</small> | 37 |
| Poznámky a zprávy                                                                                                                                                                                                                                                                             | 42 |

leden 1932

ROČNÍK IV.

O L O M O U C :

číslo 1

# 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.

## Sommaire

1. Habáň: L'Introduction au Thomisme. 2. Soukup: Pages de la psychologie religieuse.  
3. Well: L'idée de l'âme chez Albert le Grand. 4. Kříž: Aristote sur la question du bien  
et du mal. 5. Bošković: Le Problème de l'existence de Dieu. 6. Pavelka: L'abstraktion et  
la réalité. 7. Maritain: Les Scholastiques et la Théorie de l'art. 8. Matocha: L'aversion  
du passé – les ruines dans le présent. 9. Hruban: Le monde des réalités et des irréalités  
dans la sphere des valeurs esthétiques. 10. Varia: Braitto: De la responsabilité. Škrabal:  
S. Albert le Grand. 11. Les critiques. 12. Notes et informations.

---

Poznámka k článku „Scholastikové a teorie umění“:

*Art et Scholastique* est edité par l'Art Catholique  
(L. Rouart et Fils) à Paris

Vyšlo:

Dr. M. Habáň: SEXUÁLNÍ PROBLÉM

Vyjde nové vydání:

M. Gillet: VÝCHOVA KARAKTERU

PŘEKLAD SUMY SV. TOMÁŠE AQU.

v edici Krystal, Olomouc, Slovenská 14.

Kdo si ponechá první číslo, je považován za odběratele.  
Prosíme o zaplacení předplatného přiloženou složenkou.

# FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

IV

*REDAKTOR: DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.*

OLOMOUC 1932

## OBSAH ROČNÍKU IV.

|                                                                                                       |             |                                                                           |                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|---------------------------------------------------------------------------|------------------|
| <i>Beneš</i> , O stavu filosofie v české mentalitě, a je-li možno, přispěti jí metafysikou sv. Tomáše | 158         | <i>Kříž</i> , Aristoteles o otázce dobra a zla                            | 12, 58, 107      |
| <i>Birnbaumová</i> , Středověký umělec                                                                | 75, 124     | Pravdivé a živé ve filosofii Platonově a Aristotelově                     | 165              |
| Kritika .                                                                                             | 41, 84, 86  | <i>Maritain</i> , Scholastikové a teorie umění                            | 22, 62           |
| <i>Boškovič</i> , Problém existence Boha                                                              | 16, 55, 109 | <i>Matocha</i> , Rozchod s minulostí .                                    | 24               |
| <i>Brait</i> , Objektivní platnost poznání a mravnostive filosofii sv. Tomáše                         | 67          | <i>Pavelka</i> , Abstrakce a realita .                                    | 21               |
| <i>Gillet</i> , Svědomí .                                                                             | 105, 162    | Přírodověda a metafysika .                                                | 121              |
| <i>Habán</i> , Úvod do tomismu                                                                        | 1           | Fysický řád základem metafysického řádu                                   | 151              |
| Metafysika a život                                                                                    | 49          | <i>Soukup</i> , Z náboženské psychologie                                  | 4, 52, 102, 148  |
| Filosofický sjezd v Praze                                                                             | 97          | Kritika .                                                                 | 182, 183         |
| Metafysika jako věda reální                                                                           | 98          | <i>Voříšek</i> , Kritika .                                                | 178, 184         |
| Práce filosofických konferencí v Praze .                                                              | 145         | <i>Weiss-Nägel</i> , Pasivita našho rozumu a jej kriteriologický význam . | 155              |
| Kritika .                                                                                             | 37, 38, 87  | <i>Well</i> , Pojem duše u Alberta Vel.                                   | 7                |
| <i>Hruban</i> , Skutečnostní a neskutečnostní svět                                                    | 28, 71      | Poznámky a zprávy                                                         | 42, 91, 138, 185 |
| Estetická hodnota - zprostředkovatel mezi dvěma světy                                                 | 113         | Varia                                                                     | 33, 82, 124      |

## ÚVOD DO TOMISMU

**S**naha filosofie je, aby zjedнала souladný a klidný stav v konfliktech myšlení jednotlivých období. Může to být jedinec, v němž se zrodí duchovní snaha po vytvoření klidné a harmonické vyrovnanosti. Všechny velké systémy projevují více méně šťastné snahy urovnati duchovní rozbíhající se proudy. Některé jsou výlučné, neboť pěstovány výhradně osamostatněně. Mohou vytvořiti pevně uspořádané celky, ale ubohé, úzké. Počátek každého systému je velmi složitý, jeho zárodky sahají až do nejprimitivnějšího počátku badání. A tam je vždy komplikovanost a neuspořádanost, právě pro primitivní, nepřesné určení pojmů.

Nový systém je tím hlubší, čím více se v něm odráží konflikt silné individuality intelektuální jedince s proudy současné doby, takže, zvítězí-li a zvládne-li síla intelektu všechny proudy, vytvoří syntesi.

Synthese tomismu je patrná. O jeho postavení historickém oproti jiným proudům doby podává stručnou studii Gilson v knize: *Le Thomisme*, (Paris, Vrin 1922). Přítomný úvod se zabývá intelektuálním a doktrinálním postupem tomismu. A ten lze sledovati podle tří hlavních jeho principů. První princip o transcendentním jsoucnu je základnou metafysického pojednání o povaze věcí. Každá věc zahrnutá do pojmu jsoucna je označena analogií jsoucna, t. j. jsoucno není rozseto ve všech věcech stejným způsobem, je dána stupnice více a méně dokonalejšího způsobu jsoucna. Z analogického rozdílu jsoucna plyne reální pojem *potence a aktu* (možnosti a uskutečnění), kteréžto dva pojmy jsou charakteristickými všech stvořených věcí a přivádějí lidského ducha k pojmu Boha. Neexistuje věc, která by byla uskutečněna v celé plnosti a dokonalosti své formy. Zůstává v ní neustále možnost vyvíjeti se, zdokonalovati se dále. (Duch lidský na př. nikdy nemůže tvrditi, že dospěl vrcholu rozpětí svého poznání, zbývá vždy možnost dalšího vývoje.) Karak-

teristický bod rozdílu stvořených věcí od Bytí Samého spočívá v tomto stanovení potence ve všech věcech. Nelze tvrditi, že na př. člověk nebo jakákoliv jiná věc, je moudrost nebo krása nebo dokonalost, nýbrž že *má, je účastna* krásy, dokonalosti atd.

Tím je označena slabá stránka stvořeného jsoucna a jeho vlastností, která nutně přivádí lidského ducha ke Zdroji všeho. „*Omne per participationem tale reducitur ad tale per essentiam.*“ Každá účast na něčem pochází od plnosti, jejíž je účastí. Tímto principem sv. Tomáš ve svém systému staví další část, a to mnohem závratnější než předcházející část o struktuře stvořených věcí.

Různými cestami přichází duch lidský k závěru o existenci věčné, tvořící a udržující Bytosti, přichází k Prvnímu Intelktu a Zdroji vši dokonalosti a bytí, dospívá k Bytí samému, které není již v podřadné řadě účasti na jiném, nýbrž samo rozdává účast podle své Moudrosti.

Tomistický systém pomocí pěti cest dospívá k Prvnímu Principu pohybu a dění, k První Příčině, k Prvnímu Jsoucnu, k Prvnímu Intelktu a k Absolutnu, od něhož je závislý pohyb a dění kosmu. Od něho vychází řada účinků a nahodilých bytostí, které nemají dostatečný důvod své existence v sobě; od něho vychází řád, zvláště hlavní řád všech bytostí k cíli, ve kterém je obsažen smysl života a jsoucna všeho. V tomto prvním principu všeho je uskutečněna plnost, vyjádřená formou čili dokonalostí ve věcech a uskutečněná jen částečně; zůstává větší díl potenciality než uskutečnění. Bůh je plnost jsoucna, je Jsoucno samo, *Esse Subsistens*, Bůh je Moudrost sama, *Sapientia Subsistens*, Bůh jest Dokonalost. Jinými slovy tomismus přichází k druhému principu svého systému: *Deus est actus purus*, *Bůh je čirá skutečnost*, a z toho vyplývá, že nic stvořeného nemůže býti plnou skutečností. V povaze prvního principu a stvořené věci tkví podstatný rozdíl. Tvor svou vlastní strukturou nese

dvojí prvek, potenci a uskutečnění, a to uskutečnění částečné a velmi nedokonalé. Potencialita převyšuje jeho dokonalost. Bůh je čirá skutečnost, není v něm potenciality; jinak by nebyl Bohem, nebyl by Prvním Principem. Bůh nemá možnosti zvětšiti se, nebo přijímati více. Je plnost dokonalosti, z níž vychází všechna účast.

Tuto nutnost závislosti, že jsoucno obsahující možnost a uskutečnění předpokládá Jsoucno samo, uskutečnění samo bez potence zjistili i ti filosofové, kteří chtěli klásti aprioristický důkaz existence Boží: Bůh je totiž bytost obsahující všechnu dokonalost; nic nechýbí jeho plnosti, je v něm uskutečnění všeho; v takové ale bytosti nemůže chybět existence, neboť existence je nutná k uskutečnění plnosti vší dokonalosti. Tedy Bůh existuje. V tomto postupu se předpokládá nutnost Principu, který je uskutečněním, Actus Purus, ale hřeší argument tím, že přechází z pomyslného a logického řádu do reálného a ontologického řádu. Není-li myslitelné, že Bůh značící bytost (Actus Purus) uskutečnění samo, že by mu chyběla existence, nenásleduje skutečná ontologická, existence. Ke skutečné existenci jest třeba jíti ontologickým řádem. Nás zajímá, že filosofové tohoto druhu porozuměli plně pojmu *Actus Purus*.

V Bohu splývá abstraktní a konkrétní v jedno. Jeho konkrétnost je ustavena ze jsoucna samého, které lze lidsky mysliti jen abstraktně. Bytí samo přináší sebou všechny vlastnosti a dokonalosti, neboť jejich realita je závislá na bytí a předpokládá je. V Bohu splývá bytí se všemi vlastnostmi, s moudrostí, se spravedlností, s pravdou a dobrem v jedinou jednoduchou Bytost, jejímž měřítkem je nezměnnost a nekonečnost. Nemá hranice to, co je nejvíce dokonalé. Hranice může míti jen to, co je částečně uskutečněné, co obsahuje potencialitu k vyššímu stupni svého uskutečnění. Bůh je actus purus.

Předmětem badání v tomistickém systému je nadsmyslový řád; je to řád intelektuální odpovídající ontologii, skutečnosti věcí. Je to věda spekulativní, ale věda skutečnosti. Své pojmy nebere jen arbitrárně a aprioristicky, naopak každý takový aprioristický předpoklad odporuje intelektuálnímu řádu, nemá-li dostatečný důvod rozumový, a to důvod své *skutečnosti*. Skutečnost je nejzákladnějším bodem tomismu. Je to systém tak

empirický, ale předcházející moderní empirický postup, omezený předpoklady smyslové zkušenosti. Není správné identifikovati tomistický systém a jeho metafysiku s nadzkušenostním řádem. Je mnoho nadzkušenostního, co se vymyká vědeckému postupu a badání. Tomismus je částečně nadzkušenostní, t. j. co je nad smyslovou zkušenost, neboť je intelektuálním systémem, ale nepohrdá smyslovou zkušeností, ba naopak klade ji jako základní basi všeho zkoumání: *Nihil est in intellectu, quod prius non erat in sensu*.

Tomismus svou povahou dovede zbaviti lidského ducha nevědomosti. Není nic děsnějšího v lidském životě než dusiti se nebo jiné nevědomosti. Duch svou povahou spěje k poznání a k pravdě; světlo je jeho pokrmem. Proto násilí duševní je nejkrutší a to se děje nevědomostí. A nevědomost je tím větším zlem, čím více nutné poznání souvisí se smyslem a určením života lidského. Neznalost cíle a smyslu života jest největší ranou, zasahující do bytosti lidské. K částečnému násilí lidského ducha dospěl zkušenostní systém pozitivismu, z něhož vychází ubohý názor materialistický na život. Zavírá lidskému duchu svými předpoklady čistý intelektuální řád, v němž se objevuje poslední smysl života a jeho cíl.

Analogie jsoucna, přivádějící k *Esse Subsistens*, jest zároveň základnou všech jiných vlastností, které jsou v Bohu a ve stvořených věcech. Nacházejí se rovněž v analogickém poměru, odpovídajícím přímo analogii jsoucna. Cokoliv je dokonalého v účinku, cokoliv je uskutečněno ve vesmíru, nutně předpokládá tutéž dokonalost v Příčině, která je skutečností samou: „*Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellectu conspiciuntur*“. Zbavíme-li všechny uskutečněné vlastnosti míry účasti v jistém stupni, vystoupíme až k samým podstatám dokonalostí, a ty všechny jsou v Boží nekonečnosti spojeny v harmonickou a jednoduchou jednotu.

Pojem Boží dosahuje nedosažitelné a neobsažitelné nesmírnosti, ale lidský intelekt ji tuší, přichází svou snahou až k branám tajemství života Božího a k poměru lidského života k Bohu. Z toho vzniká celá filosofie života, podle tomismu.

Srovnáme-li tyto vlastnosti tomistického systému s proudem dnešní doby, najdeme, že dnešní doba, charakterisovaná prof. Przywarou sklonem a

tendenci ke kontemplaci a mysticismu, v tomismu nalezne pravý směr mezi výstředními proudy tajemného mysticismu ruského (Berdjajev) a indického.<sup>1</sup>

Lidský duch dneška je unaven povrchností, proto uchyluje se k mystickým prvkům. Ale zároveň utíká před námahou úvahovou. Jediný lék doby je kontemplativní život intelektivní, který zamítá neurčitosti a mysticismus, ale staví jako předmět vědeckých úvah absolutní pojmy pravdy a dobra, smyslu života atd.

Pojmy jsoucna a Boha, jak je uvádí tomismus, stávají se základnou pojmu života a jeho uspořádání.

Moderní metafysické základy života přivádějí do absurdních nemožností.<sup>2</sup> Realita této metafysiky je iracionalismus. Schopnost nořiti se do vlastních propastí své duše přichází a sahá až k jádru bytí, kde je počátek života i hmotných energií. Hmota a život jsou tam spjaty. Kdyby bylo možno pochopiti utvářející pochody rozdílů, přivádějící ke stavbě středů hmotných energií, poznali bychom lépe

1 Srov. R. Tagore: Sádhaná, (reální pojem života, italský překl. Carelli, Carabba, Lauciano). Indická mysl netoužila po tom, aby se zmocnila statků, nýbrž aby pochopila přírodu, rozšířila své svědomí, vyvíjejíc se s ní a v ní. Tušila, že pravda je universální a že není absolutního osamostatnění. Že jediný způsob, jak dospěti k pravdě je proniknutím vlastní bytosti do intimnosti všech věcí. Je třeba přejíti k velké harmonii ducha lidského a světového. Srdce indické se vždy i v nové době vývoje vracelo s adorací ke starému ideálu hlubokého sebevědomí a k prostému životu pouště a samoty. Západ se pyšší myšlenkou, že si podmaňuje přírodu, jako bychom žili ve světě zaujatě nepřátelském, v němž vše to, co je nutné, je nutno násilím vydobývat z řádu, který je vám protivný. Toto smýšlení je účinkem způsobu myšlení ve městě za hradbami, neboť v něm člověk obrací celou intensitu na svůj život a své dílo a to působí umělou roztržku mezi ním a přírodou, v jejímž středu žije. Indie ale klade největší důležitost na harmonii, která vládne mezi jedincem a universem a intuitivně poznala, že není možné vzájemné působení mezi věcmi a námi, zůstanou-li absolutně mimo nás. Pro Indii je nesporný fakt, že jsme v harmonii s přírodou, že člověk může přemýšleti, poněvadž jeho myšlenky jsou v souladu s věcmi; že člověk může používatí přírodních sil ke svým účelům jenom proto, že jeho moc je v harmonii s universální mocí, že lidské cíle nenarážejí na cíle přírody. Indická mentalita uznává svou příbuznost s přírodou a svůj nepřetržitý vztah ke všemu. Základní jednotka stvoření není pro Indu jen spekulativní, nýbrž snaží se přijíti k tomuto souladu ve svém smýšlení a činem, a to je účelem života. Svým přemýšlením a zvláštním způsobem života pěstoval své svědomí tak, že všechny věci mají pro něj svůj duševní význam. Země, voda, světlo, květiny

i původ života jako tvůrný postup tvořícího vývoje. Vývoj světa děje se nepřetržitým napětím, které vrcholí ve vědomém životě, v egocentrickém pudu, ničícím život, jehož orgánem je intelekt mrtvě-kategoricky myslící, a zároveň v pohybu spějícím ke zvnitřnění životní vůle, tvořícím harmonii.

Z toho plyne nesmírný omyl všeobecností a nutnosti vědeckých pojmů jako základů vědy. Je to intelekt ztrácející se v zevnějším světě, podněcován vlastní silou, jenž se snaží vyjít z úzkých póz a proto se nemožně staví proti skutečnosti a odtud přechází k transcendentním pojmům. Smysl života na takové skutečnosti je tento: Umělý svět hrůzyplné pojmovitosti, dialektické slovní hříčky a intelektualistických formulek stojí vedle tvrdé a vulkanické nestálosti a tajemné iracionálnosti skutečného života. Intelektuálnost si hraje a svou hrou přivádí k pýše, zatím co krutá demonie v přírodě slepě, bezohledně a divoce se žene nezadržitelným proudem rozmnožování, jako nejrozkošnějším sebehoněním. Ruku v ruce kráčí boj o ubohoučké bytí a o částčku v prostoru.

Iracionální řád je zpracovaný, naprosto vysněný, plný romantismu, zatím co tuto vlastnost přiděluje intelektuálnímu řádu.

Životní hodnota je právě v intelektuálním řádě, z něhož povstává „tranquillitas ordinis“. Skutečnost a ovoce nejsou mu jen přírodními fysickými účinky, aby jich používal a pak o ně nedbal, nýbrž jsou pro něho nutnými prostředky k dosažení svého ideálu dokonalosti, tak jako je nutná každá jednotlivá nota v symfonii. Podstata světa má pro nás životní smysl; je třeba přiložit mu všechnu pozornost, aby povstal vědomý vztah, abychom ji pochopili duševní sympatií a cítěním radosti a míru.

Člověk s duševním viděním ví, že konečná pravda o zemi a vodě spočívá v chápání věčné vůle, která působí v čase a zosobňuje se v silách zjevujících se nám pod těmito obrazy. Jedná se tedy o vnímání duše pomocí duše, které nedává moc jako věda, ale působí radost jako resultát spojení příbuzných věcí.

Srov. Vilinskij: Duch ruské církve (Kuncíř, Praha) str. 91: Člověk konečně nepatří jen sobě a této zemi, ani země jen sobě a slunci, ani slunce jen sobě a jakémusi dřívějšímu; i člověk, i země, i slunce patří jinému světu, vesmíru, věčnosti. Poznání není kopií, ani symbolem, ani zjevením bytí v poznávacím subjektu, ale bezprostředním odhalením samého bytí, samotného života. Vytvořený kosmos, jehož personalisací jsme všichni, dostává od Tvůrce plnost svého bytí, Jeho samotného. Právě proto kosmos nejen pasivně přijímá Boha, nýbrž aktivně ho uznává a bere.

2 Srov. Friedrich Kottje: Illusionen der Wissenschaft, Gotta'sche Buchhandlung, Stuttgart u. Berlin, 1931.

je základem uspořádání života, ale skutečnost je jiná, je klidná, je prostá. Věčný vývoj a pohyb věcí je řízen zákonem *struktur* a svého *určení*; vše se mění a tvoří jen potud, aby se uskutečnily struktury věcí. Intelektuální řád jich netvoří, nýbrž předpokládá a vnímá. Prvním vjevem skutečnosti je jsoucno: „*Primum cognitum intellectus est ens*“;

intelekt označuje skutečnost nejprostěji – jsoucno – atím jsme u základu tomistického systému. Jsoucno zase je základnou dalších určení skutečnosti (nikoliv tvoření), až intelekt dospívá k absolutnímu Zdroji všeho: *Esse subsistens, Intelligere subsistens, Actus Purus*. Vztah lidského života k Bohu dává životu význam a smysl. Dr. Habán O. P.

## Z NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGIE

Filosofie náboženství je v problému, zdali hodnoty, náboženstvím podávané jako skutečnosti, jsou mimolidskými realitami, nebo jen subjektivně osobními dojmy. Obojímu řešení nastává nutnost probadat, jak toto objektivno nebo subjektivno se projevuje, jakými postupy a kterými souvislostmi prochází v duši, jaké jsou výsledky toho dějství. Tak náboženská psychologie je přirozeným pokračováním i požadavkem filosofie náboženství, jsouc užitím jejích všeobecných poznatků. Chceme k této záležitosti podati podstatné orientační zásady a na některých „klasických“ příkladech se pokusíme ukázati nesprávné a správné cesty náboženské psychologie.

Když opadly vysoko vzedmuté vlny freudismu, dochází zvolna uznání zásada, že psychologie nemůže budovati výlučně na fyziologii. Freudismus je vyvrhnutím tohoto směru, jenž celou psychologii staví na určitou stránku fyziologickou, totiž na komplexy sexuálního erotismu. Tím méně lze na fyziologii stavěti náboženskou psychologii, nemá-li býti jen nominalisticky náboženskou, jsouc ve skutečnosti jen vyváděním člověka z omylu, že by byla nějaká náboženská psychologie s vlastním a rázovitým předmětem. To je nejvlastnější otázka náboženské psychologie: jaký je poměr mezi náboženskými hodnotami, náboženským smýšlením, náboženským cítěním a náboženskými úkony. Zdali to všechno je a jak je v logické souvislosti s ideou Boha, nebo to všechno je jen důsledek odrazu něčeho jiného, když si náhodou člověk nějakým způsobem uvědomí ideu Boha.

Šlo se trojí cestou, kterou označíme jmény teorie iluminace, teorie sublimace a teorie abstrakce.

Iluminační teorie je starý platonismus v rouše moderních ideí fenomenalismu a filosofie hodnot a jiných filosofických soustav. Pro náboženský zá-

žitek a tedy pro náboženskou psychologii jest mu rozhodující síla „osvícení“, to jest síla intuice náboženských hodnot. Touto intuicí se začíná náboženské cítění, síla této intuice, její jakost a hloubka dává tvar, hloubku a pronikavost náboženskému cítění a v důsledku toho cítění potom náboženskému smýšlení. Dokonale to vyjadřuje výrok Schele- rův: „Náboženské zachycení Boha je bezprostřední; toto původní a bezprostřední vědomí Boha záleží v úkonu lásky. Teprve důsledkem tohoto úkonu lásky je poznání Boha.“

Snadno se vidí, jak touto teorií je vůbec zne- možněna jakákoli rázovitá náboženská psychologie. Zásada základní této soustavy vylučuje jakoukoliv objektivní náboženskou psychologii, která by mohla si činiti nároky na vědeckost. Neboť jejich intuice jako je bezprostřední, tak je výlučně subjektivní, tak dokonale subjektivní, že ani subjekt sám ji nemůže odíti do objektivně platných pojmů; ani sám sobě nemůže o ní přesně mluvit, tím méně může jinému přesně vyjádřiti její obsah. Neboť to je vlastní podstata intuice, že ne- jde přes obvyklé objektivní formy výrazu. Proto ani subjektu ani psychologovi není možné sledo- vati cesty takového náboženského zážitku tak přes- ně, aby mohl podati vědecké sestavení, seřazení a úsudek. Každé tvrzení v této věci musí nésti pe- čeť nejistoty a skoro jistoty omylu. Stejně v životě. I tu náboženský život, budovaný na této teorii, je vydán beznadějněmu a nekonečnému kolísání. Je to dokázáno na životě největšího člověka tohoto směru, na Schelerovi, jehož cesta byla neustálé trapné měnění, až skončil tam, odkud původně vyšel, v subjektivismu.

Náboženská psychologie protestantismu je rov- něž platonská, platonsky orientovaná, kladouc nej- hlubší náboženský život do osobního zážitku, jenž

musí býti v každém subjektu jiný, podle „inspira-ce“ jemu zvláště dané. Ani touto cestou se nelze dostat k vlastní náboženské psychologii, která by byla něco jiného, nežli užívání a výsledky zásad platonismu. Neboť ani tento zážitek ve smyslu skutečného protestantismu nesnese objektivně platných vyjadřovacích forem.

Oběma těmito směry jednoho názoru se upírá způsoblostk vědecké náboženské psychologii, protože důsledky jejich zásad jsou znemožněním vědeckého postupu. Ve skutečnosti také žádný z těchto směrů nemá obsáhlejší a důsledně propracované náboženské psychologie, takže na poli náboženské psychologie se dnes pěstují jen teorie sublimační, jež dosud převládá, a teorie abstrakční, čili subjektivismus a aristotelický tomismus. Subjektivismus vylučuje jakoukoli objektivní náboženskou intuici a jakékoli objektivní podložení náboženských zážitků, jež by totiž měly skutečný předmět mimo člověka. Nynější, zdá se, že vrcholný, stav toho směru označuje trojí myšlenka, kterou H. Leuba projevila jako hlavní zásadu svého díla *Psychologie náboženské mystiky*: „Náboženská touha po spojení s Bohem povstala z únavy bojem s druhými, a jest jen snahou po vysvobození z omezenosti obyčejné existence. Bůh metafysiky je nekonečná, necítící bytost, která nestojí k člověku tak, jak se všechna dějinná náboženství domnívají, a snaží se tvrditi pomocí svých soustav o vyznání a klanění. Náboženství má dávatí ideál, a věda cestu, jak se má ideálu dosáhnouti. Má-li se dosáhnouti ideálu křesťanství, jeho zaostalé představy o příčinnosti a na nich spočívající soustavy klanění musí býti nahrazeny vědeckým porozuměním pro skutečné příčiny a s tím souvisejícími metodami. Pak lze očekávati, že duchovní povznesení bude závoditi rychlostí s povznesením ve věci zdraví a dlouhověkosti.“ V abstrakcích je tu zahaleno, co je vlastním axiomem subjektivistické psychologie, že psychologie náboženství je psychologií úchylnosti a zrůdnosti. V ní platí věta, že je vedlejší, zdali skutečně jsou věci, které odpovídají obsahům náboženského smýšlení a cítění, jakož je také vedlejší, kde jsou; náboženské smýšlení a cítění jest u každého stejné hodnoty. Úkolem této náboženské psychologie jest pouze hledati subjektivní pramen, ze kterého toto smýšlení a cítění v daném případě vyšlo, neboť zvenku nemohlo přijíti.

Ani subjektivistická náboženská psychologie nemá práva na jméno náboženské psychologie, jsouc vědomě psychologií určitého způsobu sublimace nebo zvrtnosti určitých hnutí v člověku, jež s nějakou vyšší bytostí nemají nic společného, ani styčného bodu. Když přehlédneme hlavní proudy literatury subjektivistické náboženské psychologie, najdeme, že bezmála každý zážitek člověka může býti pramenem náboženského smýšlení a cítění, pokud mohou znamenati to, co abstraktně Leuba nazval snahou po vysvobození z omezenosti obyčejné nebo takové existence. Je tu všechno vyjmenováno, co je mezi životním zklamáním a pohlavním hladem, označeným jménem libido. Nanejvýše se může připustiti, že tato psychologie má vědeckou oprávněnost, pokud ukazuje, které silné zážitky jsou zvláště způsobitelné vyústiti v náboženskou mentalitu; ne však obráceně, že by náboženská mentalita vůbec byla vždy a nutně jen důsledkem takových zážitků nebo znemožnění jich. V prvním je také skutečně cena a význam práce, která v tomto směru byla vykonána, a je to její jediný pozitivní výsledek. Neboť je nesporné, že zdánlivě intenzivní náboženský život ve skutečnosti vůbec není náboženským životem a také je skutečné náboženské šílenství, tiché nebo křiklavé. Pomocí psychologické práce tohoto směru jakožto psychiatrie, ne však jakožto všeobecně platné náboženské psychologie, lze dnes dosti snadno a dosti bezpečně rozeznávati zdání od skutečnosti a udávati příčiny, nebo se jich dohadovati a chápati tak na pohled nepochopitelná ztroskotání a kolísání v tom, čemu se říká náboženský život. Náboženský život, zdánlivě hluboký, který nastal jen přirozenou subjektivní sublimací nebo zvrtností, ztroskotá ihned, jakmile přijde zážitek silnější, než byl první. Mimo tyto případy však jest i jiný náboženský život, odolávající všem nárazům, a na vysvětlení toho smýšlení a cítění nevystačí žádná sublimační teorie, protože prostě tu není co sublimovati. Sublimační teorie si ovšem v takových případech pomůže poukazem na to, co není, že totiž je sublimace právě této negace. To však je velmi laciné.

Abstrakční směr uplatňuje myšlenky Aristotelovy v propracování Tomášem Akvinským. Na rozdíl od iluminačního směru, v němž náboženské poznání a smýšlení jest teprve důsledkem náboženského cítění čili lásky, drží směr abstrakční zásadu,

že cítění může býti jen důsledkem poznání, a že tedy v náboženské psychologii první pozornost se musí věnovati vzniku náboženských myšlenek a teprve na základě jich lze rozbírat i s nimi srovnávati náboženské cítění. Na rozdíl od sublimačního směru, podle něhož náboženskému smýšlení nebo cítění neodpovídá žádná stejnorodá skutečnost, nýbrž skutečnost zcela jinorodá, drží abstrakční směr zásadu, že všechny předměty rozumu, bez jakékoli výjimky, musí rozum poznávati ze zkušenosti stejnorodých vnějších věcí a vlastních duševních činností. Všechny naše pojmové poznatky jsou nějaké výtvory abstrakce a důsledky ze zkušenostních skutečností. Proto také Aristotelovi veškerá skutečnost je spojená, souvislá až k vrcholu, k pramenu, k bytosti nejvyšší, kterou nenazývá jako Platon „nejvyšším dobrem“, nýbrž „actus purus“, to jest čiré uskutečnění; všechno v ní jest skutečnost, aniž by něco bylo, co by v ní bylo jen neskutečnou možností, co by mohlo býti uskutečněné, dosud nejsou.

Tím je dána základní skutečnost pro věcné a pravdivé náboženské myšlení a také cesta k němu i k jeho probádání. Pro tuto cestu má abstrakční směr myšlenku, která na první pohled může zaraziti, starou myšlenku aristotelickou: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nic není v rozumu, co by dříve nebylo ve smyslech. Tomáš Akvinský zná jen jediný pramen skutečně náboženské myšlenky také jen ve smyslu této zásady. Tedy cesta k náboženskému smýšlení jde přes zevní a vnitřní individuálně zažitá dojmy ze skutečností přes smysly, ze kterýchž skutečností náš rozum srovnáváním, usuzováním, vyvozováním, abstrakční činností se pozdvihuje nejdříve k poznání jsoucnosti nejvyšší bytosti, která je vlastním a výlučným předmětem náboženského myšlení a cítění, a náboženství vůbec ve všech jeho projevech. Z poznání jsoucnosti pak touže cestou povstává odvozování náboženských myšlenek se všemi jejich důsledky pro utváření života.

Tomáš a veškerý aristotelismus v zásadě zná jen jednu přirozenou cestu uvědomiti si Boha, a jen jedno možné východisko náboženské psychologie: skrze důsledkové, abstrahující a stupňující myšlení. Jako křesťan pak jen dodává, že zjevení Bohem přímo a nad možnosti rozumu dané a s ním spojené osvícení a posílení rozumu i vůle, přichází

člověku na pomoc v této práci, kterou podporuje tak, aby nejužitečnějšího a nejvyššího poznání nabyl v pravý čas, bez dlouhé a proto nebezpečné námahy, s dostatečnou jasností a jistotou. Ale i toto uvědomení zjevení musí vykonati cestu přes smysly, podle stěžejní zásady, *nic* není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslu, aspoň ve smyslu vnitřním.

Jen tento třetí směr může vésti k úspěšné, objektivně všeobecně platné a tedy skutečně vědecké náboženské psychologii. Nemůžeme se pozastavovati nad tím, že se stará myšlenka bere na probádání nových vymožeností. Předně se tu nejedná o skutečně nové vymoženosti, ježto v zásadě jsou to problémy známé i tvůrcům této myšlenky; dále, aristotelismus Tomášův je sice starý, ale ne zastaralý nebo ztrnulý. Třebaže moderní psychologické směry jsou svými výsledky daleko od Tomáše Akvinského, přece zůstává pravdou, že on položil základy k úspěšné psychologii a že vliv jeho psychologických zásad sahá až do samých základů moderního myšlení; odchylky ve výsledcích nastaly jen nesprávným sylogistickým postupem, když správná zásada byla nesprávně spojena s nesprávným užitím jí, a podle nutně neshodných výsledků pak neprávem byla odsuzována nebo opravována zásada sama. Ale směry, jež jsme dosud jmenovali, byly odsouzeny samým svým postupem a jeho výsledky, neboť již prvním pohledu se jeví nemožnými: iluminační teorii se náboženství stalo erotismem, sublimační teorie z náboženství učinila úchylnost, nezdravý zjev v životě duše, který je třeba odstraniti.

Tomášovy zásady skutečně objasní nejtěžší problém, na kterém ztroskotala celá náboženská psychologie nových směrů: proč totiž náboženské cítění a smýšlení se liší v různých lidech, kteří jsou vyznavači téhož náboženství; proč do náboženského myšlení a cítění tak snadno a tak často vniknou myšlenky a city až příliš člověcké; proč konečně určité abnormality tělesné nebo duševní tak snadno se halí do náboženského roucha. Náboženské myšlení a cítění musí jíti přes smysly, t. j. přes tělesnou stránku člověka. Rozum abstrakcí má odbarviti smyslové vjemy, povznést je nad omezenost smyslového, vzíti z nich jejich nejhlubší a nejvyšší obsah. Pohled na tuto práci nám ukáže její složitost, ale také její vystihující přesnost. Každý smyslový vjem jde do smyslového ústředí vnitřního, jemnějšího

nežli vnější smysly, kde se dojmy přesně rozlišují a třídí. Z ústředí přebírá vjemy obrazivost, zaznamenávají, přechovávají, vyvolávají a přetvořují na jiné, zvenku nepřijaté. Konečně pracuje vnitřní smysl pro hodnoty vnějšímu smyslu nepostřehnutelné, ale v jejich vjemech obsažené, hodnoty duchové a ideální. Každý zvenku přicházející vjem smyslů musí projít touto dílnou. Snadno pochopíme, kolik se tu může státi omylů, není-li rozum dosti školený životem nebo učením, aby nepřijímal všechno prostě tak, jak je to podáváno smyslovým ústředím, nebo aby nedovozoval nesprávně.

K tomu ještě přidáme obraz vypracovaný moderní psychologii o zvrstvení duše neboli o nejednoduchém, a převládajícím založení lidské duše. Vypočítává se založení rozumové, volní, citové, z nichž plyne založení mravní, když jde o uskutečnění nebo zničení hodnot; estetické založení hledá převážně krásu a vzory krásy; metafysické založení má zvláštní smysl pro nehlubší příčiny; konečně i náboženské založení, znamenající sklon k životnímu spojení s nejvyšší příčinou. Platí za jisté, že v každém člověku jsou podstatně tyto vrstvy všechny, že v každé jest něco vadného, nedosti vyvinutého, že jedna převládá a že převládající vrstvu lze měniti. I když nelze přisvědčiti k celému dosahu tvrzení, že každá vrstva má něco vadného, přece je jisté, že každá má jen omezené možnosti a schopnosti. Rovněž jest jisté, že převládající vrstva může býti buď z dědictví nebo z puberty, nebo z jiných životních osudů, otřesů, nebo životních výchovných vlivů. Ta myšlenka není ani v nejmenším proti myšlence Tomášova aristotelismu a doplní celek obrazu, který pro svou práci předpokládá náboženská psychologie tohoto směru.

Z takového předpokladu plynou velmi důležité důsledky, které náboženskou psychologii zachrání

od bludných cest. Předně, že projev z náboženského myšlení a cítění musí míti více nebo méně nápadnou podobnost, vždycky pak zřetelnou podobnost s projevy lidského smyslového života a „člověčího“ myšlení a cítění. Neboť musí projíti prací smyslů a z duše nazpět zase konají cestu přes smyslovou složku, byť jen vnitřní, ale přece smyslovou, a na venek se zase projevují projevy smyslů. Pro nejbožštější i pro nejčlověčtější projevy má člověk pracovní mohutnost nikoli dvojího rázu, nýbrž rázu jednoho, a to rázu člověčího, založeného totiž na spojení se smysly a na toto spojení zařízeného. Nesmí tedy náboženská psychologie hned usuzovati, že všechno náboženské myšlení a cítění jest výlučně dílem smyslové stránky čirě subjektivní, bez jakéhokoli vjemu stejnorodého z venku.

Za druhé musí býti podobnost projevů náboženského myšlení a cítění nejen se smyslovou činností člověčí, nýbrž náboženské projevy nejrozumnějších větví lidstva musí míti určitou, v základních rysech značnou podobnost, protože poznávací a projevující zařízení jest u všech lidí jednoho rázu.

Proto za třetí nemá náboženská psychologie práva usuzovati z podobností s činností smyslových projevů na původ výlučný jen z nich, na původ zavřený jen v obvodu vzájemného působení duše a těla. Její povinností jest zkoumati nejen vjem, nýbrž, a více a důkladně cesty, jimiž jde. Pak by se přišlo i na to, že dlouho ještě psychologie náboženství není tak daleko, aby mohla pronášeti úsudek definitivní nebo jen pravděpodobný o zjevech a osobnostech, které jsou považovány za krystaly náboženského myšlení a cítění ve kterémkoli náboženství. Neboť mimo abstraktní směr nikdo tuto práci nevykonával.

Po tom situačním náčrtu si budeme všimati podrobných rozborů náboženských osobností.

*Prof. Em. Soukup.*

## POJEM DUŠE U ALBERTA VELIKÉHO

### *A) Poměr Albertův k předaristotelským názorům o životě.*

**N**aši pozornost poutá především stanovisko Albertovo k názorům na život, jak byly před Aristotelem. Není pochyby, že Albert podává v jejich kritice osobní postřehy, což pro nás může být

tím zajímavější, že jde v podstatě o tytéž problémy, jimiž se lidstvo obírá dnes.

Albert v této otázce zamítal mechanisticko-materialistické pojetí, jež shledal v Aristotelově spisu

„De anima“ jako mínění Démokritovo a Leukipovo. Život jest podle tohoto pojetí pohyb atomů ohně, čili, přesně vzato, subtilnější mechanismus. Albert ukazuje ve své kritice na spontaneitu činnosti živých bytostí, tak zvířata jsou v klidu i se pohybují, kdy chtějí, podle svých poznatků a snah, mají tedy popudy k vnější činnosti ze sebe. Jinak by byly živé bytosti toliko automaty, tak jako podle báje Diadlos sestrojil dřevěnou Athénu, která dovedla zpívat a tančit. (Říká se, že také Albert se obíral sestrojením takového automatu.) Vidíme, že také on již zkoumá rozdíl mezi živočichem a strojem, byť sebesložitějším, tak jako jej zkoumá neovitalismus v poněkud odlišné formě také dnes. Vzpomínám jen Driesche, jenž se snaží ve své organické filosofii vitalismus znovu odůvodnit v 2. argumentu činností živočichů. Pozoruje se tam podrobně ve všech stavech způsob, jakým se vyhne běžící pes přijíždějícímu vozu, se stanoviska mechanismu a dokazuje se, že toho nelze vysvětlit s tohoto hlediska. I kdyby se nám snad zdála kritika Albertova poněkud primitivní vedle Drieschovy, která je sestavena zcela jinak, přece jest oběma úvahám společné, že ukazují, jak vlastně tato věc je ve skutečnosti prostá, a že jest tu více na místě pozorovati než dokazovati.

Čistě mechanistického pojetí se dnes mnozí vzdávají a přiklání se k tomu, které vidí podstatu života ve fysicko-chemických vztazích. Život jest velmi složitý chimismus a jest úkolem biochemie, aby rozluštila hádanku života. Podobný názor vznikl ve starověku z úsudku, že organismy jsou schopny života jenom za určitého uspořádání částí, a z toho vysvítalo, že život ipso facto je dán jistým seřazením různorodých částic jejich vzájemným souladem. Albert přisuzuje tuto teorii Empedoklovi. Snaží se dokázat, že jsou životní jevy, které přesahují oblasti chimismu. Ukazuje na to, že se dá sice vysvětliti oko převahou žluči nad lhostejností (flegma), nebo ucho převahou žluči nad krví (ukázka, jak antická anatomie vysvětlovala použitím kvalit), že však pro to nelze ještě pochopiti zrak a sluch. V této souvislosti hovoří Albert ještě o dalším, o obsáhlosti totiž životních jevů, jíž se zase ohánějí právě neovitalisté. Kdežto stroj může konati práci jenom v míře svých součástek, a tím tedy je zařízen a omezen na určitou činnost, živý tvor je schopen rozmanité činnosti, jíž nelze vysvětlit jen jeho vnitřní

stavbou. Z tohoto plyne, že životní jevy mají v sobě něco vyššího, čímž se nikterak nemůže mysliti složení organismu, nýbrž něco, co svědčí o příčině, jež vyniká nad ně. Hlasatelé neovitalismu uváděli hlavně způsob regenerace rozděleného vajíčka mořského ježka, aby toto plus znázornili drasticky.

Dále se dotýká Albert extrémního vitalismu, který je vlastně totožný s mechanistickým. Podle něho uvádí se duše sama do pohybu, a tím také tělo. Tento názor shledává Albert u Platona a pythagorovců. Přirovnává-li Platon ve Faidrovi tři stránky duše k vozku a dvěma ořům tak, že ve srovnání odpovídá pojem vozu pojmu těla, je tím tento poměr jasně vystižen. Extrém tohoto vitalismu tkví v tom, že se tu tělo a duše stýkají jako uzavřené celky, což ještě více vysvítá z Platonova výkladu tohoto vztahu jako násilného a odůvodněného nutností.

Proti tomuto názoru uvádí Albert jen Aristotelův důkaz, podle něhož by musila býti duše jako relativně první zdroj pohybu sama bez pohybu; důvod čistě rozumový.

Můžeme dodati, že tento extrémní vitalismus chápe duši jako „deum ex machina“. Tam, kde nestačí vysvětlení přírodních věd, tam se zavádí jako vysvětlující činitel duše, a proto je přírodními vědami vitalismus zásadně odmítán.

Abychom to ještě lépe pochopili, přikročme k vlastnímu Albertovu stanovisku k této otázce.

B): Vitalismus Albertův jest ovšem v podstatě Aristotelův. Vždyť jest i tu zásluhou Albertovou, že se Aristotelismu dopomohlo k vítězství. Právě v tomto oboru bylo velice málo světla, poněvadž se před Albertem vycházelo v tvoření pojmu života z nejasné definice, jak je v díle „Liber de causis“. Aristotelický vitalismus se může vyjádřit jedinou větou, totiž proslulou Aristotelovou definicí duše, jež jest v druhé knize „De anima“, v první a čtvrté kapitole; latinsky, jak ji měl před sebou Albert, zní: anima est actus primus corporis physici, potentia, vitam habentis. Duše jest základní ustavení fysického těla, schopného žít.

Definice prozrazují vždy ráz soustavy, k níž patří. Tak ukazuje Aristotelova definice duše podstatu aristotelské filosofie: učení o činnosti a schopnosti k ní – a dále podstatu aristotelské přírodní filosofie: učení o hmotě a duši, což se obvykle nazývá hylemorfismem.

Slova: duše je základní, první ustavení fysického

těla, značí, že je naplněním všech jeho složek, dovršením jeho bytosti, avšak tak, že také ona sama teprve v něm se stává dokonalá. Také Albert jako Aristoteles uvádí na vysvětlenou poměru hmoty k duši analogii vztahu prvku mužského a ženského. Duše a hmota se považují za neúplné substance, uspořádané k vzájemnému spojení, které jsou spoutány v přirozené jednotě a existují toliko jako přirozený celek. Také v Aristotelově vitalismu se jeví odklon od Platonovy nauky o ideách k učení o immanenci forem. Jako prý on podle známého výroku Aristotelova stáhl ideje s nebe a vtělil je do věcí jako jejich duše, tak jest též ve vlastní říši živých bytostí příčina života, jež jest v nich „immanens“. Podle této definice je možná dvojí úvaha; buďto je onou příčinou duše, a pak platí: duše si tvoří tělo; anebo je onou příčinou hmota, a z toho vyplývá: život je možný toliko za určitých fyzicko-chemických předpokladů.

Pokud pak jde o činnost, musíme říci, že všechny životní výkony vyžadují jako nutné podmínky celistvosti organismu, takže je naprosto pochybená otázka, co koná duše, a co tělo. Duše a tělo nejsou systémy spojené, nýbrž jest to jediný systém, ve kterém celá činnost závisí od obou spojených principů. Můžeme uvést, co praví Sertillanges: v organismu se děje vše chemicky, jako by vůbec nebylo duše a mocí života, jako by nebylo vůbec chemie.

Tak si vysvětlíme, že Albert mluví jednak shodně s Aristotelem o duši jako o příčině, udělující tělu specifickou jsoucnost, a proto též specifickou činnost, kdežto ve svých knihách o rostlinstvu a živočišstvu se snaží vysvětliti životní činnost organismů různými okolnostmi při slučování prvků a rozdílnými kombinacemi jejich jakostí. Hrabě Hertling v tom vidí nesrovnatelná hlediska. (Hmota a duše a Aristotelova definice duše.) Koná-li všechno duše, pak nejsou správné výklady biologické, vysvětlí-li se však všechno jimi, není vůbec třeba duše. Zatím však tu nejde o pojmy sobě odporující, nýbrž o dvoje různá pozorování, jimž vyhovují dvě rozdílné složky bytosti, t. j. nadpřirozená rozumová a přírodovědecká empirická, jež obě jsou zahrnuty v hylemorfistickém vitalismu.

Zmiňme se též o tom, jak plodné jsou tyto myšlenky pro posudek dnešních přírodních věd. Biofyzika, biochemie a biologie mají plné právo vésti

si ve svých badáních tak, jako by vůbec nebylo příčiny života, nýbrž jako by šlo jenom o zvláštní fyziko-chemické pochody. Nemůžeme chtít na těchto oborech, aby objevily příčinu života, ani aby na ní zakládaly svá zkoumání.

Ale musí se označiti jako přehmat přírodních věd, jestliže se někteří jejich zástupci domnívají, že toliko jejich postup jest oprávněný a zcela úplný, a jestliže chtějí proto připustiti vitalismus jenom jako jakési předběžné stanovisko, které se bude musit stále více a více odstraňovat dalšími výzkumy přírodních věd.

V jádře jsou u Alberta oba způsoby badání, avšak vždy jich přesně nerozlišil. Častěji se vyskytují v jeho knihách o živočišstvu a rostlinstvu i metafysické úvahy. Je vůbec známkou středověkého zpytování přírody často velmi náhlý skok do nadpřirozena.

Albert stojí tedy úplně na půdě aristotelské, pokud jde o věci všeobecné, ale v jiných otázkách se odchýlil od Aristotela a podlehl vlivu Arabů, hlavně ve dvou velmi zajímavých problémech.

Při udané definici duše je zjevné, že ve slovech:

1. anima est actus primus, slovu „primus“ rozuměl jinak;

2. potentia vitam habentis, slovo „potentia“ – schopnost, chápe rovněž jinak.

Pro Alberta je příčinou života „primus actus“ ve smyslu duše, patřící k podstatě, nikoli ve smyslu duše zvláštní. Živé tělo, jest velmi složitým útvarem i pro přírodní vědu v době Albertově. Skládá se z prvků, chemických sloučenin, tkaniv a ústrojí. Bylo nyní záhadou, zda všechny ty složky, které tvoří živé tělo, zůstávají stále takové, jako při vzniku, či se tvoří teprve v něm. Přímá zkušenost praví jen, že pozbývají své samostatnosti. A jest úkolem dalšího badání zjistit, do jaké míry se tak děje.

Duše jako základní ustavení má podle Alberta ještě své nižší formy. Jsou to formy elementární, které trvají v mixtu stále. V tom jest zajedno s Avicennou [Ibn Sina], ač také zná pojetí čistě aristotelské a také je uvádí v parafrázích. Ve spisu „Disgressionones“ však mluví jinak. Rád by rozlišil dvojí důležitost u elementárních forem: podstatný život formy a její specifickou chemickou působnost. Podle prvního zůstává forma v chemickém sloučení stále táž; soudíc však podle její chemické působnosti, nezůstává stále stejná. Její působnost je, jak on praví, souvislá; jest to názor velmi blízký dnešní

chemii. Nejdůležitější text, který podává tyto myšlenky, jest v jeho díle „De caelo et mundo“ (editio Janung. S. 160 ff.):

„Primae formae sunt a quibus est esse elementi substantiale, secundae, a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas, salvantur meo iudicio in composito, quia aliter non resolveretur ad elementa et aliter miscibilia non essent separabilia a mixto, cum constet ea esse separabilia.“ (F. Wittmann, stanovisko sv. Tomáše k Avencebrolu, u Baumkera, III. 3. S. 63 ff.)

Albert tedy připouští ustavičné trvání elementárních forem proto, že se chemické sloučeniny mohou rozložit ve své původní složky.

Že opravdu předpokládá rozdíl mezi podstatnou formou a nižšími formami, to vysvětluje z jednoho místa jeho díla „De generatione et corruptione“ (p. 45), kde podává tu otázku podle pojmu formae corporeitatis. Zní: „secundum intellectum verum non est possibile, quod unum subiectum possit habere duas formas substantiales simul“ (věta, již se zdánlivě popírá pluralitu), ale hned dále mluví Albert o společné formě hmoty, která se vůbec nemění, ani za změn jiných forem: „forma communis in materia non mutatur, quando mutatur forma substantialis“. A dále: „corporeitas materiae, quae est sicut forma prima respectu omnium formarum remanet in ipsa et numquam denudatur ab ipsa in aliqua transmutatione quorumcumque corporum“. Nechceme-li připustiti, že si tu Albert odporuje, můžeme si toto místo vyložit jen tak, že chápeme první pojem ve smyslu formy hlavní (snad, že táž věc nemůže býti zároveň zlato a stříbro), kdežto slovy forma corporeitatis a elementární formy rozumíme nižší formy.

Rovněž v organismu předpokládá Albert ještě jiné formy, mluví na příklad o jakési formě carnis. „Forma elementi servatur cum materia, sicut salvatur forma carnis in vivo, quia vivi sentientis materia propria est caro.“ (De caelo et mundo, s. 161.)

Podle toho by šlo u organismů o formy, jež bychom mohli nazvat organickými, poněvadž patří podstatám, vlastním organismu. A vyskytovaly by se v trojí podobě: elementární formy, dále formy organické (forma carnis, ossis etc.), a hlavní forma, jakožto vlastní příčina života. Tento názor podává úplně stavbu organismů, jak si ji myslíme dnes.

Elementárním formám odpovídají chemické prvky jako uhlík, kyslík, vodík, dusík atd., jež jsou v organismu ve sloučeninách. Organickým formám pak látky, které my nazýváme organickými, z nichž jsou nejdůležitější bílkoviny, jež si i v organismu uchovávají činnost sobě vlastní, třeba se to děje přizpůsobeně.

Pro tuto skutečnost, která je dnes ještě zřejmější než v době Albertově, zvláště pro existenci příležitostných dysteleologií v organismu, ocitá se neovitalismus před podobnou záhadou jako Albert. Driesch na př. mluví o uspořádání entelecheií podle řádu a hodnoty jako o uspořádání řádů a hodnot ve vojsku nebo ve vládě. (Driesch, Phil. d. Organischen, 4. Aufl. S. 286 ff.) Přichází k rozdílu mezi hlavními entelecheiemi a nižšími, které mají určitou samostatnost, ba mohou dokonce za daných okolností zhusta pracovat na vlastní pěst a bez ohledu na celek, buď bezúčelně nebo nadbytečně.

Je známo, že Tomáš z Akvina zavrhl učení o pluralitě forem. Nám se zdá, že základní problém vězí za otázkami, zda jest vůbec jaká spojitost mezi organismem a sloučeninou, které jsou unitas per se a per accidens, abychom to vyjádřili odborně. Můžeme užití analogie: mělo by se zjistit, zdali podobně jako se v nekonečnu mnohoúhelník podobá kruhu, zdali se také tak přiblíží nahodilá sloučenina několika látek organismu (t. j. jednotě přirozené) proto, že se jejich jednota stále zvětšuje. Takový názor by se však otrásal na pilířích Aristotelovy filosofie, a proto chápeme, že se Tomáš postavil proti pluralitě duší tak rázně.

Jiná zvláštnost Albertova myšlení jest v pojmu „privatio“. Třetí příčinou při vývoji organismu jest podle Aristotela steresis, latinsky privatio. Základní myšlenka jest: látka musí býti bez formy, aby ji mohla přijmouti. Ale i když hmota přijme formu, není spojení hmoty s formou pevné tak, aby hmota neměla vztahu za privace k jiným formám. Podle Aristotela i Alberta nemíní se tu vztah jen čistě myšlený, nýbrž pojmem „privatio“ se u hmoty, jež má formu, rozumí skutečná, pozitivní schopnost přijmouti novou formu. Albert pokládal již tuto schopnost za formu, ne ve smyslu entelecheie, nýbrž za formu inchoativní, již nazývá též forma confusa. Tak na př. čteme v první knize o fysice na jednom místě kteréjsi disgresse: „Privatio acci-

pitur dupliciter: pro ea parte, qua nihil ponit et pro ea, qua relinquit aptitudinem in subjecto, quae est inchoatio formae . . .“ (Janung, S. 37 ff.)

Výraz forma inchoativní pochází od Porfyria, o němž se Albert zmiňuje při nauce o privaci také ve svém díle *Summa theologiae*, (s. theol. 2. P. a. O. S. 52 a.) Porfyrios viděl v privaci již počátek přítomnosti formy. Tak by mohla býti souvislost mezi učením o inchoativní formě a mezi učením o t. zv. logoi spermatikoi u stoiků, jež obnovili novoplatonikové. Šlo tedy o spojení základního učení stoického, a do jisté míry novoplatonského, s myšlenkami Aristotelovými. A prostřednictvím novoplatonismu je dána pak též souvislost s učením sv. Augustina o t. zv. „rationes seminales“.

Učení o inchoativních formách působilo rovněž na otázku, jak vznikají formy. Albert se stal pro ně pojítkem dvou extrémních teorií. První je extrémní edukční teorie, při které uvádí Albert Averroa a mnoho – jak on praví – moderních; ta říkala, že forma je utajeně v hmotě úplně připravena, příčina činnosti prý ji toliko činí zjevnou; tento názor má mnoho společného s učením o praeformaci ve starší biologii. Druhá – indukční teorie – tvrdila, že formy jsou vtělovány zcela z vnějšku „dárce duší“. Albert tu cituje Platona a platoniky.

Vznik forem vysvětluje Albert jako přeměnu konfusní inchoativní formy v dokonalou a vyjadřuje to slovy: „Forma dokonalá jest dávana úplně z vnějšku, forma inchoativní jest cele uložena v hmotě.“

Podle tohoto názoru o privaci byly pozitivně uloženy v hmotě a ve všech věcech neomezené možnosti vývoje, a připustíme-li ještě aristotelské učení „de appetitu materiae ad formam“, děl se v přírodě neomezený vývoj.

Albert sám nikdy nemyslel na vývoj vyšších diferencovanějších organismů z nižších, a ještě méně na to, aby odvozoval člověka, zvíře a rostlinu z jednoho společného původu, a aby přičítal rozdíly ve vývoji jenom vnějším, rozlišujícím činitelům. Zamítá mínění Demokritovo, že jsou všechny formy duchové, a že se podstatné rozdíly mezi organismy dají vysvětliti toliko z hmoty. (De nat. et or. an. c. 2. s. 187.) Trvá pevně na tom, že se formy liší od sebe jakostí a druhy, třebaž jsou všechny už vloženy do hmoty, ježto již i příprava hmoty

pro formy byla také různá. I když tedy fylogeneticky nevyužil myšlenek o inchoacích formách, přece tak učinil ontogeneticky, což jasně poznáváme, čteme-li v jeho díle *De nat. et or. an.* (c. 5. s. 193.): „Opportet autem scire quod sicut in aliis, ita etiam in homine inchoatio vegetativi est in materia et in esse primo substantiae animandae, et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis est in sensitivo.“

Albert tedy tvrdí, že život rostlinný je uložen už ve hmotě, živočišný už v rostlinném a život rozumový už v živočišném. Bez souvislosti by se tomu mohlo rozuměti jen ve smyslu velmi moderním. Ale musíme míti na mysli, že Albert byl přívržencem učení o posloupnosti duší, pokud jde o vývoj organismu, a dále, že se domníval, že semeno nemá v sobě života. Inchoace, o kterých mluví, jsou tvůrčí síly (virtutes formativae), jež upravují hmotu pro vstup formy. Sám to vysvětluje krátce před uvedeným místem slovy: „Materia habet in se inchoationem speciei et formae, quae virtus ideo formativa vocatur.“ (De nat. et or. an. c. 4. s. 190 b.)

Kdybychom chtěli zavést transformismus do hylemorfistického vitalismu – výzkumy přírodní vědy k tomu skutečně nutkají – byl by k tomu Albertův pojem privace jako stvořený. Pokud jest mi známo, pokusil se P. Sertillanges ve své knize „Saint Thomas d'Aquin“ první o to, aby spojil myšlenky o vývoji na podkladě ryze tomistického.

Buduje pojem privace takto (přeloženo): „Poněvadž hmota postupně přechází do různých forem, musí býti (tato) její schopnost přichystána či upravena pro všechny tyto formy.“

Na toto místo se potom odvolává, když praví, že by bylo možné vysvětlit v přírodě transformismus i při trvání na neproměnných formách; činí to slovy:

a) Forma jest sama o sobě jednotná, jako nedělitelná idea. Ale protože je tu hmota, v níž forma jest, a poněvadž tu jsou souvislé proměny, jež prodělává tato hmota – proměny, jež se úplně rovnají podle domněnek učení o vývoji řečené přípravě pro formu – dějí se v přírodě transformace, ustavičné proměny.

Vyhovuje to více názoru Albertovu než Tomášovu, jestliže rozumíme privaci přípravu hmoty, poněvadž sv. Tomáš píše ve svém Komentáři k *Fy-*

sice: „Patet secundum intellectum Aristotelis, quod privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam vel inchoatio formae vel aliquod pr. imperfectum activum ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subjecto accidit.“

Tato domněnka o přípravě hmoty na různé formy, připouští myšlenku vývoje též proto, že se jí dává base pro vládu Boží ve smyslu vývoje, vládu, která se shoduje s životem přírody.

Při kritice Augustinovy teorie, hlásající „rationes seminales“, v tomismu se vyšlo z myšlenky, že by byl převod z druhu do druhu něčím násilným, ba proti přírodě, pokud ovšem může každý druh trvat sám o sobě jako přirozená jednota. Ale poněvadž se nemůže Boží činnosti v přírodě přičítati nic násilného, nic proti přírodě, je nejlépe

trvat na tom, že jest možné toliko stvoření přirozených druhů.

Naše uznání pozitivní přípravy hmoty pro vyšší formy privací, jak to chápe Albert, bylo by však naprosto pochopitelné v transformismu i se stanoviska, jež uznává v přírodě řízení Boží.

Jsem dalek toho, abych pronášel o této věci konečný úsudek, zvláště když dosud chybí o transformismu, jak myslím, jednotné rozhodnutí přírodních věd. Je však dobré si uvědomit, že křesťanská filosofie nesložila v této věci ještě rukou v klín. Jisté jest, že v křesťanské filosofii také privace bude ve vývojovém badání důležitým činitelem.

Studium Alberta Velikého může i v dnešní době mnoho prospěti k ucelení a pokroku přírodní filosofie.

*Dr. Alfons Well O. P., Vídeň.*

## ARISTOTELES O OTÁZCE DOBRA A ZLA

Aristoteles spojil předsokratovskou filosofii, jejíž zájem se soustředil na přírodu, s filosofií Sokratovou, jejímž středem bylo pozorování lidského života a vytvořil tak dvě hlavní větve filosofie: spekulaci a morálku, či, jak sám naznačuje, filosofii teoretickou a praktickou. Spojením jich provedl synthesu. Aristoteles však provedl také synthesu mezi staršími fysiky a theologickou spekulací eleatů; jest přírodovědcem a theologem. Jeho filosofii charakterizuje přírodní dění a nehmotný, transcendentní a nezměnitelný božský duch.

Studiem Aristotela se zabývali křesťanští myslitelé, protože organické pojetí věcí dovedlo klásti meze výlučnému spiritualismu. Byla-li Aristotelem duše chápána jako forma těla, nemohlo současně býti přijímáno učení o praeexistenci duše. Ale nehrozilo ani nebezpečí sensualismu a materialismu, ježto Aristoteles položil důraz na samočinnost duševní a vedle těla přiznal vlastní realitu duši. Aristotelův pojem Boha, prostý veškerého mystického zabarvení, chránil před mlhavým pantheismem a znamenal mez, kam až dospěti může rozum bez přispění zjevení, a tím určoval hranici mezi filosofií a theologií. Aristoteles razil také správnou cestu k řešení otázky o původu zla a o poměru dobra a zla.

### *1. Bůh prvním a nejvyšším dobrem. Není dualismu dobra a zla.*

U svých předchůdců, kteří neuznávali mimosvětového činitele, konstatuje Aristoteles nedostatek systému, protože, jak praví,<sup>1</sup> jeví se u nich nedostatek dobra a nejvyššího dobra v přirozenosti vesmíru, t. j. řádu, nedostatek jednoty a rozdílů v jsoucnu. Případně poukazuje<sup>2</sup> k tomu, že ve vyhledávání příčin není možno jíti do nekonečna, neboť nekonečná kausální řada je věc nemožná. „Kdyby každý princip pocházel zase od jiného principu, jak vykládají theologové a přírodozpytci, nebylo by vůbec žádného principu, nýbrž byl by neustále princip principu“. Kdyby tedy mimo vnímatelné věci neexistovaly jiné, nebylo by principu, řádu, nebeských těles a ani vývoje.

Aristoteles vytýká svým předchůdcům nedostatečnost principů, která nemůže zachrániti fenomenální svět. Sám vidí se nucen uznati transcendentní jsoucno, kterého vyžaduje jsoucno fysické a k němuž ukazují a v němž ústí všechny zjevy a všechny principy.

Podle Aristotela všechno skutečné vzniká zase ze skutečného. Pták vzniká z vejce, vejce zase z ptá-

<sup>1</sup> Met. 1074b 36 – 37; 1075a 13.

<sup>2</sup> 1075b 26; Fys. 256a 29.

ka. Ἐπεγείξ ὅν jest vždy nutně na počátku. To vyjadřuje<sup>1</sup> Aristoteles slovy: „Vždy něco, co je dáno možnostně, proměňuje se v cosi daného skutečně jen něčím jiným skutečně daným, jako člověka vždy plodí člověk a ve vzdělance vychovává vzdělanec; vždy působí přednější jakýsi činitel, trvající již ve skutečnosti.“ A dále píše: „Skutečnost se pojí vždy k jakési skutečnosti předcházející, až dospěješ k věčnému původci.“<sup>2</sup> To je velmi důležité odůvodnění existence mimosvětne bytosti, příčiny a původce pohybu a života. Život sám nutně ukazuje k existenci principu života, t. j. Boha, „Bůh jest život a život jest v něm.“<sup>3</sup> Ježto jsoucno jest reální, musí býti také reální původce jsoucna, jsoucno první musí míti skutečnou existenci.

V Bohu má pramen veškerá nutnost a dokonalost; jest nejlepší a nejkrásnější. Dokonalost jeho jest dřívější než vývoj světa, nevzniká jako konečný výsledek vývoje, nýbrž byl před vývojem jako jeho nutná příčina. Bůh jest princip světa nejen jako stávající řád světový, nýbrž také jako zvláštní podstata o sobě. Princip jediný. Obsahá celý svět od nejzazší sféry stálíc dolů až k zemi, proniká celou přírodou,<sup>4</sup> jest původ pohybu, který má účel v každém jednotlivém případě (formy věcí) i účel vůbec (Bůh, forma forem). Bůh se nevyvíjí, jest neměnný, po všechny doby týž. Neměnnost jest jeho přirozeností. „Vždy jest, čím jest.“<sup>5</sup> Jeho věčnost a totožnost dokazuje jeho nehmotnost. U bytostí přírodních principium individuationis je hmota; tato mnohdy překáží, že bytost nedosáhne své formy, pro odpor a setrvačnost hmoty věc tíhne k horšímu. Bůh však je čistá skutečnost (actus purus), u něho není změny, která by tíhla k horšímu. Jako první princip, od něhož vývoj vychází a k němuž směřuje, nemůže býti výsledkem vývoje. To zdůrazňuje Aristoteles proti pythagorovcům a Sensippovi, kteří měli za to, že prý první bytost nebyla nejlepší a nejkrásnější, zrovna jako rostliny a zvířata nejeví prý v začátcích krásu a dokonalost, nýbrž teprve v tom, co z nich vzejde.<sup>6</sup> Protože zdokonalení vždy

pochází z nedokonalého a nerozlišeného, domnívali se, že prý to platí také pro prvopočátky.<sup>1</sup> Proti tomuto názoru Aristoteles namítá: „Také u zvířat a rostlin jsou počátky jejich něčím dokonalým; neboť člověk plodí člověka a semeno nelze prohlásiti za prvopočátek. Semeno totiž pochází z čehosi, co již dříve nabylo dokonalosti a za prvopočátečné činitele jest pokládati dospělé ústrojí a nikoli semeno, tak jako zajisté přiznáme existenci člověku před semenem, ne osobě z něho vyšedší, nýbrž té, ve které se semeno vytvořilo.“<sup>2</sup> Aristoteles tudíž odmítá názor vývoje Boha od méně dokonalého k dokonalému a srovnání s rostlinami a zvířaty. Neboť i u těchto jest dokonalá bytost na počátku, která plodí zas bytost sobě podobnou.

S tím souhlasí Aristotelovo učení o formách. Příčinou jednotlivé bytosti jest forma, která jest zároveň účelem. Pojmy „forma“, to jest podstata a „energeiá“, to jest skutečnost a činnost se kryjí. Na počátku všeho musí býti energeiá, skutečnost, od níž vychází popud, pohyb a vývoj, a k níž zase směřuje.<sup>3</sup> Vývoj tedy děje se potud, pokud není dosaženo účelu. Potom vývojový proces ustává, věc, bytost nabyla svého přirozeného stavu.<sup>4</sup> Účel jest cosi nejlepšího a nejkrásnějšího, jest dobrem, po kterém všechno touží, neboť dobro věczachovává.<sup>5</sup> Důkazem pro to jest Aristotelovi celá říše rostlinstva a živočišstva s jejími druhy; druh jako forma působí ve vývoji jednotlivých bytostí. Forma jest vždy na počátku vývoje, který pak probíhá jen v jejích mezích; podle toho, jak věc formy dosahuje, řídí se její dokonalost. Forma jako účel a dobro jest tudíž co do pojmu dřívější, vývoj pozdější, vzhledem k nám (πρὸς ἡμᾶς, t. j. subjektivně) zdá se naopak, že vývoj jest dřívější, forma, skutečnost, účel pozdější. A tak dokonalé předchází nedokonalému.

Stejně je tomu u bytosti nejdokonalejší, u Boha, který jest čistou skutečností a má trvání na způsob čistých forem.<sup>6</sup> Bůh se nevyvíjí, každá změna by tíhla k horšímu, byla by zhoršením.<sup>7</sup> Bůh jako bytost mimosvětelná, osobní,<sup>8</sup> jest první princip, od něhož

1 Met. 1049b 22.

2 ib. 1050b 5.

3 Φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Met. 1072b 29; srv. De caelo 286a 9.

4 Fys. 250b 14.

5 . . . ὢν ὁ τι ποτ' ἐστίν. E. N. 1166a 22.

6 Met. 1072b 31n.

1 ib. 1092a 13n. 2 srv. Met. 1073a 1n.

3 Met. 1049b 15n. De gen. an. 735a 20. De caelo 278a 18n. Fys. II, 1.

4 Polit. 1252b 33. 5 Met. 1261b 9.

6 Met. 1071b 16n. 7 ib. 1074b 25; 1051a 20.

8 ib. 1972b 29.

vývoj vychází a k němuž zase směřuje. Jako čistá skutečnost, jako forma forem jest od počátku a jest účelem všeho. Jest první pravda, neboť jest první skutečnost, a nejvyšší dobro; pohybuje, aniž jest pohybován. Jest první žádoucné, nejvyšší dobro, anebo prostě nejlepší; první jest vždy nejlepší.<sup>1</sup>

Aristoteles tedy neuznává dvou principů, u něho není dualismu dobra a zla. Bůh jest jeden, který jest principem dobra, u něho není zla, změny k horšímu.<sup>2</sup> Nepodmíněné bytí Boha je klíčem pro poznání podmíněného, konečného bytí. V Bohu jako dobru o sobě je poslední cíl všeho snažení;<sup>3</sup> v cíli a snažení k Bohu má všechno směřnici.

## *2. Vše přirozené jest dobré. Zlo fyzické, jeho podstata a původ.*

Aristoteles praví, že Bůh svět s nutností k sobě jako k cíli pořádá a řídí. „Jest nutně jsoucí, a pokud jest nutně, jest také nutně konečným dobrem a tak principem.“<sup>4</sup> Souhlasí s Platonem,<sup>5</sup> že Bůh pro svoji dobrotu činí vždy nejlepší. Na př. za účel rozplozování označuje Aristoteles stále udržování života u rostlin, živočišstva a lidstva a odůvodňuje to tím, že Boží dobrotu podle své přirozenosti tvoří vždy nejlepší.<sup>6</sup> Také na jiných místech naznačuje, že příroda má cílem nejlepší, „příroda cílí vždy k nejlepšímu“;<sup>7</sup> touhu po cíli má pak od Boha.

Slyšeli jsme, že v Metafysikách<sup>8</sup> táže se Aristoteles po posledním a nejvyšším účelu všeho. To jest právě dobré a nejlepší světa. Neboť všechno touží po tom, co jest dobré, jako po cíli, „proto krásně nazvali dobrem, za čím všechno spěje“.<sup>9</sup> V Metafysikách Aristoteles naznačuje, že nejvyšším účelem světa není jeho vlastní dokonalost, za kterou děkuje svému pořádku, nýbrž Bůh, který tuto dokonalost pořádkem uskutečňuje. Co jeho rozum myslí a vůle určuje, má se ve stvoření rozvíjeti a uskutečňovati.

Určení vůle či determinace, kterou Bůh má od své dobroty, zdánlivě není slučitelná se svobodou jednání. Ale není to nucení, nýbrž zákon, který si

sám uložil a proti kterému by mohl také jednati, kdyby chtěl. V Topikách<sup>1</sup> Aristoteles píše: „Bůh a člověk ctnostný mohou činiti také zlé, ale nejsou tak utvářeni.“ Aristoteles tu vysvětluje, že Bůh může svobodně voliti, poněvadž svoboda je tak veliké dobro, že nemůže chyběti bytosti nejdokonalejší. Aristoteles vysvětluje také, že zlé spočívá ve svobodné volbě. Ale Bůh jako bytost svobodná nebyl zavázán k tomu, aby ve světě nebylo zla vůbec.

Všechno má svůj účel. „Bůh a příroda nečiní nic nadarmo.“ Jedno druhému jest podřadeno a vše spěje k jednotě. Z toho plyne, že přirozenost, která má původcem Boha, usměrňuje věci k cíli; Bůh vše pořádá a vede jako vůdce vojsko a hospodář domácnost.<sup>2</sup> Jeho dobrotu pečuje o všechno, co žije<sup>3</sup> a zvláště o lidi, kteří svůj život utvářejí k podobě jeho života.<sup>4</sup> Tak příroda má své usměrnění od Boha; Bůh zaručuje směr, účel a smysl přírody, příroda probíhá podle určitých principů a zákonů, které jsou pravidelné a stálé<sup>5</sup> a v nichž se projevuje stále působnost božského rozumu, pořadatele a zákonodárce.

Řádu a zákonu podléhá každá jednotlivina od nerostu až k člověku, a nejenom bytosti na zemi, nýbrž také bytosti ve sférách nebeských. Bůh jest první příčina a poslední cíl, k němuž celá příroda směřuje a touží po něm, miluje ho; poněvadž nemá v sobě hmoty, jest myslící duch (νοῦς), jeho činnost jest činností rozumovou (νόησις νοήσεως), myslí sám sebe, u něho myšlení (νόησις) a obsah myšlení (νοητόν) jsou jedno, a ježto jest nejvyšší formou, zahrnuje v sobě všechny formy, které myšlením přivádí ke konkrétní působnosti. Jeho věčné myšlení je příčinou, které tvoří a udržuje. V nezměnitelném myšlení sebe sama, „myslí stále totéž“,<sup>6</sup> jest obsažen celý účelný a krásný svět.

V přírodě jest množství forem od méně dokonalých k dokonalejším, je tu kontinuita, nikde není skoků;<sup>7</sup> ale ovšem není to tak, jako by dokonalejší vznikalo z méně dokonalého, forma je mez, jí všechno bere účast na nezměnitelném Božím myšlení, na věčném jsoucnu. Z toho plyne, že všechno je puzeo za realizací určité formy sobě vlastní, která jest dobrem a tak jedná v souvislosti se zákony

1 Ib. 1072a 35a b 29. 2 Ib. 1074b 25.

3 Ib. XI, 10. 4 Ib. 1072b 10n.

5 Platon, Státník 47E n. a Zák. 903B.

6 De gen. an. 731b 25-27.

7 De ingr. an. 8, 708a 10; De gen. et corr. 336b 27n.

8 Met. 1075a 11-25.

9 Et. Nik. 1094a 2.

1 Top. 826a 34n. 2 Met. XI, 10.

3 De gen. et corr. I, 10. De gen. an. II, 1.

4 E. N. X, 9. 5 Fys. 200 a 16; E. N. 1134b 25.

6 Met. 1074b 25. 7 De gen. et corr. 336b 32.

světového dění a řádu. Všechno směřuje k účelu, který jest krásný a nejlepší, není tu tudíž příčina mechanická, nýbrž účelná, κινεῖν přechází v τέλος a s ním se sjednocuje.

Aristoteles analyzuje jsoucno nalézají, že základem jsou čtyři příčiny: forma (ἡ μορφή), látka (ἡ ὕλη), působící příčina a účel.<sup>1</sup> Ale poněvadž účelem jsoucna je uskutečnění formy, vlastní každé jednotlivině, formy, která je zároveň bytnou příčinou, redukuje čtyři principy na dva, na formu a na látku;<sup>2</sup> látka jako substrát, kterého každé dění potřebuje, vyžaduje cíle, k němuž směřuje, a tím jest forma. Svět jest jakoby lůno všech substanciálních forem. Látka sice existuje, není μὴ ὄν, ale sama o sobě jest nemyslitelná, ježto nemá plné skutečnosti, ji možno představovati si jako něco, co jest možné, to jest, co je schopno projevit se v určité formě, je tedy látka možností (δύναμις, potentia), forma skutečností (ἐνέργεια, actus). Určitou věcí, skutečností může se možnost státi jenom působením skutečnosti samé. Tak forma, stává se skutečností (ἐνέργεια) z pouhé možnosti, ale zároveň účelem (τέλος), dovršením (ἐντελέχεια). A tak ἐνέργεια jest ἐντελέχεια, která přivedla možnost ve skutečnost, znamená dovršenost činnosti a zároveň účelnou činnost,<sup>3</sup> pracující k dovršenosti a udržující věci svého druhu; neboť činnost nesmí ustati, když dospěla uskutečnění, dovršenosti, aby věc zůstala tou věcí.

Veškeré dění, vývoj jest pak uskutečňování formy,<sup>4</sup> přechod od možnosti ke skutečnosti, překonávání látky formou. Látka jest principium individuationis, ona silou setrvačnosti klade odpor, jsoucno svou nedokonalostí stále zatěžuje. Možnost však není pouze možností, jest vlohou, mohutností pohybovati anebo býti pohybovánu,<sup>5</sup> tedy jest činná i trpná, t. j. jest schopna přijímati v sebe<sup>6</sup> činnost formy, která na ni působí, bez této součinnosti nedospěla by nikdy ke skutečnosti; je tedy spolupůsobící příčinou (causa materialis) ke vzniku určité bytosti.

V celé přírodě nalézají Aristoteles účelnost,<sup>7</sup> která se děje bez vědomí přírody<sup>8</sup> působností božskou.<sup>9</sup>

Všechno směřuje k účelu, jehož dosažení je pro ně dobrem. Tak i látka má přirozenou touhu po účelu, po formě; Aristoteles označuje touhu látky po formě výrazem ὁρεγέσθαι, čímž chce naznačiti blíže neurčitou podstatu pudu, činného v látce, jehož však látka nemá o sobě jako taková, nýbrž jen pro svůj vztah k formě, která pohybuje a uskutečňuje. Forma je příčinou i účelem věcí a vývoj děje se potud, pokud toho účelu není dosaženo; potom vývojový proces ustává, když věc nabyla svého přirozeného stavu. Je tudíž „přirozenost účelem; neboť jaké co jest po dokonání vývoji svým, takovou zoveme jeho přirozenost“.<sup>1</sup> Účel je pak cosi nejlepšího, jest dobrem a dobro věc zachovává.<sup>2</sup>

Tak jest tomu v přírodě a vůbec všude, i v kulturních útvarech, kde se uskutečňuje forma, jejíž přítomností nebo nepřítomností hmotné věci vznikají nebo zanikají.<sup>3</sup> Forma jest středem,<sup>4</sup> jehož dosažením dosáhne věc i nejvyššího stupně dokonalosti. Je tu tedy dobro tolik, co dokonalost a obě odpovídá přirozenosti. V přírodě všechno má určitou formu, jest harmonicky formováno, jest stálé a pokračuje v sebeobnovování. Všechno má směr k cíli, po němž touží (srv. schol. appetitus naturalis) jako po dobru, má sklon k pravidelnému vytváření sebe; všechno ve vývoji svým soustřeďuje své síly k cíli, jímž jest druh a rod. Vývoj pak směřuje k tomu, aby uskutečnil bytost této a žádné jiné povahy, a tak věc obsahuje dokonalosti svého druhu, sebe, nikdy ne dokonalosti věci jiné. V Etice Nikomachově<sup>5</sup> Aristoteles praví:

„Dobrem tušíme býti něco vlastního a neodňatelného“, a o něco dále: „Dobro vypovídá se způsobem tolikerýmž jako bytost.“<sup>6</sup>

Všechno tudíž v přírodě, co dosahuje formy (druhu), jest dobré (ontologicky), po čem všechno touží a bez čeho býti nemůže, ale jest také krásné. Dobré je krásné. Pravidelnost, v níž jest krása, jest výrazem dokonalosti, řádu v přírodě, dokonalosti, která nemohla vzniknouti náhodou. V přírodě vše probíhá nutně stále stejným způsobem anebo obvykle. Co však se chová odchylně, jest nahodilé; náhodou se děje, co se děje odchylně od nutného nebo od oby-

1 Met. I, 3. 2 Fys. II, 7, 198a.

3 De an. II, 2. 4 Fys. 193b 3.

5 Met. 1046a 1n. De gen. an. 740b 35.

6 De gen. et corr. 320a 2. De an. 414a 10. Met. 1039b 29.

7 Fys. 199a 20n. De gen. an. 760a 31.

8 Fys. 199b 28. 9 Pol. 1326a 32. Oik 1343b 24.

1 Pol. 1252b 33. 2 ib. 1261b 9. 3 Fys. I, 9.

4 De an. 414a, 13n.

5 1095b 25: τὰγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσσυχιοστον εἶναι . . .

6 1096a 23: τὰγαθὸν ἰσχυρῶς λέγεται τῷ ὄντι.

čejného. Náhoda se jeví jako spolupůsobící příčina, když něco se jinak může státi, nežli žádá nutnost anebo obyčejné pravidlo.<sup>1</sup> Náhoda je tedy něco pozdějšího, odporuje účelu a dobru. Tak vznikají v přírodě abnormální zjevy, když příroda sleduje sice účel, ale pro spolupůsobící nahodilé příčiny a pro odpor látky nemůže ho dosáhnouti.

Naznačili jsme, jak podle Aristotela uskutečňování formy děje se překonáváním látky formou, v tom záleží vývoj, ale látka, která jest principium individuationis,<sup>2</sup> silou setrvačnosti klade odpor a jsoucno svou nedokonalostí zatěžuje. Nepodaří-li se formě překonání látky, vznikají nedokonalosti, zákroky a zrůdy, t. j. co nedosáhlo sobě vlastní přirozenosti, středu, který jest dokonalostí. Dosáhne-li věc méně anebo více, chybí se účelem, který jest jí přírodou vytčen a není dokonalá, dobrá a krásná. Taková jest podstata zla v přírodě, zla fysického-

1 Fys. II, 5.

2 Srv. Met. 1034a 5n., 998a 2n., 1043a 3, 1069b 30.

ho. Metafysického zla není, t. j. že by některá bytost byla naprosto zlá, neboť vše, co jest, jest dobré pro přítomnost nejvyššího dobra; zlem se stává, nedosáhne-li účelu, anebo překročí-li jej z uvedených příčin. Zlo (fysické) tedy záleží v tom, že věc není tak, jak býti má, neodpovídá přirozenosti, středu. Střed jest dobro, nedostatek nebo nadbytek jest zlo.<sup>1</sup> „Zlo jeví se jako nedostatek něčeho přirozeného.“<sup>2</sup> Zlo věci vzniká vybočením, dalším vývojem toho, co dosáhlo přirozenosti, anebo tím, že věc nedosáhla pro různé překážky své přirozenosti. Tak lze pochopiti přítomnost zla, které jest vždy pozdější než dobré.<sup>3</sup> Zlo a nepravdivé zjevy, zrůdy jsou proti přírodě,<sup>4</sup> ale nikoliv proti celé přírodě, nýbrž jen proti obvyklému běhu přírody.<sup>5</sup> (Pokračování.)

Dr. Ant. Kříž.

1 Fys. 246a 16; srv. i Rhet. I, c. 6.

2 E. N. 1173b 7. 3 Fys. 265a 22.

4 De caelo 288b 14.

5 De gen. an. 770b 9n.

## PROBLÉM EXISTENCE BOHA

(*Quarta via S. Thomae*)

Jak jsme již viděli, někteří chtějí tento důkaz omezení na objektivnost poznání, kterážto objektivnost by byla základem pro čtvrtou cestu. Praví: Bůh je chápán jako skutečné jsoucno, a tato Boží skutečnost uzavírá v sobě aktuálnost Boha. Poněvadž pak všechno, co je myslí pojímáno – a není to jsoucno rozumu – má skutečnost mimo náš rozum silou objektivnosti, následuje z toho, že Bůh je jsoucno skutečné. Protože však tito autoři neberou objektivnost poznání jako „princip všeobecně předpokládaný pro každé poznání, nýbrž jen jako premisu pro další vyvozování“, je nutno pojednati stručně o objektivnosti samé, abychom mohli viděti, zda má cenu pro důkaz existence Boha.

Etymologicky pochází objektivnost od slova „objectum“ (předmět). Užívá se toho výrazu k označení vlastnosti poznání, pokud poukazuje na vztah k svému vlastnímu předmětu. Poněvadž pak předmět je to, čím je možnost uvedena do uskutečnění, co ukončuje její činnost, vyplývá z toho, že objektivnost je nejvnitřnější vlastnost našeho poznání, označující stránku, kterou jest utvořen poznávací

úkon a zakončen ve svém bytí. Pravíme, že předmětem našeho rozumu je jsoucno. Totéž vyjadřujeme, když tvrdíme, že naše poznání je objektivní, že souhlasí s pravdou (proti skepticizmu), že jeho předmětem je jsoucno mimo rozum, že nepoznáváme jen rozumové vjemy, nýbrž skutečné jsoucno existující mimo smysl (proti subjektivismu). Během času však se začalo užívat slova objektivnost ve smyslu posledním, totiž na rozdíl mezi objektivním a subjektivním. Říkáme-li, že naše poznání je objektivní, dovozujeme tím, že mu odpovídá něco reálného (skutečného) mimo rozum.

Je však třeba poznamenati, že slovo reální může míti dvojí smysl, zvláště když je porovnáme se subjektivním. K pochopení toho je nutno všimnouti si, že, když označujeme předmětem rozumu *jsoucno*, nemyslí se tím to, co existuje. To není to, co je v prvé řadě a „per se“ chápáno rozumem. Předmětem našeho rozumu je bytost sama, to, co věc je, čím je ustavena ve svém bytí (quidditas).

Z toho plyne, že objektivnost našeho poznání se zakládá ne na existenci věci, nýbrž na její by-

tosti. A tak může být objektivní poznání i té věci, která ve skutečnosti neexistuje. Objektivnost tedy záleží v tom, že to, co poznáváme, má takovou strukturu i mimo náš rozum. Z toho je patrné, že objektivnost pozoruje jsoucno v jeho bytosti. Když se praví: člověk jest rozumný živočich, odezírá se od jeho skutečné jsoucnosti a zůstává pravdivé a objektivní toto i kdyby člověk neexistoval.

Jak potom poznáváme, že něco skutečně existuje? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme nejprve říci, že skutečná jsoucnost nějaké podstaty je věc docela nahodilá, nemající v sobě žádné nutnosti, neboť může každého okamžiku existovati nebo neexistovati.

Za druhé, že naše poznání se začíná smyslovými věcmi a na ně se dá uvést. Z toho důvodu nic nepoznáváme rozumem, co nebylo napřed ve smyslech.<sup>1</sup> Dá se na ně uvést proto, že ovšem soudíme tak, že obracíme svůj rozum k představám a také nadmyslné věci označujeme pozpůsobu věcí hmotných.<sup>2</sup> Z toho vysvítá, že nemůžeme o ničem souditi, leč jen za přítomnosti představy.

Máme-li odpovědět objektivně a pravdivě na otázku o skutečné jsoucnosti, jež je něco nahodilého a ne nutného, musíme ji mítí přítomnu v té chvíli, kdy chceme o ní učiniti správný úsudek. Věc však je přítomna v nás, když skutečně tu chvíli na nás působí. Naše vnější smysly musí býti opravdu v tom okamžiku ovlivňovány věcí. A tedy rozdíl mezi bytostí a skutečnou jsoucností něčeho je v tom, že bytost je něco, co samo sebou odezírá od skutečné jsoucnosti, naše obrazivost – vnitřní smysly – uchovává podobu, ke kteréžto představě se může náš rozum vždy obrátit a může ji poznávati abstrakcí. Toto poznání je vždy pravé a objektivní. Podstata věci je však něco nutného a pravdivého.

Naproti tomu, když jde o skutečnou jsoucnost věci, pak se má věc docela jinak. Abychom mohli učiniti o ní úsudek, je nutno, aby v té chvíli skutečně na nás působilo něco smyslového – neboť se uskutečňuje spojení nutného s nahodilým. Je třeba, abychom měli před očima subjekt. Sv. Tomáš to vyjadřuje: „Nahodilé jako nahodilé je poznáváno přímo smysly, nepřímou rozumem.“<sup>3</sup>

Obecně se praví o poznání něčeho, co neexistuje, že je to „fantas“. Také považujeme všechno za pou-

hý výplod fantasmie, co jsme snili, jako na př. zlatá hora. V těch slovech je kus hluboké filosofie. Pro nás platí, že to nemá žádné existence, co je v obrazotvornosti, ale nijak to nepůsobí na vnější smysly. Je to jsoucno chimérické, fantastické. Tak matematická jsoucna – nekonečná čára – jsou chimérická, nemůžeme jí postřehnouti smysly, neexistuje. A přece je dána o takovém jsoucnu pravá a objektivní věda, jíž odpovídá v přírodě věčná objektivnost. Je tedy dlužno dobře rozeznávati objektivnost, plynoucí z bytosti, podstaty věci a z její existence čili aktuální jsoucnosti.

Někdo však namítne, že máme pravdivý úsudek o existenci nějaké věci, ačkoliv jí právě v tomto okamžiku nepostřehujeme vnějšími smysly; jako na př. víme, že je slunce, třebaž ho za noci nevidíme; víme, že je oheň, i když vidíme jen kouř atd. To je zcela správné. A právě proto můžeme stanovit jiný princip, jak můžeme bez nepravdy tvrditi existenci něčeho. To se děje tehdy, když z nějaké věci, jejíž existenci jistě poznáváme, se nutně vyvozuje jsoucnost jiné věci. Tak z existence účinku nutně vyplývá, že existuje příčina. Než v tom případě je vyváděna existence věci ne z objektivnosti poznání, které jistě musíme předpokládati, nýbrž z účinku, jenž existuje a tak nás vede k jsoucnosti příčiny, neboť účinek nemůže být chápán jako účinek bez své příčiny. Z toho jasně plyne, jak moudře učí sv. Tomáš, že k existenci Boha můžeme dospěti z jeho účinků, jež vidíme smysly. Tak jako když vidíme dešť, dovozujeme existenci mraku, nebo vidíme-li řeku, tvoříme si úsudek o pramenu. Existence něčeho, co je smyslové nebo nadmyslové, musí se nutně uvést na vnější smysly, nechceme-li, aby to byla pouhá představa obrazivosti. Když jsme stanovili existenci pramene, můžeme to říci, neboť vidíme smysly řeku.

Tím je zřejmě objasněno, jak můžeme dokázati existenci Boha. Musíme pozorovati smyslové věci, které postřehujeme vnějšími smysly a jejichž existence je nám viditelná, zda v jejich povaze není nutně obsažen požadavek jsoucnosti nekonečného jsoucna. A to je – všeobecně řečeno – jediná cesta k důkazu existence Boha. Proto fakt objektivnosti lidského poznání nepřináší k věci nic zvláštního. Abychom to jasněji viděli, pohledme na onen pověstný důkaz z objektivnosti. Praví se v něm: „Všechno, co je chápáno lidským rozumem, vyjma jsouc-

1 I. P. Qu. 84, a. VI. 2 Ib. a. VII.

3 I. P. Qu. 2, a. I.

na rozumového, je něco skutečného.<sup>1</sup> Z dříve řečeného je vidět, kde je nesprávnost. Je pravda, že vše, co je chápáno, jest skutečné, reálné, bere-li se slovo „reálné“ ve smyslu bytnosti; naopak, míní-li se tím slovem „reálné“ aktuální existence, je to očividně nesprávné, sice jinak by musela všechna matematická jsoucna skutečně existovat, což nikdo nebude tvrdit. Když někdo na př. uvažuje konečnou linii, může si od ní odmysliti všechny hranice a tak chápe přímku bez mezí, jdoucí do nekonečna. Rovněž tak chápeme-li metafysické hmotné jsoucno, a odmyslíme-li si od něho veškeru hmotu, zůstane nám jsoucno nehmotné. Ba může se poznati analogicky i celá povaha tohoto nehmotného jsoucna nebo se může učiniti celý traktát o něm, jak to také provedl sv. Tomáš v pojednání O anděle, ovšem předpokládá existenci tohoto jsoucna i z víry. Než kdo může říci, že když poznáváme taková jsoucna – nehmotné jsoucno a nekonečnou přímku – nebo když můžeme o nich napsati dokonalé pojednání, že tím již musí existovati. Kdo by tak uzavíral, dopustil by se veliké nelogičnosti, třeba je to všechno pravdivé a objektivní, co o tom soudíme. Jako matematické věci – i když samy o sobě neexistují – pravdivě jsou aplikovány na nižší vědy, tak také sv. Tomáš použil celé metafysiky nehmotného jsoucna na jiné jsoucno, jehož existence je odjinud známa.<sup>2</sup> Ostatně můžeme chápati nekonečné jsoucno, nad něž si není možno představit vyšší a v předpokladu tohoto jsoucna můžeme zbudovati celou metafysiku o něm, jež se nazývá theodicea, než je jiná otázka, zda skutečně toto jsoucno existuje.

Činí-li se však další předpoklad, že v nekonečném jsoucnu čili v jsoucnu dokonalém je uzavřena skutečná existence, je třeba říci, že o to se tu jedná. Naše otázka směřuje právě k tomu, zda je nutno tvrditi nějaké jsoucno, jehož bytnost je totožna se jsoucnem. Podle našeho způsobu chápání, podstata Boží, jejíž existenci se snažíme dokázati, je jsoucnost sama. A tedy problém existence Boha není nic jiného, než dokázati, že mimo nahodilá jsoucna musí býti jsoucno, jehož bytnost jest jsoucnost, jež jest zkrátka sama sebou. Pak ale předpokládati na dokázání toho možnost jsoucna, jehož bytnost jest

jsoucno, znamená předpokládati, že ona bytnost existuje. To se však mělo dokázati, a tak tedy se předpokládá to, co se má dokázati.<sup>1</sup>

Proto, když De Munnynck dále předpokládá: „každá reálnost Boží uzavírá v sobě aktuálnost Boha,“ odpoví se takto: Boží reálnost, jež existuje, připouštím; jež je toliko poznávána lidským rozumem, popírám. On pak musí dokázati minorem ne z objektivnosti, nýbrž pomocí stupňů dokonalosti, chce-li podati čtvrtou cestu a sestrojiti pravdivý důkaz.

Sám Leibniz vytýká Descartovi, že předpokládá to, co má dokázati. Předpokládá-li se totiž možnost bytnosti, jejíž podstata značí existenci, již se předpokládá sama existence. Leibniz se zase snaží dokázati tuto možnost z toho, že v Bohu si nemůže nic odporovati.<sup>2</sup> Kontradikce podle něho je negace samé věci. Bůh však je chápán bez hranic a nic ani v něm ani mimo něj nemůže existovat, co by ho omezovalo. Bůh tedy vylučuje všelikou kontradikci: tu, která by vznikla z něho samého, protože má všechny dokonalosti nekonečné; mimo něj však není žádná bytnost v téže přímce jako jeho.<sup>3</sup>

1 Důkaz Descartův právě v tom pokulhává. Praví: „Il est certain, que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est à dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit: et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre.“ (Cinquième Méditation.) Nestačí mít jasnou a určitou ideu, aby věc existovala. Objektivnost je zachována, i když věc neexistuje.

2 Leibniz, La monadologie n. 45. vol. I. p. 714. „Ainsi Dieu seul on l'Être nécessaire a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'en ferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori.“

3 Cfr. Bontrone, Notices sur la vie et la Philosophie de Leibniz. Tento důkaz je týž jako Spinosův, jenž praví: Není-li tedy možno dát žádného důvodu a příčiny, jež by bránila, aby Bůh neexistoval, nebo co by ničilo jeho jsoucnost, je naprosto třeba z toho vyvodit, že on nutně existuje. Kdyby však byl nějaký důvod nebo příčina, musely by být dány buď v samé Boží povaze nebo mimo ni, to jest v jiné podstatě druhé povahy. Neboť kdyby byla téže povahy, eo ipso by se tím připouštělo, že je Bůh. Než substance, jež je jiné povahy, nemá s Bohem nic společného, a tedy nemůže jeho existenci ani dáti ani zrušiti. Poněvadž tedy nemůže býti dán důvod neb příčina mimo boží povahu, jež by rušila jeho existenci, musí být nutně dán, jen když neexistuje v samé jeho povaze, jež by pak měla v sobě kontradikci. To však tvrdit o Jsoucnu

1 De Munnynck O. P., I. c.

2 J. Bonifay, La démonstration a priori de l'existence de Dieu, in Revue de Philosophie a. 1911 p. 337 – 345.

On však musel dobře viděti,<sup>1</sup> že i nejdokonalejší svět nemá v sobě žádné kontradikce, a přece neexistuje. Jestliže však se předpokládá, že v možnosti nejdokonalejšího světa není obsažena existence, kterou v sobě chová pojem Boha, odpoví se mu, že to má dokázati a ne předpokládati.<sup>2</sup> Tak tedy všechny důkazy – na něž lze uvést i výklad čtvrté cesty De Munnynck – tím, že postupují a priori, předpokládají svůj závěr, který mají dokázati. Protože v pojmu dokonalého je obsažena existence, existuje! Vkládají do pojmu Boha možného skutečnou existenci. Již však je zřejmo, že je možný pojem existence bez toho, že skutečně existuje. Této idei mimo rozum odpovídá objektivnost existování. Ten pojem je objektivní, avšak tím způsobem, jak je pojatý. Je však chápán jako možný a ne jako skutečně existující. Její objektivností bude tedy vždy možnost existování. Nikterak tedy nemůžeme dospěti ke skutečné aktuální existenci. Chceme-li to učiniti, musíme pozorovati jsoucna smyslová, aktuálně existující. Jestliže patřením na ně dojdeme k nutnosti podstaty, jejíž bytnost jest jsoucnost, pak bude dokázána pravá a vlastní existence Boha. A jednou z úvah, jež nás mohou dovést k Bohu, je stupňovitost v dokonalosti. Viděli jsme, že, kde je více a méně, tam je též nejvíce. Docházíme tak k nejvyššímu jsoucnu, k nejdokonalejšímu. O tom není pochyby, že pojem vztahu mezi více a méně vzhledem k nejvíce je sám sebou pojem matematický, a proto má platnost v první řadě při matematické kvantitě jakož i poměr.<sup>3</sup>

Tento kvantitativní pojem je přenesen na metafysické dokonalosti, kde též je dáno více a méně a následkem toho i nejvíce, jak jsme viděli.

Mezi matematikem a metafysikem však je ten rozdíl, že matematik používá někdy imaginárního jsoucna při svých důkazech, což nemůže činiti metafysik, jenž bere v úvahu toliko skutečná jsoucna.

absolutně nekonečném a nejvyšším dokonalém je absurdní; tedy ani v Bohu ani mimo něj není žádného důvodu a příčiny, jež by jeho existenci rušily, proto Bůh nutně existuje. (Ethica.)

1 Garrigou-Lagrange, Note sur la preuve de dieu par les degrés des être chez Saint Thomas in R. Thomiste. Cfr. Dieu, son existence et sa nature p. 69.

2 Leibniz zase upadá do sofismatu, které vytyká Descartovi.

3 Ramirez O. P., De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam.

na. Matematickou abstrakcí můžeme předpokládati nekonečnou délku, a z tohoto pojmu vyvoditi pravdivé a objektivní závěry,<sup>1</sup> což není možno v metafysice. Ona uvažuje skutečné jsoucno a nemůže bez nelogičnosti předpokládati nekonečnou dokonalost. Musí ze skutečného jsoucna budovati své závěry.

Toto reální jsoucno je především jsoucno smyslových podstat, jež metafysik v první řadě poznává a jímž může a má dospěti k poznání nadsmyslových. Tam soudí o věcech smyslových, uvažuje všechno v úhlu jsoucna. V těchto smyslových věcech je též více a méně. Metafysik totiž vidí, že všechny tyto dokonalosti jsou omezené, a to v různých hranicích, takže opravdu je dána stupňovitost v jejich dokonalosti. Proto je třeba dobře poznamenati, že tato stupňovitost je mezi jsoucnými omezenými a konečnými. A následkem toho když se praví: více a méně se praví o různých, podle toho, jak se různé přibližují k nejvíce, to nejvíce se musí chápati hmotně. Neboť má-li ono nejvíce podstatný vztah k více a méně, nesmí se vymykati z druhé části vztahu. Poněvadž pak je to něco konečného, musí býti též samo nejvíce konečné, nechceme-li předpokládati nějakou imaginární nekonečnost, jak to činí matematici: Úvaha stupně dokonalosti tedy – pokud nás tato stupňovitost vede k nejvíce – nás musí dovést toliko k něčemu, co je poměrně nejvyšší, nikterak k „naprosto nejvyššímu“.<sup>2</sup>

Avšak pak se dále namítá, že my běříme dokonalost podle toho, jak se kryje se jsoucnem v metafysické abstrakci. Než pojem nebo idea jsoucna sám sebou nemá v sobě žádného ohraničení, nýbrž jako prostá dokonalost směřuje do nekonečna. Proto v samém tvrzení konečné podstaty, v kladení omezené dokonalosti prosté je položena též možnost tvrzení nekonečné podstaty, možnost objek-

1 Tato analogie čtvrté cesty s matematickou kvantitou – v níž je dána nekonečná imaginární kvantita – byla příčinou, že někteří zamítají tuto cestu, majíce za to, že i v metafysice může být dána imaginární nekonečná délka.

2 Or, le concept de degré d'être, de mesure d'être, n'est-il pas essentiellement relatif?« Lemaitre art. c. p. 442.

Proto dobře pozoruje P. Heris nejnovější recenzi citovaného článku: „La critique principale que l'on faire pourrait à cette interpretation de la quarta via, est que l'on en arrive à mettre l'être absolu (maxime ens) sur la même plan que l'être relative (magis et minus ens), le premier étant envisagé comme dans la visée du second (Revue des sciences philosophiques et theologiques,) Octobre 1927, p. 522.

tivnosti samé absolutní dokonalosti, neohraničené, která by neměla v sobě žádného omezení.

Tu je obnoven pověstný přechod z řádu myšlenkového do řádu skutečného, jež vynalezl již sv. Anselm<sup>1</sup> a obnovil Descartes,<sup>2</sup> Leibniz,<sup>3</sup> Spinoza<sup>4</sup> a nejnověji Bonyssonie.<sup>5</sup>

Je sice pravda, že pojem jsoucna jde do nekonečna, že není omezen ze sebe, nýbrž obsahuje všelikou dokonalost. Tento pojem můžeme abstrahovati z hmotného jsoucna tím, že odstraníme od něho veškeru hmotnost a nedokonalost; tak dospějeme k dokonalosti prosté, neomezené, neohraničené. Tomuto pojmu odpovídá i v přírodě pravá a objektivní skutečnost, neboť tento pojem není pouhá představa fantasie, není to prosté jsoucno rozumu, nýbrž pravá podstata, nekonečné, vylučující ze sebe všechno omezení a mající všelikou dokonalost. Proto také nekonečné mimo rozum je tím, čím je, je takové a nemůže být jiným. Kdyby existovalo – existovalo by jako nekonečné.

Než jiná je otázka, zda skutečně existuje. Tuto existenci musíme vyvoditi z idey nekonečného – pokud je v ní obsažena i dokonalost existence, jinak by nebylo nekonečné – nýbrž z *existující konečné dokonalosti*, pokud totiž konečné jsoucno nemá důvod své existence v sobě. A tedy jako z pojmu konečné podstaty je dovozen pomocí záporu a kladu pojem podstaty nekonečné (jsoucno bez hranic), tak ze skutečnosti, že konečná podstata existuje, se musí vyvoditi fakt existence nekonečného jsoucna.

Když se proto praví, le degré d'être n'est intelligible comme degré d'être, que si le maximum absolu d'être est intelligible (n'est pas contradictoire),<sup>6</sup> tomu se může dvojím způsobem rozuměti. Nejprve, bereme-li dokonalost abstraktně a uvažujeme stupeň jsoucna v jeho dokonalosti neomezené jakýmkoliv ohraničením, pak pozorování stupně nemůže býti chápáno bez *naprosto* nejvyššího. Docela tak jako když uvažujeme matematicky stoupání nepřetržité kvantity, nechápeme této gradace bez pojmu nekonečné kvantity, již musí matematik předpokládati. Poněvadž však počátek

úvahy stupňovitosti jsoucna byl vzat abstraktně, musí se tak bráti i konec, totiž abstraktně. A zase, jako jsoucno uvažované na počátku (více a méně) je bráno formálně jako neexistující, tak musí být také na konci jako neexistující. Jako matematická kvantita nejen že formálně neexistuje, avšak ani nemůže existovati, tak také nekonečná kvantita neexistuje ani nemůže existovati. Kdežto jsoucno abstraktně uvažované při stupňovitosti, třeba formálně neexistuje, přece může existovat; zrovna tak i jsoucno prostě nejvyšší, jež je nutně položeno v pojmu více a méně, ačkoliv může existovati, bere se jako neexistující. Tak tedy nemůžeme dospěti k jeho existenci, nechceme-li učiniti skok z řádu ideje do řádu skutečna tím, že vkládáme do pojmu nekonečna existenci, nejen jako pojatou, nýbrž jako existující.<sup>1</sup>

Můžeme též více a méně, pokud poukazují na vztah k nejvíce, uvažovat podle bytí, které mají v přírodě. Tak je bereme jako skutečně existující, mají-li určité bytí v některé konečné a omezené bytnosti. A poněvadž jsou různě dokonalé, je v nich stupňovitost. Všechny totiž – tím že jsou více a méně, poukazují na vztah k nejvíce. Poněvadž pak jsou brány jako skutečně existující, musí existovati též ono nejvíce, k němuž mají vztah a bez něhož nejsou ani myslitelná, musí míti skutečné bytí v přírodě. Tak může k němu dojít lidská mysl ze samého pojmu stupňovitosti v dokonalosti. To však se musí zdůrazniti, že v tomto případě je bráno více a méně podle *bytí ohraničeného* a musí to tak býti. Z toho důvodu pak ono nejvíce, k němuž se blíží, je dáno jako naprosto nekonečné, poněvadž mezi konečným a nekonečným není poměru.<sup>2</sup> Srovnávati však mnohé s *jedním* je poměr, a ne úměrnost. Proto stupňování konečných (více a méně) není myslitelné bez nejvíce, ovšem že nejvíce konečným a ne bez nejvíce nekonečným. Stupňování a následkem toho srovnávání se musí bráti matematicky, kde se mohou poměry množiti do nekonečna. Než pak se bere ono nejvíce – nekonečná kvantita – ne jako existující, ba ani ne jako mohoucí existovati.

Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.

1 S. Anselmus, Proslogium. 2 Cartesius l. c.

3 Leibniz l. c. 4 Spinoza l. c.

5 Bonyssonie, Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu.

6 Art. cit. p. 460.

1 To autor skutečně také činí, když praví: „le maxime ens ne peut-être conçu que comme concreta et existant.“

2 To pozoruje už Aristoteles: „τὸ ἄπειρον πρὸς τὸ πεπεραμένον ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἔστιν.“ (I. De coelo c. VII. n. 9.)

## ABSTRAKCE A REALITA

**R**ozbor pojmů abstrakce a reality ukáže míru, jakou lze obou pojmů užití v moderní přírodní filosofii.

Definice reality:

*Obsah každého pojmu prostého kontradiktorního sporu nazvem realitou.* (1)

Zkušenost učí:

*Realit ve smyslu (1) je nekonečně mnoho.* (2)

*Reality nejsou obecně identické, nýbrž různé.* (3)

*Rozum lidský pro pochopení více různých jednotlivin potřebuje nutně řád.* (4)

Předpoklad:

*V oboru realit existuje řád.* (5)

*Řád (5) jest buď lidsky subjektivní nebo nadlidsky objektivní.* (6)

Kriteria pro (5) a (6):

*Správnost předpokladu (5) potvrdí vytčení určitého řádu mezi realitami.* (7)

*Alternativu (6) rozhodne povaha vytčeného řádu.* (8)

Příklad pro realitu podle definice (1):

*Tento krystal NaCl.* (9)

Zkušenost učí:

*Reality povahy (8) jsou našim smyslům bezprostředně dané hmotné jevy.* (10)

Definice:

*Realitu vyvoditelnou z reality dané nazveme prokem dané reality.* (11)

Příklad pro prvky reality (9):

*Tvrdost, bílá barva, krychlový tvar, struktura, což ve fyzikálním vyjádření odpovídá veličinám tento: počet molekul, druh atomů, vazba molekul, čas – prostorové souřadnice atd.* (12)

Definice:

*Realitu povahy (9) jako hmotný jev obsahující souhrn všech realit povahy (12) nazveme totalitou hmotného jevu.* (13)

*Abstrakce je činnost, kterou třídíme reality podle vzájemného poměru jejich prvků.* (14)

*Každý prvek uskutečněný nazveme prokem konstantním.* (15)

Příklad:

*Všechny prvky reality (9) jako totalitu hmotného jevu.* (16)

Definice:

*Prvek uskutečnitelný jedním ze způsobů zku-*

*šenosti odpovídajícím nazveme prokem proměnným.* (17)

Příklad a odůvodnění níže.

Symbolicky lze postup abstrakce vyjádřit takto:

$p_1, p_2, p_3, \dots, p_m, r_1, r_2, r_3, \dots, r_n - R_0 - \text{tento krystal NaCl.}$  (18)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, r_1, r_2, r_3, \dots, r_n - R_1 - \text{krystal NaCl.}$  (19)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, \dots, y_n - R_2 - \text{krystal krychlové soustavy.}$  (20)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, \dots, y_n - R_3 - \text{krystal.}$  (21)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, \dots, y_n - R_4 - \text{hmotné bytí anorganické.}$  (22)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, y_4, \dots, y_n - R_5 - \text{hmotné bytí.}$  (23)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, y_4, y_5, \dots, y_n - R_6 - \text{bytí závislé.}$  (24)

$x_1, x_2, x_3, \dots, x_m, y_1, y_2, y_3, y_4, y_5, y_6, \dots, y_n - R_n - \text{bytí.}$  (25)

Vysvětlení:

K řádce (18): **p** jsou prvky reality **R**<sub>0</sub> určující její hmotný stav; **r** jsou ostatní prvky reality **R**<sub>0</sub>. Ve smyslu definice (15) jsou všechny tyto prvky konstantní.

K řádce (19): prvek **x**<sub>m</sub> vznikl z **p**<sub>m</sub> tím, že **p**<sub>m</sub> již není konstantní, nýbrž může být uskutečněn různým způsobem, je proměnný. Je-li **p**<sub>1</sub> na př. bílá barva, pak **x**<sub>1</sub> značí možnost jakékoliv barvy ze zkušenosti v tomto případě známé. **x**<sub>1</sub> představuje prázdné místo neuskutečněného, ale uskutečnitelného prvku. Tento řádek představuje první stupeň abstrakce charakterizovaný tím, že všechny prvky určující hmotný stav reality **R**<sub>0</sub> jsou proměnnými, čímž vzniká realita nová **R**<sub>1</sub>. Je to realita, neboť vyhovuje definici (1).

K řádce (20): jako prvky **x** značily proměnné **p**, tak **y** značí proměnné **r**. V daném případě byl druh molekul NaCl nahrazen možností jakékoliv známého druhu molekul. Obor uskutečnitelných prvků je označen **y**<sub>1</sub>. Další tento stupeň abstrakce dává vznik realitě **R**<sub>2</sub> vyhovující opět definici (1).

K řádce (21): analogicky: **r**<sub>2</sub> = 3 roviny souměrnosti. **y**<sub>2</sub> = obor všech známých souměrností jako možných. Nová realita: krystal.

K řádku (22):  $\mathbf{r}_3$  = pravidelnost výstavby molekulové,  $\mathbf{y}_3$  = obor všech způsobů výstavby bez typických organických skupin.

K řádku (23):  $\mathbf{y}_4$  = libovolná struktura molekulová jako možná.

K řádku (24):  $\mathbf{y}_5$  = libovolný druh bytí.

K řádku (25): Zbývá jediný prvek konstatní, jenž jest logickým závěrem postupu abstrakce jako sám sebe vysvětlující ve své nezávislosti.

Poznatky z postupu abstrakce:

Se stoupajícím stupněm abstrakce roste počet prvků proměnných, uskutečnitelných čili potenciálních. (26)

Potencialita tato je reálná, poněvadž se řídí zkušeností. (27)

Stupeň  $\mathbf{R}_5$  představuje čistou potencialitu v oboru hmotném. Charakteristika: Není již uskutečněna struktura. (28)

Stupeň  $\mathbf{R}_6$  představuje čistou potencialitu v oboru závislého, svoji existenci ještě nevysvětlujícího bytí. (29)

Stupeň  $\mathbf{R}_n$  představuje čistou potencialitu nezávislou. (30)

Závěr:

Mezi realitami je uskutečněn řád abstrakce. Tím vyhověno větám (5) a (7).

Řád abstrakce je objektivní, neboť hlediska užitá při abstrakci byla objektivní. Tím vyhověno větám (6) a (8).

Abstrakce je činnost exaktně definovaná.

Reality abstrakcí vzniklé vyhovují proto požadavkům exaktnosti.

Lze tedy pojmů abstrakce a reality užití v moderní přírodovědě potud, pokud jsou exaktně definovány.

RNDr. Artur Pavelka.

## SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ

### VIII.

#### Křesťanské umění.

Těmito slovy křesťanské umění nerozumíme *Umění kostelní*, umění specifikované předmětem, účelem, s určitými pravidly, kteréžto je pouze zvláštním, a vznešeným, případem aplikace umění. Křesťanské umění chápeme jako umění, které v sobě nese charakter křesťanství. V tom smyslu není křesťanské umění nějakým určitým druhem umění; neříká se křesťanské umění jako se říká umění malířské nebo básnické, gotické nebo byzantské, mladý muž o sobě neříká, že se bude věnovat křesťanskému umění, jako by o sobě říkal, že se bude věnovat agrikultuře, není školy, ve které by se dalo naučit křesťanskému umění.<sup>1</sup> Křesťanské umění je definováno subjektem, v němž se nalézá, a duchem, z něhož vychází, říká se umění křesťanské nebo umění křesťana, jako se říká umění včely nebo umění člověka. Je to umění vykoupěného lidství. Je

zaseto do křesťanské duše, na břehu živých vod, pod oblohou teologálních ctností, mezi závany sedmi darů Ducha sv. Jest přirozeno, že nese ovoce křesťanské.

Náleží mu všechno, světské jako posvátné. Je doma všude tam, kam až sahá vyrábění a radost lidská. Symfonie nebo halet, film nebo román, krajina nebo zátiší, libreto k loutkové hře nebo k opeře, v tom všem se může jevit stejně tak jako v okenních malbách a sochách kostelních.

Avšak, řekněte, není toto křesťanské umění mytem? Je možno je vůbec chápat jako takové? Není umění od zrození pohanské a spjato s hříchem? – Právě tak jako člověk jest od narození hříšníkem. Ale milost napravuje poraněnou přirozenost. Neříkejte, že je křesťanské umění nemožné. Řekněte, že je nesnadné, dvojnásob nesnadné, nebo spíš nesnadné na druhou, protože je nesnadno býti umělcem a velmi nesnadno býti křesťanem, a protože celková nesnadnost není prostě součtem, nýbrž výsledkem obou nesnadností násobících se jedna druhou: neboť se jedná o usmíření dvou absoluten. Řekněte, že nesnáz se stává krvavou, když celá doba

<sup>1</sup> T. j. v tom smyslu, jak jsme zde „křesťanské umění“ definovali. Mohou naopak docela dobře býti školy, ve kterých se lze naučit *kostelnímu* nebo *posvátnému umění*, jež majíc dán svůj vlastní předmět má své vlastní podmínky – a které též, žel Bohu, strašně potřebuje býti pozdviženo z té dekadence, do níž upadlo.

žije daleko od Krista, neboť umělec velmi mnoho závisí na duchu doby. Avšak nedostávalo se někdy na zemi odvahy?

Dodejte, že všude, jakmile umění, ať egyptské, řecké nebo čínské, poznalo jistý stupeň velikosti a ryzosti, je již křesťanské, křesťanské v doufání, protože všechno duchové záření je příslibem a obrazem božské rovnováhy Evangelia.

*Inspirace* není pouze součástí mytologického příslušenství, jest inspirace skutečná, která už nepochází od Muz, nýbrž od živého Boha, zvláštní hnutí přirozeného řádu,<sup>1</sup> jímž prvotní Inteligence dává, zlíbí-li se jí, umělci tvůrčí popud, přesahující míru rozumu, a které užívá a přitom povyšuje všechny rozumové energie umění a jehož rozmach sledovat nebo potlačit patří ostatně ke svobodě člověka. Tato inspirace pocházející od Boha původce přírody jest jakoby obrazem inspirace nadpřirozené. Aby vzniklo umění, které by bylo křesťanské netoliko nadějí, ale vlastněním, bude nutno, aby obojí inspirace byla spojena ve svém nejtajnějším původu.

Chcete-li vytvořit křesťanské dílo, buďte křesťany a snažte se vytvořit dílo krásné, do něhož přejde vaše srdce; nesnažte se „dělati křesťana“.

Nepokoušejte se o ten nesmyslný podnik, rozlišit v sobě umělce a křesťana. Oba jsou jedno, jestliže *jste* opravdu křesťanem a jestliže vaše umění není izolováno od vaší duše nějakým estetickým systémem. Aplikujte však na dílo pouze umělce; právě proto, že oba jsou jedno, bude dílo ve vší úplnosti stejně umělecké jako křesťanské.

*Neodděluje* svého umění od své víry. Avšak nechte *odlišeným*, co jest odlišeno. Nepokoušejte se smíchat násilím, co život tak dobře sjednocuje. Kdybyste si ze své estetiky udělali článek víry, pokazili byste svoji víru. Kdybyste si ze své zbožnosti udělali pravidlo uměleckého tvoření nebo kdybyste svou péči o povznesení duše zvrátili v proces svého umění, pokazili byste si své umění.

Umělcova duše cele zasahuje do jeho díla a řídí

<sup>1</sup> Tato božská inspirace přirozeného řádu byla přesně známa už starými, zejména autorem *Etiky k Eudemovi*, v jeho proslulé kapitole Bona Fortuna (I. VII, C. XIV). Sv. Tomáš ji uznává rovněž, odlišuje ji od inspirace podstatně nadpřirozené, vlastní darům Ducha svatého (*Sum. theol.* I.-II, q. 68, a. 1. a 2). Srv. naši *Réponse à Jean Cocteau*, pozn. 3.

je, ale smí do něho zasahovati a řídit je toliko *uměleckým habitem*. V tom umění nestrpí, aby se s něčím sdílelo. Nepřipouští, aby se nějaký cizí prvek postavil vedle něho a vnášel do vytváření díla nějaké usměrňování podle svého. Ochočte si je, udělá všechno, co budete chtít. Použijte násilí a ono vám neudělá nic dobrého. Křesťanské dílo chce umělce, jakožto umělce, svobodného.

Bude však křesťanským, vnese do své krásy vnitřní odlesk jasu milosti jen tenkrát, jestliže vyplývá ze srdce prostoupeného milostí. Neboť síla umění, která do něho zasahuje a která je bezprostředně řídí, předpokládá pročišťování žádosti s ohledem na krásu díla. A je-li krása díla křesťanská, je proto, že žádost umělcova je ryžována s ohledem na tuto krásu a že v duši umělcově je Kristus přítomen skrze lásku. Hodnota díla je zde tryskáním lásky, z níž pochází a která hýbe silou umění jako nástrojem. Je tedy umění křesťanským právě na základě vnitřního povznesení a toto povznesení se koná skrze lásku.

Z toho plyne, že dílo bude křesťanským přesně v té míře, v jaké láska bude živoucí. Nemylme se v tom, je tady nezbytna sama aktuálnost lásky, rozjímání v milosrdenství. Křesťanské dílo chce umělce, jakožto člověka, svatého.

Chce ho mít prostoupeného láskou. Pak ať si on dělá, co bude chtít. Tam, kde umění vydává zvuk méně ryze křesťanský, je to tím, že se něco nedostávalo na ryzosti lásky.<sup>1</sup> *Umění vyžaduje velmi mnoho klidu, a mají-li se malovati věci Kristovy, je zapotřebí žít s Kristem*, říkával Fra Angelico; je to jediný výrok, který od něho máme, a ještě jak málo systematický

Bylo by tudíž marno hledati nějakou techniku nebo styl nebo systém pravidel nebo nějakou tvůrčí metodu vlastní křesťanskému umění. Umění klíčící a rostoucí v křesťanském lidstvu může jich připustit nekonečně mnoho. Avšak tyto umělecké formy všechny budou míti pokrevně příbuznou podobu

<sup>1</sup> Neříkáme, že k vytvoření křesťanského díla musí být umělec kanonisovatelným světcem nebo mystikem dospěvším k přepodobňující jednotě. Říkáme, že právem je mystická kontemplace a svatost v umělci mezí, k níž spějí samy od sebe formální požadavky křesťanského díla pojatého jako takové; a říkáme, že ve skutečnosti je dílo křesťanským v té míře, v jaké – ať je to jakýmkoli způsobem a s jakoukoli nedostatečností – prochází umělcovou duší oddálením od života, tvořící světce a mystiky.

a všechny se budou podstatně lišit od uměleckých forem ne-křesťanských; tak se květena horská liší od květeny z rovin. Pozorujte liturgii, to je transcendentální a výsostný typ uměleckých forem křesťanských; Duch Boží sám je zpodobil, aby se mu v nich mohlo zalíbit.<sup>1</sup>

Sama však není tak docela neměnná, podléhá běhu času, věčnost se v ní omlazuje. A maronitská nebo pravoslavná liturgie není liturgií římskou, jeť v nebi více různých příbytků. Nic není krásnějšího nad velkou mši: zpomalený tanec před archou, vznešenější než řízení se vojů hvězd, Církev v ní nehledá krásu ani ozdobné motivy, ani nechce dojímání srdce. Má v úmyslu pouze uctívání a spojení se Spasitelem; a z tohoto láskyplného uctívání vyplývá krása jako přídatek.

Krásné věci jsou vzácné. Jaké výjimečné podmínky je nutno předpokládat, aby civilisace spojila dohromady a v týchž lidech umění a kontemplaci! Pod tíhou přírody, která stále vzdoruje a neustává klesati, prosáklo křesťanství svou mízou všude, v umění i ve světě, ale nepodařilo se mu – leda ve středověku, a to ještě s jakými obtížemi a s jakými nedostatky – vytvořit si umění pro sebe, tak jako svět pro sebe, a to není nic divného. Klasické

1 „Sicut corpus Jesu Christi de Spiritu sancto ex integritate Virginis Mariae natum est, sic etiam canticum laudum, secundum caelestem harmoniam per Spiritum sanctum in Ecclesia radicatum,“ píše svatá Hildegarda v obdivuhodném listě kapitule mohučské, v němž se dožaduje nazpět kostelního zpěvu.

umění stvořilo spoustu křesťanských děl, a obdivuhodných. Může se však říci, že jsouc pojata jako taková má tato umělecká forma svou původní chut z klimatu křesťanského? Je to forma zrozená jinde a přesažená.

Jestliže má uprostřed nevýslovných katastrof přivolaných moderním světem přijít okamžik, byť se-be kratší, čistého křesťanského jara, Květná neděle Církve, krátké hosannah ubohé země synu Davidu, je možno očekávat pro ta léta s živým rozumovým i duchovým vzletem opětné vzklíčení opravdu křesťanského umění k radosti lidí i andělů. Již jako by se toto umění ohlašovalo v individuálním snažení některých umělců a některých básníků, kteří po sobě následují průběhem posledního půlstoletí a z nichž někteří se počítají mezi největší. Hlavně však se nepokoušejme je oprostít a izolovat předčasně a nějakým školáckým usilováním od velkého hnutí současného umění. Odpoutá se a vtiskne se jen tehdy, vytryskne-li spontánně ze společného jara umění a svatosti ve světě.

\*

Křesťanství *neusnadňuje* umění. Odnímá mu mnoho snadných prostředků, zahraňuje jeho tok na mnoha místech, ale to jen proto, aby zvýšilo jeho hladinu. Přinášeje mu tyto blahodárné obtíže, povznáší je zároveň vnitřně, dává mu poznat skrytou krásu, která je slastnější než světlo, dává mu to, čeho má umělec nejvíce zapotřebí, prostotu, mír z bázně a z lásky, nevinnost, jež činí látku člověku poddajnou a bratrskou.

*Jacques Maritain.*

## ROZCHOD S MINULOSTÍ - ROZVRAT V PŘÍTOMNOSTI

„Otcové naši zhřešili, a již nejsou – ale my jejich nepravosti neseme...“  
Jerem. 5. 7.

Úvodem k mému článku budiž mi dovolen kratičký výklad uvedeného tragického výkřiku proroka Jeremjáše, který uvedenými slovy vystihuje příčinu národního neštěstí a veškeré bídy, která se přivalila na národ vyvolený. „Patres nostri peccaverunt et non sunt, et nos iniquitates eorum portamus.“ Hřích Otců vysvětluje prorok v hl. 15, 6: „Tys mne opustil, dí Hospodin, obrátils mi

záda...“ a hl. 16: „Jaký hřích náš? – Opustili mne a zákona mého nedbali...“ Krátce, otcové národa opustili tradici, zákon, pravdu a šli za svými modlami. – Nyní zaznívá též otázka po příčině zla celého lidstva, hledají se kořeny hořkého neštěstí národů. Tu jest však opakovati s prorokem: Otcové naši zhřešili. Ti již nejsou, my však neseme jejich nepravosti. Lidstvo bylo odtrženo od Hospodina, od zákona, od tradice, od pravdy, a postavilo si své modly, které spásy přinést nemohou. –

Kořen zla, kořen moderního rozvratu je nutno

hledati v rozchodu s minulostí, t. j. v odklonu od zákona, od tradice, od pravdy. Tato truchlohra se častěji opakovala a opakuje dosud, ale moderní filosofie vzala tento odvrát přímo na svůj program, učinila z něho metodu. „Cupiditas rerum novarum“ v dobrém i ve zlém smyslu jest člověku vždy vlastní, avšak na začátku moderní filosofie propukla tato „cupiditas“ horečným způsobem, a horečka tato se vystupňovala do krajností.

Dějiny filosofie označují za původce moderní filosofie jednak *racionalismus* ve Francii, jednak *sensualismus* (empirismus) v Anglii. V obojím směru shledáváme rozchod s minulostí a zvláštní jest, že moderní kritika tento rozchod označuje za největší zásluhu těchto filosofů a nabádá k podobnému postupu: jen nové, staré nemá ceny!

Všimněme si *Descartesa*, jak rází toto moderní heslo. V předmluvě ke svému dílu „*Principia philosophiae*“ praví: „Plerique eorum, qui posterioribus hisce saeculis philosophi esse voluerunt, Aristotelem caeco impetu secuti sunt . . . Unde concludendum est, eos, qui quam minimam didicerunt illorum omnium, quae hactenus nomine philosophiae insigniri solent, ad veram percipiendam quam maxime esse idoneos.“ „Omnes res, de quibus dicendi occasionem habui, ita *me explicasse existimo, ut, qui illum* (Librum meum) *cum attentione legent, rationem habituri sint sibi persuadendi non opus esse alia principia quaerere, quam ea, quae tradidi, ut ad altissimas quasque notitias, quarum mens humana est capax, perveniatur.*“<sup>1</sup>

Touhu po novotách, po vlastní původnosti shledáváme u všech dalších racionalistů. Tito sice přejímají některé principy kartesiánské, ale chtějí vyniknouti též zanedbáním předchozí filosofie. Již *Arnold Geulincx*, *Mikuláš Malebranche* postupují, jako by se před nimi vskutku nikdo problémy pojednávanými nezabýval. *Spinoza* stanoví své zásady a způsobem matematickým odvozuje z nich bez ohledu na minulost lidského myšlení svůj pantheismus. A *Leibniz* žene racionalismus na nejvyšší stupeň originality s přímým protikladem proti dřívější filosofii. Jeho hlavní these, že pojmy rozumové a zvláště první principy musí býti vrozeny, je protikladem k dřívější filosofii. Nutné poznatky a obecné pravdy podle něho ze zkušenosti pocházeti nemohou, tedy bludná je these: „nic není v roz-

<sup>1</sup> Principia philosophiae. Praefatio.

umu, co by dřív nebylo ve smyslech.“ Též pojmy, jichž předmětem jsou tělesa, jsou vrozeny, neboť „duše nemá oken“. Celá nauka o monádách jest ovanuta též chlubitou gloriolou novosti a originalnosti.

U sensistů v Anglii shledáváme podobný proud i když se ubírá opačnou cestou co do obsahu nauky. Je tu snaha o „velkou instauraci“ vědy, o novou filosofii. Již titul „*Novum organum*“ *Fr. Bacona* naznačuje protivu oproti Aristotelovi, jehož logické spisy byly známy pod jménem „*Organon*“. Tato snaha po novosti a po protivách se pak stápe až k nenávisti dřívější tradiční filosofie. Scholastika se stává nepřítelem, proti kterému se cítí všichni povinni bojovati až ke zničení.

„Descartes vítězně ukončil dlouholetý boj proti scholastice, vedený s energií stále vzrůstající a zbraněmi vždy ostřejšími. Konečně vytoužená, hledaná, s mnohých stran připravovaná *nová věc* jest zde, hotova a dobře zdůvodněna . . .“<sup>1</sup> Tak zaznamenává tento tragický rozchod s minulostí *Falckenberg* ve svých dějinách filosofie. – Vítězství toto bylo laciné, ne že by pravda byla sama v sobě slabou, ale že v té době zastánci pravdy byli zcela neschopni, aby posice uhájili. Descartes a jeho přívrženci, Bacon a sensisté překvapili lidi, učinili útok na smrtelné lidi, ale pravdu nepřemohli.<sup>2</sup>

Ostatně nikdy nemohu pochopiti, že dějepisci filosofičtí mohou úspěchy filosofické racionalistů i empiristů tolik vychvalovati a sklon k novotám doporučovati bez ohledu na předchozí vývoj a jisté pravdy v dřívějších vývojových etapách, když nakonec musí každý z nich uznati, že právě onen výstřední duch novotářský byl příčinou, že již tyto první pokusy bezohledných novot vedl ad absurdum. Dokladem uvádím téhož již citovaného historika. Dobu racionalismu a empirismu takto rýsuje: „V rozvoji od spekulace Cusanovy až k ustavení anglické filosofie přírodní, náboženské a státní Baconem, Herbertem a Hobbesem a k fyzice Galileiho vystupovaly moderní myšlenky s rostoucí jasností a volností. Hobbes sám podléhá již vlivu rozhodného činu Descartova, jímž rozednívání ustupuje jasnému jitra. V Descartovi staví se proti

<sup>1</sup> Falckenberg-Procházka, Dějiny novověké filosofie, Praha, 1899, str. 111.

<sup>2</sup> Srov. výklad *Jaquesa Maritaina* ve „Vybrané stati filosofické“, Praha, 1931, str. 34 a nn.

empirismu a sensualismu Angličanův racionalism, jemuž velcí myslitelé pevniny zůstali věrni. Tam prohlašuje se za zdroj poznání zkušenost, zde rozum; tam vycházejí od jednotlivých dojmů smyslových, zde od obecných pojmů a rozumových zásad, tam doporučují a sledují metodu pozorování, zde deduktivní. Tato protiva jest směrodatnou pro rozvoj filosofie až po Kanta, takže se rozeznávají odedávna dvě řady neboli školy, empiristická a racionalistická. – <sup>1</sup> Dobře, tak líčí Falckenberg a většina moderních filosofických historiků „ony dávno kýžené červánky jasného jitra“. Barvy tak pestré a vábívé podobných líčení by člověka svedly k naději, že konečně filosofie oblaží trvale lidstvo. – Ale marná naděje! Byly to červánky chvástavé bludičky, která zhasíná již proto, že vychází. – Vždyť co tvoří zánik některé soustavy filosofické? Je to její vnitřní rozpor, a rozpor s jediné správnou soustavou. Jasně jitra racionalismu i sensismu mělo v sobě zárodek smrti, bylo již předem odsouzeno k zániku. Musí to konstatovati týž historik, který má plná ústa chvály o novodobém vítězství moderní filosofie nad scholastikou. – Tak tedy končí kapitolu svou o těchto soustavách vítězných již citovaný Falckenberg a necítí ani dost málo vlastního rozporu v názoru svém na popisovanou dobu. Doslova praví: „Z dosavadního průběhu vyjednávání nestrannému posluchači stalo se jasným tolik (jasné jitra!!), že každá z obou stran činila nároky přemrštěné a na konec *dostala se ve spor sama se sebou*.“<sup>2</sup>

Jiný historik praví o Descartesově filosofii: „Počínaje Descartem byl duch tím, co nezaujímá místa, co není nikde: zajisté, že je to pojetí absurdní, ale mělo právě pro svoji absurdnost největší užitek, neboť připravilo lidskou chápavost, aby se zbavila oněch představ rozličných podstat, jež byly nejobávanějšími úskalími, o něž ztroskotalo tolik systémů.“<sup>3</sup> Tak Brothier vychvaluje Descartesa a staví ho v protivu k dřívější filosofii v konkrétní otázce o podstatách, a právě v tom problému vidí zase Cassirer ztroskotání soustavy Descartesovy. Praví: „So scheitert der Plan der Cartesischen Methodik zulezt am Problem der absoluten Substanz.“ Příčina, proč se stal zakladatelem moderní filosofie,

jest podle Cassirera též jen novost metody, ačkoliv soustava ztroskotala. Praví: „Daß er diese Fragen in Angriff genommen, daß er auch an ihnen *die neue Anschauung* zunächst durchaus bewährt und zur Geltung gebracht hat: das erst macht ihn zum Begründer der neueren Philosophie.“<sup>1</sup>

„Od Descarta datuje se ve skutečnosti konec středověku a počátek nové doby. Tím, že osvobodil myšlenku, připravil cestu pro ostatní svobody.“<sup>2</sup> Volá nadšeně Brothier. – Jinými slovy totéž řečeno znamená: Tím, že odpoutal myšlenku od pravdy, připravil cestu pro ostatní bludy (svobody).

Odpor, zášť proti dřívější filosofii se v dějinách stupňoval, vrcholu dosáhl v době protestantské a positivistické. Kant odmítá veškerou dřívější filosofii, domýšleje se, že je sám povolán, aby dal světu jediné pravou filosofii.

Podle Kanta dřívější filosofie nic jiného není, než oceán mlhou zatažený, bez břehů, bez majáků. Svou filosofii naproti tomu označuje jako „velkou revoluci“, „novou reformu“, „novou obnovu“ podle metody dotud úplně neznámé. – Kantův prostředek k obnově metafysiky a tím i celé filosofie spočíval v revoluci, kterou zamýšlel odstraniti až do jeho doby platný názor filosofů, že veškeré poznání se řídí podle věcí (*Veritas adaequatio intellectus ad rem*), Kant obrací tento názor v pravý opak a tvrdí, že poznání naše řídí věci, nebo aby se věci řídily podle našeho poznání. Tímto způsobem doufá, že se mu najednou všechny záhady metafysické rozuzlí a rozřeší. V tomto postupu chce napodobiti Kopernika.

„Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen, so viel ihre Analogie als Vernunftserkenntnisse mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten . . . Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik, damit besser fortkommen,

1 Falckenberg, na u. m. str. 105.

2 Tamže, str. 399 – 400.

3 Brothier Léon, Populární dějiny filosofie, str. 133.

1 Cassirer Ernst, Das Erkenntnisproblem, I. sv., str. 504 – 505.

2 Brothier, na u. m. str. 132.

daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten . . .“<sup>1</sup>

„Es ist hiermit eben so als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess.“<sup>2</sup>

Jak se mohl odvážiti Kant k této revoluci? Mnozí udávají jako důvod jeho genialitu a odvahu a pod. – Avšak tato odvaha byla podmíněna *neznalostí* dřívější filosofie a vlivem omylů jeho doby o dřívější filosofii, jež zcela nekriticky a povrchně převzal od svých nejbližších vrstevníků. Fakt tento zjišťuje Heinrich Schaaf: „Kant věděl, že filosofie jeho doby se nevyzná v dějinách dřívější filosofie. Přece však mnohé omyly přejímá, nazývá je n. př. Aristotela vůdcem empiristů. O scholasticích podle všeho jen to věděl, že vysvětlovali Aristotela a jeho subtility prý do nekonečna hnali. Jen se abstrakcemi zabývali. Tato metoda lži filosofická byla prý odstraněna za doby reformace.“<sup>3</sup> Tuto neznalost v dějinách filosofie u Kanta dosvědčuje i sám Paulsen, který o něm praví, že na poli filosofickém ne mnoho četl a ne s velkou pozorností.<sup>4</sup>

Podobné případy by se mohly u mnohých jiných myslitelů dokázati, že odsuzují scholastiku namnoze z neznalosti své vlastní.

Odpor proti dřívější filosofii konečně vypěstil nejen ducha modernosti, nýbrž přímo módnosti. Tak místo modernosti zavládá jakýsi duch „módnosti“. Nehledí se již ani tolik, jaká o sobě je ta filosofie, nýbrž prvý požadavek se klade, aby byla novou, původní. Když v minulém století horlil Trendelenburg pro filosofii Aristotelovu, pronesl slova, která poukazují na týž smutný fakt: „Vraťme se zpět k Aristotelovi! . . . Němci mají předsudek, že každý jejich filosof musí úplně znova začít. Začátek je nalezen, spočívá v organickém názoru na vesmír, jehož základ položili Plato a Aristoteles.“<sup>5</sup>

1 E. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, str. 9-10 (vyd. Erdmannovo). 2 Tamže.

3 Schaaf H., Conspectus systematis Kantii, Romae 1903, str. 26.

4 Paulsen, Kant, str. 70.

5 Trendelenburg, Log. Untersuchungen, str. 9.

Rozhod v minulosti vedl k rozvratu v přítomnosti. Důsledek tento výstižně popisuje Klimke: „Jedna okolnost, u vyšším stupni naší pozornost zasluhující je, že dnes nejen každý filosof, nýbrž i skoro každý trochu hlouběji myslící vzdělanec se nám hlásí se „svým“ světovým názorem. Hle, tu je máme: chemika, který se svého hlediska chce nám poskytnout jednotný pojem o všemíru, tam je fyziolog snažící se, aby celý svět vtěsnal do rámce svých pojmů a zákonů. Lékaři poučují nás o výzkumech nervosity a o světovém názoru, o hysterii a světovém názoru a tak podobně. – Kdo jen zcela letmo prolistuje světovou literaturu posledních dvou desetiletí, snadno se přesvědčí, že každým rokem počet děl, brožur, článků roste, jež se snaží podati světový názor. Přirozeně se tu každý namáhá, aby podal co možná zcela nový, původní, moderní světový názor. Nemíti vlastního, původního světového názoru, znamená dnes skoro tolik, jako nebýti myslitelem, filosofem. A tak jsme příliš přivykli na módu, objevovati nové světové názory, že se i nejznamenitějších myslitelů vůbec netážeme, pokud k poznání pravdy úspěšně přispěli, nýbrž jen, zda je jejich světový názor novým, samostatným, na jiných nezávislým. Možno dokonce tvrditi, že dnes právě ti filosofové platí za nejhlubší, kteří vymysleli nejoriginálnější, obvyklým názorům nejvíce odporující světový názor. Těmto věnují naše dějiny filosofie největší pozornost a nejpodrobnější pojednání, populárně vědecké spisy jsou plny jejich chvály. Na mezinárodních sjezdech, na konferencích nejen filosofů, nýbrž i přírodopytců, juristů, lékařů projednává se význam světových názorů, zkoumá se jejich vzájemný vztah jakož i poměr jejich k vědám a k praktickému sociálnímu životu.“<sup>1</sup>

Podobně konstatoval tento smutný zjev prof. William James. Ve svých přednáškách o pragmatismu praví: „Já myslím o této věci jak Chesterton. Vím, že každý z vás, moje dámy a páni, má svou filosofii a že je na vás to nejinteresantnější a nejdůležitější, pokud vy své různé světy pozorujete. Víte totéž o mně . . .“<sup>2</sup>

Rozhod s minulostí je rozvratem v přítomnosti, jest popřením zdravého vývoje. – Moderní vědy i filosofie až blouznivě horují pro zákon vývoje a

1 Klimke Fr., Die Hauptprobleme der Weltanschauung<sup>2</sup>, 1914, str. 2 a nn.

2 Podle cit. Klimke, na u. m. str. 3.

kontinuity. Všude se shledává a zevšeobecňuje, mnohdy i tam, kde ho nelze vůbec uplatnit. I v řadě pomyslna uznává moderní filosofie tento zákon, když se jí to hodí. – A vskutku v přírodě ve všemíru vládne zákon vývoje (nemyslím na descendenční teorii), je všeobecně platný zákon jednoty a kontinuity. Jsou to kosmické zákony, velebné, neměnitelné, permanentní zákony. Tyto zákony jsou do jisté míry povzneseny nad minulost a přítomnost nebo budoucnost, jsou permanentně v platnosti. Kdyby tedy někdo tyto zákony chtěl eliminovat a novými nahradit, poněvadž jsou již tuze staré, co by způsobil? Lépe řečeno, co by musel způsobit, aby mohl ty staré, permanentní, stále dosud platné zákony nahradit zcela novými? Musel by rozdrtit celý vesmír, ba musel by zničit vše, aby mohl zcela znovu zavést nový řád. Musel by se takový reformátor stát nejen podle slova, – jak byl od Mendelssohna Kant nazván – ale skutkem všedrtičem, Allzermalmer – k tomu by však musel mít vyšší, než pouze lidskou moc. – Má-li řád skutečný své permanentní zákony, musí ho mít též řád pomyslný a jest zdůraznit, že zákony pravdy tohoto řádu mají platnost a závaznost ještě universálnější, jsou platnosti naprosté, jest v nich právě absolutno, je to soustava nehynoucí pravdy. A proto, poněvadž rozchod s minulostí, o kterém byla v tomto článku řeč, byl pokusem o rozchod s pravdou, nemohl jinak skončit, než jak skončil nyní v přítomnosti, úplným rozvratem v mysli lidské.

Jak se může dostat lidstvo z tohoto rozvratu, z chaosu, roztržetosti? Jen návratem k pravdě, která nebyla platnou a závaznou jen v minulosti, jen ve středověku, poněvadž je svou povahou zcela universální, absolutní, zůstala platnou a je závaznou i v dnešní době.

Metodu rozchodu a despektu minulosti na počátku nové doby a u mnohých moderních filosofů odsuzují mnohé důvody. Prakticky znamená tato metoda mrhání časem a energií a jest prostě nemožnou a ilusorní. Hledati pravdu, když ji již máme, znamená tolik, jako objevovati znovu Ameriku, nebo hledati slunce, když jasně svítí. Moderní, nejnovější metody jsou opačného názoru. Metoda historická, genetická, pragmatická uznávají nutnost, ba nezbytnost poznání vývoje v minulosti u každého důležitého problému. Synthetická, souborná metoda rovněž postuluje uznání všeho, co se jako jistá pravda dokázalo a co tvoří nejen část, nýbrž základ k celé soustavě pravdy. A právě metafysické pravdy jsou to, které zůstávají v platnosti přes všechny změny hypotéz a teorií. Správně poznamenává *Külpe* k věci: „Všeobecná metafysika nemůže být pokrokem poznání jednotlivých věd tak snadno dotčena. – Jak krátký život byl naproti tomu usouzen speciální metafysice (jakožto přírodní volně konstruované filosofii) u *Schellinga* nebo (jakožto dialekticky rozvinuté filosofii ducha) u *Hegela*!“<sup>1</sup>

Na náhrobku Kantově jsou vryta slova z jeho Kritiky praktického rozumu: NEBE HVĚZDNATÉ NADE MNOU – MRAVNÍ ZÁKON VE MNĚ.

Čím více Kant pozoroval jas hvězdnatého nebe a tajemný hlas svědomí ve svém nitru, tím více býval naplňován úžasem a nutkán k uznání svých postulátů o jsoucnosti Boha a nesmrtelné duše lidské. – Středověk mu byl však oceánem mlhou zastřeným, bez břehů a majáků. – Kdyby byl býval sledoval soustavy pravdy ve středověku, možná že by duch jeho byl uznal nad oceánem zašlých věků „ono hvězdnaté nebe pravdy nad temným středověkem!“

Prof. dr. Josef Matocha.

<sup>1</sup> Külpe Oswald-Sýkora, Úvod do filosofie, str. 27.

## SKUTEČNOSTNÍ A NESKUTEČNOSTNÍ SVĚT V OBORU HODNOT ESTETICKÝCH

**D**ojmy (v nejširším slova smyslu), kterých se nám dostává a které prožíváme před uměleckým dílem, vykazují zcela odlišné kvality od dojmů mimoestetických prožitků. Zvlášť se to projevuje tam, kde obsahová stránka života s jedné a uměleckého díla druhé strany může být úplně nebo aspoň v pod-

statě táž. Viděl jsem již umírající matku, u ní manžela, děti a jiné příbuzenstvo, cítil jsem plně hrozný bol z rozloučení, který snad právě tehdy dosahuje vrcholu, když vlastní „poslední okamžiky“ ještě nenastaly a kdy přece – podle všech lidských pomyslů – jest již naprostá jistota, že smrt jest neodvratná a

velmi blízká. Viděl jsem však také obraz Cignaroliův „Smrt Ráchelina“. Vidím ve tváři a zvláště v očích Rácheliny onen hrozný a tajemný přechod ze života v děsivou a nevyzpytatelnou říši Smrti, ztrnulou křeč pláče na tvářích lkajících, zvláště synka klečícího po pravé straně lože. Vidím nemluvně na klíně chůvy: dítě ovšem není účastno boluplné scény a přece i v jeho oči jakoby odrazem padla všechna hrůza umírání, jako by matka v duchu se loučila se svým nejmenším; pohled chůvy nelze nazvat neúčastným a přece patrně vidíme, že není tu onoho úzkého svazku rodinného; kontrast mezi pohledem děcka a pohledem chůvy stačil by sám na dílo umělecké – prchavý okamžik nejvyšších hrůz, které zachvacují srdce lidské tváří v tvář majestátní smrti, jest zachycen v onom obrovitém kruhu, který zahrnuje celý svět.

Bylo by zbytečno opakovati znovu vše, co bylo již řečeno o charakteristických znacích citů estetických. Není ovšem v obraze, nebo neprožívám z obrazu hrůzu umírání s tou intenzitou, jako když ve skutečnosti jsem svědkem umírání, ale naopak, obzor spatřovaný z veduty Smrti jest na obraze mnohem širší nežli ve skutečném prožitku, kde v bušícím postupu dojmů byl jsem omezen na sebe a snad ještě jen na nejbližší okolí tu a tam pozorované. Skutečnost a vidinný svět stojí tu zřejmě proti sobě vykazující oba stejné kvality, avšak s různými akcenty na nich, takže musíme je pokládati za zjevy či manifestace sobě koordinované onoho „nezbadatelného“, jež tkví za nimi. Již toto poznání samo dostačí, abychom nekladli po způsobu naivního realismu rovnítko mezi „skutečností“ a „jsoucnek“. Volkelt přímo učinil ze snížení citů skutečnosti (třetí) estetickou normu. [Každá z jeho čtyř norem má psychologické označení a jedno více předmětné, které má vyzvedati charakteristické znaky estetického předmětu. Třetí norma má psychologické označení: snížení citu skutečnosti (nehmotnost, vypojení vůle i poznání); předmětné označení: estetické jako svět vidinný.] V tom okamžiku, jakmile postřehneme, že data našich zážitků, vyplývší ze stejných stavů vědomí, modifikují komponenty oněch zážitků i co do kvantity, ale především také co do kvality, musíme posunouti „realitu“ za meze i těchto zážitkových dat i stavů vědomí; jinými slovy: jest nám dáno poznání, že žádný stav lidského vědomí neznamená adekvátní vyčerpání plné či absolutní

reality. Odkazů k této pravé skutečnosti, k pravému a vlastnímu jsoucnu, vycházejících právě z těchto konstatování, kdy totiž estetická hodnota k němu poukazuje, nespočetně nacházíme v dějinách estetiky počínaje Platonem; nemůžeme říci, že by řada těchto filosofů končila systémem Schopenhauerovým; a právě estetika současná, která s takovou úpornou horlivostí věnuje se studiu tvorby mladistvých a duševně chorých, zvláště schizofrenů, výsledky svými náležitě nesporně sem. A nerozjbíjí-li moderní umění namnoze vítězně veškeru tradiční realitu? Děje se tak s uvědoměným úsilím, počínajíc expresionismem, ale nemůžeme říci, že by se tak nebylo dalo již mnohem dříve, ba, zahledíme-li se důkladně v tento základní problém, otázka daná náhle se obrací a my se tážeme, které to byly doby a směry, které by byly usilovaly o to, aby prostředky uměleckými nám podaly naši „skutečnost“?

Umění mohli bychom nazvati, definicí ovšem i příliš úzkou i širokou zároveň, vzepřením ducha proti spoutanosti časem i prostorem. Lhostejným nám při tom může zůstatí problém času i prostoru, lhostejno nám může býti, zda zůstane názorovou formou či bude převeden na jinou formu noetickou, po případě vyjádřen ve fyzikální matematice veličinou. Budiž čas matematicky cokoliv, on, který všichni známe, aniž jej dovedeme kdy definovati. v němž se odehrává všechn náš život vezdejší, jest uměním překonáván.

Přetvoření času a prostoru pokládá Raphael za základní znak tvůrčí činnosti, o jejíž fundování se pokouší. Analogicky k uměleckému vytvoření prostoru musíme požadovati rovněž takové vytvoření času. Proces, který z materiálu přírody tvoří umění, jeví se nám jako zpětný pochod od pouze daného na funkce vědomí a zákony zobektivování; jakožto totalitní prožitek světa, jako odhmotnění skutečnosti na názorný a organický svět umění – zkrátka jako proces, který od pouze individuálního, pouze daného vedl v totální svět a takový, jaký měl býti. (Sr. M. Raphael, Von Monet zu Picasso, Mnichov 1919, str. 42 – 43.)

To ovšem neplatí o všech dílech uměleckých, ani ne o všech druzích uměleckých, ale je to příznačné pro největší část uměleckého tvoření i vnímání. Velká tvorba umělecká vyrůstá a vyvíjí se vlastně v tomto překonávání.

Problému času a prostoru věnován byl téměř

výhradně poslední (IV.) kongres pro estetiku (Hamburk, říjen 1930); odtud by bylo možno doložit velmi početně, kterak čas a prostor procházejí a modifikují se tvůrčím procesem uměleckým. Tak podle Cassirera (*Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*) mění se pojmání prostoru podle mystického, estetického nebo teoretického směru. Sféra čistého zobrazování jest nový poměr, v němž se staví člověk k světu. Také estetický prostor je pravý prostor životní, oživený nejsilnějšími dynamickými kontrasty. Každé umění má mnoho cest prostorového a časového vytváření. Werner (*Raum und Zeit in den Urformen der Kunst*) konstatuje, kterak všechno umění mytického okruhu kotví v plné tělesné a časové existenci. V mytické dramatice jsou minulost, přítomnost, budoucnost a kosmický prostor identické. Podle Stechow (*Raum und Zeit in der graphischen und musikalischen Illustration*) se popírá vlastně trvání tam, kde v hudebním estetickém čase (cyklickém) vrací se opět konec. – Dorner (*Zur Raumvorstellung der Romantiker*) pokouší se vyložit prostorové pojmání romantiky jako přechod mezi starým perspektivistickým a novým dynamickým pojmáním prostoru (Nazarini). Panorama vzniká koncem XVIII. století, vyvrcholuje v XIX., jest dítkem romantiky, ale i tu lpí paty ještě v perspektivistickém pojmání prostoru. Diorama spojuje světelné poměry celého dne, pleorama kombinuje oboje předchozí. Po celé XIX. století žije dále toto prostorové pojmání romantiky (také v expresionismu). Zásadně mění se teprve situace, když vystoupí absolutní umění. Stejná oprávněnost relativních pohledů se prosazuje. V kubismu jest nahrazeno pevné stanovisko střídavým. Zdá se, že cesta vývoje se rýsuje v dalekosáhlé abstrakci od „já“. – O příbuzném tématě pojednal Riezler (*Das neue Raumgefühl in Kunst und Musik der Gegenwart*). Lineární perspektiva byla událostí. V ní přistupuje subjektivní prvek. Prostor se konstruuje se stanoviska diváka. Tento subjektivní prvek jest pro vývoj velkého významu, až asi do r. 1900 zůstává vedoucím. Patření stává se rozkoší (Hildebrand). V tomto objevu projevuje se základní fakt renesance. Člověk chce ovládnouti svět se svého stanoviska. To přetrvává všechny změny slohové. Také dynamický prostor baroku jest organizován se stanoviska nazíratele. Je ovšem omylem renesance, že by ona byla zavedla harmonii. Též

gotika měla svou harmonii, jenže ona nebyla bezprostředně nazíratelná. Odchylky od lineární perspektivy tvoří jen nepatrné výjimky (některé romantické krajiny). Toto prostorové nazírání vládne také ještě v impresionismu. Cézannem začíná se tato prostorová struktura uvolňovati. – Autor provádí pak paralelu s hudbou; něčím tak jednotným, jako je lineární perspektiva v malířství, jest mu tonální kadence objevená kolem r. 1600.

Dnešní atonální nebo polytonální hudební prostor možno označiti za vícerozměrný proti dřívějšímu kadenčnímu. Totéž lze zjistiti také v moderním umění výtvarném. Nejen chaos je tu, ale vše to také plyne z citového vědění o světě, který tu jest ne pouze pro individuum.

Jsou-li čas a prostor nazíracími formami subjektu a jsou-li mu biologicky nutnými formami, v nichž se nejpřiměřeněji uplatňují všechny funkce organismu (podle všeho i duševní, pokud jsou s předešlými spojeny příčinně), pak všechny hodnoty, v nichž čas i prostor se překonává, staví se zrovna diametrálně proti našemu prožitku skutečnosti. Znamenají tedy estetické hodnoty již svou pouhou existencí zcela jiný svět nežli jest náš. „Umění má za úkol zobrazovati svět, který nás alespoň na okamžik odtrhuje od světa, v němž žijeme, zakouzlí nás v onen jiný a dá nám jej prožívat“ (Siegel, *Grundlinien einer Aesthetik als Kunstphilosophie*, Z. f. Ä. XXI. 1. 1927, str. 10).

Souditi takto nemá v sobě nic nelogického. Rozhodně nám takovou volnost logika ponechává. Vždyť jednotlivé systémy mohou, formálně nazírány, býti zvláštními případy logických nutností. V říši bytností dochází logika naplnění, které lze deduktivně prokázati. Je však skutečnost možným případem mezi mnohými možnostmi? To připustíme. Jest snad tedy, i když ne bezprostředně, od věčnosti logice poddána, pokud všemu, co skutečně jest a může se státi, v soustavě možností jest uchystáno místo? To skutečně uplatňuje racionalismus, jak ho vymyslel Leibniz. Tím je ještě pro přítomnost zajímavý. Nazírání skutečnosti jako možného případu zařazení v soustavu možností, to byl počín, jímž Leibniz se pokusil zlomití svéhlavost skutečnosti. O sobě vzato, budiž vše konkrétní zatíženo irracionalitou. Svět a každá jeho část může se jeviti jako zlomek, který ve všespolečenství nabývá významu, dochází v něm své *ratio essendi*

(Sr. Pichler, *Vom Wesen der Erkenntnis*, Erfurt 1926, str. 66.).

Vyvstane ihned otázka mnohem svízelnější po tom, jaký jest poměr našeho světa k onomu světu estetických kvalit a jaké jest ono všespolečenství, v němž oba tyto světy jsou zahrnuty?

Důvěřujeme-li základním axiomatům naší logiky, můžeme kus cesty touto neznámou pevninou vykonati zcela bezpečně. Zahrnuje-li ono všespolečenství, které jsme oprávněni nahraditi výrazem absolutní reality, nejen naši empirickou zkušenost, nýbrž i svět estetických hodnot – při čemž nepřehlídíme zatím k tomu, obsahuje-li či neobsahuje-li ještě něco jiného – pak plyne z toho, že empirická naše realita reality jako takové, absolutní reality naprosto nevyčerpává.

Toto poznání vede nutně k novému pojetí zákonitosti empirického dění. Otřes, který bylo přestati zákonům přírodním od výsledků samotných přírodních věd, musí se jistou formou opakovati nebo připomenouti se stanoviska totality jsoucna. Budeme moci souditi na něco analogického tomu, co lze prohlásiti dnes o zákonech přírodních, vycházejíce se stanoviska einsteinovského, že totiž zákony přírodní jsou invariantní a bez rozporu spojeny v jediné soustavě, zato však se mění lidská měřítka a jimi provedená měření a názorné světové konstrukce s libovolně volenými stanovisky pozorovatelů světa (sr. E. Zschimmer, *Die anschauliche Welt und die Invarianz der Naturgesetze nach A. Einstein* v *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, III. 4. 1925, str. 37). Budeme si tedy vždy a všude vědomi toho, že realita pojmově zachycená s jednoho hlediska není naprosto vyčerpávajícím obrazem veškeré reality? Budeme-li ochotněji slyšeti a i věřiti v možnost jiných realit, jiných hodnot, než jak dnes si je dovedeme soběstačně formulovati? Těchto důsledků nelze se zbýti, když jsme jednou přiznali charakter *sui generis* reality hodnotám estetickým, tohoto noeticky vysoce důležitého momentu nelze zastříti tím, připsí-li se někdy zlomyslností nebo nedopatřením na vrub umění díla, která se poněkud blíží umění jen technickým talentem svého původce nebo na vrub estetického prožitku takové stavy duševní, které jen kantovskou osobní neinteresovaností maskují zcela egoistické choutky (sr. zvláště W. Nernst, *Zum Giltigkeitsbereich der Naturgesetze* 1921), často vel-

mi hrubého zrna a naprosto nesrovnatelné s oním zcela zvláštním světem, do něhož nás uvádějí stavy vskutku estetické. Plné a správné ocenění estetických hodnot a jejich metafysického významu jest dílem dosaženého vysokého stupně a splnění celé řady předpokladů.

Jiná důležitá otázka, jež se nám tu naskytá, zní: co plyne ze závislosti světa estetických hodnot na skutečnosti? Je možno usuzovati něco o oné závislosti, je možno tyto střídavé veličiny tak říkajíc vyložit z nějaké konstantní hodnoty? Vědomí o nedostatečnosti všeho poznání jest v lidstvu téměř pudové. Pro Leibnize je subjekt *ratio insufficiens*, která touží po *ratio sufficiens*. Ve smyslovém názoru shledává *ratio* světa, která má býti celkem duchových stanovisk, setřenu, změtenu na sumární patření, které podstatu jen změteně vidí. Subjekty mohou jen snažiti se o jasnost. Svět monad podobá se vývojovému studijnímu pochodu, jehož předmětem je kosmická logika. Nikdo čistě nepochopí jejího významu. Každý z něho bere v sebe něco obrazné a citově – způsobem pojmání smíšeným ze snahovosti, fantasie, sentimentality a věcnosti (sr. Pichler, *Vom Wesen der Erkenntnis*, Erfurt, 1926, str. 74).

V člověku ovšem skutečnost i neskutečnostní svět estetických hodnot patří nerozdílně k sobě. Kdekoliv se zastavíme u umění, všude se setkáme s prolínáním skutečnosti se světem estetickým. Všimněme si ustupování barvy v sochařství. Kdyby totiž mělo tu býti barev použito tak, aby měly míti, jako barvy věcí přírodních, význam skutečnostní, bylo by to prohřešením. Mramorový vojevůdce, který by byl tak pomalován, že by vypadal jako živý, vyvolal by hrůzně hmotný, protivně vzrušující, umělecké cítění pobuřující účinek. Sochařství by kleslo na techniku voskových figur, kdyby takto si chtělo počínati. Jako platí rozdíl mezi vtíravou skutečností a estetickou vidinou, tak platí též, že barvy v sochařství nemají a nesmějí se snažiti o význam skutečnostní. Barvy v sochařství mají ten význam, aby rozdílem od skutečné barvy působily proti skutečnostnímu významu postavy. A částečně naznačují skutečnost jen zdáli tak, že naznačení skutečnosti zároveň v sobě zahrnuje i zdůraznění rozdílu od skutečnosti (srov. Volkelt, *System* III. 401-402).

Nějakým způsobem vždy se směšuje svět sku-

tečnosti s neskutečnem, má-li nám vzejít vědomí, že stojíme před dílem uměleckým, před dílem, v němž nutně postřehujeme neskutečnostní vztahy.

Existence umění sama již znamená tolik, že poměr mezi subjektem vědomí a extramentálním světem nevyhovuje vždy subjektu vědomí, který stykem se světem hledá, po případě vytváří nové aspekty jeho, jež by korespondovaly s latentními mohutnostmi tohoto subjektu, jako svět tento odpovídá jeho projevujícím se schopnostem. Schopnosti, které se v nás plně projevují, jsou předmětem zkoumání nejrůznějších věd a jejich spjatost nejen s bezprostředním okolím, nýbrž i s některými kosmickými zákonitostmi dokumentuje jejich adekvatnost k světu, ve kterém se plně uplatňují a rozvíjejí; naproti tomu ony schopnosti, které u velké většiny lidí se projevují jakýmsi latentním způsobem a pro něž svět není plně domácí půdou, docházejí svého výrazu zvláště také v umění, jehož dvojkanný poměr k životu vždy jest patrný: tu více tu méně ze života vyrůstající, odkazují díla umělecká k zcela jiné životní zákonitosti.

Uvažujce takto o funkci umění, jsme vedeni předpokladem, že vůbec existuje transcendentno a že zahrnuje v sobě fenomenální svět, t. j. že obě pojmově oddělené oblasti neexistují bez souvislosti pro sebe, nýbrž že fenomenální svět, svět jevů a zkušenosti, jest zjevováním se jsoucna, dějícím se právě za podmínek jemu vlastních, ba že je právě formou jsoucna vázanou na tyto podmínky (Weinhandl, Person, Weltbild und Deutung, str. 7-8).

Kdyby umění nemělo dějin ve smyslu vzniku, vyvrcholení a zániku slohů, smělých výbojů geniálních tvůrců, mohli bychom s klidem pominouti otázku po transcendenci, po metafysickém významu umění. Ale právě naopak: dějiny umění jsou příliš výmluvné svou zákonitostí, kterou tušíme přes všechno zdánlivě úplně volný, t. j. kontingenci dějinných zjevů určený vývoj. Nad tušení dobře zdůvodněná zatím nedospějeme, avšak možno-li i ve vědě přikládati jakousi hodnotu poznávací takovým tušením, která jsou – ať tak dím – alogickou formulací principů logickou zákonitostí již stanovených, potom jest možno se odvážiti na samé pomezí toho, v čem třeba jest spatřovati duchovou podstatu, zatím lidskou.

Každé dílo umělecké lze pokládati za vychýlení

ze souvislosti životního dění. Toto vychýlení nechceme však pojímati tak, jako by každá kombinace dějů, která není sic nemožná, avšak podle zkušenosti velmi nepravděpodobná, stačila sama osobě na titul uměleckého výtvaru. Proto na příklad duchaplné kombinace filmových dějů ještě dlouho nebudou uměním, nebudou-li podloženy zcela originálním a novým viděním života, jemuž technika filmová se stane oddaným a adekvátním tlumočnickem. Jinak taková vychýlení nebudou k ničemu, než aby zavdala podnět k hodně kousavým poznámkám, jinak ale ve věci zcela oprávněným. Tak Tamer Lane v knize: *What's Wrong with the Movies?* kousavě praví, že ve filmu je možno v okamžiku, kdy jsme vzali sluchátko do ruky, dostati telefonní spojení, že v případě potřeby vždy dva nebo tři policisté jsou po ruce. Že je možno viděti klíčovou dírkou, co se děje v pokoji, že všichni lupiči ihned svůj lup složí, když na ně přijde malý Vilouš v noční košili, že z pušek můžeme vystřeliti, aniž jich potřebujeme nabíjeti, že osoby, které jsou střeleny do ruky, objeví se s obvazem na hlavě, že manžel nikdy neví, že jeho žena bude matkou, až objeví, že plete dětské punčochy, že dívky, které se vdávají za peníze, vždy později své muže milují, že hrdinové mohou přestáti boj s dvanácti pouličními lupiči, aniž při tom jejich účes přijde do nepořádku, že osoby vytažené z vody v málo minutách oschnou, že hrdinka nikdy tak nezpustne, aby si nemohla dopřáti ještě drahého spodního šatstva, že pronásledování hrdinové vždy si dají na čas, aby své milenky dlouze objímali, pak se narovnájí a odběhnou, jako by měli naspěch, že muž, který ranou ztratil paměť, jí může nabýti jen tím, že dostane novou ránu (sr. R. Harms, *Philosophie des Films*, Lipsko 1926, str. 143).

Toto vychýlení spočívá především v tom, že máme na mysli zcela konkrétní prožitek a přece celkový duševní stav se hlásí vědomím něčeho zcela odchylného od tohoto prožitku, když se nám ho dostane ve skutečném denním životě. Odvoláváme se tu nejčastěji na kvalitativně odlišné citové stavy, které provázejí estetický prožitek, odvoláváme se na vypojení vůle (Kantovu neinteresanost) a na mnohé jiné a mnohem subtilnější věci psychické i fyziologické; ale zda všechno to je dosti přesvědčivé, abychom jediné v oněch úkazech spatřovali specifikum estetického dojmu? Nová psychologie,

zvláště typologie, poukazuje sama mnohem hlouběji.

Ale ještě z jiné příčiny nedostačí nám takové pojetí estetického prožitku. Umění nestojí naprosto izolováno v souboru ostatních hodnot. Neboť i metafysika a vůbec každý výklad světového dění jest

v téže situaci jako básnictví, ba vůbec vše tvůrčí, pokud jde o nalezení symbolu; to totiž nemůže býti vědou vynuceno, jako kterékoliv jiné nalézání, může býti nanejvýš vedeno, připravováno a potom využito (sr. Weinhandl, Person atd.). (Pokračování.)

*Dr. Jar. Hruban.*

## VARIA

### *O odpovědnosti*

Nemyslíte, že toto nám dnes nejvíce chybí v životě soukromém i veřejném, v životě praktickém, vědeckém, v životě politickém i v životě uměleckém? Odpovědnost! Abychom si uvědomili vážnost života, abychom si uvědomili vážnost vzájemných vztahů lidí k sobě, vážnost a odpovědnost těch, jimž nemocní svěřují své tělo a své životy, vážnost a odpovědnost těch, jimž lidé svěřují své neomocné duše, vážnost a odpovědnost těch, kteří mají v rukou dějiny, kteří mají v rukou blahobyť i bídu tisíců, vážnost a odpovědnost těch, od nichž jako rosu života a jako červánky nových nadějí a jiných světů, to jest od umělců, čekají ti, kteří se již dusí všedností.

Odpovědnost vůdců i odpovědnost těch, kteří si vůdce volí, kteří k nim jdou o řešení a od nich čekají vysvobození a zodpovědění životních těžkostí a otázek.

Zdroj odpovědnosti? Slyšeli jste o kategorických imperativech, slyšeli jste o železné nutnosti, již nemožno zlomit, proto ji nutno uchopiti a jí se podřídit. To ovšem neuspokojí toho, jenž cítí celou hrůzu lehkomyšlného chápání vůdcovství a celého života a jenž zároveň chápe celou tíhu odpovědnosti, která chce celého člověka se všemi jeho schopnostmi a to až do poslední krajnosti, až do posledního jeho vzdechu.

Jest zajímavé, že nejstarší památky, jež nyní nalézáme po kulturních národech, se dají vyjádřiti náboženstvím a vědomím povinnosti celého člověka k celému životu, přes všechny jeho hodnoty. A přes tyto kulturní národy ptejte se třeba Veddů na Ceyloně, Andamanů na ostrovech Zadní Indie, Křováků a Pygmejů a zbytků Papuánů. Všude se setkáte s tímto pocitem odpovědnosti celého živo-

ta někomu, kdo život dal, kdo život řídí, a kdo mu dal vyústění v jednom velkém a posledním cíli všech.

Setkáme se tam ovšem s různými stupni tohoto vědomí, někdy jest smícháno s!-osmickým strachem, ale je zde, je všude a je i tam, kde náboženství vymizelo, jako residuum, jako jeho svělek přes všechna staletí. Povstalo z náboženství a tak i když vyhasnou různá náboženství, ve výchově vzdychky zůstává. A je zajímavé, že čím více mizí náboženství, že tím více je třeba mluvit o tomto vědomí a o této povinnosti odpovědnosti, odpovědnosti třídě, rase, národu, nebo i lidství, dějinám, protože je třeba člověka na něco velkého upjati. Protože odpovědnost znamená povinnost a znamená zatížení vlastní osobnosti, proto nutno najíti hodně zvonivý, hodně zvučný titul, aby se mohlo oprávněně požadovati odpovědnosti.

Nedovedla se tohoto vědomí odpovědnosti, tkvící svými kořeny hluboko v náboženství, zbaviti ani kultura, jež se nejvíce vlastně osvobodila od náboženství, totiž kultura čínská, jež sama jako i její náboženství tkví naprosto v zemi. I tak nacházíme v Tao-Te King krásný výrok:

Nebe se nehádá a umí přesvědčiti.

Nemluví a přece zná dáti odpověď.

Nemluví a my sami přicházíme před ně.

Dlouho čeká, ale přece dovede k sobě přivesti.

Nebeská síť daleko se rozprostírá.

Jest otevřená a nic jí neujde.

Ostatně i čínská víra v duše předků a strach před tresty, zdaž není též zbytkem pocitu odpovědnosti, odpovědnosti aspoň k oněm předkům!

Neobyčejně bylo vyvinuto vědomí odpovědnosti u národa, jenž žije hluboce nábožensky, totiž u Indů: Hříšníci praví ve svých srdcích. Nikdo toho nevidí, ale bohové to pozorují, rovněž i duch, jenž sídlí v hříšnicích. Strážní bohové nebeští znají jednání všech dítek lidských. Když říkáš: Jsem sám, přebývá v tobě nejvyšší bytost jako pozorný a mlčenlivý pozorovatel všeho dobrého a zlého. Tento soudce, který jest v tobě, jest přísným soudcem, nepodplatitelným odplatitelem.

Znáte zoufalý výrok Ciceronův: Každého nejvíce trápí samého jeho vlastní podvod a jeho vlastní krutost. Každého žene jeho zločin k šílenství a každého nejvíce trýzní jeho špatné myšlenky a touhy. (Pro Rosc. Am. c. 24.)

Zjistili jsme tedy nahodile vybranými ukázkami tuto všeobecnost pojmu odpovědnosti. Jaký je psychologický základ tohoto pocitu?

Toto vědomí odpovědnosti ukazuje se u všech normálních lidí. Víme ze zkušenosti, že není výronem citu, ani výsledkem logického pochodu.

Není též následkem rozhodnutí naší vůle, protože pro vůli může být samo impulsem nebo motivem, nikdy však z ní vytrysknouti.

Máme pro vědomí odpovědnosti něco v duši, co křesťané nazývají svědomím, něco, co všichni uznávají v srdci; jakýsi vnitřní hlas, který kárá, nebo aspoň dává pocítit vlastní pohrdání sebou samým po mravní zbabělosti a špatnosti. Kolikrát by člověk chtěl, aby tento hlas tu nebyl, ale marná jest snaha jej oddisputovati.

Uspati jej člověk může, snad na dlouho, ale zcela a úplně nikdy, protože jednou se probudí.

Normální člověk není bez svědomí. Jest to svědomí, které člověku řekne do očí, že je bídák, že je nesvědomitý, že je vyvrhel.

Ovšem jsou duševní choroby buď vypjatého pocitu odpovědnosti, jež jsou následkem poruch výměny látek, různých autointoxikací a chorob srdečních, jež vzbuzují v člověku, především citlivém nábožensky chorobné stavy skrupulosity. Anebo jsou zase zjevy, kdy člověk tak exaltovaně jedná, že umlčí na dlouho a dokonale pocit svědomí. Co jest svědomí? Nejprve je ustavujícím prvkem člověka, který nás činí schopnými již od přirozenosti určitým jemnocitem vytušiti dobré a zlé, krásné a ohyzdné. Za druhé jest svědomí hlas rozumu a vůle k dobrému se přikloniti a zlého se varovati. Za třetí

jest svědomí po činu soudcem, které dovede člověka naplniti spokojeností nebo nespokojeností až k rozervanosti.

Svědomí jest tudíž jakési vyrovnání mezi mravním zákonem a mezi jednotlivým činem.

Na tomto svědomí jest vybudováno vědomí odpovědnosti.

Nesprávné názory o odpovědnosti: První falešný postoj je útek, protože odpovědnost a svědomí omezuje člověka v jeho živočišné svobodě. Velmi si ulehčuje odpověď materialismus. Nezná nic duchového. Svědomí a odpovědnost proto jsou buď klam anebo vyšší výklad člověka o nižších pochodech v sobě. Jak se člověk, kdyby byl zcela pohřížen do hmoty a nebyl nic než hmota, jak se vůbec dostal k pojmu nehmotného, je nezodpověděno a to právě jest vítězným argumentem proti materialismu. Ignoti nulla cupido. Nikdo se nemůže sám povznést nad to, v čem tkvějí jeho kořeny. Proto ani pojem nadhmotného by nebyl možný, kdyby měl materialismus pravdu. Norden mluvil jistě mnohemu člověku ze srdce, když prohlásil, že svědomí jest jenom přijatá konvenční lež, anebo když Nietzsche je nazval průvodním zjevem dobrého zažívání.

Jak ovšem možno podle toho zaříditi pak snesitelným, neříkám krásný, život!

Docela na tento názor připíná se názor, že svědomí a pocit odpovědnosti povstal vývojem. Svědomí by bylo podle toho jenom sběrným bodem tisíciletého boje o bytí a nebytí. Jedny činy se nazývaly dobré a při tom zůstalo až do věků a jiné činy sluly zlé a při tom také zůstalo až do dnešního dne.

Proto je podle Spencera svědomí organisovanou zkušeností. Filosof Paulsen jako by doplňoval Spencera: Svědomí není ve svém jádře nic jiného než znalost mravů. Člověk ví na př., jakým jest mrav v chování osoby jednoho pohlaví k osobě druhého pohlaví. Předsudky zděděnými, tresty, výchovou a konečně i náboženstvím bylo člověku od malička vštípeno, jak se na různé věci má dívat, jak je mravem je posuzovati a hodnotiti. (Paulsen Einleitung in die Philosophie. 460 str.)

Proti tomu všemu svědčí základní pravdy a základní zásady; a o to se jedná ve svědomí, protože svědomí nejsou poučky, svědomí nejsou řešení, nýbrž prostě věčně pohotový, stále ostrý, stále citlivý prubířský kámen, jenž dovede okamžitě správně

řešiti i ty případy, které se ještě nikdy neudály, a kde předpoklad jest nemožný. Proč v základních názorech na zlé a dobré se člověk nikde nemění, proč všude bezdůvodné zabítí jest vraždou, proč všude zneužití řeči, aby nezjevila pravdu, k níž jest určena, se jeví jako mravní ošklivost? Kdyby svědomí pocházelo z vývoje, i dnes by se vyvíjelo a muselo by se i dnes převrátiti ve své podstatě vědomí dobrého a zlého.

A třetí pokus utéci svědomí jest starý, věky starý pokus hedoniků. James Mill a Bentham snažili se učiniti znovu tento hedonismus buržoasně přijatelný. Podle nich hybnou pákou všeho lidského snažení jest, co nejvíce požitků s co nejmenšími závazky a obtížemi. Svědomí pak není nic jiného, než představy, které dědičně zůstaly z příjemného nebo nepříjemného po určitých činech. Dítě si pamatuje, že při určitých činech bylo pochváleno nebo potrestáno, a proto v něm zůstává domněnka o zlém a dobrém.

Mohlo by se poukázati, jak u mnohých dětí, u kterých se vůbec nepostupuje trestem nebo odměnou, jak mají živý vyvinutý smysl pro rozeznání dobrého nebo zlého.

Amerika přináší poslední pokus utéci nutnosti uznati svědomí, totiž utilitarismus. Dovoleno je, co je užitečné; pouze neužitečné je zakázané. Dovoleno a mravné je, co přináší většině lidí užitek.

Naproti tomu zkušenost ukazuje, že tak často vnitřní hlas praví: Bylo by to okamžitě užitečné, ale není to krásné, není to dovolené, není to mravné.

Největší myslitel moderní Kant nemohl popřít svědomí, jenom jeho první původ odepřel Bohu a přisoudil jen vnitřnímu zákonu v člověku. Podle něho svědomí jest hlasem lidského rozumu. Jednej tak, aby se tvoje způsoby jednání mohly státí zásadami celého světa. Aby nikomu nepřivodily škody. Kant byl příliš svědomitý filosof, příliš domýšlejší konsekvence, aby popřel svědomí a pocit odpovědnosti. Též nechtěl jednomu každému dáti právo, tvořiti si formy mravnosti, nýbrž odvolával se na všeobecnou platnost rozumu a jeho závěrů.

Z toho by ale plynulo, že rozum lidský je něco absolutního, a tak přicházíme k myšlence božství; není-li rozum něčím tak absolutním, a nejsou-li všichni lidé stejně rozumu užívající, nemohli by dojít k všeobecně platným zásadám, všeobecně

uznávaným o dovolenosti, o správnosti nebo nesprávnosti určitých činů.

A není-li rozum náš něčím absolutním, musí něco absolutního nad ním býti, co by vysvětlilo všeobecnost mravních zásad a mravní odpovědnosti. Co znamená nyní odpovědnost?

Odpovědnost zahrnuje tři faktory: Nositele odpovědnosti, toto, jemuž jsme odpovědni a hodnoty skutečnosti, za které jsme odpovědni.

Jestliže jeden z činitelů neexistuje, neexistuje přirozeně též absolutně platná odpovědnost.

Nositel odpovědnosti může býti ten, jenž se může svobodně rozhodovati, jenž není nucen k určitému druhu jednání, jenž může přehlédnouti různé hodnoty, je oceniti a pak z nich svobodně vyvoliti.

Ten, jemuž je člověk odpovědný, je Tvůrce, jenž člověku dal život, jenž postavil člověka do světa, jenž mu dal hodnoty a smysl jeho života, aby těmito hodnotami, jejich správným užíváním a správným rozdělením jejich výsledků, došel k cíli, a to ke štěstí, jako k ovoci řádu.

Komu býti odpovědný? Těžko by se myslila odpovědnost neosobnímu principu. Odpovědnost osoby lidské neosobnímu principu? Nebyl by osobní člověk výše, svobodnější, vznešenější a hodnotnější než neosobní princip, který nemá jiné funkce než právě býti principem, a to proto, aby se nemusel připustit osobní Bůh?

Jenom svobodná, rozumná bytost, jenom ta, která cílevědomě všechno rozdělila, jenom ona může žádati počet od toho, jemuž něco rozdělila, jenom ona může volati člověka k odpovědnosti.

A nyní k předmětu odpovědnosti: Jest to úloha, která je nejprve dána všem věcem: dospěti cíle. Z toho plyne úkol a odpovědnost pro nás. Užili jsme věcí a hodnot podle jejich určení, učinili jsme sami se sebou, se vším, co jsme, a především se svým životem, učinili jsme, co jsme cítili jako svou úlohu?

Zde přicházíme ke slovu odpovědnost celému životu. Dali jsme mu správný, konečný a poslední smysl a cíl? Nedali jsme mu cíle nedostatečné a nedůstojné? Když existuje jeden velký cíl, tedy plyne odpovědnost vůči náboženství, pak odpovědnost vůči všem. Odpovědnost nejprve z našeho povolání.

Všechny věci mají své určení. Jsme proto po-

vinni Tvůrci, spolutvorům i věcem samým, abychom jich tak užili, jak jest určeno, jak od nás čeká Tvůrce, jehož věci jsou a jenž má právo žádati, aby jich tak bylo užito, jak On chce. Věci jsou pro všechny a proto jsme všichni vzájemně spojeni povinností všech ve všem, ke všem. Zde přicházejí povinnosti vlastního povolání.

Prvý smysl všech hodnot jest dojítí jimi k poslednímu cíli, to jest k Bohu. To znamená povinnost odpovědnosti za užití všech věcí jenom podle jejich určení a podle jejich povahy.

Druhý smysl je umožnit to i bližním. Proto užití jich tak, abychom vším sloužili svým bližním, aby došli k Bohu. Toto jest poslední cíl a smysl povolání každého. Převzítí část starostí o život, o svět, aby všichni mohli klidně starati se o nejvyšší cíl. Sem pak spadají i všechny vymoženosti, všechno usnadnění práce, jež má znamenati usnadnění života, usnadnění cesty k poslednímu cíli.

Vědomí odpovědnosti jest zvláště důležité dnes. Je to vědomí povinnosti k Tvůrci, ke všem hodnotám, užívati jich podle určení a smyslu, který jim byl dán, a vědomí povinnosti pracovati svým životem, vším, co je dáno nám, co můžeme zvládnouti, aby bližní snáze a jistěji došli svého štěstí, svého cíle.

Vědomí odpovědnosti jest vědomí, že všechno dění, všechny činy, spojení všech hodnot a konů, nakonec všechno zasahuje a život buď zdržuje nebo ulehčuje, naplňuje.

Vědomí odpovědnosti k dobrému i ke zlému, odpovědnosti, která má zlo potírati, umenšovati a dobrem dobro rozmnožovati v sobě i v druhých.

*Dr. Silvestr M. Brait O. P.*

### *Albert Veliký.*

*(K oslavě jeho svatořečení a prohlášení za učitele církevního.)*

Klade-li se dnes důraz na vědecký význam Alberta Velikého, není to libůstkou probuzené křesťanské filosofie aristotelické, ale její povinností. Toutéž povinností jsou mu také zavázány vědy přírodovědecké.

Kdo se dívá na křesťanskou filosofii aristotelickou jako na těžko dostižitelnou, vymlouvaje se jejím metafysickým založením, zapomíná na vědecký život Alberta Vel., jejího průkopníka, který první

podal Aristotelovu filosofii křesťansky přijatelnou. Vždyť Albert nepatří k oněm filosofům, kteří se brání styku s přírodou. Vyznal se právě tak dobře v metafysice jako v přírodovědě, ano s takovým vědeckým úsilím se věnoval této a v ní tak vynikl, že je právem považován v tomto ohledu za div své doby. Jeho doba nemá velkých mužů – přírodovědců a proto tím více nás překvapuje velký sklon a radost z přírodní vědy u dominikánského mnicha.

Zapomínalo se dlouho na osobnost Albertovu v přírodovědě, až na ni první upozornili pěstitelé přírodních věd. Na jeho velikost v tomto oboru poukazuje botanik E. Meyer a C. Jessen, upozorňují na Alberta geografové A. von Humboldt, Kretschner, francouzští badatelé F. A. Pouchet, Bormans a J. H. Stadler vydává největší dílo Albertovo v přírodovědeckém oboru *De animalibus*. Mnichovský pak zoolog Bals řadí jej ku Gesnerovi a Alfredu Brehmovi jako prvního, který svým okem obsáhl veškerý tehdy viditelný svět zoologický.

Je zajímavé, jak přichází Albert Veliký ke svým přírodovědeckým poznatkům. Za jeho doby nebyla tak pěstována nebo aspoň ne tak vědecky ceněna metoda experimentální. Dnes ovšem, kdy nabyla takového rozmachu, ano, kdy ji někteří, nesprávně ovšem, považují za jediné správnou metodu ve vědě, není zvláštní zásluhou přicházeti k novým poznatkům pomocí zkušeností. Je tedy Albert opravdu velikánem 13. stol., když přírodní poznatky vlastní zkušenosti vědecky zpracoval a nepřestřelují jak katoličtí tak nekatoličtí učenci, když v něm uznávají největšího přírodovědeckého badatele středověku, který zahájil nové období v tomto oboru. Albert Veliký se však nespokojil pouhým popisem přírody. Byl zároveň filosofem a díval se proto na přírodu s hlediska příčinnosti. Takto se u něho všechno soustředilo k filosofickému, teleologickému vysvětlení přírody.

Svoje přírodovědecké poznatky pak uložil do knih: *De animalibus*, *De vegetabilibus* a *Meteorologica*.

Přírodovědecké badání nebylo ovšem jeho hlavním životním cílem, který si ve vědě vytknul, vycházelo spíše z jeho osobního zájmu o přírodu. Hlavní význam Alberta Velikého se objevuje při pozorování jeho vztahu k Aristotelovi. V tomto vztahu jasně se ukazuje veliké poslání Albertovo ve vědě a zde se také vytváří silná jeho vědecká osobnost

s jakousi povinností vyplniti velké vědecké úlohy určené mu Bohem v tehdejšímu stavu vědy. Jak dějiny ukázaly, shromažďoval Albert kameny k důležité stavbě a je upravoval, aby je takto připravené předal stavitelskému duchu vědeckému svého žáka Tomáše Aquinského.

Nazývá-li se Albert Veliký tvořitelem a průkopníkem křesťanského aristotelismu, dává se mu takto titul, který mu právem náleží. Není ovšem první mezi učenici křesťanskými, který vykládal spisy Aristotelovy. Již před ním ve 12. st. vyložil Alfred ze Sareshal Aristotelův spis *Metereologica*, po něm pak Robert Grosseteste a jiní, ale jako první zástupce scholastiky podal Aristotela pro křesťany přijatelného.

Nebylo to tehdy tak snadné, jak by se na první pohled zdálo. Křesťanský západ byl sice zaplaven učním Aristotelovým, ale v úpravě arabské a židovské filosofie. Že se pak Aristoteles netěšil z přílišné důvěry křesťanů, jest samozřejmé, ano upadl i v podezření, když Almarich z Bennesa a David Dinant své učení, klonící se k materialismu, opírali o Aristotela. To přivedlo také Alberta k důkladnějšímu studiu Aristotela. Jako Avicenna vytvořil pro Araby mohutnou encyklopedii aristotelické vědy, také Albert chtěl ji učiniti přístupnou zase latiníkům. Bylo to dílo smělé iniciativy, smělý plán a vědecké vydobyty.

Nenechává však nepovšimnuty výsledky prací arabských a židovských učenců v aristotelismu, ale do rámce Aristotelových spisů vsazuje vše to, co z jejich spisů mohlo by přispěti k většímu sblížení s ním. Je také jediný své doby, který suverenně ovládal dosavadní výsledky ve studiu Aristotela, a proto mohl podati křesťanstvu takové množství poznatků aristotelické filosofie. V tomto díle však není encyklopedistou, ale dílo má charakter vlastní duševní práce.

Kdežto spisy Aristotelovy byly doposud známy jen z arabských překladů, které samy již byly mnohdy chybné, Albert se shání po latinských překladech přímo z řečtiny a na těch pak buduje. V jejich výkladě pak postupuje způsobem parafrastickým, tu a tam podává samostatné řešení otázky, doplňuje, co Aristotelovi chybí, a hlavně si vydobývá postavení proti arabským vykladatelům a jejich přívržencům na tehdejších fakultách artistických. Proti filosofům těchto fakult řeší hlavně jednu otázku: jaký je totiž poměr mezi theologickou pravdou a filosofickou. Jsa nejen filosofem, ale nad to i theologem, vyniká takto nad ně a může proto spíše a jasněji určit oběma jejich pole. Rozhodně se staví proti jejich učení o dvojí pravdě a jeví se mu neudržitelné i se stanoviska přísně vědeckého. Vždyť víra a věda si nemohou odporovati ani si býti cizí, vycházejíce z jednoho pramene vši pravdy. Proti těmž filosofům vystupuje takřka celý svůj život, rozhodně odmítaje jejich averroistické učení o duši a rozumu. Ještě v posledním desetiletí svého života r. 1270 sáhl k peru, aby ve spise *De problematibus* vystoupil proti pařížským averroistům.

Ve svém životě vykonal takto Albert Veliký velmi mnoho pro křesťanskou filosofii obohativ ji o Aristotela. Zahájil tím novou její epochu. Sám ovšem k tak nesmírnému dílu nestačil. Nashromáždil sice velké bohatství nových poznatků a někdo jiný je měl pak sjednotit. Byl to jeho žák Tomáš Aquinský, jehož tvořivý duch syntheticky zpracoval křesťanskou filosofii aristotelickou.

Oba tituly vytvořili křesťanský aristotelismus. Albertu Velikému na něm velmi záleželo a velmi si od něho v budoucnu sliboval. Snad to také ukazuje menší událost, když 80letý již se ještě odebírá do Paříže, aby zde hájil křesťanskou filosofii aristotelickou, jak ji zdokonalil Tomáš Aquinský.

*Dr. Pav. Škrabal O. P.*

## KRITIKA

*Dr. H. Boškovič, Problem spoznaje.*

Zagreb 1931.

Autor knížky psal část svého studia o problému poznání do *Filosofické revue*. Jeho studie přináší novou část do problému poznání. Předně proti

Kantovi, popírajícímu možnost poznání objektivních kvalit, ukazuje analýsú poznání, že právě poznáním získáváme objektivní kvality věcí. V tomto vyniká jeho práce a přináší skutečně originální studii o poznání. Jeho postoj, který zaujímá vyřešením problému, jest proti idealistickým směrům,

poukazuje, v čem má nedostatek Berkeley a tedy jeho námitky luští hravě. Prostě autor ukazuje, že sv. Tomáš se svými principy poznání dovede být vůdčím i v těch nejsubtilnějších obtížích jiných systémů, dovede státi neochvějně i proti Kantovi, pod jehož kritikismem klesly všechny ostatní filosofické směry. Práce autorova přináší mnoho nových objasnění o platnosti transcendentálního poznání.

*Habáň.*

### *Mina Weber, Liebe, Eros, Sexus.*

Eine Studie über das menschliche Lieben. Frankes Buchhandlung, Halbelschwerdt.

V pojetí lásky nejzákladnější lidské síly zavládl nepřekonatelný zmatek. Láska je označována jako činitel dobra i zla zároveň. Je pohnutkou nejpodivuhodnějšího sebeobětování, ale též nejhrubšího egoismu. Život společnosti pro tento zmatek se stává nemožným. Vše souvisí s názorem na svět, který udává smysl života. Míti smysl znamená to nejdůležitější. Litera a slabika dostávají svůj smysl od slova, slovo od věty, věta v řeči, řeč vychází z ideje, idea vychází plná smyslu ještě z většího celku, v poslední řadě z Absolutna. Smysl života je dán jen tehdy, je-li život spojen s Absolutnem, s Bohem. Dívá-li se kdo jinak na svět, ztrácí související jednotu, ztrácí vlastně svůj život.

Prostě všechny ostatní hodnotné věci pro život musí být podřízeny *o řád*, jehož počátkem je poslední smysl života, chceme-li vyplnit úkol svého života.

Na počátku bylo *Slovo*, tedy nejvyšší Smysl. Bůh je první princip. Hegel hledal poslední smysl světa v duchu, Comte ve hmotě, Dilthey v zážitku. Vše jen částčky a proto nedostatečné k objasnění smyslu života. Jenom řád a poměr subjektu k objektu, jednotlivce k celku, stvořeného k Stvořiteli, konečného k Nekonečnému, přirozeného k Božskému, může vysvětliti pravý smysl života. Smysl dostává jednotlivina tehdy, když se spojí jako význačná a ustavující část v hodnotném celku (kolečko v stroji, písmeno ve slově atd.). Konečné a pozemské má smysl jen ve spojení s Původcem, s Absolutnem.

Kniha postavila pevný základ svého zkoumání o tak význačném problému. Je patrné hned na počátku, že postup nebude kolísavý.

Z této pevné půdy vychází autorka k řešení

problému poměru těla a duše. Stará doba byla silná a velká, pokud zachovávala harmonický poměr mezi přírodou a duchem, což doznává i Nietzsche. Moderní doba luštila problém naturalisticky, tím přichází k potlačení ducha, k vítězství těla nad duchem. Druhým názorem uplatňujícím se v problému poměru duše k tělu je názor duševně-vědecký, kde zdánlivě vítězí duch, ale pro svou romantičnost vzdaluje se od skutečnosti. Tak probírá všechny názory a ukazuje jejich neúplnost.

Z pravého řešení poměru duše k tělu vychází i povaha lásky, která v problému erosu a sexu je vrcholem. Láska jest duševní složkou oproti sexu, tělesné složce; pojítkem obou je eros.

Z tohoto poměru plyne, že sexus musí být řízen láskou jako duševní složkou, tím láska dostává životní smysl. Neděje-li se to, pak vyšší vývoj lidstva je nemožný, neboť převládají nízké pudy. Autorka dospívá ke známému závěru, o kterém již Revue mluvila několikrát, že totiž láska je výrazem celé osobnosti lidské. Čistá, duševní láska předpokládá silnou osobnost, upoutanou se všemi životními energiemi na hlavní životní cíl. Vyžaduje celou osobnost s celým charakterem. Jenom duševní síla lásky dovede řídit životní pudy v přirozených mezích a obracet je k určenému cíli. Doba zmatku a rozvratu sexuálních pudů dostává své směrnice.

*Habáň.*

### *Günther Schulemann, Ästhetik.*

Verlag von Otto Borgmeyer, Breslau, 1930, 4 M.

Estetika ve svém vývoji sahá do různých disciplin a proto nastupuje v nové době otázka o vklínění estetiky do řádu jednotlivých věd. Není možno popřít její poměr k filosofii přes všechny vztahy k intuici, k životu a umění. Zasahují tam prvky nauky o poznání a psychologii v subjektivní stránce krásna a vedle toho objektivita jeho sahá k metafysickým pojmům. Schulemann vysvětluje pak krátkým historickým úvodem vývoj pojmu estetiky jako vědy.

Pojem krásna rovněž se opracovává v této knize přes obrazná rčení a symbolická vyjádření k objektivnímu vyjádření „Harmonie der Teile und Vollendung des Ganzen zu einer ungezwungenen und doch scheinbar notwendigen Einheit in der Mannigfaltigkeit“. Vedle pojmu krásna

zdůrazňuje subjektivní dispozice logické, psychologické a individuální ke vnímání krásna.

V dalších kapitolách pojednává jasně způsobem příručky estetiky o předmětu estetiky a o všech proudech jejích.

*Julius Schultz: Die Maschinentheorie  
des Lebens.*

Zweite Auflage, Felix Meiner - Verlag, Leipzig.

Odvážný pokus vědy překlenouti dva protivné směry názoru na život: mechanismus a vitalismus. Oba jsou jednostranné a tedy nedokonalé, nový je má překlenouti. V obojím směru je zřejmý mechanický ráz života a vědecky odůvodněn; zda vitalismus zbývající část neosvětlenou mechanickým pochodem nazývá nejasným slovem „Entelechie“, to do vědeckého postupu nezasahuje. Oba postupují kauzální metodou, neboť hledají příčiny dění a jeho zákony.

Filosofie hledá úplného porozumění skutečnosti a to se děje jen zjištěnými stačitelnými příčinami. Stačitelné jsou jen ty, které jsou přiměřené svým účinkům, t. j., jsou to jen přitažlivé a odpuzující síly kvantitativně vyjadřitelné. Zásah volných sil do pohybu hmotných systémů je naprosto nepochopitelný.

Celý svět organický beze vší pochyby je podroben mechanickým podmínkám, má proto zde platiti jiný princip?

Subtilní otázka, která je sofisticky tvořená. Shledává-li věda biologický pochod podrobený zákonům hmoty a energie, je-li tím dána stačitelná příčina celého biologického jevu? *Není-li, jak tedy lze uvést princip životního jevu na stejné principy hmotně-mechanických jevů?* Není možno abstrahovat, že proměna jedné energie v jinou, shodná s mechanickým řádem, se děje životním způsobem, to jest, že vyvádí podivně odlišné jevy od jevů čistě mechanických. Že obnovuje životní běh stále organismus, že vyvíjí, reprodukuje pomocí životních pochodů, neměnným způsobem stále týž organismus, že se tedy nejedná jen o zvláštní sílu, které moderní věda nenalézá, nýbrž o zvláštní princip používající hmotných mechanických sil a pochodů k svému cíli, k obživování bytosti.

Nový pokus synthesisy, ač chce být oboustranný, nedospívá k svému závěru. Selektivní princip ne-

sahá dále, než mechanismus sám; metafysický pohled na plán stavby vesmíru a života předpokládá „ducha“ ne naivním způsobem, nýbrž silou principu postaveného na počátku díla: Dostatečný důvod věci je jen v dostatečné příčině, poznané a vyjádřené nejen kvantitativně, nýbrž i čistě myšlenkově jako nutný poměr a vztah.

*G. W. F. Hegel, Die Idee und das Ideal.*

Vorlesungen über die Ästhetik, Georg Lassou,  
Felix Meiner-Verlag, Leipzig.

Vydání estetiky Heglovy je spojeno s nemalými obtížemi. Jeho estetické dílo je zachováno jen v sešitech jeho přednášek v Heidelbergu a v Berlíně pod titulem „Ästhetik oder Philosophie der Kunst.“ Jeden sešit z r. 1818 byl vydán od Hothoho, ale sám vydavatel poukazuje na to, jak Hegel již 1820 znovu úplně přepracoval své přednášky, a toto zpracování zůstává nezměněným základem. Nové věci byly jen vsunovány do tohoto textu. Hotho ale nařiká na nemožnost srovnati všechny lakonické přídávky v manuskriptě.

Z tohoto sešitu však se nezachovalo nic, proto dnešní vydání Heglovy estetiky vyžaduje sbírání všech zbytků od posluchačů jeho a rovněž z vydané stati Hothovy. Hotho hodnotí přednášky Heglovy z r. 1818 v Heidelbergu a částečně ještě v Berlíně za nedokonalé. Nejvýznamnější byly z r. 1828-29. V posledních letech Hegel odstupoval vždy více od metody přísně vědecké a klonil se k populárnímu podání.

V rekonstrukci vydání Hegla bylo třeba dbáti vydavateli vyhledati a zachovati Heglovy díkce, podané v sešitech, ve kterých přirozeně byly vepsány tak, jak posluchač mohl je sledovati.

Základní thesís estetiky Heglovy je: krásno uměním vytvořené je vyšší než krásno v přírodě, neboť v umění rodí se krásno z ducha. Čím vyšší je duch nad přírodu, tím vyšší jest duševní krásno umění nad přirozené. Nejhorší nápad procházející hlavou lidskou je lepší než největší produkty přírody, neboť v duševním jevu je vždy duchovost a svoboda. Duševní je pravdivé, přírodní je odraz duševního. Je zajímavé, jak obnova Heglova myšlení v Německu nese svou ozvěnu v Itálii i jinde. Estetické hodnoty se vracejí k čistému duševnu, třebas ještě romanticky – Heglovému.

*P. Dehen, Leben und Gegenwart.*

Herder, Freiburg in Br., 1931.

Herdovo nakladatelství vydalo v poslední době několik cenných děl. Mezi nimi i toto, které mluví duší dneška, volající po řešení poměrů. Je to knížka praktické filosofie uplatněné v životě, vycházející od sebevýchovy a analyzující všechny duševní elementy bytosti lidské projevující se snahou k cíli a smyslu života, pokračuje k životu rodinnému a občanskému a stanoví přesně práva života. Nejsou to iluze, nýbrž skutečné, střízlivé řešení.

*Kaplan Fahsel, Gespräche mit einem Gottlosen.*

Costojí mezi nevěrcem a věřícím člověkem? Kdo z nich proniká hlouběji v myšlení? Tento zajímavý pohled vrhá autor na problém víry v myšlení lidském, který vábí svou dnešní palčivou nutností. Není to naučený způsob baviti se s fingovaným nevěrcem, moderní rozmlouvající s ním je člověkem nanejvýš nakažený moderní skepsí, ale stejně vážný a hluboký jako protivník. Rozmluvy nejsou nucené formou, je to živoucí a přirozený proud mluvící o životních problémech. Odstraňuje předpoklady a neznalost, která tak často jest příčinou nevěry.

*Sbírka „Philosophische Forschungsberichte“*

(Heft 12) vydává studii: Georg Mehlis: *Italienische Philosophie der Gegenwart*, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, (brosch. RM. 3.60).

Hlavní charakteristika italské filosofie posledních třiceti let je ta, že se odklání od pozitivismu téměř úplně a přiklání se k idealismu. Positivismus svým původem je francouzský, kdežto idealismus německý, proto německé myšlení nachází v tomto jistou duchovní příbuznost. Je málokterý národ, jenž se může honositi vlastním a velkým směrem filosofickým. Zdá se, že Italie poslední doby nepatří k nim, neboť závislost na německém idealismu Kanta-Heglova vtiskuje chápání světa a života nesamostatnost, snad neschopnost vlastní myšlenky. Bylo to ostatně dosti všeobecné své doby, že vliv idealismu německého ovládal forum evropské. Nový

rozmach idealismu sahá až do nejpřítomnější doby a německá filosofie stále obnovuje Kantův dualismus, jiní připojují Fichteovo „Sollen“, nejodvážnější pronikají až k absolutnímu idealismu Heglova. Heglova filosofie skýtá nesmírnou základnu spekulativní metafysiky. Italský idealismus navazuje na své myslitele De Sanctis a Spaventu, ale především je kopií německého idealismu od Kanta do Hegla, takže základní principy o poznání jsou přejaty odtud. Hlavní zastupitelé tohoto směru jsou Croce a Gentile.

*Robert Linhardt, Unser Glaube,*

úvod do duševního katolického dogmatu.

Třetí svazek z filosofie náboženství Herdova vydání.

Filosofie náboženství se spokojuje často povšechným zkoumáním v náboženství, kdežto tato kniha poukazuje na hluboký myšlenkový svět a duchovní život obsažený v hlavních dogmatech víry. Z takové knihy může se učit každý vzdělaný laik theologii, neboť podává se mu vysvětlení křesťanského názoru na svět a vztah k Bohu. Tato dogmatická knížka odpovídá předešlé, kterou vydal autor, „Unsere Ideale“, kde se zabýval mravními zásadami.

*Martin Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christ. Weltanschauung,*

München 1931, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Komm. Oldenbourg, München).

Latinský averroismus jest mocným duchovým proudem jako protiklad aristotelismu ve 13. stol. Hlavní jeho síla tkvěla na fakultě umění pařížské university a procházela celou pozdější dobou středověku zvláště v Itálii. Zvláštní podnět ke studiu této doby dal A. Harnack ve svém díle „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (III<sup>4</sup>, Tübingen). Do kruhu latinského averroismu bere Grabmann v této studii i ty filosofy z fakulty umění, kteří nezastávali přímo hlavní rysy averroistické nauky, ale přece byli ovlivňováni arabskou filosofií. Mimo Averroa měl velký vliv Avicenna na úpravu filosofického aristotelismu fakulty umění, která tvoří zvláštnost.

Grabmann šťastným objevem nespočetných Quaestiones Siger z Brabantu objasnil zvláště myšlenkový proud latinského averroismu, neboť zapadá do jeho prací a badání o aristotelských překladech a dochovaných dokumentech [Grabmann, Neu aufgefundenen Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien (Bayerische Akademie der Wissenschaften) München 1924.]

*Albert Bayet: Histoire de la Morale en France.*

I. La Morale des Gaulois, II. La Morale Païenne a l'époque Gallo-Romaine. Librairie Félix Alcan, Paris.

Ve francouzském filosofickém ruchu vyšla přítomná kniha jako doplněk, jak sám autor praví; byly vydány historie práva francouzského, historie politických zřízení, vědeckého a literárního života, historie umění, náboženství, ekonomie atd., ale chyběla historie morálky.

Etika se nemění a neměnná etika nemá historie. Ale moderní poznatky odstranily tuto iluzi neměnnosti; vše se mění a etika není vyňata z tohoto zákona. Přáli bychom si, aby byla absolutní, ale je též relativní, neboť jsou rozdíly v morálních názorech u různých národů a kmenů. Prostě je fakt, že existují morálky, které se mění, a proto je možno psát historii.

Filosofové mluví o přirozenosti, o absolutních a věčných zákonech. Co ale ukazují „abychom viděli“, táže se autor v předmluvě knihy. Vzdáváme se této universální morálky, kterou bychom měli nalézt všude a kterou nenalzáme nikde.

Jak je patrné, autor nechápe dosti pojem morálky, co je neměnného a všeobecného a co se mění podle různých národů a kmenů. Jeho všeobecnost není odůvodněna. Jsou v každé morálce upravené jakkoli první principy praktické, o nichž není nikde pochybováno, o nichž ale není řečeno, že by byly prakticky všude plněny; prvním principem morálním vycházejícím z rozumové struktury lidské je snaha po uplatnění dobra – bonum est faciendum – po útěku před zlem – malum est vitandum. Některé pak další konkluse jsou bezprostřední a proto stejně silné a hodnotné ve své jasnosti. Ale čím dále se pokračuje ve vyvádění z konklusí jiné konkluse, tím jasnosti ubývá a nastupují domněnky

pravděpodobné nebo méně pravděpodobné (probabilismus atd). A tam lze začít psát historii o vývoji a rovněž lze psát historii o větším nebo menším uplatnění o změnách v uplatnění zásad pod různými vlivy atd. Tedy ne z nedostatku absolutních zásad, nýbrž z nedostatku uplatnění absolutních zásad vzniká různost. Jinak je kniha vědeckou informací o mravním životě kmenů galských.

*Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*

vydává překlad H. Höffding „Le concept d'Analogie“, Paris, Librairie J. Vrin, 1931.

Vedle různých traktátů filosofických, v nichž se pojednávají nepatrné často problémy, přichází u Höffdinga v úvahu velmi důležitý a základní problém analogie. Pojem analogie značí rozhraní nového směru již ve filosofii řecké, neboť odstranil úskalí Parmenidovo, na němž se roztržila dlouhověká spekulace řecká a stává se základem Aristotelovým koncepce jsoucna a jiných vlastností. Analogie znamená úžasnou hloubku v badání lidském o pravdě.

*Dr. J. Kratochvíl, Otázky pedagogické,* příspěvky k řešení soudobých problémů výchovných, Brno.

*Sv. Augustina Rozhovor o blaženém životě,* přeložil, úvodem a poznámkami opatřil dr. J. Kratochvíl, Brno 1931.

*Zdeněk Smetáček: Kozák, Rádl, Hromádka,*  
Čin – Praha, 1931.

*Vítězslav Nezval, Dolce far niente,*  
Sfinx, B. Janda, Praha  
(viz poznámky).

*Dějepis výtvarného umění v Čechách.*  
Díl I. Edd. S. V. U. Mánes, Praha 1931. (Stran 438, ilustrací 350.)

Dávná touha kulturních lidí po tom, abychom měli český dějepis českého umění byla konečně, alespoň z části splněna. Právě vyšel první díl „Dě-

jepisu“ dobově je ohraničen na polovinu toho, co prof. Pekař v nedávné své řeči definoval, jako český středověk,\* – totiž na dobu od stol. X. až do počátku stol. XVI., t. j. obsahuje vylíčení umění předhistorického, románského a gotického.

Pokusy o to napsati souvislé dějiny českého umění výtvarného činěny byly od let 90. minulého století. První byl to Braniš a po něm msgre Lehner. Oba omezili se jen na umění středověké. První spisovatel podal jen jakýsi přehled té doby a dokončil svůj úkol. Úmysl druhého, pojatý přímo ohromně vzhledem k našim poměrům, zůstal mohutným torsem, které je, právě pro přepnutí sil, vědecky téměř úplně bezcenné; je to pouhá snůška materiálu.

Teprve po válce skupina historiků umění, kteří vyšli ze školy věhlasného Maxe Dvořáka, odhodlává se k tomu, aby společnou prací podali synthesu dějin českého umění, na základě dosud zpracovaného materiálu a podle nejmodernějších hledisek vědeckých. Původně se pomyslelo na dějiny celého našeho umění až do současnosti. Avšak věc se nadmíru protáhla (byla snad práce redaktora tak namáhavá a těžká?) takže teprve po plných 8 letech vycházení v sešitech (prvý vyšel r. 1923),

\* Pekař velmi správně vystihl ve svojí periodisaci našich dějin, že středověk trvá až do poloviny XVIII. stol. Toto tvrzení je správné, a jen zdánlivě odvážné. Každý, kdo přemýšlí nad náplní našich dějin, a komu nejsou pouhou snůškou dat, pochopí to vděčně a s pocitem úlevy. Bílá hora není mezníkem. Žádná událost, byť by byla psána se sebevětším „U“, není mezníkem pro historika myslitele. Pouze duchovými jevy lze ohraničovat období. Neboť jediné tyto jsou faktickými událostmi.

dočkali jsme se prvního svazku: kdy vyjde druhý, nikdo, bohužel, říci dnes nemůže. Zůstane nám opět torso „Dějepisů“ umění?

Ale i tak jsme vydání „Dějepisů“ velmi povděční a jest dlužno plně oceniti jak pochopení, se kterým spolek V. U. Mánes vyšel vstříc snaze vědecké, tak i spisovatelům, jichž práce, právě pro neúplnost detailního zpracování materiálu, byla velmi obtížná. – Postaviti synthesu je risiko. Novými nálezy může v zápětí byti změněna. Ale právě pracovati s risikem jest mužné a odvážné – jest to vždycky práce plodná, neboť zlepšovati jest vždy snazší, než budovati od základů.

Nelze tu rozebírat obsah jednotlivých statí. Snad nebude uspokojovati všechny a každého. Ale při tomto díle nešlo o získání chvály, ale o kus povětivé práce. A tu vykonali všichni zúčastnění (univ. prof. V. Birnbaum – architektura se statí úvodní, univ. prof. A. Matějček – malířství, prof. dr. J. Pečírka – sochařství, univ. prof. J. Cibulka – uměl. průmysl – prof. dr. V. V. Štech – umění předhistorické) tak, že nelze o ni psati jinak než nanejvýš pochvalně, i kdybychom leckde leccos nepřijímali bezvýhradně. Položili základ, na němž se bude budovati dál, pracovali s vědomím, že činí první, vskutku přísně vědecký krok na cestě synthesy um.-historické, která jest vzdálena všemu estetickému povídání a za metu si staví naprostou objektivnost. Vědecká přísnost je neochvějnou kvalitou díla.

Dílo má jistě význam všenárodní a pro ty, kdož milují středověk, stane se nepostradatelným!

Dr. B.

## POZNÁMKY

Rozhled po dnešní italské filosofii. *Italský aktualismus* (jehož autorem je Gentile: *Teoria generale dello spirito come atto duro*, Pisa, 1918; *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Bari, 1923 etc.) je obnovenou formou subjektivismu Kantova a Heglova. Přivádí do extrémusubjektivismus a immanenci, na-prosto popírá existenci nepoznatelného a přírodní filosofii, kterou nemohl ani Hegel vymýtit. Tři jsou hlavní jeho základy: a) Není porozumitelný pojem, neodstraní-li se dualita objektu – subjek-

tu; b) intelekt a jeho činnost je tak immanentní, že není možno vyjít z jeho immanence a nedospívá k ničemu mimo sebe; c) vše, co odporuje těmto kritériím, je absurdní a nefilosofické. V intelektuální činnosti se shoduje celá realita se všemi jinými reálnými hodnotami i s náboženstvím. Tento akt intelektuální stále se vyvíjí a zanechává dějiny-lidství neboli filosofii. Předmět mimo nás je jenom stínem poznávacího subjektu, projekce subjektu dosti naivní a zosobněná, pak nábožensky uctívána v náboženství. Ja-

kékoliv poznání je jen poznání sebe, autoconsentia, autocreatio.

K této teorii bylo vydáno mnoho spisů: Gerardo Bruni, *Riflessioni sulla Scolastica*, Roma, 1927; De Sarlo, *Gentile e Groce. Lettere Filosofiche di un „Superato“*, Firenze; Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, 1925. A. Zacchi O. P. *Il nuovo idealismo di B. Croce e di G. Gentile*, Roma; Mattiussi, *L'idealismo in Italia* atd. Italský směr filosofický jde již po dlouhou dobu týmž způsobem; změna stala se jen ně-

kterými méněcennými pokusy eklektismu, pokusy smířit idealistickou filosofií s filosofií scholastickou. Je patrné, že taková synthese je naprosto nedokonalou formou. Rovněž opakování hegelian- ských principů o realitě v době, kdy zavládá v jiných směrech zdravý realismus je známkou opoždění v italské mentalitě. I filosofie náboženství není dána a odůvodněna naivní projekcí subjektu v objekt. Hodnota a realita náboženství je odůvodněna životem, jemuž dodává významu a ceny pro svůj reální poměr k Absolutnu.

I katolická filosofie italská se zabývá téměř výhradně formami myšlenky Gentileho. První místo má katolická milánská universita del S. Cuore, kde profesori vydávají několik vědeckých časopisů, mezi nimi filosofický: *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*. V něm ruch filosofický se otáčí mnoho kolem Gentileho, kterého považují za hodnotného myslitele. V posledním čísle dr. Mariano Campo zkoumá filosofii umění Gentileho, jak ji podává v nové knize: *La filosofia dell' arte*, (Milano, 1931). Je to kniha úvah a zkušeností více než dvacetiletých, proto znamená podle autorova článku „l'avvenimento filosofico più importante dell' attualità culturale“. Zamítá autor dostatečnost mluvit o filosofii umění se stanoviska pouze empiristického, byla by to povrchní nezdařilost. Gentile použít se s velkou a vášnivě-italskou polemikou proti Crocemu a jeho empiristické estetice. Filosofický problém umění řeší na základě své teorie poznání. Existence umění je v jediné existenci ducha. Od empirických úkazů, od muzeí a od všeobecnin školských, věkových a různých stylů je třeba obrátit se ke konkrétnu, k básníkům, a to ne v jejich datech, nýbrž v přímém a autentickém dokumentu jejich duše, jímž je jejich umělecké dílo. Je třeba čísti umělce s duší a osobností „in petto e persona“. Pak se ztratí vzdálenost a čas mezi čtenářem a autorem a nastává splynutí. Dílo je vyňato z doby historické a stává se naší aktualitou.

Vztah myšlenky k umění řeší Gentile takto: Rozdíl mezi uměním a myšlením je transversální, jako je kantovský rozdíl mezi intuicí a pojmem. Duch je jeden a jeho dílo též, proto není rozdíl mezi duchem a duchem, mezi částí a částí ducha. Každé hmotné rozdělení je

absurdní. Takové dělení mezi uměním a myšlenkou se dělo v rozdělování: jednotliviny od všeobecniny, rozumu od obrazotvornosti, smyslovosti od nemotnosti. V jedinci umění je energickou oduševnělostí, má svůj obsah ži- vouch, má svou formu, kterážto forma i když je počáteční (inspirace, motiv), je již obsahem, formou. Hodnota této formy je krása, která je svobodou jako všechny jiné hodnoty. Gentile řeší reality se svého idealistického stanoviska a jeho řešení je příliš romantické, než aby zachytilo skutečný ráz věci!

Vedle těchto děl ukazuje se na obzoru italské filosofie volání po orientaci do budoucna ve filosofii. A. Carlini, rektor university v Pise, vydal svazek: *Orientamenti della filosofia contemporanea* ve sbírce „Polemiche de Critica Fascista“, 1. díl, Roma 1931. Ve zmáhajícím se skepticismu o pravdě staví Carlini plnou důvěru rozumu v myšlení a v čin. Skepticismus znamená prázdný dilantismus, kdežto filosofie je věcí vážnou jako život sám. Život nemá smyslu bez myšlenky a rovněž myšlenka točená jen kolem sebe pozbývá smyslu. Novým požadavkem v postavení filosofie stává se podle Carlini-ho *nová náboženská intuice* o člověku a o životě, k čemuž přispívají nemálo všechny filosofické proudy nevyjímaje ani kriticismu Kantova, romantismu, pozitivismu a idealismu.

Jiné dílo o umění: P. Mignosi, *Idee sull' arte*, (Palermo, 1931) poukazuje na autora, který dospěl k osobním kritériím a orientacím v italském umění. Je v něm snaha položit pojem umění do souvislosti s pravdou.

*Orbis Romanus* je nová sbírka katolické university del S. Cuore v Miláně, v níž chtějí vydávati texty středověkého myšlení a to texty literární, historické, právnické a filosofické. Hlavní snahy budou obráceny k XII.—XIII. stol., ale též jiné texty hlavních myslitelů Porfiria Isagoge, Boetiova díla, díla Augustinova, Pseudo-Dionysiova atd. budou publikovány.

V Římě byl uspořádán sjezd u příležitosti kanonisace biskupa a filosofa sv. Alberta Velikého pod předsednictvím kard. Frühwirtha a Monsgr. Ruffiniho. Byla na něm probírána díla a myš-

lení sv. Alberta. Zahajovací promluvy měl P. M. Gillet, generál řádu dominik.

Sjezd se konal ranními referáty o aktuální filosofii a odpoledními konferencemi. Mezi referáty jsou zvláštní: A. Masново, Il B. Alberto M. e la polemica averroistica; A. Vaccari, Il B. Alberto M. esegeta; Pelster Gli scritti del B. Alberto M.; Scheeben, Il B. Alberto a Parigi; Dezanì, Il B. Alberto nel campo scientifico; B. Geyer, Alberto M. e Aristotele; O. Sottin, La morale del B. Alberto M.

*Miscellanea Agostiniana*, sbírka textů a studií vydala další díla: S. Augustini sermones post Maurinos referti, studio ac dilig. Germani Morin O. S. B.

A. Pelzer vydal další svazček: *Bibliothecae apostolicae vaticanae codices manu scripti recensiti — Codices vaticani latini*, díl II., první část: codices 679-1134 recensuit A. Pelzer, bibl. vat. scriptor (Romae).

II. mezinárodní kongres na paměť 100. výročí úmrtí Heglova. 100. výročí úmrtí Heglova, připadající na 14. listopad m. r., dalo podnět ke dvěma mezinárodním kongresům, z nichž první se konal v dubnu m. r. v Haagu. Měl za svůj přední úkol — tak alespoň se to odráží ve zprávě vydané v létě m. r. redakcí Wigersmovou — podati přehledný obraz o stavu heglovského studia u různých národů (o slovanských zemích referoval pražský ruský profesor Čiževskij). Druhý kongres zasedal ve dnech 19. — 21. října m. r. v Berlíně. Jako tomu bylo s Kantem, tak nyní také teprve nabýváme, po stoletém odstupu, jasnějšího obrazu o šíři a hloubce Heglova vlivu. Bylo již konstatováno s povděkem, že nejen Němci, nýbrž i cizina přiznává se k vymoženostem idealismu.

Kronerova (Kiel) přednáška zahajovací „Hegel a přítomnost“ zhodnotila H. dílo z odstupu jednoho století, tří generací, v jeho trvalé platnosti, jež klade filosofickému myšlení za úkol, aby zbadalo ne ten onen časový, nýbrž věčný význam jsoucna. S nově procitlou potřebou metafysiky probudilo se též nové pochopení pro Heglovu filosofii. Dnes si uvědomujeme — zcela ve smyslu Heglově — jak bytost lidská sama sebe přesahuje. A zdůrazňují-li některé filosofie nepřekonatelnost našich mezí, není mož-

no, aby byly pronesly poslední slovo, neboť jak by takto mohl člověk chápat svůj osud jako osudy, své vydání v něj jako takové vydání a svou konečnost? Také nám je potřeba Heglovy duchové myšlenkové nábožnosti.

Haering (Tubinky) vykreslil obraz, „vyvíjejícího se Hegla“, který od počátků svých při všem zdůrazňování růzností projevoval snahu po jednotě a samostatně si kladl a řešil své problémy, stále prohluboval a zdokonaloval své dílo, dokud je nepřerušila smrt.

Hessing (Beunekom) mluvil „o pravdivém ve filosofii Heglově“. Známe-li pojem té které filosofie, víme také, jak souvisí s jinými filosofiemi. Každá filosofie jest vzhledem k dialektice svého pojmu pravdou; všeobecná filosofie jest cílem myšlení, který žene toto nad sebe sama. Pravda jest totalita, vývojem se dokonávající jousno (Předmluva k „Fenomenologii“), jest splněním požadavku mysliti svobodně rozumně.

Baillieho (Leeds) přednáška o „významu fenomenologie ducha“ byla přečtena. H. pojímá zkušenost jako uzavřený celek, spatřuje ji se stanoviska vztahu subjektu na nějaký předmět. Rozmanité řady zkušenostní tvoří stupně zjevování se ducha. Výraz „fenomenologie“ hlásá, že se zabýváme jevy formami ducha. Systém zkušenosti má logickou a historickou stránku; věda žádá si všeobecnosti, zkušenost individuality, obě musí býti spojeno.

Druhý den byl zahájen italskou přednáškou Calogarovou (Řím) „Problém heglowské logiky“. Zkoumala, jaký vliv vykonávala historická logika na vlastní logiku Heglovu. Heglova dialektika je z části dialektikou kontradikce, z části dialektikou jinakosti (Andersheit).

Hartmann (Berlín) obíral se snad nejtěžším problémem Heglovy filosofie, který dává nám nejzřejměji cítili meze našich schopností, totiž „myšlenkovou dialektikou a reální dialektikou“. Je v jistém smyslu správné, že dialektika pojmy rozkládá. Je-li svět pevnou formovou stavbou, je ztektutění pojmů chybou, je-li však rozložen přechodem, pak jest chybou logika a ztektutění pojmů jest nutné. Myšlení může postihnouti jousno, ale může je také chybiti, minouti. V tom vždy však H. podrží pravdu, že svět jest hlouběji dialektický, než se domnívá věda.

Wigersma (Haarlem) mluvil o „úvodních myšlenkách k pojmu pravděpodobnosti“, které se koncentrují opětovně v základní thesi H., že teprve úplný proces jeví se jako pravdivý.

Třetí den přinesl italskou přednášku Gentileho (Řím): „Hegel a stát.“ H. jest zakladatelem, objevitelem pojmu státu, před H. ho nebylo. Hodnota etická náleží státu universálnímu, stát je realita, která ve svém vývoji nabývá vždy větší universalitu.

Larenz (Cottinky) obíral se po stránce filosofické tématem „Hegel a soukromé právo“, Glockner (Heidelberk) „Estetika v Heglově soustavě filosofické“. Vycházel z these, že každá část (celku) jest uzavřeným kruhem, i celek fil. soustavy jest kruhem, v němž jednotlivé prvky se do sebe navzájem vsunují; s estetickými prvky setkáváme se v logice (tragika pojmů) a naopak; pojem má logickou strukturu, ale také ji přesahuje, jest nejen poznáván, ale také utvářen, objevuje se v náboženském prvku atd.

Stenzel (Kiel) mluvil: „Heglovo pojetí řecké filosofie“, o němž možno mluvit u Hegla jako u málokterého myslitele a který šel až k samým pramenům evropského myšlení.

Závěr kongresu tvořila řeč nadšeného heglowce, vydavatele nejnovějšího úplného kritického vydání spisů Heglových, předsedy sjezdu Lassona (Berlín) o „Heglově filosofii náboženství“. Heglovi ležela filosofie náboženství velmi na srdci a Lasson právem se táže, není-li tragické či tragikomické, že ten, jenž své nábožensko-filosofické přednášky zahajoval vždy týmiž slovy, v nichž mluvil o nutnosti náboženství, o Bohu, z něhož vše vychází a v němž vše ústí, měl by býti duchovým otcem těch, kteří prohlašují náboženství za opium pro lid? (Tato zřetelná odpověď na uvítací řeč pruského ministra kultu, jež akcentovala marxismus jako vlastní heglowství, byla provázena hlučnou, spontánní pochvalou.) Náboženství jest původním znakem ducha a všechna náboženství mají kouzlo vše zduchovovati. Křesťanství jest náboženstvím zjevení, pravdy, smíření a proto náboženstvím svobody. Vlastní jádro křesťanského názoru je dáno v Trinitě. Je to ono názorné, že duch v sobě je trinitární. Lasson připomíná stránky, které H. věnoval utrpení Kristovu, které

patří k největším projevům, jež o této věci byly napsány. – Náš vzdělaný svět ponechal náboženství stranou a vrhl se na náhražky. H. sám výslovně prohlašuje, že jeho přednášky mají sloužiti podpoře náboženství u jeho posluchačů. Lasson vděčně vzpomíná, že byl tak šťasten a že se mu dostalo v mládí i náboženské výchovy i uvedení na výšiny spekulace.

Nebylo jeho úmyslem mluvit tónem vzdělávacím, samo to přišlo, a pohnut prohlašuje, že by mu bylo útechem, kdyby alespoň u jednoho ze svých posluchačů dosáhl toho, aby obec ducha se obnovila.

Úhrnem možno říci, že v 100. výročí svého úmrtí jeví se nám Hegel v novém, jasnějším světle, než tomu bylo ještě před 50 lety, kdy pod náporom pokroků věd přírodních nezbývalo z Heglovy soustavy nic, než posmívání „pojmové básně“. Dialektika Heglova již není konstrukcí, nýbrž rekonstrukcí světového dění a obrovitě vzepětí lidského ducha, jaké nesporně představuje, má trvalou hodnotu pro všechny duchy, kteří chtějí dostoupiti nejstrmějších výšin duchových. A v tomto smyslu jistě bylo by si přáti, aby se splnila Lassonova touha, aby obec ducha se obnovila. J. H.

**R**ád. Od přirozenosti je člověku dána touha po poznání.

Poznání má povahu jednotící: mnohost chce redukovati na jednotnost.

Souhrn toho, co vnímáme, je různorodá mnohost.

Tuto různorodou mnohost chce rozum lidský redukovati na jednotnost.

Tato redukce předpokládá možnost redukce.

Možnost redukce je dána tehdy, existují-li v uvažovaném souboru jednotlivin nějaké vzájemné vztahy.

Existence vzájemných vztahů dává možnost sloučiti aspoň několik jednotlivin v určitý soubor.

Předpoklad nutný pro možnost uskutečnění jednotnosti všech jednotlivin je existence průchodných vzájemných vztahů, t. j. takových, které spojují jednotliviny i jejich soubory až k jednotnému i jedinému souboru.

Souhrn průchodných vzájem. vztahů nazýváme řádem.

Nutná podmínka pro poznání toho, co vnímáme, je poznání řádu.

Nezná-li však člověk všechny jednotliviny a všechny vzájemné vztahy, zůstává jeho poznání kusé, nedospěje až k poznání řádu a není žádné záruky, že jest vůbec částí poznání. Vzniká subjektivní „poznání“.

Teprve předpoklad existence poznávajícího takového, že zná všechny jednotliviny a všechny vztahy a tím i řád, dává nám objektivní záruku existence řádu.

Tím pak nabývá lidské poznání vůbec smyslu jako účastenství na poznání objektivním.

Jediná ve své vnitřní logické souvislosti oprávněná argumentace pro objektivnost lidského poznání je tato:

Jest vše poznávající.

Jest tedy řád.

Úkolem člověka jest hledati tento řád čili poznávati.

Povaha lidského poznání jako hledání řádu bude předmětem studia tohoto ručníku Filosofické revue, jakož i programem mezinárodního filosofického kongresu chystaného redakcí pro podzim letošního roku do Prahy.

RNDr. Artur Pavelka.

Vítězslav Nezval vydal dosud tři knihy románů: *Kroniku z konce tisíciletí* (*Posedlost* a *Dolce far niente*).

*Kronika z konce tisíciletí* (nákladem Sfinxy B. Jandy v Praze 1929, str. 231) je rozdělena na tři části: Smyslovou výchovu, *Spleen* a ideál a Bertinu. Pojátkem mezi nimi je postava studenta Alberta, jenž má některé rysy autobiografické. Chorobná citlivost přivádí ho ke skepsi vůči všemu a způsobuje vnitřní akrobatičku mezi hrou a skutečností. Jeho život je hroužení se do výstředností, do sadismů a do hašišových vidin, jež obklopovala hustá tma jako černá, zárodečná voda lidské neprozkoumané duše, kde sebevražda, krutost a zmatenost byly rozkošemi (217). Život nabývá ceny jenom jako zmnožovatel smyslových senzací, pudové rafinovanosti a uměle vzbuzeného rozkošnictví. Jde tu o vědomé bičování sensu, vykombinované obrazivosti a zavedené artistickou hrou k trapným scénám. Nezvalova popisná metoda nezdůvodňuje Albertova smyslového poblouznění a dobrodružství, neanalysuje jeho chorobného stavu, pohybujícího se mezi sadistickou bezcitností a otupě-

ním. Napoví-li dramatickou situaci, vyvolanou mnohdy se značnou sentimentálností, neodpoutává se od tělové rozkoše, neumocňuje ji metafysickým děsem, ale buď před ní slabošsky kapituluje (scéna z nevěstince 72) nebo se utíká k literární paralele (návštěva Bertiny v hotelu 140). Psychologickou bezradnost ukazuje na př. nerozřešený motiv dvojníka, končící rozbitím zrcadla (205). Román nemá generačních znaků. První kapitola, jež seřaduje vnější dojmy venkovské reakce na válku bez jakéhokoli příčinného skloubení, ukazuje Nezvalův nezáměr o dobové konflikty a obdiv pro všední detail, zvyk. Reprodukce barvitých, náhodně vybarvovaných vzpomínek na venkovské i maloměstské prostředí, na první pražské dojmy tvoří určitou rovnováhu k smyslovým vzrušením. Po této stránce jest charakteristické místo při rozchodu s Bertinou za ranního šera, kdy velkoměstské jítro konfrontuje s východem slunce na venkově (136). Časté užívání představy Benátek je příznačné pro tuto formu pastelu, v níž autorův lyrický naturel dává vzpomínce přízvuk kouzelné melancholie (den s Blaženkou 50). Působ Nezvalovy knihy spočívá ve vzpomínkách na konvenční venkovské tradice, na zkušenosti, již nabyl stykem s přírodou a sousedy.

Rozvedením animálních sklonů v člověku zabývá se i *Posedlost* (nákladem Sfinxy B. Jandy v Praze, 1930 str. 246). V životě Ludvíka, který je Albertovou obdobou, jak v zájmu o hudbu, tak v smyslové tékavosti, hraje důležitou úlohu vášeň a fantasie. Z rozporu mezi představou a skutečností vzniká opět rafinované vybíjení pudu s kalendářovou příchuť. V celé knize jsou dva silné momenty, bohužel nezformované do vyšší roviny nazírání. V obou případech jde o krvesmilstvo. V prvním o rasa a jeho sestru, v druhém o matku Ludvíkova přítele a Ludvíka. Hlavně v prvním případě podařilo se Nezvalovi na scenerii pustého okolí rasovny a při pohledu na zvířectví odbývané uvnitř vyvolati představu hnusu, dramaticky podmíněného. Útěk Ludvíkův a Leonin od tohoto živelného rozběsnění je však trapný. Končí předstíráním mdloby a smyslovým vybitím, popisovaným jako většina jiných, formou senačního kýče. Druhá scéna je příznačná pro rafinovanost, s níž je

vzbuzován perversní stav. Plochy cynismus, nastupující místo vyseptalého citu, je ale i zde chatrně předveden. Kterak pochybená je umělecká metoda románu, ukazuje i jednostrannost, s jakou jsou líčeny vedlejší figury venkovského zámečku. Galerie pokrytců bez myšlenek a citu pohybuje se v čase, kde jednotlivé představy utkvívají dlouho ve zhuštěné a barevně intenzitě, obklopeny stlumeným hukotem vnějšího světa bez obrysů (35). Dějová nepropracovanost, nedostatek smyslu pro předmětnost ubíjí v Nezvalově práci umělecké hodnocení. Privatnost jeho postav s nepřesvědčivým vitálním kejklřstvím a myšlenkovou ubohostí staví jeho *Posedlost* v nebezpečnou blízkost literárního braku. Před ním ji zachraňují jenom některá místa průsvitného vzpomínání na domov a dětství (21). V barevném kaleidoskopickém řadění detailů nachází jeho hudebně rytmovaný styl vděčné pole pro vyjádření zážitků a vzpomínek.

*Dolce far niente* (nákl. Sfinxy B. Jandy v Praze, 1931, str. 271), je příběh jednoho dne pětiletého chlapce na moravské dědině. Příhody dětského života jsou formovány probouzejícími smysly a zvědavou obrazností. Proti vitální efektnosti obou předcházejících románů okouzluje se Nezval vzpomínkami na domov, v němž poznal první erotické zážitky, viděl kočovné představení Psohlavců, seznámil se důvěrně s klepy i starostmi venkovského prostředí. Sám definuje stav, za něhož dílo vznikalo, jako lítost z nesplněných přání, smutek a zklamání nad splněnými (155). Vyznává se z obdivu pro věci všední a vteřinové, které mu umožňují vstup do světa představ. Přestup je ale plný psychologických anachronismů. Tak na př. chlapec i zde je zachvácen pubertálním tušením, jemuž pasivně podléhá. Těmito nedostatky souvisí práce s předcházejícími romány. Její cena je v náznakovém ilusionismu, s jakým si dovede vybavit dětství. Barevný a světelný lyrismus představ, probuzený estetickou rozkoší, je formován hudebně. Má paměť bezděčně se ztotožňovala s hudebními obraty písně, lokajíc vůně modulací (155), přiznává autor a jeho větný rytmus je stavěn jako hudební věta. Celkové zpracování působí jako tříšť.

Bedřich Slavík.

**F**ranz Schmidt Dr.: *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*. Ernst Reinhardt, München, 1931, RM 5.50.

Dílo je psáno jako historický úvod logiky duševních věd. Jsou to vlastně zlomkovité úryvky, shromážděné spisovatelem z jednotlivých filosofů, neboť souvislé, úplné teorie duševních věd nemáme ještě dodnes. Většinou pojednává o logice a jenom v krátkých posledních kapitolách se mluví též o dějinách umění, náboženství a jazykovědy. Přes tuto neúplnost – snad úmyslnou – podává se mnoho materiálu od antiky až po Diltheye, Rickerta a Troeltsche a uvádějí se i méně známí myslitelé. Dílo je pečlivě sestaveno a snaží se hodnotit spravedlivě zásluhy i vady.

**H**einrich Adolph: *Personalistische Philosophie*. Meiner, Leipzig, 1931, RM 5.60.

Idealismus stanoví všeobecné zákony a hodnoty, ale nedovede nalézt cesty ke konkrétní skutečnosti. Zavrhuje osobnost. „*Lebensphilosophie*“ uznává osobnost, ale zamítá relativisticky svět hodnot. Dějí se pokusy o sblížení obou směrů a z nich nejvíce si váží autor personalismu Williama Sterna (*Person und Sache*, Leipzig, 1906). Navazuje na něho, ač ne úplně. Vesmír je podle něho nejen ztělesnění všeobecného zákona, nýbrž také konkrétní svět. Po různých stupních osob dostupuje až k Bohu, což je osoba nejvyšší, nepodmíněná. Vrcholem není věc, nýbrž osoba, která je též příčinou uspořádání světa.

Dílo jest význačným pokračováním personalismu W. Sterna. Snadno lze postřehnouti, že se v něm tají v nehlubších myšlenkách křesťanská idea Boha – absolutní příčiny všeho.

**A**ndrian Leopold: *Die Ständeordnung des Alls*. Kösel u. Pustet, München, 1931, 10 RM.

Snad sám název knihy brzdí její žádoucí rozšíření. Bohatý, krásný a hluboký obsah. Spisovatel nelíčí a ani nechce líčit uspořádání všehomíra, nýbrž píše – můžeme říci krátce – svá „*Vyznání*“. A jako *Vyznání* Augustinova, tak i kniha Andrianova je především „oslava – pěníím chvály“, kde básnický výraz doplňuje výstižně krásu a pravdu myš-

lenky. Básník je tomista, i když ne stoprocentní. Ale i přes různé odchylky zůstává dílo plné síly.

**F**ernkorn C.M.: *Denken und Erkennen*. Bamberg, Greifswald, 1930.

Scholastická logika a teorie poznání je tu podrobena ostré kritice, při níž autor užívá měřítek a způsobů filosofie J. Rehmka. Tři věci – praví – dovedou otrástit zdánlivou pravdou scholastické logiky; ony totiž, které po prvé uvedl v dějinách filosofie s přesvědčivou jasností Johannes Rehmke: 1. Vědomí není v těle, nemá vůbec stálého sídla. 2. Člověk není jedinec složený z těla a duše, nýbrž trvalá jednota činnosti těla a vědomí. 3. Poznání netkví ve vztahu poznávajícího k poznávanému, postrádá jakýchkoliv vztahů.

K platnosti tohoto odsouzení scholastiky bylo by především třeba dokázati pravdu uvedených tvrzení; a kdyby se tak stalo, pak v zájmu pravdy by je každý radostně přivítal.

**G**oyau G.: *Le Catholicisme*. Alcan. Paris, 1931, Fr. 15.

Goyau je znám množstvím svých spisů jak o katolicismu v minulosti, tak v přítomnosti. Kniha vyšla ve sbírce *Les Religions*, kamž přispívá i mnoho jiných spolupracovníků. Má 4 díly. Čerpá z katolických pramenů, a to i z pořádnějších; je rázu spíše lidového, má mnoho vzácných myšlenek, tryskajících z duše oddané Kristu. Pro toto a pro mnoho jiných krás, jež v knize jsou, nezbývá, než ji vřele doporučiti.

**J**ulien Weil: *Le Judaïsme*. Alcan, Paris 1931 (1.5 – Fr.). Práce byla vydána ve sbírce *Les Religions*, která už přinesla jistou řadu monografií, na př. o katolicismu, protestantismu atd. Děje se to tak, že se vždy získá zástupce příslušného náboženství, aby podal o něm jakýsi referát. Autorem tohoto díla je rabín Grand, známý již jinými svými spisy (*Juda Halévi*, *Zadoc Kahn*, *La foi d'Israel* a *Traduction des Antiquités de Flavius Josèphe*). Zachycuje dobře přehled vývoje židovství za celé století, uváděje jeho četné zástupce. Spis odpovídá vhodně svému účelu. Ale nemluví se vůbec o zřetelích hospodářských, politických a rasových, důležitých pře-

také v židovské otázce. Dá se vysvětliti hlediskem autorovým, že vidí křesťanství v subjektivním světle, a nedovede ho proto zcela spravedlivě zhodnotit. Jinak podává kniha mnoho dobrého.

**M**aron: *Un animateur de la jeunesse au XIII<sup>e</sup> siècle*. (Vie, voyages du Br. Jourdain de Saxe). Desclée de Brouwer, Paris 1931. (20 – Fr.). Spisovatel užívá pramenů z francouzské literatury a dosti též z německé; dovede vše doložiti četnými autory. Kniha je přístupná i širším vrstvám. Jest připojen velice přesný seznam a přehled osob i míst.

Dílo líčí duchovní život na pařížské universitě ve XIII. století a jest zároveň příspěvkem k dějinám Řádu kazatelského, jehož představeným byl v letech 1223 – 37 bl. Jordán Saský. Výstižně je zachyceno jeho skvělé nadání, jeho rozsáhlé úsilí o pokrok a rozvoj Řádu; charakteristická je příhoda, vyprávějící, jak bl. Jordán získává pro dominikány r. 1223 v Padově Alberta Velikého, jenž byl prohlášen 15. prosince 1931 za církevního učitele.

**H**enri Gouhier: *La vie d'Auguste Comte*. Gallimard, Paris 1931. První práce Gouhierova, jež byla povahy nábožensko-dějepisné, se obírala Descartem a byla počtána cenou Akademie Française. Pak přišlo mnoho spisů jiných, konečně tento a připravuje se ještě dílo o Comtově mládí.

„*La vie*...“ vyšla jako jeden svazek sbírky „*Vies des hommes illustres*“, v níž vycházejí životopisy velkých politiků, básníků, skladatelů a řečníků. Nevádí příliš hluboko do genese pozitivistické filosofie; omezuje se úplně na své téma. Jako pramenů užívá oficiálních dokladů ze života Comtova (dopisy, literatura atd.). Spis má formu essaye, mnohdy zachází příliš do podrobností. Výraz je umělecký, plný plastiky a živých odstínů. Ukazuje silně osobitou básnickou schopnost v zachycení politických snah, církevních bojů a mentality profesorů i studentů polytechniky. Hluboko vníká rovněž i do rodinných poměrů tohoto vynikajícího člověka.

Životopis je vhodným doplňkem obrazu Comtova, neboť k plnému poznání člověka je třeba znáti dvojí: učení i život.

**K**nižní novinky: H. Bošković O. P.: *Principium formale humanae cognitionis* (DThP. XXXIV, 4).

Gilson Etienne, *Le Problème de la Philosophie Chrétienne* (VI. XII. 2-3).

Lagrange O. P., *Hasard ou finalité?* (RTh. Juillet – Nov. 1931).

**W**ladimir Jankélévitch: Bergson. Alcan, Paris 1931 (45. – Fr.) Je to 28. svazek „*Les grands philosophes*“. Toto souborné vydávání životopisů začal Cl. Piat a pokračuje v něm F. Palhoriés. Vycházejí tu i životopisy filosofů cizích.

Jankélévitch vybírá vhodně význačné myšlenky Bergsonovy a se stálým zřetelem na jeho vlastní dílo podává výrazně a jasně Bergsonovy názory. Veliká sčítlost umožňuje autorovi uvádět i svědectví jiných filosofů, kteří Bergsonovo dílo studovali, ať už jde o francouzské či o cizí.

Právem bychom si mohli přát, aby si Jankélévitch vedl, zvláště v jednotlivostech, poněkud samostatněji; t. j. aby byl méně obdivovatelem a ctitelem líčeného světa ideí. Pak by jistě dovedl postřehnouti Bergsonovu jednostrannost i jeho omyly. Překonaných názorů Bergsonových se vzdalo už mnoho jeho stoupenců i ve Francii i jinde. A nelze jinak než přát si, aby stále rostl počet těch, kteří dovedou rozoznati pravé zlato od nepravého.

**D**uševní zkáza západu? Lidé, kteří žijí v době mravní zkázy, nedovedou si představit, co vlastně znamená kulturní úpadek. Jestliže pak vůbec poznají nebezpečí, bývá již pozdě. Jak by to bylo jinak možné, že jsou za naší doby tisíce, ba miliony lidí, žijících v přesvědčení, že svět 20. stol., přes všechny vady, kterých se musíme zúčastniti, je na tom mnohem lépe nežli ve 12. a 13. století? Tu je dobře příležitostně poukázati na prohlášení a činy, které též od nich musily by býti uznány, kteří nemají nic zbytečného pro „idealistické důkazy“. Na nedávno pořádaném kongresu lékařů promluvil o vztazích mezi moderní civilizací a zvrhlostí dr. Charles H. Mayo. Obraz, který navrhl na základě rozsáhlých státních zkušeností, že jest vzhledem k povrchnímu optimismu velmi vhodný k zahanbení jeho dalšího

rozvoje na západě. Industrialismus a materialismus světa nabyl v posledním století takového stupně, že se člověku vážně zdá, že je nad jeho síly, aby ovládal své výtvary. „Každá druhá postel v nemocnicích Spojených států,“ praví dr. Mayo, jest pro duševně choré, ztřeštěné, blbce, slabomyslné a lidi senilní. Základ: Neřesti našeho života. To je ona, jež připravuje rozum o sílu. Šťvavé tempo dává zmocí se přání, konečně najíti klid. S jakými prostředky to má býti. Kterýkoli pesimista neučiní „zakotvení“, poznamenává zde „New-yorský katolický týdeník *The Commonweal*“, nýbrž jeden z významných lékařů Spojených států. Bezpochyby je nejvyšší čas, aby všichni, jež na svém rozumu neutrpěli, nastoupili život rozumový, jenž přináší lepší plody než život nynější. L. L.

**D**uševní hygiena. Technika, píseň na lidského ducha, racionalisace a hospodářská politika nezachránily svět, protože nezachránily člověka. Naopak ztráta smyslu pro odpovědnost, bezohledná autonomie, ztráta smyslu pro službu člověku, státu a Bohu, v době, kdy člověk není východiskem a cílem, působily zmatek a krizi; cílem staly se pouze zisk a požitek, neboť kapitalistický duch, který vládl technice a hospodářství, nezná odpovědnosti, nezná svědomí. Zatemňováním svědomí, mizením ideálů a pohrdáním metafysických a náboženských hodnot stoupaly v ceně statky materiální, smysl pro požitek a egoismus. Mizel smysl solidarity, rostla a přeplňovala se sanatoria lidmi přesycenými a životem omrzelými, chorými na těle i duchu. Hygienik zaujal první místo, chtěl všechno vysvětliti naturalisticky a oprostiti člověka od viny a odpovědnosti. Vlivem materialistických teorií přičítalo se všechno jen vnějším vlivům a okolnostem, nedbalo se dědičnosti a vloh, nepřihlíželo se ani k řádu přirozenému.

Odsunuty byly všechny metafysické hodnoty, když náboženství začalo se pokládati za cosi vedlejšího, za nadstavbu nebo epifenomen statků materiálních. Všechno bylo přirozené, heslo „*castis omnia casta*“ stalo se zástěrou pro zneužívání a nadužívání sexu. Sentimentální lékaři a pedagogové otvírali zvědavě a života chtivé mládeži oči a poučovali ji, jak pohlavní zdrženlivost škodí zdraví

tělesnému a tím prý duševnímu. Stud prý jest biologicky bezvýznamný; okázale vystavovati nahotu pokládalo se za veliké plus civilisovaného člověka. Pojem hříchu zestaral. Ale první pád byl porážkou mravního člověka. Rozpoutání sexu znamenalo rozvrat nejen tělesný, nýbrž i duševní; rozvrat u jednotlivce a potom v manželství a v rodině. Všechno se zesvětšilo. Lidstvo bylo pyšno, že ve vývoji postoupilo dále, že po době theokracie nastoupila saekularisace. Manželství, sloup společnosti, stalo se pouhou světskou záležitostí, obchodní smlouvou dvou lidí pro zisk a požitek; absencí těchto padala obchodní smlouva. Lucrismus, sexualismus a alkoholismus, vyžití se za každých okolností, přivodily nemoci tělesné, plnily nemocnice a sanatoria; nemocní hledali vyléčení, aby mohli užívatí znovu. V jednání převládaly náklady, city, nápady, vášně, sugesce a móda.

Racionalisace a zesvětšování vymycovaly metafysiku; opium, jed hledal se tam, kde byl lék, a lék se viděl, kde ukryt jed. „Člověk jest tvor metafysický“, řekl kterýsi filosof, bez metafysiky se nevydrží, pouze fysika nestačí. Člověk, nemoha míti náboženství, protože prý vědecky bylo popraveno, oddával se okultismu všeho druhu, thesofii, anthroposofii, spiritismu a bláznivým pošetilostem, importovaným zvláště z Nového světa, země praxe, aby jinou cestou hubil své zdraví duševní i tělesné, tedy cestou obrácenou.

Lidstvo však jest si vědomo, neboť svědomí jest jen zatemněno, ale ne ještě zcela vyhlazeno, že není vše v pořádku, proto přemýšlí o nápravě a doporučuje různé léky. Jenom pantheista může všemu v každé době přitakati, život však vyžaduje, aby bylo zaujato stanovisko kritické. Lidský život tvoří jednotu, jest určen ke směru, jest usměrněn, polarisován. Přes všechno tápání a bloudění proniká snaha, poznati jedince, rodiny, společnost, nezaniká touha po společenství a solidaritě, i když jest umlčována, touha po hlubším smyslu manželství a rodiny, po odpovědnosti jedince společnosti.

Na sklonku minulého století a začátkem tohoto století všemocný lék začal se hledati v tělocvičení a sportu. Následování hesla: „*Mens sana in corpore sa-*

no“ mělo být všelékem pro tělo i duši, mělo být zázračným talismanem. Myslelo se totiž, že podporou zdraví fyzického přivodí se úplně také zdraví psychické. Neboť tělocvik a sport byl – po většině – založen na materialistickém a naturalistickém názoru světovém, na dějinném evolucionismu ve smyslu Darwinově, negujícím hodnoty metafysické a náboženské; k těmto choval se indiferentně, či, jak se říkalo, snášenlivě, anebo nepřátelsky, jak okolnosti žádaly. K doplnění a podepření přibírá někde nacionalismus, někde internacionalismus. Vnějšíkem mělo být šlechtěno nitro člověkovu. Tělesně silný a tělesně zdravý jedinec měl se stát jedincem mravním a takto silný, zdravý a mravný jedinec zárukou silného, zdravého a mravného národa. Ale extrema se tangunt. Lidstvo tělocvičilo a honilo se za sporty všeho druhu bez hodnotných výsledků; naopak přepínáním ubližovalo se i zdraví tělesnému. Úmyslně bylo přehlíženo, že duch usměrňuje a že při velmi žádoucí péči o tělo jest nutno pěstovati především o duši, aby tělo činila čistým a zdravým. V těchto obrozovacích snahách nutně musela zvítěziti stará pravda, která jest stále nová, ale kterou pyšný rozum popřel, že totiž člověk vlivem dědičného hříchu je náchylný ke zlému, čímž snadno může zblouditi, a proto že je nutno vzdělávati a ušlechťovati smysly, žádosti a vůli, jest nutno dbáti o duši, která má vyšší původ a určení. Ona má učiniti člověka obrazem Boha, ona má vésti k humanitě, k lidství, t. j. k rozvinutí rozumových a mravních sil ve shodě s Původcem, který člověku ty síly dal. Zkrátka poznalo se, že heslo „Mens sana in corpore sano“ jest mylně chápáno, že kultura těla bez kultury duše zvrhá se v kult těla, který právě jest lidstvu nebezpečný. Materialistické a positivistské pojetí poměru těla a duše zůstalo škodlivým extrémem, od kterého národ a lidstvo ve vlastním zájmu potřebuje se co nejdříve odvrátiti.

Obroda, znovuzrození, regenerace nejde cestou pouhé tělesné hygieny, která kotvila v materialismu. Triumf duše nad tělem byl znovu manifestován. Zdravé tělo jest hodnotou, proto musí být cílem výchovy, ale ne jako hodnota o sobě, nýbrž jen jako prostředek pro vyšší hodnoty. A tak dnes vedle tělesné hygieny mluví se o duševní hygieně. Jest

nutno chrániti lidstvo před chorobami duševními, kterých přibývá nevhodnou životosprávou, nedostatečnou výchovou, šířením alkoholismu, chorob pohlavních a pak nezdravými sňatky; odtud roste počet lidí choromyslných, slabomyslných, zločinců, mrzáků a lidí povahově a mravně zvrhlých, přibývá sebevražd. Hnutí za ochranu před duševními chorobami podnítl Američan Beehrs. I u nás máme Sbor pro duševní hygienu při ministerstvu veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy. Co chce duševní hygiena? Na základě vědeckých poznatků o dědičnosti a dispozic k chorobám potomků z rodičů trpících chorobami nervovými a duševními, pohlavními, alkoholismem, tuberkulosou a jin., chce nabádati k eugenické výchově lidu a stavěti hráze zchátralosti tělesné, duševní a mravní. Hrůzy rozvratů rodinných a společenských a častých rozvodů nutí ji, aby sledovala nástrahy a cesty k chorobám vedoucí, aby studovala život rodinný a sociální, přihlížela k zdravotní výchově ve škole. Klade tedy váhu na patřičné vzdělání v té věci, neboť, jak pravil profesor dr. L. Haškovec na zahajovací schůzi Sboru 15. prosince 1931, jest anomálií, že se zabýváme rozsáhlými vědomostmi historickými, geografickými a j., snažíme se prozkoumati záhady nebetyčných hor, stratosféry a hlubin mořských, ale o vlastní organizaci tělesnou a duševní, které tvoří podmínky všeho životního úspěchu, štěstí a poznání, nedbáme. Velkou váhu klade také na psychotechnická šetření před volbou povolání a vyvarování se chorobě z nevhodně voleného povolání, chce varovati před chorobami pohlavními, před tuberkulosou a alkoholismem, chce vésti lid k čistotě, k správné životosprávě, k opatrnostem, potřebným v době epidemií. Zkrátka obrácením pozornosti k studiu příčin a důsledků chorob nervových a duševních, jich profylaxí a terapií, chce pozvednouti touhu za životem ušlechtilým a radostnou prací. A očekává prý, že hygienou a profylaxí chorob duševních zjemní se sociální altruistické cítění, pozvedne se veřejná mravnost a zvýší se cit odpovědnosti pro zdraví potomstva. V Americe v Novém Yorku zavedeno bylo již také do III. roč. středních škol vyučování duševní hygieně. Studujícím má se

tu pomáhati, aby dovedli objeviti vlastnosti své osobnosti a aby se naučili napravovati a přemáhati své slabosti, které jsou v cestě plnému rozvoji.

Jak patrně, má se učiniti krok vpřed. Běže se ohled nejen na vnější vlivy a okolnosti, ale uznává se i dědičnost a vloh, má být všimáno prostředí, rodiny, lékař má být nejen lékařem, nýbrž také pedagogem. Nutně musí se klásti důraz na jedince, neboť abychom porozuměli cizímu, musíme státi na vlastních nohou ve vlastním duševním životě, musíme být ve vlastním životě doma. Musíme uměti čísti ve vlastní duši. Nemá být marné volání po správné sexuální výchově, která jest podstatnou částí pro tvoření charakteru. Musí být chápán smysl pohlaví, že člověk není tu pro sebe, ale pro jiné. Musí být dbáno smyslu manželství a rodiny. Musí být také chápán ethos povolání a smysl práce. Právě vzdělání vyžaduje pak potírání sklonů, vyžaduje askese. Tak dalekými oklikami přicházíme k známým cestám. „Všechno zkuste, nejlepšího se přidrže!“ Míti oči otevřené pro všechno, pravdivě pozdraviti a vděčně přijmouti jest katolické. Jednoho jest ještě potřebí: změny smýšlení, duše, znovuzrození, skutečného vnitřního vyplnění. Nestane duševní hygienik v půli cesty, nebude mravnost opět jen hygienou, jen mravní technikou? Zdála by se tomu nasvědčovati naděje, že prý hygienou a profylaxí chorob pozvedne se veřejná mravnost a zvýší se cit odpovědnosti. Člověk se nejen zrodí, ale musí se i obroditi, znovuzrodit, regenerovat, a to znamenati může jen zrození duševní. Pouze vnějškovou abstinencí se asi nedocílí žádoucích výsledků. Musí nastati převýchova nitra, která jest možná jen na základě morálky, a morálka zase nalézá odůvodnění v náboženství, jež ukládá člověku závaznost a odpovědnost; musí být tedy na začátku a na konci, nejen na konci. Život tvoří jednotu, ale mnoho cest vede k dokonalosti; musí být tudíž působeno na celého člověka, na jeho rozum, cit a vůli. Nestačilo také ještě nikdy bráti útočiště jen k řádu přirozenému; člověk nutně musí podstoupiti boj, musí naplniti džbány, ale sám vodu ve víno ještě neproměnil.

k - .

# 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

### *Kursy katolické filosofie a theologie,*

pořádané „Kruhem přátel Filosofické revue“ v Praze, docílily velmi radostného úspěchu. Když v zimním semestru r. 1929 ujal se P. PhDr. M. Habáň O. P. záslužné práce poskytnouti naší inteligenci, hlavně akademické, úvod a základy filosofie perennis, byla nás v malé posluchárně filosofické fakulty v Břehové 5 (kterou nám děkanství fil. fak. university Karlovy benevolentně zapůjčilo), malá hrstka. Ale záhy počet vědychtivých rostl a umožnil nám již v letním semestru r. 1930 přizvání dalšího docenta P. dra S. Braitu O. P. P. Habáň přednášel thomistickou psychologii, P. Braitu z christologie.

Zájem, který se až do poslední přednášky semestrální projevoval plnou posluchárnou, podnítil nás k tomu, že jsme se odhodlali pro zimní semestr r. 1931 získati dalšího docenta P. dra J. Ev. Urbana O. Fr. M. V zimním semestru 1931-32 přednášeli: P. Habáň metafysiku, P. Braitu o církvi, P. Urban theologickou etiku.

V této době byly také přednášky pevněji organizovány a to podle vzoru universitních extensí, se zápisem a poplatkem za jeden kurs a za semestr 5 Kč, pro studenty 2 Kč.

V letním semestru 1932 budou všichni pp. docenti ve svých tématech pokračovati.

Data přednášek budou nadále oznamována v denním tisku i rozesílána na pozvánkách.

Kdo by chtěli své pochopení pro věc projevit i hmotnou podporou, nechť ji zašlou na adresu: Leo Mucha, Praha II., Jungmannovo 3.

Že podnik nebyl nadbytečný, o tom svědčí sám jeho úspěch,

který je ostatně přirozený. Vždyť náš národ již početně je katolický, a je čím dále tím zřejmější, že protestantismus a bezvěrectví je jen planým nátěrem, který silně odprýskává. Katoličtí jsme, dnes jsme však, bohužel, katolíky vlažnými. Tato vlažnost plyne značnou měrou z nedostatečného poučení a poznání podstaty naší svaté nauky. Na středních i odborných školách je dnes náboženství vyučováno v míře zcela nedostatečné a uvést zde mládež kromě elementárních pouček do katolické filosofie, je téměř vyloučeno a na vysokých školách nedovědí se z filosofie perennis přibližně rovněž nic. Ale přes všechnu tuto *nepřízeň* a zanedbávání touha po poznání tu je, a to v takové míře, že si prostě *sama vynucuje* to, co jí poskytováno není, ba co je jí i odpíráno.

„Kruh přátel Fil. revue“ vytkl si za úkol vyplniti tuto mezeru a pěstovati katolickou filosofii, a to pro dohlednou dobu ve formě naukových kursů s debatou.

Budeme tedy i nadále pořádati v každém semestru čtyři paralelní kursy z různých oborů filosofie a theologie a prosíme nejen katolické, nýbrž vůbec všechny akademické a filosofické korporace, aby upozornily své členstvo na naši činnost.

Veškerou činnost svou světili jsme ochraně a pomoci největšího filosofa naší éry, sv. Tomáše Akvinského a budeme ho i nadále prositi, aby nám zěhnal.

O sancte Thoma, scholarum patrone, fidei invictam, caritatem fervidam, vitam castissimam, scientiam veram a Deo nobis obtine!

Dr. A. B.

### Časopisy:

*Philosophisches Jahrbuch* der Görresgesellschaft, Dr. Grabmann und Dr. Hartmann, 44. Band, Heft 4. Fulda 1931. — Jansen, Die Geltung des Satzes von zureichenden Grunde. Sawicki, Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise. Fels, Verurteilung Bolzanos. Dubislav, Bolzano als Vorläufer der math. Logik. Gessnar, Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas Aq. . .

*Put.* G. v. Florovski, Bogoslovskie otryvki. V. Zanděr, Ikona sv. Trojici. Jeromonach Juann (Šachovskoj). O naznačení člověka i o putach filosofa. N. Berdijajev, O Gordosti smirenych (otvěř Jeromonachu Juannu). N. Arseněv, Dviženije k jedinějiju christianskich děrkvěi i problema sovremennago mira. M. Kurdumov, Otvěť G. V. Fědorovu o sěrkovnom raskolě. S. Otman, Otkrytoje pismo redaktoru „Puti“.

*Rivista di letteratura Slave*, diretta da E. Lo Gatto, Organo della sezione Slava dell'Istituto per l'Europa Orientale. — Arturo Cronia, Petr Bezruč. Renano Poggioli, Michele Kuzmin. Nelly Nucci, Alcuni elementi sociali e nazionalisti dell'opera letteraria di Stefano Zeromski.

*L'Europa Orientale*. Amedeo Giannini, La questione di Daurica. V. Totomianz, Il movimento cooperativo in Bulgaria osservato da uno studioso russo. E. Lo Gatto, Note di viaggio nell' U. R. S. S.

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

|                                                                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Metafysika a život.                                                                                                          | 49 |
| Z náboženské psychologie                                                                                                     | 52 |
| Problém existence Boha                                                                                                       | 55 |
| Aristoteles o otázce dobra a zla                                                                                             | 58 |
| Scholastikové a teorie umění                                                                                                 | 62 |
| Objektivní platnost poznání a mravnosti                                                                                      | 67 |
| Skutečnostní a neskutečnostní svět                                                                                           | 71 |
| Středověký umělec                                                                                                            | 75 |
| Varia Vědecká exaktnost Alberta Velikého, Indické filosofie                                                                  | 82 |
| Kritika Kramář, Zich, Kratochvil, Manser, Gentile, Behm, Der Grosse Herder, Aristote, Wundt, Veröffentlichungen des Seminars | 84 |
| Poznámky a zprávy                                                                                                            | 91 |

duben 1932

ROČNÍK IV.

# 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.

---

Zaplatte předplatné přiloženou složenkou!

---

☞ Poznámka k článku „Scholastikové a teorie umění“:

*Jacques Maritain, Art et scholastique est edité par l'Art Catholique  
(L. Rouart et Fils) à Paris.*

---

## OBRAZ NANEBEVZETÍ PANNY MARIE

právě vyšel po 12 letech po smrti mistra Fr. Urbana (60×45 cm, Kč 25. –) nákladem  
R. Prombergra, knihkupce v Olomouci. Jest zcela originální.

---

VYŠLO: Habáň: SEXUÁLNÍ PROBLÉM. G. Gillet: VÝCHOVA KARAKTERU.  
PŘEKLAD SUMMY SV. TOMÁŠE AQU.

---

DAS NEUE REICH, týdeník věnovaný kultuře, politice a hospodářství, vydává  
dr. Aem. Schoepfer u. dr. J. Messner, přináší cenné příspěvky řešící krisi dneška.

REŽIJNÍ ZÁJEZDY DO TŘÍ OBLASTÍ STŘEDOZEMNÍHO MOŘE: Do  
Palestiny-Egypta (včetně Luxor a Assuan), do Bagdadu-Babylonu-Malé Asie (obě cesty  
přes Athény a Cařihrad), a autokarem do Maroka a Španěl přes Itálii-Tunis-Alžír, po-  
řádá na jaře a v létě Klub přátel Orientu, Praha XVI, Nábřeží legií č. 24, tel. 420-21.  
Neobyčejně bohatý program a nízký rozpočet jsou výsledkem lidovýchovné a nezištné  
práce Klubu. Každý účastník platí si veškerou útratu sám a jest účasten všech slev a  
výhod Klubu poskytnutých. Veškeré podrobnosti (místa, data, památnosti, rozpočty atd.)  
a program zdarma.

## METAFYSIKA A ŽIVOT

Název „metafysika“ budící v dnešním mysliteli nedůvěru nepochází od Aristotela, neboť v jeho ústech zní tato část filosofie jako „*první filosofie*“, jako věda o jsoucnu pokud je jsoucnem a o jeho podstatných vlastnostech: Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἥ δεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπαρχοντα κατὰ αὐτό.<sup>1</sup> Pravděpodobně název metafysika pochází od Andronika Rhodského, který sebral díla Aristotelova. Je to jméno pouhého zařazení do knih Aristotelových, neboť položil první filosofii *po fysice*, μετὰ τὰ φυσικά. Odtud přechází název metafysika k označení předmětu, jímž se první filosofie zabývá, *nad-fysického*. Sv. Tomáš pak výhradně používá tohoto názvu a praví: Tato věda se nazývá metafysikou t. j. nadfysikou, poněvadž její poznání pochází po fysice. Přirozeně jsme vedeni k poznání vyššího jsoucna, toho, co nespádá pod smysly, pomocí toho, co je smyslové.<sup>2</sup>

Metafysika ve svém názvu aristotelském byla znehodnocena třemi odpůrci:<sup>3</sup> Augustem Comptem, Humeem a Kantem. Původce pozitivismu francouzského staví axióm, že duch lidský poznává jen zkušenostní fakta, podmínky jejich souslednosti a střídání a nic nad to. Tím povaha bytostí, příčiny a cíle unikají poznání a jsou proti pozitivní vědě a opovržlivě jsou nazvány realitami metafysickými.

Rovněž Hume řadí se k těm, kteří označují metafysickými realitami vše, co uniká zkušenostním vědám. Oproti metafysice takovým způsobem pojaté, pozitivisté se nazývají agnostiky, což znací, že pro daný předpoklad logicky nesmějí poznati metafysické skutečnosti. U autora „Kritiky čistého rozumu“ agnoscitismus je postaven jako zákon vědeckého myšlení. Neboť předmět vyňatý z podmínek své existence v prostoru a v čase je myslitelný, ale uniká vědě a proto jakákoliv realita nadfysická je

nepoznatelná. U Kanta je možná jen metafysika kritická, t. j. věda o rozumových hranicích, které určuje spekulativní rozum snáze po poznání. Tento kratičký úvod nám podává i dnešní postoj oproti metafysice. Autoři vědy jsou plni nedůvěry pro přejaté předsudky.

V úvodu do tomismu jsme objasnili první dva principy, na kterých stojí filosofie tomistická, metafysika je věda, která souvisí s oběma principy. Proto než přejdeme k třetímu principu tomismu, přecházíme přes metafysiku.

Aristoteles<sup>1</sup> mluví o všeobecném zákonu: Všichni lidé touží od přirozenosti po vědění. A to pro trojí důvod. Vše spěje přirozeným zákonem k úplnosti. Intelkt lidský, jemuž je přístupné vše, sám sebou má možnost poznati vše a přichází k této plnosti a uskutečnění své potenciality jen skutečným věděním, poněvadž před skutečným poznáním věcí nemá v sobě nic. Tím ale, že spěje za svou dokonalostí budí v člověku touhu poznávati. Mimo to, jednotlivé věci se kloní přirozeně k vlastní činnosti (na př. to, co je světlé, svítí, co je teplé, zahřívá atd.) Člověku vlastní činností, pokud je člověkem a liší se od ostatních bytostí, je rozumění. Proto z téhož přirozeného zákona činnosti má intelekt lidský přirozenou náchylnost k poznávání.

Třetí důvod přirozené touhy po vědění je též v přirozené povaze rozumu i věcí, vychází zase z přirozeného zákona. Je žádoucí pro jakoukoliv věc spojit se se svým principem, neboť v tom je zdokonalení věci. U zdroje jakékoliv dokonalosti je jí nejvíce a proto vše, co se účastní některé vlastnosti, nejvyšším způsobem ji získá, připojí-li se ke zdroji. Principem lidského intelektu jsou principy poznání (první samozřejmé pojmy a zásady) a proto přirozeně se sklání intelekt ke svým principům, neboť v nich se mu dostává zdokonalení a v poznání spočívá blaženost. Proti tomu nestojí ani to,

1 Met. 980 a 21.

1. (Arist. Met. III. I. ed. Didot.)

2 In lib. Boetii de Trinitate, 9. 5, a. 1.

3 Viz: Mercier, Metaphysique Générale, Louvain, str. 6.

že mnozí lidé nedospívají k poznání, neboť nevěnují snahy studiu a často se přihází, že jsme zdržováni od toužebného cíle a to buď pro nesnadné dosažení, nebo pro jiné zaměstnání. Proto, ač si všichni od přirozenosti přejí věděti, přece nevěnují tomu všichni péče, neboť jsou zdržováni jinými věcmi, buď rozkošemi, nebo i nutnostmi života, ale též *leností*; nemilují mnoho práce.

Snaha po poznání není marná, neboť vychází z přirozené touhy po něm. Tento první zárodek zasetý do lidského ducha, projevující se touhou po poznání, je prvním bodem v řadě úplného poznání, která stoupá podle stupnice více a více dokonalého. Ukazuje dispozice lidského ducha a jeho duchovou strukturu – možnost obsáhnouti vše. V dosažení a poznání spočívá jeho dokonalost a blaženost. Proto vyjadřuje sv. Tomáš<sup>1</sup> obecnou platnost: *Všechny vědy a umění spějí k jednomu* t. j. k zdokonalení lidského ducha, neboť v ní je blaženost. V seřazení jednotlivých věd k jednomu cíli nemůže státi vše lhostejně položeno vedle sebe. Všude, kde více jednotlivců je určeno k jednomu, nutně jeden z nich je řídící a spravující, jiní jsou podřízení a vedení. (Na př. mezi duševními silami jest přirozený řád, že toužebnost a vznětlivost přirozeně mají být podrobeny rozumu.) Spějí-li tedy všechny vědy a umění k jednomu cíli, pak je nutný řád mezi nimi, jedna z nich je vůdčí a řídí a ta bude největší z nich a poneše vlastní jméno *moudrosti*. Neboť jen moudrost dovede jiné pořádati. Tato věda jest nejvyšší v celé stupnici vědění. Záleží na tom zjistiti, která je to věda.

Aristoteles uvádí, že přirozeně lidé rozumní a bystří řídí jiné a jsou pány; lidé pak, třebas tělesně silní, ale intelektuálně slabí, jsou otroky. Tedy intelektuálnost je vlastností, která dovede řídit. Mezi vědami jistě ta je vůdkyní, která je nejvíce intelektuální. Takovou vědou je ta, která se zabývá předměty co nejvíce poznatelnými.

Poznatelnost vyplývá z trojí příčiny: Poznati znamená nabýti naprosté jistoty. Z čeho plyne více jistoty, je více poznatelné. Proto pochází-li jistota vědění intelektu z důvodů a příčin, poznání důvodů a příčin je nejvíce intelektuální. Věda zabývající se prvními důvody a příčinami bude vůdčí a bude řídit jiné. Druhý důvod plyne ze srovnání intelektu a smyslů. Smysly poznáváme jednotliviny,

1 S. Thomae Aqu. in XII. t. Met. Som. Proemium.

neboť ve smyslovém poznání představy, vjemy a obrazy mají ráz věc tak určující, že jsou neoddelitelné od jednotliviny konkrétní, jejíž existence je „hic et nunc“, takže smyslově poznáný předmět zůstává v poznání konkrétní, týž, který jsem postřehl smysly. Kdežto v rozumovém poznání je jiný ráz. Věci v rozumovém pojmu a v intelektuálním chápání mají ráz universalnosti. Z jednotlivin, jejichž ráz je konkrétní, intelekt poznává povahu věci, co jest věc, a toto poznání patří pak všem jedincům téhož druhu, nezávisle na počtu jedinců, ani velikosti, ani na prostoru, kde se nacházejí. Podstata věci, to co věc je, která zůstává táž přes všechny změny a pohyby, jimž je podrobena, je předmětem intelektuálního vjemu. Povaha věci zaujímá pak všechny jedince a nositele její, takže je universalní. Hlavní rozdíl mezi smyslem a intelektem je v poznání universalního pojmu. (Universalní pojmy jsou správné a pravdivé, poněvadž zachycují a obsahují věc a její podstatný ráz, neboť jsou vzaty z věcí.) Proto ta věda bude nejvíce intelektuální, jejímž předmětem jsou nejvíce universalní principy. Nejuniversalnějším pojmem je jsoucno a vše to, co vyplývá z pojmu jsoucna, t. j. principy a pojmy vyplývající z pojmu jsoucna. Vše toto nemůže zůstat jen v neurčitosti, neboť slouží to k úplnému poznání a mimo to, jednotlivé aspekty věd exaktních nevyčerpávají znalost pro svůj určitý okruh vědění. Věda nejvíce intelektuální jest pak vedoucí a řídí všechny ostatní.

Třetí důvod poznatelnosti věci vyplývá z jejího uzpůsobení k intelektuální duševní a nehmotné schopnosti. Potud je něco poznatelné, pokud se odlučuje od hmotné jednotlivosti a pokud se stává universalně-pochopitelné v abstraktním pojmu. Pochopitelné a intelekt musí míti k sobě poměr úměrný, neboť poznáním intelekt si věc osvojuje a přivlastňuje. Čím větší je abstrakce od hmotné jednotlivosti, tím větší je poměr, tím více jest věc poznatelná. Proto věda o universalních pojmech a principech, které jsou nejvíce poznatelné, je nejvíce poznatelná, je nejvíce intelektuální. Je-li intelekt schopností pravdy a poznání, tak intelektuální věda je vůdkyní a řídí ostatní vědy.

*Metafysika je věda intelektuální* a proto řídící a vůdčí. *Spěje-li duch lidský od přirozenosti k poznání, spěje nejvíce k metafysice jako k cíli všeho přirozeného vědění.* Všechno vědecké poznání lid-

ské se shoduje v jedné věci, t. j., že odhaluje příčiny věcí. Podle definice, kterou dává vědě Helmholtz,<sup>1</sup> že nestačí znáti fakta, věda vzniká teprve, objeví-li se jejich zákon a jejich příčiny, úplně shodné s všeobecnou definicí vědy sv. Tomáše<sup>2</sup> jako poznání z příčin, se ukazuje, že vědecké poznání má též úkol, t. j. dáti příčiny věcí.

Svého cíle snaha po poznání dospívá v metafysice. Není ovšem brána metafysika ve smyslu, jak ji definují někteří moderní: jako souhrn poznatků nepřímého poznání, jejichž obsah zůstane navždy nenaplněn přímou zkušeností, ať smyslovou, či rozumovou. Pak lze mluvit jen o metafysických hypotézách, nikoliv o metafysické vědě.<sup>3</sup> Metafysika je jen neurčitost a tušení, neboť experimentní postup v každé věci přichází k hranicím, za kterými jsou již jen hypotese a tento hypotetický kraj se označuje metafysickým. Německý autor<sup>4</sup> Kottje nalézá metafysické základy ve schopnosti nořiti se do vlastních propastí své duše, takže svými kořeny sahá až k jádru bytí, v nichž je počátek života i hmotných energií. Hmota a život jsou metafysicky spjaty.

Pojmy takové metafysiky naprosto nejsou totožné s pojmem metafysiky tomistické. Základní ráz metafysiky tomistické je, že je *vědou*, a to *reální* a *intelektuální*.

Universálnost všeobecnost je první podmínkou vědeckého poznání. Vyžaduje-li se k vědeckému poznání sjednocenost, nebo soustava poznatků, poznání zákonitosti a příčin faktů, nebo klasifikace faktů, nebo znalost jednotlivostí ve zjevech opakovaných, úplný pořádek obsahu atd., kteréžto pojmy označují pojem vědy u moderních, všichni předpokládají všeobecnost platnosti.

Aristotelický postup v určení metafysického poznání jako vědeckého je též.<sup>5</sup> Různé stupně poznání lidského povstávají z universální platnosti. Již vznik a vývoj vědění k tomu směřuje, aby měl obecnou platnost. Z mnohých faktů vzniká paměť, z paměti vzniklé opakováním věci vzniká experiment, zkušenost. Zkušeností pak snadněji jsme přiváděni ke

správnému dílu. Teprve zkušeností se rodí věda nebo umění (vzato v nejširším slova smyslu, pokud tam spadá i řemeslo). Z mnohých zkušeností poznávaných se přijímá obecná platnost o všech podobných věcech. Zkušenost je o jednotlivinách, kdežto věda a umění je již universální poznání na podkladě zkušenosti. Tak na př. ke zkušenosti přijde člověk fakty, že určitá rostlina vyléčila nějakou chorobu, a to se stalo již vícekrát; tím nabývá člověk zkušenosti. Přivede-li však člověk věc až tak daleko, že dovede určit, že takový druh bylin je léčivý určitého druhu choroby, a to po jisté dávce, pak teprve si osvojuje část umění. Osvojí-li si někdo vědu a umění, ale bez zkušenosti, bude dokonalý tím, že poznává universální pojmy a zásady vědy a umění, avšak poněvadž nezná jednotliviny, neboť mu chybí zkušenost, bude chybovat třebas mnohokrát, poněvadž na př. uzdravení se týká spíše jednotlivce než všeobecných zásad. Tedy účinnost jednání je větší u zkušených, neboť znají jednotliviny. Avšak vědět a umět domníváme se o tom, kdo má všeobecnou zásadní nauku a umění, než o tom, kdo má zkušenost.

Kdo má zásady může i více obhájit svou nauku než zkušený, proto je považován za moudřejšího. Moudrost je totiž větší ve vědění než v jednání, moudřejší jsou ti, kteří více vědí, než ti, kteří jsou více činní. Příčina toho je zřejmá. Kdo má důvod, proč je věc taková, je moudřejší než ten, který ví, že je taková. Zkušenost ukazuje, že věci jsou; neukazuje jejich smyslu, proč jsou takové. Tato stupnice větší moudrosti je naprosto uznávána povšechně v denním životě. Architekt na příklad pro architektonické vědy vyniká nad zručné dělníky, nad zručnost a pohotovost, neboť zná příčiny toho, co se má konati, zná účel, pro který je třeba tak jednati, proto řídí přípravu materiálu, má universální rozhled; kdežto zručný dělník uskutečňuje ve svém oboru část architekto- vých plánů, neví, proč ta věc, neb jiná musí býti tak a ne jinak. Pro finální příčinu v mysli architekta určuje povahu materiálu hodícího se k dílu nebo ne, prostě má důvody a příčiny. V tomto příkladě je filosofie moudrosti a vědění. Ten, kdo zná „*rationem de agendis*“, důvod a smysl jednání, jest moudřejší než zkušený. Universálnost jest podmínkou vědění. Tak jako v umění jest více vědění než v pouhé činnosti ze zkušenosti, tak ve spekulativním řádě je více moud-

1 E. Rádl, Moderní věda, str. 16.

2 I. q. 1.

3 Viz Z. Smetáček, Kozák, Rádl, Hromádka, str. 84. atd.

4 Friedrich Kottje, Illusionen der Wissenschaft.

5 Arist. Metaph. 980a 21, b 21, 981a, b, 982a. Commentar. S. Thomae in Met. Arist. L. I., lect. 1.

rosti ve znalosti universálních zásad a principů než ve zkušenosti. Shodují-li se všechny vědy v tom, že chtějí dáti důvod, liší se tím, jaký důvod a příčinu přináší. Nejvyšší povaha moudrosti vyžaduje důvod a příčiny a to ty nejposlednější, pro které se děje to neb ono. Nemůže býti vůdkyní věd žádná z přírodních věd experimentních, v nichž není architektiky celého lidského života.

Míti důvod a dovésti dáti dostatečný důvod odpovídající všem požadavkům lidského intelektu, to dovede jen věda-moudrost. Přírodní věda a experimentní, pozorující fakta ukazuje jen o věci – *quia est* – že věc je a jakým způsobem je, nikoliv poslední proč je. Nedovede dáti důvod věcí a smysl bytí. Zkušenostním vědám chybí možnost odůvodniti smysl života; zůstávají v řadě věd, ale nedávají co nejdokonaleji to, co může nazvat vědění dokonale. Věda je tím podivuhodnější a tím více si zaslouží jména moudrosti, čím dokonaleji dává smysl (*propter eminentiorem sensum*), nikoli pro užitečnost nebo jiné důvody. Podle této stupnice poznání smyslu vědy spekulativní a kontemplativní jsou více vědami než vědy praktické a experimentní, neboť dovedou více odůvodniti, dovedou dáti *rationem de agendis*, jsou architektonické. Moudrost v celém svém vznešeném rozsahu jest v příčinách a principech.<sup>1</sup>

Vlastnost moudrosti, jak si ji přirozeně představujeme, je, že je schopná řídit a souditi. *Sapientis est ordinare et iudicare*.<sup>2</sup> Nejlépe se řídí a usuzuje o věci z jejích příčin. Z vyšších příčin usuzujeme nejdokonaleji. Nemůže býti správný úsudek o vyšších věcech z nižších příčin, na př. o Bohu ze hmoty, poněvadž hmota neobsahuje v sobě prvky vyšší

příčiny, již je Bůh. V této věci se děje zásadní omyl během doby, kdy převládá zkušenostní badání. Ze hmoty a jejích sil se usuzuje a odsuzuje první příčina. „*Hoc est ratio stultitiae*“; podle sv. Tomáše<sup>1</sup> v tomto způsobu usuzování věcí je pošetilost, jejíž povaha je opačná moudrosti. V každém duchu vědění je ten moudrý, kdo zná nejvyšší, poslední příčinu toho druhu, jako ve stavbě stavitel určující formu domu. Proto čím více znalost věci dostupuje k příčinám vlastním a posledním, tím větší je moudrost. *Proto badatel o nejvyšší příčině, o Bohu, je nejvíce moudrý*.<sup>2</sup>

Aristoteles<sup>3</sup> ze všeobecného pojmu moudrosti, jak si jej lidé představují určuje několik podmínek moudrosti. Moudrost označuje znalost *všeho* (nikoli jednotlivin běžného života, které jsou nekonečné). Dalšími podmínkami moudrosti je znalost nesnadných věcí, pak jistota znalosti a souhlasu, a to vše je soustředěno v poznání příčin. V příčinách se uskutečňují všechny podmínky, které se vyžadují k vědění. Nesnadné není smyslové poznání, to je společné všem lidem, ba povrchní lidé omezují své poznatky na smyslové postřehy jednotlivin pro život a jeho smysl bezvýznamných. Rozdíl mezi hlubokým životem a povrchním tkíví právě ve způsobu poznání buď smyslového, v němž se pohybují masy v denním životě, nebo intelektuálního, jímž možno proniknouti do příčin dějů a uspořádati denní běh dění a života, dáti mu smysl a význam. Nesnadnost poznání je připojena k intelektuálnímu poznání. Mezi hodnotami lidského života moudrost čili metafysika zaujímá přední místo, neboť metafysika je vědou nejvíce intelektuální. (Pokračování.)

Dr. M. Habáň O. P.

1 Viz: S. Thomae In Metaph. Arist. I. lect. 1. 24.

2 Viz: S. Thomae I, q. 1., a. 6.

1 I. q. 1., a. 6. 2 tamtéž.

3 982 a-b

## Z NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGIE

Cesty náboženské psychologie v minule naznačených směrech vidíme názorně ve schemech, do jakých řadí životy velikých mystiků. Vezmeme za příklad život dominikána Jindřicha Suso. Jako zastánce sexuálního směru sublimační teorie líčí smysl Susova života J. H. Leuba takto: „Jeho matka byla zběhlá v náboženských vytrženích lásky. Syn zdědil romantickou smyslnost po matce a byl záhy

od matky v tom směru cvičen. Od 13. do 18. roku svého věku žil v klášteře dominikánském tak jako ostatní, ale byl čím dále nespokojenější se sebou, až poznal, že příčinou jeho neklidu je láska. Náležel totiž k onomu druhu lidí, jejichž jediným důvodem bytí jest láska, milovati a býti milován. Konečně našel nebeskou nevěstu jako náhradu za pozemskou lásku, bez níž by mu náboženský život byl

mučednictvím nesnesitelným. Svou nevěstu, „Věchnou Moudrost“, nejčastěji zosobňuje v podobě mladé a krásné panny. Pak ho začala trápit pokušení, jimž se stavěl na odpor neslýchaným trýzněním svého těla. Dvacet let se tak mučil a považoval to za zkušební dobu, aby mohl být rytířem své lásky. Pracoval v ženských klášteřích a snadno se uhodně úspěch této poetické a jemné duše, jež o božské lásce mluvila slovy lidské vášně. Ale zdá se, že vyšel z každé bouře neposkrvněný a vítězný. V této souvislosti je také pozoruhodné, že měl důvěrně sprátenou duši druhého pohlaví. Suso byl obeznámen se všemi halucinacemi smyslů a ducha. Vyšinul se do jedné řady s největšími mystiky.“ – Byl by tedy Suso klasickým dokladem na zásadu této školy, že „co křesťanské náboženství ostře dělí od každého jiného, jest jeho zvláštní vedení pohlavního pudu do tří kanálů, lásky k Bohu, bližnímu a sobě“ (O. Pfister).

E. Underhill (Mystik 1928) vylíčil duši Susovu zase jinak, podle druhého, subjektivistického směru sublimační teorie: „Suso je rozený poustevník a visionář nejbujnějšího katolického typu. Pro subjektivního, romantického Suso, jehož hlavní starost platila jeho vlastní duši a jeho osobnímu poměru k Bohu, mystika není tak sdělováním nauky jiným lidem, jako spíše intimní osobní zážitek. Ve svém vlastním životopise, lidském to dokumentu, jenž jde mnohem více do jednotlivostí a mnohem otevřeněji sebe líčí než slavný „Život“ svatě Terezie, zanechal nám líčení svých utrpení a radostí... Jeho mystická pojednání jsou ve formě rozhovoru, jako by se nemohl zbaviti osobního a harmonického pojetí duchovního života. Byl z přátel Božích, kteří byli odhodláni k hrdinskému pokusu, děsně zkažený a nevázaný náboženský život své doby opět přivést do spojení s duchovou skutečností a své bližní zasvětit do atmosféry Boží.“ – V jakém smyslu jest míněn takový rozbor duše Susovy, vidíme ze zásady, kterou je nesené celé dílo Underhillovo, a které užívá nejen o vrcholných náboženských osobnostech, mysticích, nýbrž také o projevech a významu náboženského života vůbec. Praví: „Láska k pravdě je východiskem veškeré filosofie. V mystice tato láska opouští okruh jen intelektuelní a mění se v jistotu citu osobní vášně. Kde filosof tuší a odůvodňuje, tam mystik žije a vidí a proto mluví řečí těžko přístupnou, řečí přímé zkušenosti, ne řečí

dialektické školy.“ Aby nás však nemýlila slova na první pohled docela přijatelná i pro člověka, který žije z katolického náboženství, musíme si uvědomiti a stále míti na zřeteli stěžejní zásadu této školy subjektivistické, že totiž všechna náboženství spočívají na primérní domněnce, že nadsmyslné jest nějak důležité a skutečné a že jedním člověka lze působiti na nadsmyslné, což jest všechno nedokazatelné. K tomu se však ještě musíme vrátiti při hodnocení této školy, která dnes je v tak zvaném vědeckém světě považována za nejnadějnější.

James dal jaksí úvodní a názorný příklad na vysvětlení duševních pochodů v náboženském životě takovým obrazem: Je dobře si ujasniti, jaké změny by nastaly, a to v celém životě duchovém, kdyby různá oddělení našeho přijímacího aparátu zaměnila své úlohy, takže bychom na př. slyšeli barvy a viděli tóny. Není to absurdní, hudba je skrze ucho dána interpretací určitého chvění, barva zase je okem dána interpretací jiných chvění. Takovou nějakou, dosud záhadnou, ale patrně skutečnou záměnu provede náboženský člověk, obyčejně podvědomě, silou své vůle. Začátek záměny, nebo jakousi formu záměny vymyslel Eucken: Odluka od světa smyslového, nové zrození a vývoj duchovního vědomí, stále užší a hlubší snaha po spojení s plností božského života. Tyto tři „základní imperativy“ vykonají práci změny obyčejného života na život náboženský i mystický v pěti etapách: snaha zdůrazňovati sebe a potřeba lásky, to jest úsilí o vynikající vážnost a obdiv; strach před izolací a potřeba opory; snaha míti někoho, komu by se člověk cele věnoval; potřeba pokoje, to jest harmonisace života v činnosti a utrpení; snaha o socialisaci individuálního života.

Kde je v duši dán takový předpoklad, tam se vyvine náboženský život. Zkušenému ovšem je takový náboženský život velmi podezřelý, protože tyto vlastnosti jsou základní prvky lidských duší, které jsme zvyklí nazývati hysterickými, nebo dušemi v životě pozemském zklamanými a macešsky odbývanými. Takže by se ty formulky hodily jen na minimum nábožných lidí.

K vůli úplnosti si ještě řekněme, jak asi by viděla Susona teorie iluminací. Pro ni nic neznamená romantičnost Susonova, ani jeho rytířkost, ani jeho působnost v ženských klášteřích, ani Alž-

běta Staeglin, ani se nepropracovává pojmovými problémy jeho duševního vývoje. Jako hlavního činitele by našel v trojím osvícení v Susonově životě. První osvícení bylo dílem jeho matky, která ho zasvětila do hlubokých a něžných zkušeností s náboženskými hodnotami a naučila ho pronikat do nich a oceňovat je. Tím byl odstraněn vliv hodnot, které zastával jeho otec. Druhé osvícení nastalo v klášteře; intuitivně poznal, že větší hodnoty jsou jinde, než tam, kam ukazovala zkušenost jeho matky, i jinde, než kde byli bratři v klášteře. Příznačné je, že se mu to nové osvícení soustředilo v tajemném pojmu Věčné Moudrosti, v pojmu znamenajícím nevyzpytatelné hloubky, kterých nelze dosáhnouti žádnými myšlenkovými rozbory a pochody. Třetí osvícení zakončilo jeho strašlivou dobou sebetřýznění tělesného. To byl vrchol intuice nejvyšších hodnot. Proto jím také začíná vrchol štěstí a klidu Susonovy duše. Tedy jeho náboženství a náboženská spočívala ve stále vystupující intuici stále vyšších hodnot, mezi nimiž není logického spojení a k nimž nedospěl uceleným řetězem etap, nýbrž náhlými a na jeho vůli a hledání nezávislými pohledy

Vděčný je souborný pohled na trojí líčení jednoho náboženského života. Vděčný svou nevděčností. Vidíme, že se tápe v nejistotách a že se zůstává na povrchu třebaže to každý tak zřetelně nepřizná, jako E. Underhill, že psychologicky zůstává stále modernímu psychologovi náboženský život neproniknutelnou záhadou. Zůstává se na povrchu, protože se pracuje šablonami, okreslenými z jednotlivých, přesně ohraničených individuálních případů, a právě z těchto individuálních se šablona dělá, nikoli z věcí, které jsou ve hloubce bytí a proto všeobecné. Se šablonou se ovšem pak krásně pracuje, protože pod šablonou je vidět jenom obrazec šablony a nic více. Vzorce jsme viděli a musíme ještě vědět, z jakého materiálu jsou zhotoveny šablony, abychom viděli příčiny naprosté neschopnosti velké náboženské psychologie ke kladným výsledkům, odpovídajícím všeobecné skutečnosti.

Pro velkou náboženskou psychologii jest nejosudnější, že běře všechna náboženství dohromady a snaží se do jednoho schematu postavit budhistický okultismus, v Indii a mimo Indii, antická mysteria, islamské dervištství, israelské esenství a

pod., protestantské a katolické projevy náboženského života. Takovým způsobem nelze proniknouti k jednotné podstatě příčin náboženského dění v duši, protože se tu staví do jedné řady tolik různých podstat, kolik je členů řady. Takovým způsobem nelze podati jednotné a všeobecně platné vysvětlení vnitřních pochodů duše v náboženském životě, ježto vnitřní stránky těchto členů řady jsou neslučitelně rozdílné, vycházejí ze sobě odporujících zásad a jdou k naprosto různým cílům. Jediné v nich všech společné by snad mohl býti onen pralidský prvek, vědomí totiž něčeho svrchovaného, co ovládá bytost a život člověka, aniž by se určovalo, jak jej to ovládá.

Druhá věc, jež maří všechny naděje na objektivní výsledky takto pěstované náboženské psychologie jest podivuhodný paradox: Pokusy, mystickou pravdu, bezprostřední vnímání božského bytí, omeziti na určitou formuli víry nějakého určitého náboženství, jsou tak marné, jako pokusy, nějaký drahocenný kov chtít uznati jen v nějakém určitém ražení, které jej činí běžnou mincí. Tento paradox může míti dvojí smysl. Buď, že jsou všechna náboženství stejné hodnoty, a to hodnoty nezávislé na jejich náboženském svérázu; což se shoduje s právě řečeným. Nebo, že náboženská psychologie jest psychologií divného omylu lidské mysli, považující něco za náboženské, co náboženským není, čili že náboženská psychologie jest zpytováním nemoci ducha, které se říká náboženství.

Třetí věc, jež maří všechny naděje na vědecky jisté a všeobecně platné výsledky velké náboženské psychologie, jest předpoklad neskutečnosti nejvyšší, osobní a transcendentní inteligence, která vše ovládá a řídí a které se říká osobní Bůh.

Sebepodrobnější celkový pohled do dnešního stavu náboženské psychologie velkého stylu neukazuje jiných cest a jiných zásad, nežli zásady a cesty tu naznačené. Jsou ovšem u protestantských psychologů výjimky, popírající třetí základ velké psychologie náboženské, totiž uznávající skutečnost transcendentní inteligence božské. Ale i při tom je na vybranou jen dvojí: buď se postupuje podle stěžejní zásady protestantismu, kladoucí za smysl a podstatu veškerého náboženského snažení subjektivní, osobní uchopení Boha. Ale tu je především nezbytné přiklonění k cestám subjektivistických škol a za druhé je tu nemožnost všeobecně platné

náboženské psychologie, protože subjektivní uchopení Boha, jeho pohnutky a cíle, jsou tak rozdílné, jako je rozdílný jedinec od jedince. Druhá možnost této výjimečné cesty je, že se postupuje podle zásad zbylých z katolického dědictví. Tu však nelze dojít ke kladným výsledkům všeobecně platným, dokud se neopustí všechny zásady velké náboženské psychologie moderního stylu. Neboť tak bude nadále vedle sebe státi jako rovnocenné předměty badání lama se svými posicemi a tajnostmi, mučedníci mystérií Dionysových, tancující derviš, Jakob Boehm ve vytržení z pohledu na vyleštěnou konvici, Kateřina Sienská ve vytržení nad krásou květnaté lučiny, jež ji přivedla na myšlenky o kráse Boží. A výsledek nebude nikdy jiný, než buď nepravdivé a nemožné šablony, nebo psychologie jednotlivců v jejich náboženském životě, ale nikdy všeobecně platné zásady pro náboženství vůbec. Sestaví se, a sestavila se náboženská terminologie, bezmála by se lépe řeklo, že nábožensko-psychologická hantýrka, ve které se mluví o všech stejně, ale výsledek je takový, jaký se ukázal na Štokholmském sjezdu, o němž napsal účastník: „Všechny řeči se vztahovaly na Boha, na Krista, na království Boží, ale při stejných jménech to byl často cizí svět, který se tu otvíral před našimi zraky. Tato náboženství žijí přímo z dialektiky, z obratnosti řeči, z lidského bohatství slov jeho zástupců.“ – Přehlíží se, že stejná slova mají v jednotlivých případech naprosto jiný význam. Čili, náboženská psychologie velkého stylu je v slepé uličce. Snad dospěje k výsledkům uceleným, až se specialisticky oddá oněm náboženstvím, při nichž platí všechny tři její předpoklady. Ale nikdy nebude schopna vystihnouti ani zdaleka náboženský život katolický a jeho psychologii. Pro tento život jí chybí všechny před-

Katolický náboženský život totiž se filosofovi

jeví jako záležitost podstatně jiného rázu nežli jakýkoli náboženský život jinde. Nepopíráme ovšem, že jsou v celku katolické nábožnosti lidé, kteří náboženstvím chtějí uniknouti nějaké škodě, kteří žijí nábožensky pro vnitřní blaho, kterého jim skýtá, kteří tvrdí, že jim Bůh zjevuje divné věci a divně s nimi jedná, posílaje jim na příklad lahvičky se skleněným červeným srdcem uvnitř nebo divné kamínky a drahokamy (Emmerichová). Nepopíráme ani, že v tomto celku jsou lidé, jimž se žár lásky k Bohu promění na svém vrcholu v sexuální orgasmus. Ale tyto lidi všechny vlastně vylučujeme z náboženského života katolického, považujeme je za choré a podle toho také s nimi jednáme, ne jako s obdivuhodnými ideály, nýbrž jako s nemocnými, jež se snažíme uzdravit a z cesty nekatolické uvést na cestu katolické nábožnosti. Ten rozdíl dokonce činíme i u velikých svatých, kde to lze dokázat. Ale nefilosofujeme podle těchto duší o náboženském životě katolickém vůbec, věduce, že jeho podstata je docela jinde.

A tak směle tvrdíme, že ničeho nečekáme pro katolický náboženský život od způsobů a metod velké náboženské psychologie. Co nám mohla dáti, to nám již dala, totiž přesné zásady pro pozorování a léčení zmíněných úchylností. Ale na proniknutí do vnitřních oborů náboženského života katolického jí chybí všechno, protože jí chybí pochopení, že katolický náboženský život nestojí na subjektivismu, ani na ničem, co se jakkoli týká subjektivních prvků člověka. Jedinečnost katolického náboženského života záleží v tom, že tento život od svého začátku, ve svém postupu i ve svých cílech stojí jen a jen na pojmu pravdy. A jen tehdy bude možno náboženskou psychologií vystihnouti náboženské dění v duši katolíka, nasadí-li badání zde, u pojmu pravdy a poměru člověka k pravdě.

O tom se pokusíme podati několik myšlenek  
*Prof. Em. Soukup O. P.*

## PROBLÉM EXISTENCE BOHA

### *IV. Nejvíce takové v nějakém rodě jest příčinou všeho, co je toho rodu.*

**J**iž často jsme zdůrazňovali v této tesi metafysický charakter naší cesty a z toho plynoucí nutnost metafysické metody při postupu v jejím výkladě.

Není to však tak snadné pro obzvláštní obdobu, kterou mají principy této cesty s principy matematickými. Je tak snadné – a potvrzuje to i historie

– upadnutí do výstředního matematicismu, a to proto, poněvadž pomocí abstrakce matematické přicházíme k metafysické. Ačkoliv na jedné straně musíme dobře rozlišovat principy různých věd, nemůžeme je úplně od sebe oddělit, jako kdyby neměly mezi sebou žádného vztahu, a věda nejvyšší jako by nebrala zřetele na vědy podřadné, zatím co právě opak je pravdivý, že totiž principy vědy vyšší se aplikují na vědy nižší, způsobem ovšem podřadné vědy. Z jiného však hlediska abstrakce nejvyšší se odvozuje od nižší, když na př. od kvantit odlučujeme látku jak smysly tak rozumem poznatelnou.

To se obzvláštním způsobem uplatňuje na principu, který nyní vyložíme. Se sv. Tomášem jsme již sledovali, že „více a méně“ jsou slova, která popředně a sama sebou přísluší kvantitě, kterou se zabývá matematika a název, že je přenesen k označení transcendentální stupňovitosti. Viděli jsme, že ve skutečnosti v matematice je také maximum, když matematik klade na př. kvantitu nekonečnou – jako největší.

Máme nyní zanechat postupu při zpytování matematické kvantit, nebo naopak dále pokračovat, zda také v kvantitě matematické nejvíce takové musí být příčinou všeho jiného? A priori řečeno je třeba vyvolit tento druhý postup. Když totiž již vysvětlené principy jsou matematické, které mohou být přeneseny na transcendentální, proč by i důsledky, které z těchto principů nutně plynou, by nevycházely z principů matematicky pozorovaných; vždy ovšem různě, podle toho, jak od různých věd jsou pojímány.

Že tomu tak skutečně je, snadno se dá dokázat. Vezměme na př. v úvahu různou kvantitu, tak že v ní *pojímáme* stupně velikosti – nebo chceš-li délky – až do nekonečna. Tím obdržíme řadu různých velikostí. A budou více nebo méně veliké podle toho, jak dalece se přibližují k největšímu. Budou tedy veliké. Budou však veliké – dobře chápej – velikostí. Z toho následuje, že příčina formální (tvarová) velikosti, jest sama velikost a bude více nebo méně veliká, pokud věc více nebo méně bere účastenství na té velikosti, která je chápána od matematika jako nekonečná. Tedy velikost nekonečná bude příčinou všeho ostatního. „Nejvíce takové v nějakém rodě – a zde v rodě velikosti – je příčinou všeho, co je toho rodu“. Poněvadž však

matematik nepodává důkazů z příčin vnějších, nýbrž z příčin formálních, nutno brát příčinu formálně.

Metafysik však užívá ve svých důkazech také příčin vnějších a proto tento princip v moudrosti nejvyšší neznamena nutně jen formální příčinu.

Tím, že vystupujeme k metafysické abstrakci, dostáváme se k jsoucnu transcendentálnímu, které – poněvadž transcendentální – obsahuje v sobě všechny rody a druhy, neboť je vsáto v jejich bytnost. Jsoucno je totiž to, co jest, čím věc existuje, jest její dokonalost, přednost a dobro; je to jsoucno, které neobsahuje ve svém pojmu žádné nedokonalosti.<sup>1</sup> Ve skutečnosti, pozorující různé věci na tomto světě, shledáváme nestejnouměrnost, tedy stupňovitost a to více nebo méně. Všichni jsou za jedno v tom, že jsou některé dokonalosti, které však různým způsobem mají tuto dokonalost; všechny věci jsou jsoucna, ale ne v téže stupni. *Jsou tedy stupně v téže věci.* Jsou větší a menší *v téže formalitě*, kterou nazýváme ENS – jsoucno. Jsou všechny věci jsoucnem, ale různě. Tato jediná formalita se různě uplatňuje ve všem.

Mluvíce zde o věcech, bereme v úvahu to, co jest na nich nejformálnější, čím všechny věci mají nejen svou dokonalost, ale čím jsou to, co jsou. Přichází zde v úvahu to, co působí uskutečnění všech věcí, co je činí dokonalými, tím, že jim uděluje jejich vnitřní přirozenost, quidditatem a bytnost. Proto čím se zde pozorování věcí pojímá hlouběji, tím vnitřněji, jdouc až na kořeny věcí, bere v úvahu to, co věc ustavuje, co způsobuje, že je (co jí dává bytí).

Proto, můžeme-li dokázat, že tato vlastnost není některé věci vlastní, že je totiž zapříčiněna, tu všechno, co jest ve věci – věc sama – je zapříčiněna a vytvořena od nějakého jsoucna. Když tedy tato

<sup>1</sup> Jest třeba podotknouti, že někteří se domnívají, že argumentace sv. Tomáše nás přivádí k největšímu jen ve smyslu relativním. (Kierkegaard, Der Gottesbeweis aus den Seinestufen, *Carb. für Philosophie und spek. Theol.* XXVI. 1913 str. 149 a násl.) Můžeme-li dojít k příčině jsoucna *jako takového*, bude prostě největší a to tím spíše, jedná-li se o dokonalost prostě jednoduchou, která, není-li sdělena, jest neohraničená, jak praví sv. Tomáš: „Co něčemu přináležejí svou přirozeností a ne od nějaké příčiny, nemůže v něm býti umenšeno ani zeslabeno (*Contra Gentes* I. II. c. XV.); a zase naopak: „co jinému nepřináležejí svou přirozeností, pak má svou příčinu, neboť, co nemá příčiny, jest první a bezprostřední.“

vlastnost dává věci zcela bytí, plyne z toho, že když věc sama ze sebe nemá dostatečného důvodu této vlastnosti, že jest výhradně a úplně od něčeho jiného. Bude tedy vytvořena, z něčeho stvořena.

Dále: Jedná-li se o vlastnost nejvšeobecnější, která není obsažena v žádném rodě ani druhu, ba mimo kterou není možná jiná – leč nic, což není vlastnost – následuje z toho, že všechny věci, již tím, že jsou a jmenovitě, poněvadž jsou touto vlastností tím, co jsou, pocházejí od něčeho jiného, od jsoucna, kterému tato vlastnost přiná-leží popředně a sama sebou. Toto jsoucno bude tedy příčinou všeho. Pravím všeho, protože tato vlastnost, jejíž příčinu hledáme, se kryje s dobrem, krásnem a se všemi transcendentálními dokonalostmi, jak praví sv. Tomáš: „Příčina bytí, dobra a jakékoliv dokonalosti ve všech věcech.“ Všechno ostatní má vznik od tohoto jsoucna, ono však od nikoho.

Že tomu tak je, to nám ozřejmuje sama stupňovitost této vlastnosti. Viděli jsme již, že všechny věci bez výjimky splývají v této vlastnosti podle větší nebo menší stupňovitosti. A podle toho, do jaké míry jsou více takové, tím více se přibližují nejvíce takovému. Čím více je totiž každá věc jsoucnem, tím více bere účast na vlastnosti jsoucna a následkem toho tím více se blíží k tomu, co je nejvíce jsoucnem.

Avšak každá věc je tím, co jí dává tato vlastnost, a je taková svou formou. Není tedy ani možno něco si mysliti bez vlastní formality; jako nemůžeme si představit ohně bez ohnivosti, barvy bez barvitosti a podobně. Tato vlastnost činí, že tato věc je taková a ne jiná, jest vnitřní příčina bytnosti a jest její důvod. Proto každé jsoucno musí být nakonec uvedeno ke své formalitě, jako ke své vnitřní příčině, k svému poslednímu důvodu, k tomu, co vnitřně vysvětluje její jsoucnost.

Avšak všechny věci, pokud splývají v této formalitě, jsou *jsoucna*; vidíme, že podle této vlastnosti se nazývají a jsou více nebo méně jsoucny.

Tedy všechny věci nutno vztahovati k této největší vlastnosti, jakožto ke své příčině. Poněvadž však tato vlastnost dává věci úplně bytí (extra nihil produci), tedy tato příčina, v které nachází důvod – musí býti příčinou toho, čemu se říká extra nihil facere, musí býti příčinou účinnou, vytvářející úplně bytí, musí býti to, čím všechno je tím, co je.

Řekneš snad, že z předešlého neplyne nutně konkluze „že jsou zapříčinovány, vytvářeny a ponuntur extra nihil“. Nejedná se zde o vlastnost, která činí, že věc je, kterou se liší od něčeho a kterou se stává skutečně existující v řádě věcí. Je-li pravdivé, že kterákoliv vlastnost jako taková musí býti formálně uvedena ke své příčině, čili ke své vlastnosti *jako takové*, tímž způsobem i ta, kterou věc extra nihil ponitur – samo bytí – nutno uvést ke své vlastnosti jako takové, již všechny vlastnosti bytí věcí existují. A poněvadž se zde jedná o to, čím věc je mimo nic, čili o samé bytí věcí, nutno tuto formalitu uvést k samotnému bytí jako takovému. Tedy všechna ona „bytí“.

Avšak říci, že některá věc je to, co jest od jiného, je totéž jako říci, že ona celá věc má příčinu v něčem jiném, nebo lépe – že je od jiného stvořena. Její bytí závisí od něčeho jiného. Proto konkludujeme: poněvadž všechno, co se nazývá více a méně, má vztah k největšímu, to největší jest všeho toho příčinou. Poněvadž vidíme, že existuje více a méně jsoucno, jest také nejvíce existující jsoucno. Když tedy každá vlastnost musí býti formálně uvedena ke své vlastnosti jako takové, plyne z toho, že i „jsoucno existující“ jako jsoucno existující, nutně musí býti formálně uvedeno ke své formalitě. Jeho formalita však je „jsoucno existující“. Tedy protože je „jsoucno existující“, má od jsoucna „existenci“, od jsoucna, jehož formalitou je.

Poněvadž však, co fakticky je, nemůže býti leč jsoucno existující, následuje z toho, že bytí nejvíce takové nejen že je, nýbrž že je „příčina bytí, dobra a jakékoliv dokonalosti ve všem. A to nazýváme Bohem“. *Tedy Bůh existuje.*

*Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.*

## ARISTOTELES O OTÁZCE DOBRA A ZLA

### 3. *Původ mravního zla u jednotlivce i ve státě a prostředky k jeho odstranění.*

**P**řírodní bytosti podle Aristotela nevědomě pudem, rozumem vědomě směřují k cíli, který jest nejlepší a nejkrásnější a jehož dosažením nabývají své přirozenosti. Pud a rozum jsou hybnými silami, které pudí bytosti za uskutečněním určité formy, která jest jejich účelem, přirozeností, dobrem; snaha po uskutečnění tohoto dobra jest uložena v jejich přirozenosti. To musí platit také o člověku, neboť jest také částí přírody, nemůže se tudíž vymykati ze zákonů v přírodě platných, ze zákonů a řádů, které mají původce v zákonodárci. O člověku jako vrcholu přírody musí to platit tím spíše, poněvadž svým životem může se nejvíce přiblížiti zákonodárci života.

Podle Aristotela nejméně dokonalý pohyb má kraj pozemský, ježto jest nejvíce vzdálen od Boha. Země je nejméně dokonalou částí světa, látka má tu největší moc nad formou. Ale pro formy, které jsou stále přítomny myšlení božímu a uskutečňují se v látce, dochází také život na zemi dokonalosti, zvláště v organických bytostech, nejvíce v člověku. Člověk může dosáhnouti největšího stupně dokonalosti a tak se přiblížiti principu, od něhož vyšel pohyb a život a k němuž zase přirozeně směřuje, spěti za nesmrtelností.<sup>1</sup> Neboť člověk jako účel přírody jest nejdokonaleji utvářen tělesně i duševně.<sup>2</sup> Duše oživuje; všechno, co jest živé, má duši vegetativní, jak se jeví u rostlin, u zvířat přistupuje ještě duše sensitivní, pro kterou vedle plození a vzrůstu mají zvířata také pohyb, živost a určitý stupeň poznání, ale člověk má nejvíce božské přirozenosti a podstaty,<sup>3</sup> má ještě nesmrtelný rozum původu božského, který člověka povyšuje nad ostatní tvory. Člověk má rozum, jediný myslí, čímž se podobá Bohu; myslí jako Bůh, ale s tím rozdílem, že Bůh myslí sebe sama, k myšlení nepotřebuje objektů, jeho myšlení zahrnuje v sobě všechny pojmy najednou, v jeho myšlení jsou obsaženy všechny formy, které se ve světě uskutečňují, člověk však k myšlení potřebuje reál-

ních objektů, od nichž vychází k myšlení popud a v nichž člověk nalézá formy, myšlené v božím rozumu. Život člověka jako rozumného tvora vrcholí v sebevědomí; jeho činnost směřuje k cíli vědomě na rozdíl od ostatní oživené přírody. A nejen sebevědomě, nýbrž také svobodně; člověk může chtít nebo nechťtít, ježto má svobodnou vůli,<sup>1</sup> svobodně může dosáti dokonalosti jemu vlastní. V tom jest veliká cena života člověka, který není pouhým mechanismem. Člověk má rozum a vůli, aby dospěl cíle a získal si zásluhu o to, že podporuje řád Bohem daný, spolupracuje s ním a dobývá si tak nesmrtelnosti. Ostatní živí tvorové udržují přikázaný řád bez svého vědomí. Tak jest člověk povýšen nad ostatní přírodu, ale v tom, jak uvidíme níže, jest skryto také nebezpečí. Člověk ve svém myšlení a jednání není úplně determinován; poněvadž má rozum, může poznati a pochopiti dokonalý řád a vůli svou řídit k němu svůj čin. V takovém počínání záleží blaženost, účel lidského života, jehož se nedobývá bez úsilí a námahy. V dosažení blaženosti, v rozvinutí sil za dosažením cíle, v uskutečnění lidství jest dán člověku konkrétní cíl pozemského života.<sup>2</sup>

Dosažení blaženosti pudí člověka k tomu, aby uskutečnil v životě své dobro, t. j. dosáhl rozumnosti a v praktickém ohledu ctnosti, které tvoří podstatnou formu lidství. Neboť člověk, který se skládá z těla a duše, potřebuje k životu dober tělesných (zdraví, majetku) i duševních, a to zase zvláště duševních dober, vztahujících se k nejdokonalejší „části“ duše lidské, k rozumu. Má-li duše větší hodnotu než majetek a tělo,<sup>3</sup> mají zase nejvyšší hodnotu dobra, týkající se rozumné části duše, která tvoří specifický znak lidství. A tak jen rozumností a ctností, která jest vždy s rozumem<sup>4</sup> a která znamená sílu,<sup>5</sup> zaopatřiti si dobra a je podržeti, sílu, konati mnoho služeb a to všem a v každém ohledu — neboť ctnost záleží ve více silách<sup>6</sup>

1 E. N. 1173b 33.

2 K tomu srv. „Organický život podle Aristotela“. v Hlídce 1929, str. 184n.

3 De part. an. 686 a 28.

1 Hist. an. 488b 24; E. N. 1113b 6.

2 Srv. čl. „Eudaimonismus ve filosofii Aristotelově“ ve Filos. revui III, str. 22n. a 64n.

3 Polit. 1323b 16. 4 E. N. 1098a 3n., 1144b 30.

5 Rhet. I, c. 9. 6 Top. V, c. 1.

– uskutečňuje člověk lidství a dosahuje účelu života,<sup>1</sup>

Ctnosti, jak známo, rozděluje Aristoteles podle účasti rozumu na dianoetické a etické; ony týkají se myšlení, tyto jednání. V ctnostném životě jest přirozený účel lidství (cíl kulturní a mravní). U ctnosti jest možný buď nedostatek nebo přílišnost, ale také střed mezi oběma; v zachování středu mezi dvěma krajnostmi, mezi přílišností a nedostatkem záleží právě ctnostný život. Neboť střed jest vrcholem a dobrem; jest to mez, po kterou člověk může rozvinouti své síly – jest individuální, ne u každého stejná – ale zároveň omezení, udržující člověka v hranicích lidskosti. Dosáhne-li ho člověk a nepřekročuje-li ho, dosahuje účelu, dobra, které zachovává. Kdo tudíž žije podle ctnosti, dobře žije a dobře jedná, dosahuje blaženosti, žije a jedná v souhlase se zákony vesmírnými a svobodně udržuje daný řád, a tak žije v souhlase s Bohem, přibližuje se mu a žije pod jeho ochranou.<sup>2</sup> Zásada „*naturae convenienter vivere*“ jest jasně vyslovena u Aristotela, ale příroda sama o sobě není nejvyšší, nýbrž má zákonodárce a člověk, žijící podle přírody, podle přírodních zákonů, žije v souhlase se zákony božími, s řádem božím. Nedostatek nebo přílišnost však ruší řád, jest zlem. Člověk, který nežije ctnostně, odporuje přirozenosti, kterou má v sobě uskutečnit, a ruší přirozený řád; žije v odporu nejen se svou vlastní bytostí, nýbrž svými činy zasahuje také v přirozený řád a provinuje se proti samému Bohu. Neboť „u všech lidí“, praví Aristoteles ve spise *De mundo*,<sup>3</sup> „jest přesvědčení, že všechno pochází od Boha a Bohem jest nám dáno, a že žádná bytost by si sama nestačila, kdyby byla zbavena této své záchrany.“ Člověka, který odporuje dobru, nežije ctnostně, stíhá již trest přirozený, neboť takový člověk jest zbaven blaženosti, která jest odměnou člověka ctnostného, a žije život nehodný rozumného tvora, život ponižující; jest bídný a nešťastný.<sup>4</sup>

V tom, že takový člověk zasahuje rušivě v přirozený řád a provinuje se proti samému Bohu jest oddůvodnění trestu. Neboť základ jednati dobře nebo špatně jest v každém člověku, ctnostné nebo špatné jednání závisí na něm „jako kdo hodil kamenem, nemůže ho již vzít zpět; a přece na něm

1 E. N. 1106a 15. 2 E. N. 1179 a 23n.

3 cap. 6. 4 srv. Polit. 1253 a 23. Met. 1050b 32.

záviselo jej vzítí nebo nevzítí.“<sup>1</sup> „Na nás závisí ctnost, podobně však i špatnost.“ Člověk má svobodnou vůli, odpovídá tudíž za své činy a jest hoden trestu, jedná-li špatně, poněvadž špatně jednati nemusel, ježto měl zárodek dobra v sobě – podle Aristotela ve smyslu metafysického dobra není přirozenosti úplně zlé – dále zvyk závisel na něm, také dispozice, které vznikají z jednotlivých úkonů, a konečně výchova mu poskytla aspoň nějaké pomoci.

Tak Aristoteles odpovídá na otázku mravního zla. Jestliže fyzické zlo záleží v tom, že věc, bytost není taková, jaká má být podle své přirozenosti, jež jest dokonalostí a dobrem, to jest vybočuje-li z formy sobě vlastní pro nadbytek anebo nedosahuje-li jí pro nedostatek, záleží mravní zlo v tom, že člověk nežije, jak žítí má podle své přirozenosti, to jest životem rozumným a ctnostným. Člověk skládá se z těla a z duše a vše, co jest mu dáno, pokud se týče těla a duše, jest o sobě dobré.<sup>2</sup> Aristoteles v každém přirozeném pudu hledá něco cenného pro život mravní a tím oprávněného.<sup>3</sup> Dobré teprve překročením, zneužitím stává se zlým. Zneužívání dobrého má pak původ ve zkažené vůli, která má zdroj v nesprávném užívání rozumu. Kořen mravního zla je tudíž v lidském nitru.<sup>4</sup> Pud sebezáchovy a pud zachování rodu patří k lidské přirozenosti, zrovna jako k přirozenosti zvířat. Jest však rozdíl v užívání tohoto pudu u zvířat a u člověka. Tam slepě, nevědomě směřuje k účelu, zde však člověk, vrchol přírody, jest jeho pánem, vědomě a svobodně užívá ho k dosažení účelu; člověk dobrovolně, svobodně má činiti, co zvíře činí z nutnosti. V tom jest právě veliká cena lidského života, ale také nebezpečí špatnosti, zla, proti němuž člověk má bojovati. Přirozená žádost jest naplniti potřebu,<sup>5</sup> ale člověku jest ponecháno na vůli, jak a kdy potřebu chce naplniti, není tu omezení určitou, přírodou vymezenou dobou jako u zvířat; člověk si musí

1 E. N. III, c. 7.

2 ib. 1096 a 22. Met. 1051 a 17 – 18.

3 srv. Polit. 1263b 1.

4 E. N. 1113b 13. De coelo 286a 18. – Aristotelovo řešení otázky dobra a zla (morálního) naznačil pisatel již v článku „Aristoteles pedagog“ v programu reál. gymnasia ve Strážnici za šk. r. 1930/31, poněvadž odpověď na otázku má význam pro výchovu.

5 E. N. 1118b 18.

omezení uložit sám svým rozumem a vůlí. Člověku jest ponechána svoboda, aby zasahoval do svých žádostí, do smyslových hnutí v city a afekty. V jaké míře to dovede, v takové záležitosti jeho mravní cena a dokonalost. Dokonalost jest ponejvíce dílem člověka samého; k jejímu dosažení je třeba mravního činu; k činu však jest potřebí vůle a vůle zas závisí na rozumu, „vůle sleduje, co praví rozum.“ Nejprve je tedy nutné správné poznání, rozum musí předkládati vůli vyšší cíle. Z toho důvodu Aristoteles za nejvyšší nauku pokládá tu, která nám praví, proč máme činiti to a ono, totiž dobro v tom kterém případě a která nás poučuje o pradobru, vládnoucím ve veškeré přírodě.<sup>1</sup> Je to metafysika, která učí znalostí příčin a vědomostem, jichž člověk potřebuje také k jednání, kdežto všechno bezduché (τὰ ἄψυχα) působí prostě podle zákonů přírodních.<sup>2</sup> Příroda jest účelně ovládána v protívě k svobodě ducha, který sice jedná také podle účelů, ale podle takových, které si sám klade, volí, jež jsou prostředkem k účelu vyššímu.

Tak člověk rozumem a svobodnou vůlí může utvářeti svou podstatu a přibližovati se Bohu; tudíž jenom vnitřní orientací, která dovede klásti meze žádostem a zabraňovati zlu, které jest opakem dobrého,<sup>3</sup> a zabraňovati špatnosti, která jest protivou ctnosti.<sup>4</sup> V člověku jednají žádosti,<sup>5</sup> kdo jim dovede klásti meze, a přirozených statků s mírou, dobře užívá, jest dobrý, kdo jich zneužívá, jest špatný. Neboť čeho není nad míru, jest dobré, co však jest větší, než má, jest zlé.<sup>6</sup>

Aby duše chtěla dobré a podporovala je a zlého se varovala, jest jí nutno změnit, očistiti od vášní. Očista (κάθαρσις), jak jinde pověděno,<sup>7</sup> záleží v tom, že napodobením vášní, jimiž duše strádá, tyto zeslabuje, uvádí na pravou míru, ne potlačuje, ježto vášní jest k životu také potřebí.<sup>8</sup> Aristoteles očistné působení přikládá zvláště náboženskému kultu, hudbě a tragedii. Očista srovnává se s homoeopathickým léčením.<sup>9</sup> Tím chce Aristoteles

naznačiti, že na vůli jako schopnost afektivní možno nejvíce působiti tím, co obsahuje afekt, co budí vznět v lidské duši, ať už jsou to posvátné písně bohoslužebné, hudba, tragédie anebo výrazná přednáška.<sup>1</sup> Čím častěji se vzněty v duši opakují, tím více se zmenšují překážky, stavějící se v cestu mravnímu jednání.

Ale vedle toho Aristoteles ukazuje, že k přivodění změny v duši jest potřebí také cviku (askese) v dobrém a odříkání se ve špatném, již v maličkostech, neboť, jak praví,<sup>2</sup> mravní dispozice vznikají z jednotlivých, třeba zdánlivě nevýznamných činů. „Rozum musí si i proti přirozenosti a návykům ukládati věci opačné přirozeným sklonům a žádostem.“<sup>3</sup> Jest potřebí také nutiti se k opaku, k cviku v nepříjemném, co zdánlivě působí strast. Tedy vedle homoeopathie má význam i allopathie. Allopathii přirovnává Aristoteles jednak k trestu, jednak k lékům, které přirozeně povstávají protivou.<sup>4</sup> Musíme samy sebe nutiti k protívě, „odstupující totiž hodně od chyb dospějeme středu, jako činí lidé přímice křiviny dřev.“<sup>5</sup> Strast, bolest přispívá tu k dobrému, neboť nutí k činnosti, již má býti zlo překonáno a má býti dosaženo dobrého. Rozumem jest nutno řídit i bezrozumné pudy a žádosti, neboť že bezrozumné bývá nějak od rozumu řízeno, dokazují Aristotelovi napomínání, výtka a pochvala.<sup>6</sup> Ale musíme se zdržovati s radostí nad samým konem,<sup>7</sup> neboť kdo tak činí násilím a nerad, činí to bolestně.<sup>8</sup> Nestačí znáti, co jest dobré a ctnostné, ale jest nutno zamilovati si je. Skutky ctnostné jsou krásné a dějí se pro svou krásu.<sup>9</sup> Kdo činí sice dobré, ale nerad, koná je, ale dokazuje, že má raději špatné.

Vzniká-li v životě jednotlivcově zlé zneužitím dobrého, vzniká podobně také ve společnosti, ve státě. Neboť, ježto každá společnost vznikla pro dobro, má principem dobro.<sup>10</sup> Tak i stát, jenž jest útvarem přirozeným, vzniklým za účelem společného žití. Stát musí se starati o dobra, týkající se těla, blahobytu a bezpečnosti občanů, ale hlavní jeho účel, plynoucí z přirozenosti člověkovy, jest kul-

1 Met. 982b. 5n. 2 ib. 981b 4.

3 E. N. 1154a 11; Rhet. I, c. 6. 4 E. N. 1104b 28.

5 Rhet. I. c. 10. 6 ib. c. 6.

7 v čl. „Aristoteles pedagog“ v uv. progr. str. 31. Srv. také vývoj „Vývoj kultury podle Aristotela“ v progr. r. gymn. ve Strážnici na šk. r. 1928/29, str. 11., pozn. 34.

8 E. N. 1178a 9n. Rhet. I, c. 10.

9 srv. Kar. Svoboda, Vývoj antické estetiky, Praha 1926, str. 36.

1 Polit. 1340a 12.

2 E. N. 1103b 21; 1114a 10.

3 Polit. 1332b 7. 4 E. N. 1104b 17.

5 ib. 1109b 5. 6 ib. 1102b 33n.

7 1104b 5. 8 1110b 12n.

9 ib. 1120a 23n. 10 Polit. I, 1.

turní a mravní; má občanům zaopatřiti podmínky k vlastnímu jejich zdokonalení, čímž získává zase sám. Na řádu, to jest na ústavě, jakou právě má, podle Aristotelova názoru ani tak nezáleží, ústavy se mohou střídati, ale záleží na tom, aby se z lidí stali lidé dobří naprosto, kteří dovedou žíti dobře a krásně, ne dobří relativně, to jest jen vzhledem k ústavě, jaká právě jest zavedena.

Ústavy rozděluje Aristoteles na dobré a špatné; tyto nazývá výbočkami. Ony hledí obecného prospěchu a jsou dřívější, tyto prospěchu vlastního a jsou pozdější, vznikají vybočením, dalším vývojem z ústav dobrých. Za příčinu zhoršení pokládá Aristoteles počínání občanů, když přestupovali princip, který tvořil základ ústavy. Za správné ústavy pokládá království, aristokracii a politeii, jejichž principem jest rovnost poměrná, to jest práva a hodnoty se rozdílejí podle osobní hodnoty a zásluhy, dává se každému jeho, rovné rovným, nerovné nerovným; to jest dokonalá spravedlnost. V království král stará se o občany jako otec o blaho svých dětí, v aristokracii vládnou lidé nejlepší, t. j. jejich ctnosti; spravedlnost a duševní vzdělání zaručují obecné blaho.<sup>1</sup> V politei, v níž vládne střední stav, rovnoprávnost a svoboda zaručují občanům účast na úradech a tím mají přímé působení na obecné blaho.<sup>2</sup> Zachovávajícím principem (ἡ σωτηρία) všech těchto ústav jsou zákony,<sup>3</sup> poukaz vládnoucím, jak mají vládnouti, a které sledují ctnost a dokonalost, které jsou účelem společnosti. Vládcové pak musí se pokládati jen za strážce a sluhy zákonů.<sup>4</sup> A tak obecné blaho vyžaduje více služby než výhod jednotlivců. Čím sloužení v ústavě lépe provedeno, tím jest tato stálejší.<sup>4</sup> Ale mnozí chybují, na příklad když zámožným povolují příliš mnoho a lid zkracují a neudržují tak středu. Z toho klamného dobra vyplyne pak nezbytně zlo, které ničí ústavu. A tak vůbec překročením, zneužíváním principu, který jest pro ústavu dobrem, ústava se ničí a vzniká ústava horší. Aristokracie se zhoršuje, když se v ní nedbá spravedlnosti poměrné, ctnosti, dokonalosti a cení se nejvíce bohatství, když si lidé myslí, že, jsou-li si nerovni v něčem, jsou si nerovni vůbec. Anebo když v demokracii, jejímž principem jest svoboda a kde vládnou zákony, svoboda se překračuje, lidé si myslí, že, jsou-li si rovni v něčem,

jsou si rovni vůbec, vzniká ústava horší a potom vůbec žádná, t. j. není tu žádného řádu, každý si dělá, co chce.<sup>1</sup> A když se ve zmatku zmocní vlády jeden, hledá jen svůj prospěch a osobní bezpečnost, vzniká nejhorší ústava, tyranie.<sup>2</sup>

Proto Aristoteles zdůrazňuje, že úkolem státníkovým jest poznávati zlo v začátku.<sup>3</sup> Ježto ti, kteří vládnou, mají sloužiti a pracovati pro druhé<sup>4</sup> a sobě nemají přidělovati více dobra než jest úměrně, ve státech, ať mají kteroukoliv ústavu, v nichž se překračuje princip, hledí si vládcové a po jejich příkladu i občané jenom osobního prospěchu, bohatství a moci, nedbají ctnosti, osobní dokonalosti, žádosti nemají konce, poněvadž nejsou ovládány rozumem; nedbá se práva a spravedlnosti, i vznikají špatnosti všeho druhu. Tak ústavy a dobro států mají také zřídlo v nitru občanů. Nedbají-li tito svého pravého účelu, rozumnosti a ctnosti, vlastní dokonalosti, ničí také stát, dobro obecné. To jest nutný důsledek. Účelem jest dokonalý člověk, jednatel, jeho dokonalostí získává stát, stává se dokonalým, dobrým.

#### 4. Aristotelův ideál dokonalého člověka.

Aristotelovým ideálem jest člověk vysokomyslný (μεγαλόψυχος),<sup>5</sup> který zahrnuje v sobě soubor všech ctností a v plném vědomí těchto svých sil překonává překážky, které se mu stavějí v cestu v překonávání zla.

Vysokomyslný člověk dosáhl vrcholu rozvinutí svých sil, t. j. ctnosti, ale co do slušnosti jest uprostřed, ježto se sám cení podle zásluhy; ostatní lidé buď upřilishují anebo nevystačují. Vysokomyslnému přináležejí v každé ctnosti vysoký stupeň: jest uměřený, udatný a spravedlivý, neutíká ani nekřivdí. Odměnou jest mu čest, která jest cenou na nejkrásnější činy. Čest vzdává se dobrému a vysokomyslný jest opravdu dobrý a dokonalý (καλοκάγαθος). Nad ctí, které se mu dostává a která jest zevním dobrem, po němž touží, mírně se raduje, neb dostává, co jest jeho. K bohatství a všelikému štěstí i neštěstí chová se mírně, ani se neraduje příliš ve štěstí, ani v neštěstí se příliš neoddává smutku. Proto zdá se býti pohrdavým, poněvadž všechno jeví se mu nepatrným; ale pohrdá spravedlivě, nikoliv

1 Polit. IV, 7. Rhet. I, 8. 2 Rhet. I, c. 4.

3 Polit. 1287a 18n. 4 ib. 1297a 7.

1 ib. 1309b 19. 2 Rhet. I, 8. 3 Polit. 1308a 34.

4 E. N. 1134b 1n. 5 E. N. 1123a 34nn.

nahodile jako člověk, žijící v blahobytu a chtějící napodobiti vysokomyslného. Vydává se do nebezpečí a když je ve velkém nebezpečí, nešetří života, neboť nechce žít za každou cenu. Jemu přísluší, aby nikoho nepotřeboval, neb jen stěží, ochotně však aby posloužil. K prostředním lidem jest mírný, vůči slabým neukazuje své síly. Nepřítelem i přítelem jest zjevně, neboť býti skrytu sluší jen bláznivci. Je pravdomluvný, pečuje více o pravdu než o slávu. Není mstivý; neboť nesluší se mu vzpomínati zvláště na zla, nýbrž jich raději pomíjeti. Nemluví rád o lidech, ani o sobě, ani o druhých, neboť mu neběží o to, aby byl chválen a ostatní haněni. Není chvalořečný ani utrhačný; utrhačný není ani k nepřátelům, leda z pohrdání. Jako člověk dokonalý dovede míti raději krásné a nevydatné než vydatné a užitečné. Všechno to prozrazuje již jeho chování, pohyby a mluva; jsou pozvolné, vážné a ustálené. Nekvapí, nekřičí, není unáhlený.

To jest tedy Aristotelův ideál dokonalého člo-

věka, který žije dobře a krásně, který nepůsobí vědomě zla a bolesti a sám dovede je snášeti; je uměřený, dovede ve všem zachovávat míru, nezneužívá dobrého, jest udatný, dovede odpírati zlu, i když jest veliké, dovede podstupovati nebezpečnosti pro přátele, jest pravdomluvný a spravedlivý, dává každému jeho, nikomu nečiní bezpráví, řídí se zásadou: „Lépe jest bezpráví trpěti než činiti.“<sup>1</sup> To vše nečiní nerad a bolestně, nýbrž pro krásu a příjemnost, t. j. s radostí. Jest dobrý, neboť všeho dobře užívá. Pracuje na očistění své duše, na dovršení svého vývoje, jímž jest člověk, pracuje v souhlase s nesmírnými zákony a se zákonodárcem, který ty zákony dal a jest také původcem zákona v jeho nitru, přibližuje se k Bohu, dosahuje blaženosti a nesmrtelnosti. Jeho život jest radostně tvořivý: vlastní dokonalostí přispívá k dokonalosti společnosti.

*Dr. Ant. Kříž.*

1 E. N. 1129a 1n: τὸ μὲν ἑλαττον τὸ ἀδικεῖσθαι ἐστὶ, τὸ δὲ μείζων τὸ ἀδικεῖν; srv. i Rhet. 1364b 23.

## SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ

### XI.

#### *Umění a mravnost.*

Umělecký habitus se zaměstnává toliko dílem, které má být vytvořeno. Připouští ovšem, aby byl brán zřetel k objektivním podmínkám – praktickému užítí, určení atd. –, kterým musí dílo dostáti (socha vytvořená proto, aby se před ní lidé modlili, je jiná než socha určená do zahrady), ale to proto, že takovýto zřetel se dotýká samotné krásy díla, ježto dílo, jež by nebylo přizpůsobeno těmto podmínkám, by tím postrádalo na poměrnosti a tudíž na kráse. Umění má jediným cílem samo dílo a jeho krásu.

Avšak pro člověka, jenž tvoří, vstupuje už dílo, které má být vytvořeno, do řádu mravnosti<sup>1</sup> a v tomto ohledu jest pouze prostředkem. Kdyby umělec pokládal za poslední cíl svého konání, tudíž za blaženost, cíl svého umění nebo krásu díla, byl by zcela prostě pouhým modloslužebníkem. Je

<sup>1</sup> Je samozřejmo, že rozumíme tomu slovu mravnost ne ve smyslu stoickém, laickém nebo protestantském, nýbrž ve smyslu katolickém, podle něhož řád mravnosti nebo lidského jednání je celý finalisován oblažujícím viděním a láskou k Bohu pro něho sama a skrze všechno a uskutečňuje se v nadpřirozeném životě teologálních ctností a darů.

tedy naprosto zapotřebí, aby umělec jakožto člověk pracoval pro něco jiného než pro své dílo a s větší láskou. Bůh je nekonečně více hoden lásky než umění.

Bůh jest žárliv. „Řehole lásky boží je bez milosrdenství“, říkala Melanie z La Saletty. „Láska je skutečnou obětnicí; chce smrt všeho, co není láskou“. Nešťastný ten umělec, jehož srdce je rozštěpeno! Šťastný Angelico by byl bez váhání nechal malířství malířstvím, kdyby si toho na něm byla žádala jeho poslušnost. Tím okamžikem se jal tryskat z jeho pokojných prsou tvůrčí proud. Bůh mu jej ponechal, poněvadž se ho byl odříkal.

Umění nemá proti Bohu žádného práva. Není dobra proti konečnému Dobru života lidského. Ve své vlastní oblasti jest umění svrchované jako třeba moudrost; není svým předmětem podrobeno ani moudrosti ani opatrnosti ani žádné jiné ctnosti; ale svým subjektem a v subjektu je podřízeno dobru subjektu; pokud se nachází v člověku a užívá ho svoboda lidská, je podřízeno cíli

člověka a lidským silám a ctnostem. Tak „vyrábí-li některé umění předměty, jichž nemohou lidé používat bez hříchu, umělec, který vytváří takováto díla, hřeší sám též, protože přímo poskytuje bližnímu příležitost k hříchu; jako třeba kdyby někdo vyráběl modly k modloslužebnictví. Co do umění, jež vytvářejí díla, kterých mohou lidé užívat dobře nebo špatně, jsou dovolena, a přesto, jsou-li též taková, jejichž děl je používáno v největším počtu případů ke zlému, musí, ačkoliv sama o sobě dovolena, býti vyobcována z města z nařízení panovníka, *secundum documenta Platonis*“.<sup>1</sup> Na štěstí pro člověka práva nemají naše krásná města panovníka a ničemu z toho, co pracuje pro modloslužebnictví nebo pro chlípnost, v krejčovství či v literatuře, není Platon na překážku.

Umění, jelikož je v člověku a jeho dobro není dobrem člověka, je tedy ve svém konání podrobeno regulaci vnější ukládající se ve jménu cíle vyššího, jímž jest sama blaženost žijícího, v němž umění sídlí. Ale u křesťana jde tato regulace bez přemáhání, protože imanentní řád lásky ji činí shodnou s jeho podstatou (*connaturalis*), a protože zákon se stal jeho vlastním vnitřním sklonem: *spiritualis homo non est sub lege*. O něm právě lze říci: *ama, et fac quod vis*; miluješ-li, můžeš dělat, co chceš, lásky nikdy nezraníš. Umělecké dílo zraňující Boha zraňuje samo umění a nemajíc už, čím by oblažovalo, ztrácí v tom okamžiku pro sebe všechn důvod krásy.

\*

Jest podle Aristotela<sup>2</sup> dvojí dobro kolektiva, na příklad armády: jedno, které jest v množství samém, jako třeba pořádek v armádě; druhé, které jest od množství odděleno, jako je dobro velitele. A toto poslední je lepší; protože jemu jest ono druhé podřízeno – neboť pořádek a kázeň v armádě jsou jen proto, aby uskutečňovaly dobro velitele, totiž jeho vůli po dosažení vítězství.<sup>3</sup> Z toho lze vyvodit, že rozjímající, jsa podřízen přímo „obecnému dobru oddělenému“ ode všeho vesmíru, to

1 SVATÝ TOMÁŠ, *Sum. theol.*, II-II, q. 169, a. 2., ad 4.

2 *Met. I. XII.*, c. x, 1075 a 15.; srov. *Sum. theol.*, I-II, q. 111., a. 5., ad 1.

3 „Magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem; ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem.“ SV. TOMÁŠ, *Komentář k pasáži citované z Aristotela*.

jest Bohu, slouží lépe než kdokoliv jiný obecnému dobru lidského množství, obecné dobro společné závisí na „obecném dobru odděleném“, které stojí nad ním. Tak tomu bude rovněž, analogicky a pokud to lze vůbec srovnávat, se všemi těmi, i metafysiky i umělci, jejichž činnost se dotýká řádu nadsmyslného, pravdy nebo krásy a kteří mají jakousi účast na moudrosti, ovšem pouze přirozené. Poněchte umělce při jeho umění, slouží obecnosti lépe než inženýr nebo kupec.

To neznamená, že by měl přezírat obec, ani jako člověk, to je příliš jasné, ale ani jako umělec. Není pro něho problémem vědět, má-li otevřít své dílo všem proudům lidským, které naléhají na jeho srdce a sledovat při jeho tvoření ten či onen zvláštní cíl: individuální případ je zde jediným pánem a každý volní postoj by byl nevhodným. Jedinou otázkou pro umělce jest, aby nebyl slabý; to jest aby měl umění, které je dosti silné a dosti přímé k tomu, aby v každém případě ovládalo svou látku, neztrácejíc ničeho na své výši a na své čistotě, a aby měl na zřeteli při samotném tvůrčím aktu toliko dobro díla, nejsa odvrácen ani znepokojován sledovanými cíli lidskými.

Po pravdě řečeno, umění se v XIX. stol. isolovalo jen pro srážející nízkost prostředí, ale jeho normální postavení je zcela jiné. Aischylos, Dante, Cervantes nepsali nikterak pod vývěvou. Na druhé straně opravdu nemůže býti díla, které by bylo docela „zadarmo“ (t. j. přístupné bez nesnází) – vyjímaje vesmír. Netoliko, že náš umělecky tvůrčí akt je podřízen poslednímu cíli, pravému Bohu nebo bohu nepravému, ale je nemožno, aby se nedotkl, už k vůli prostředí, do něhož je ponořen, jistých blízkých cílů, na nichž má zájem lidský řád; dělník pracuje pro mzdu, a i ten nejodtělesnější umělec přece jen trochu dbá toho, aby zapůsobil na duše a posloužil nějaké ideji, ať už je to třeba jen idea estetická. Co je jisto, je dokonalé praktické rozlišení mezi cílem dělníkovým (*finis operantis*, říkali scholastikové) a cílem díla (*finis operis*): totiž tak, že dělník pracuje pro mzdu, ale dílo je pořádáno a vrháno do jsoucna jen se zřením na jeho vlastní dobro, nikoli se zřením na mzdu; tak, že umělec pracuje za všemi možnými úmysly lidskými, které se mu zalíbí, ale že dílo pojato samo o sobě je tvořeno, stavěno a členěno jenom pro svou vlastní krásu.

Velkým preludem je domnívat se, že *oproštěnost* nebo čistota uměleckého díla závisí na odluce od principů oživujících a pohybujících lidskou bytostí, na hranici vedené mezi uměním a touhou nebo láskou. Závisí na *síle* principu, pod nímž se dílo rodilo nebo na *síle* umění, umělci vrozené.

Pravil kdysi strom: chci býti ryzím stromem a nésti ryzí plody. Proto nechci růsti v zemi, která není stromem ani v podnebí, které je podnebím provencským nebo vendéským a ne podnebím stromovým. Zasaďte mě do éteru.

Mnoho otázek by se zjednodušilo, kdyby se rozeznávalo umění samo a jeho hmotné nebo subjektivní podmínky. Umění je věc lidská, jakž by nezáviselo na dispozicích subjektu, v němž se nalézá.

Tak na př. umění jako takové je *supra tempus* a *supra locum*, přesahuje jako inteligence všechny hranice národnosti, a má svou míru pouze v nekonečném rozsahu krásy. Jako věda, filosofie, civilisace je svou povahou a svým předmětem univerzální.

Ale nesídlí v inteligenci andělské, bytuje v duši, která je substanciální formou živého těla a která z přirozené nutnosti učiti se a těžce a poněnáhu se zdokonalovati, činí z tvora, jež oživuje, tvora přirozeně společenského (*zoon politicon*). Umění je tak v základě závislé na všem, co tělu člověka a jeho inteligenci vtiskuje rasa a obec, duchovní tradice a historie. Svým subjektem a svými kořeny je z určité doby a z určité země.

Proto nejuniverzálnější a nejlidštější díla jsou ta, která nesou nejupřímněji známku své vlasti. Věk Pascalův a Bossuetův byl věkem přísně nacionálním. Právě tehdy, když Francie, v době velikých pacifických vítězství Cluny a v době Ludvíka Svatého, vysílala na veškeré křesťanstvo intelektuální zář nejvlastněji francouzskou – ale především katolickou – právě tehdy znal svět nejryzejší a nej-svobodnější internacionálnost ducha a univerzální kulturu.

Tak je zřejmo, že těsné *politické a teritoriální* spjetí s národem je přirozeným strážcem vlastního a pravého života a tudíž i univerzálnosti inteligence a umění; kdežto *metafyzický a náboženský* kult národa, který by se pokoušel učinit inteligenci závislou na fyziologii rasy nebo na zájmech státu, by

přiváděl umění a každou duchovní sílu v nebezpečí smrti.

\*

Všechny naše hodnoty závisí na povaze našeho Boha.

Tedy Bůh jest Duch. Postupovati – což znamená pro všechnu přírodu tíhnouti za principem<sup>1</sup> – je tudíž přecházeti od smyslového k rozumovému a od rozumového k duchovnímu a od méně duchovního k duchovnějším; civilisovati toť zduchovňovati.

Materiální pokrok k tomu může přispět v té míře, v jaké ponechává člověku, aby se zabýval duší. Ale je-li ho používáno jen k tomu, aby sloužil vůli po moci a ukájel žádostivost, jež otvírá svůj chřtán *do nekonečna* – *concupiscentia est infinita*<sup>2</sup> – uvádí svět ve zmatek se zvýšenou rychlostí; v tom jest jeho způsob tíhnutí za principem.

Základní nutnost umění ve společenství lidském: „Nikdo nemůže žíti bez blaženství. Proto ten, kdo postrádá blaženost duchovních, se žene za tělesnými“, praví sv. Tomáš podle Aristotela.<sup>3</sup>

Umění učí lidi blaženostem ducha a protože je samo smyslové a přizpůsobeno jejich přirozenosti, může je nejlépe dovésti k ušlechtlejšímu, než je samo. Hraje tak v životě přirozeném tutéž úlohu, možno-li tak říci, jako „smyslové slasti“ v životě duchovním; a velmi zdaleka, ani na to nepomýšlejíc, připravuje pokolení lidské ke kontemplaci (ke kontemplaci světců), jejíž blaženost duchovní převyšuje všechnu blaženost vůbec<sup>4</sup> a která se zdá býti cílem všeho lidského konání; neboť nať jsou všechny ty řemeslné práce a obchod, ne-li k tomu, aby tělo opatřeno věcmi nezbytnými k životu bylo ve stavu žádoucím ke kontemplaci? Nať všechny morální ctnosti a opatrnost, ne-li k tomu, aby zjednotily uklidnění vášní a vnitřní mír, jehož má kontemplace zapotřebí? Nať všechno to řízení civilního života, ne-li k tomu, aby zajistilo vnější mír potřebný ke kontemplaci? „*Takže náležitě nazírány všechny úkony lidského života zdají se sloužiti těm, kdož kontemplují pravdu.*“<sup>5</sup>

1 SV. TOMÁŠ, in *II. Sent.*, d. 18., q. 2., 2.

2 *Sum. theol.*, I-II, q. 30., a. 4.

3 *Sum. theol.*, II-II, q. 35., a. 4., ad 2. *Srv. Eth. Nic.*, VIII., 5 a 6; x., 6.

4 *Sum. theol.*, I-II, q. 3., a. 4.

5 *Sum. contra Gent.*, Lib. III., cap. 37., 6°.

Kdybychom se snažili, ne ovšem udělati si nem možné roztržení umělců a děl, nýbrž pochopiti normální hierarchii různých uměleckých typů, nemohli bychom tak učiniti jen s tohoto lidského hlediska na jejich hodnotu ve vlastním smyslu civilisačním nebo na jejich stupeň duchovnosti.

Sestupovali bychom takto od krásy zjeveného Písma a liturgie ke krásě spisů mystických, pak k umění ve vlastním smyslu slova: k duchovní plnosti umění středověkého, rozumové a poměrné rovnováze umění helénské a klasického, k patetické rovnováze umění shakespearovského I obrazové a slovní bohatství romantismu, instinkt srdce, v něm uchovávali přes jeho vnitřní nerovnováhu a jeho rozumovou nuzotu pojem umění. S naturalismem mizí úplně.

\*

Ve skvělosti Julia II. a Lva X. bylo mnohem více než ušlechtilá láska k slávě a ke krásě; necht byla při tom provázena jakoukoli marnivostí, byl v ní přece jen jakýsi čistý paprsek Ducha, jehož Církev nikdy nepostrádala.

Tato veliká kontemplátorka, poučená darem vědění, příkře odlišuje všechno, čeho je zapotřebí srdci lidskému, zná jedinečnou cenu umění. Proto je tolik ve světě ochraňovala. Ba víc, ona je povolávala k *opus Dei* a žádala na něm, aby namíchal nejdrahoccennější vůně, jež by vylila na hlavu a nohy Pána svého. *Ut quid perditio ista?* říkají filantropové. Balsamuje nadál stále tělo toho, jež miluje a jehož smrt oznamuje každodenně, *donec veniat*.

Myslíte, že Bůh, který „je nazýván *Zelota*“, praví Denys Areopagita, „protože má lásku a horlivost vůči všemu, co jest“<sup>1</sup> by mohl míti opovrženík umělcům a ke křehké krásě, jež vychází z jejich rukou? Vzpomeňte si, co říká o lidech, které sám povolal k posvátnému umění: „Vězte, že Hospodin vyvolil a povolal Beseleela, syna Uriho, kterýž byl synem Hurovým z čeledi Judovy. Naplnil jej duchem Božím, moudrostí a inteligencí, vědou a všemi způsoby vědění, aby pojal myšlenku a vykonal díla, pracuje ve zlatě, stříbře a zvonovině, aby ryl a zasazoval kameny a vyřezával dřevo. Všechno, co umění může vynalézt, vložil do srdce jeho; totéž

<sup>1</sup> *De Div. Nomin.*, cap. IV.

učinil Ooliabovi, synu Achisamechovu, z čeledi Danovy. Naplnil je oba moudrostí, aby svedli všechna díla sochařská a jiná umělá, aby z rozmanitých vzorků utkali nach fialový, nach šarlatový, temnou červeň a lněnou modř, aby svedli všechny možné práce a našli nová seskupení.“<sup>1</sup>

\*

Naznačili jsme již vzájemné protikladné postavení umění a opatrnosti. Tento protiklad je ještě ztížen v krásných uměních samou transcendentností jejich předmětu.

Umělec je podroben v řádu svého umění jakémusi asketismu, který může vyžadovati hrdinských obětí. Je nutno, aby byl v základě usměrňován co do cíle umění, ustavičně na strážci nejen proti banálnímu původu snadnosti a úspěchu, nýbrž proti spoustě svodů subtilnějších a proti sebemenšímu ochabnutí svého vnitřního úsilí, neboť habily se zmenšují jediným přerušením aktu,<sup>2</sup> ba víc, každým aktem ochablým, který neodpovídá úměrně jejich intenzitě.<sup>3</sup> Musí probdívati noci, neustále se očisťovat, opouštět dobrovolně krajiny úrodné záměnou za vyprahlé a plně nebezpečnosti. *V určitém řádu a se zvláštního hlediska, v řádu tvorby a s hlediska dobra díla*, musí být pokorný a velkodušný, opatrný, poctivý, silný, střídmy, prostý, čistý, upřímný. Všechny tyto ctnosti, které svatí mají *simpliciter*, čistě a prostě, a v řádu Nejvyššího Dobra, umělec je musí mít *secundum quid*, v určitém vztahu, ve zvláštním řádu, mimolidském, ne-li nelidském. Právě proto nasazuje rád moralistní tón, když mluví nebo píše o umění, a ví jasně, že mu jest brániti jistou sílu, jistou *ctnost*. „Ochraňujeme anděla, kterého bez ustání urážíme. Musíme býti strážci toho anděla. Chraň si v skrytu svoji ctnost...“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Exode*, XXXV., 30-35.

<sup>2</sup> *Sum. theol.*, I.-II, q. 43., a. 3. „Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad bene iudicandum; et quandoque totaliter disponitur ad contrarium; et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.“

<sup>3</sup> *Ibid.*, q. 42., a. 3.

<sup>4</sup> Jean Cocteau, *Le Coq et l'Artequin*. („Chraň si v skrytu svoji ctnost, pro niž dovedeš dělat zázraky, protože kdyby věděli, že jsi misionář, vytrhali by ti jazyk i nehty.“)

Ale jestliže mu tato analogie zajišťuje jakousi zvláštní ušlechtilost a vysvětluje obdiv, jemuž se těší mezi lidmi, je zároveň nebezpečím, že ho žalostně svede k tomu, aby uložil svůj poklad a své srdce v nějaké modle, *ubi aerugo et tinea demolitur*.

Na druhé straně opatrný jako takový posuzuje všechny věci v zorném úhlu morálky a vzhledem k dobru člověka, ignoruje naprosto všechno, co patří k umění. Nepochybně může, a také musí, posuzovati umělecké dílo jen potud, pokud zajímá mravnost, nemá práva je posuzovat jako umělecké dílo.

Umělecké dílo je subjektem podivného konfliktu ctnostných sil. Opatrnost, která je zkoumá v jeho vztahu k mravnosti, si větším právem zaslouží jména ctnost než umění,<sup>1</sup> neboť činí jako každá morální ctnost jednajícího člověka dobrým čistě a prostě.

Avšak umění jakožto něco, co se více blíží ctnostem spekulativním a co tak obsahuje více rozumové záře, jest habitem sebou samým ušlechtlejším, *simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est, quae habet nobilior objectum*. Opatrnost jest umění nadřazena vzhledem k člověku. Čistě a prostě je umění – alespoň to, které vzhlížející ke kráse má charakter spekulativní – metafysicky vyšší.<sup>2</sup>

Co činí konflikt tak příkrý, je to, že umění není podřazeno opatrnosti, jako na příklad věda je podřízena moudrosti už pro sám předmět. Se stanoviska jeho předmětů se všechno týká toliko jeho. Ale se stanoviska subjektu se ho už netýká nic. Není zde pevné hranice, jak tomu chce objektivní vyznačení subordinace. Na všechno, co dělá ruka lidská, se dožadují umění i opatrnost svrchovanosti. S hlediska básnických nebo chcete-li pracovních hodnot není opatrnost kompetentní. Se stanoviska hodnot lidských a postavení svobodného aktu, čemuž je se strany subjektu všechno podřazeno, nic neomezuje jejího práva na vládu.

1 Srv. *Sum. theol.*, I-II, q. 66., a. 3.; II-II, q. 47., a. 4.

2 Srv. *Sum. theol.*, I-II, q. 96., a. 3., ad 1.: „Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinantur ad finem, sunt digniores . . .“

K dobrému posouzení díla je zapotřebí obou ctností.

Když zkoumá umělecké dílo, má opatrný, opřen o svou morální sílu, bezpečné právo, hájí-li proti umělci posvátného dobra, dobra člověka, a dívá se na umělce, jako na dítě, nebo jako na nerozum. Opíraje se o svůj intelektuální habitus, je si umělec jist svým právem, hájí-li dobro neméně posvátné, dobro krásy a zdá se, jakoby opatrnému předhazoval výrok Aristotelův: *Vita quae est secundum speculationem est melior quam quae secundum hominem*.<sup>1</sup>

Opatrný a umělec si tedy nesnadno rozumí. Naopak rozjímající a umělec, oba zdokonalování habitem rozumovým, který je přesazuje do řádu transcendentálního, jsou schopni spolu sympatizovat. Mají též podobné nepřátele. Rozjímající, maje předmětem *causam altissimam*, na níž závisí všechno ostatní, zná místo a hodnotu umění a rozumí umělci. Umělec jako takový nemůže rozjímajícího souditi, může však uhadovati jeho velikost. Miluje-li opravdu krásu a neotupuje-li jeho srdce žádná mravní závada, tu umělec, přecházející na stranu rozjímajícího, pozná lásku a krásu.

A pak, sleduje sám směr svého umění, spěje nevědomky k překročení hranic svého umění; jako rostlina nevědouc tihne svým stonkem k slunci, natáčí se on z nížiny, v níž přebývá, směrem k trvale jsoucí krásě, jejíž líbeznost zakoušejí světci ve světle nedostupném umění a rozumu. „Ani malířství ani sochařství nebudou mít už žádného původu pro duši obrácenou k této božské lásce, která rozvírá svou náruč s Kříže, aby nás přijala“, říkal sestárly Michelangelo.

Pohleďte na sv. Kateřinu Sienskou, tuto *apem argumentosam*, která byla rádkyní papežovou a nejvyšších mužů církve, obklopena umělci a básníky, které s sebou odvádí do ráje. Dokonale opatrní, ale stojící vysoko nad pouhou opatrností, soudíce o všech věcech skrze moudrost, jež jest „architektonikou vzhledem ke všem ctnostem rozumovým“ a k jejímž službám jest opatrnost, „jako je hlásný k službám královým.“<sup>2</sup> Svátí jsou svobodní jako duch. Moudrý se zajímá jako Bůh o usilování všeho života.

1 *Eth. Nic.*, X., 8.; Srv. *Sum. theol.*, II-II, q. 47., a. 15.

2 *Sum. theol.*, I-II, q. 66., a. 5.

*Přejemný a nijak výlučný  
bude současníkem našich dní,  
srdce jeho spíše rozjímavé  
přesto bude znáti dílo lidí . . .*

Tak jediné moudrost, stojíc přímo v řádu Božím, který rovněž ovládá řád jednání a řád tvorby, může udíleti dokonale umění i moudrost.

Adam zhřešil, protože ochabl v kontemplaci; od té chvíle nastalo v člověku rozdvojení.

Odvrátiti se od moudrosti a kontemplace a směřovati níže než k Bohu, toť pro křesťanskou civiliza-

saci první příčinou všeho nepořádku.<sup>1</sup> Toť v zvláštním případě i příčina roztržky mezi uměním a opatrností, kterou postihujeme v obdobích, kdy křesťané nemají už síly unést své bohatství ve vší úplnosti. Proto nepochybně jsme viděli opatrnost obětována umění v době italské renesance, za civilisace, která už spěla pouze za humanistickou *Virtù*, a umění obětováno opatrnosti v XIX. stol., v prostředí *dobře smýšlejících*, kteří už spěli toliko za počestností. J. Maritain. Přel. V. Renč.

1 Srv. pozn. učeného theologa ARINTERA O. P. v jeho pojednání *Questiones mysticas*. Viz též a hlavně dílo P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*.

## OBJEKTIVNÍ PLATNOST POZNÁNÍ A MRAVNOSTI VE FILOSOFII SV TOMÁŠE

Mnohý, který ještě dnes se pohrdavě vyslovuje o scholastické filosofii, i dnes ještě, kdy vědecké kuihy profesorů našich vysokých škol hemží se takovými vědeckostmi jako položením rovnítka mezi scholastická metoda = nevědecká metoda, jest důležitým poukázati na velký význam této kacířované a tak posmívané, protože nepoznané filosofie scholastické.

To právě, že se středověk tak úporně věnoval spekulaci, jest jeho nejbohatším přínosem a jeho největší zásluhou. Protože, kdyby středověk nebyl tak se všech stran a hledisek probral, přezkoušel, zhodnotil a seskupil všechny pojmy, nemohli bychom jich dnes s takovou jistotou užívat, s takovou bezpečností a s takovou samozřejmostí.

Tato samozřejmost jest hlavním dobrodiním této spekulace středověké. Proto ukážeme na velkou zásluhu v této věci sv. Tomáše Aq. a na hlavní pilíře i dnešního vědění a dnešní mravnosti, totiž na skutečno. Tomášova filosofie jest filosofií objektivního skutečna.

Tomáš buduje své poznání na skutečnu a mravnost pak na zařízení celého života podle skutečna, to jest, podle daných hodnot, jichž obsah sám již ukazuje jejich normatiku a jichž cíl ukazuje na normatiku vyšší, doplňující a potvrzující.

Tak je mravnost Tomášovi uskutečňováním, realizací. A cílem jejím nejvyšší realizace, nejvyšší uvedení ve skutečnost, to jest, naplnění mravní osobnosti, to jest mravnost osobní, osobní zdokonalení.

Protože však není pro Tomáše skutečnost jenom vlastní já, nýbrž jsou vedle něho i jiné skutečnosti, jest podle toho i mravní zdokonalení. Necílí jenom ke zdokonalení svému, nýbrž snaží se o to i když si toho není vždy vědom, aby zdokonalil, to jest, aby došel k plnosti podstaty a obsahu věci, rozvoji všech hodnot, s nimiž přichází neb měl by přicházeti mravně jednající jedinec ve styk. Proto není divu, že vrcholem mravnosti, podobně jako poznání, jest nejvyšší skutečnost, totiž Bůh. Nejvyšší poznání jeho jest nejvyšší zaměření všeho k němu, to jest k uskutečnění nejvyšší skutečnosti, totiž Bůh všem, tak, jak jest ve skutečnosti, tak, aby též byl v mém mravním jednání. Zde vyvrcholuje skutečnost a proto také mravní normatika.

Vysoká, pevná jest mravnostní filosofie Tomášova, protože buduje na skutečnosti, protože jejím smyslem a jejím cílem a její cestou jest subjektivní realizace objektivně již realizované skutečnosti.

Jestliže Goethe praví, že všechny zákony a zásady mravní dají se odvoditi na jediné, totiž na pravdu, Tomáš jde hlouběji a praví, že poklad mravnosti jest bytí, skutečno, jež ovšem je také pravdivé, ale dříve než je poznává náš rozum a dříve než je pravdivá věc v našem poznání, jest již sama o sobě, objektivně, skutečná, totiž pravdivá vzhledem k nejvyššímu Rozumu.

Tomášova morálka není intelektualistická, jak by se snad zdálo na prvý pohled. Jde ještě hlouběji. A jestliže Tomáš praví, že každý omyl v mrav-

ním životě předpokládá omyl v mysli, neplyne z toho, že čin proti mravnosti jest pouze logickou chybou, protože, aby něco bylo pravdivé, aby něco bylo poznatelné, musí nejdříve býti. A proto jest čin mravní především jako zapadnutí do rámce objektivní skutečnosti a čin nemravný jako porušení řádu, jako přečin proti skutečnosti, jako nelad bytostí, protiklad proti věci, proti skutečnosti.

Tím přenáší Tomáš ontologii mravní povinnosti mimo subjekt. Těžiště mravnosti není mravný člověk, proto není východiskem a normou mravností svědomí člověka, nýbrž naopak toto svědomí samo musí se řídit podle daných pravidel, norem a především podle norem tak, jak se jeví v obsahu a v cíli každé skutečnosti.

Objektivní morálka nepotlačuje svědomí, ale uč je, aby si příliš nedůvěřovalo a aby provádělo korektury na sobě a aby hledělo hledati svá pravidla tam, kde jediné všechna pravidla možno hledati, totiž ve skutečnu. Čím vyšší skutečnost, tím přesnější pravidla ukazuje. Nejvyšší skutečnost, Skutečnost sama pak určuje a musí určovati pravidla, normy všemu, čemu dala účast na skutečnosti.

Jestliže se dnes volá mezi filosofy po Filosofie d. Sachlichkeit, dobré jest oživit si, že již před šesti sty lety někdo tak svědomitě a tak geniálně přesně a velkoryse tuto věcnost položil za základ jak lidského poznání tak také podle toho poznání, ze skutečnosti vzatého, mravnostního dění. Tři etapy lidské dokonalosti jsou třemi etapami skutečnosti. Objektivní skutečnost daná nejvyšší Skutečností, rozum, tehdy mající pravdu, jestliže odpovídá této dvojí skutečnosti, to jest skutečnosti základní a odvozené a pak mravnost vedená touto pravdou, jež jest shodou se skutečností. Čili: Nejvyšší mravnostní cíl je dáti všem hodnotám tu skutečnost, která jim patří na základě jejich objektivní náplně dané jim Nejvyšší skutečností.

\*

Neboť nezapomínejme, že Tomáš podnikl jeden z nejstrašnějších zápasů lidské myšlenky, totiž proti slepému nominalismu i proti výstřednímu realismu, kteréžto obě cesty byly vypjatým intelektualismem, jenž byl předchůdcem zhoubného subjektivismu moderního.

Proto, jak je to trapným nedorozuměním, tvrdí-li se stále ještě, že Tomáš byl intelektualistou i v morálce. Vždyť celé jeho dílo proti němu bojuje, vždyť

Tomášovi patří zásluha, že potřel skutečnost drancující nominalismus a postavil aristotelistický, temperovaný realismus, totiž objektivní skutečnost rozumem poznatelnou, třebaže podle svého, podle staré zásady Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, čili, že nikdy lidské poznání nevyčerpá do dna skutečnost věci.

Můžeme-li mluvit o intelektualismu Tomášově, pak musíme říci jasněji, že Tomáš stavěl rozum nad vůli a že dobré spjal především s rozumem. Dobré je to, co jest secundum regulam rationis, řízené totiž podle rozumu nejvyššího. Vůle jako vůle jest slepá, jejím pravidlem je rozum. A proto jednání vůle, její správnost závisí na rozumu. Rozum jest kořenem všech ctností. I zákon vytryskl z rozumu. Má-li býti zákonem, má-li býti vázícím, závazným předpisem, musí to býti zákon rozumný. Zákon nerozumný je zároveň zákon nemravný, čili není vlastně zákonem a není k němu mravní, zákonitě, poslušnostní povinnosti. Tak stojí Tomášova etika přísně proti etice moderního zákonodárství, které se převážně řídí vůlí, méně již rozumem.

Ale přece není Tomáš intelektualistou v dnešním slova smyslu, jenž jest smyslem plochého racionalismu. Neboť pro Tomáše jsou pravdy, jichž lidský rozum nikdy nepostihne dokonale, protože nikdy nemůže obsáhnouti omezený, konečný rozum lidský to, co je v sobě nekonečné.

Tak se mají k sobě Tomášův intelektualismus a jeho realismus. Intelektualismus praví, že mravní jednání jest v těsné a nutné spojitosti s rozumem. Realismus jako podklad toho pak určuje přesný vztah rozumu tohoto ke skutečnosti.

Mezi věcí a rozumem nastává jistý vztah, kontakt bychom řekli. Rozum chce, snaží se proniknouti k bytnosti věci, poznati, co věc jest. Proto všechno poznání směřuje ke skutečnosti, totiž k tomu, čím opravdu věc je. Rozum poznává skutečno, skutečno je poznáno rozumem. Dva póly pravdy: pravda objektivní a subjektivní. Póly, které si musí odpovídati, neboť mezi nimi musí nastati jistá convenientia čili shoda. Projděme si nejdříve realismus Tomášův, čili skutečnostní podklad jeho intelektualismu čili, jak bych řekl, jeho humanismu, v němž se stýká subjekt s objektem jako síla nad objektem rozhodující, jeho užívající a jemu místo v životě mravním dávající.

Tomáš stanoví různá slova pro shodu mezi rozumem a skutečností. Nejprve, aby bylo jasno, pro Tomáše jedná se o jednu schopnost. *Idem est intellectus et qui intelligit et qui ratiocinatur*, čili jedná se o jednu schopnost s různou funkcí. A tento rozum nabývá, jak Tomáš praví, identity, shody s rozumem. V *Quodl. VII. 2.* praví: *Intellectus secundum actum est omnino res intellecta*.

Rozum tím, že tvoří v sobě podobu věci, s níž přichází ve styk, stává se sám podobným té věci, protože rozum v činnosti jest intelektuální přetvořování poznávajícího v poznávané. Avšak tato podoba věci poznané není pouhou podobou, neboť pojem jest takřka přirozenost a bytnost sama věci poznané. (*Quodl. VIII. 4.*)

Bytí skutečné a bytí v rozumu jsou dvě tvárnosti jedné a téže skutečnosti. Mají se k sobě jako pravdivé ke skutečnému. Rozumový obraz věci je přirozenost a bytnost věci jakožto poznatelné skutečnosti. Proto skutečnost věci jest vnitřní formou rozumu, protože jí jest rozum ve své intelektuální činnosti, jí jest, jak říká scholastik, *in actu* čili, jí teprve rozum nabývá své plné platnosti a dokonalosti.

Ovšem, jak jsem řekl, nikdy se nebude jednat o naprostou identitu poznávaného a poznávajícího, protože ona totožnost, o níž jsem mluvil a o které mluví sv. Tomáš, má vždy tuto podmínku *in quantum res intelligibilis est*. Rozumový obraz jest potud totožný s věcí, pokud je věc poznatelná. A protože na dně každé věci, i zdánlivě nepatrné, leží jakési tajemství, jímž jest právě vnitřní bytnost věci, nikdy rozumový obraz, nikdy pojem nevyjádří totožně a vyčerpávajícím způsobem věc tak, jak sama v sobě jest. Proto správně praví sv. Tomáš, že poznávající rozum jest poznanou skutečností otiskem skutečného, jež utváří poznávající rozum. (*I. q. 87. a. 1. ad 3.*)

\*

Pro uvedené důvody jest skutečnost, objektivní realita, měřítkem poznání. *Ipsae res sunt mensura scientiae nostrae*. (*De Pot. q. VII. u. 10. ad 5.*) Podle Tomášovy filosofie, podle jeho častých přirovnání, jak rozum božský nebo umělcův je měřítkem všech věcí anebo stvořeného díla, měřítko znamená vnitřní, formální příčinu bytnosti věci, podobně umělec jest měřítkem svého díla, protože v jeho mysli existuje předem tvořený obraz věci. Bytí

měřítkem znamená bytí směrodatným pro něco jiného, míti měřítko znamená záviseti na tomto, jež jest směrodatné jemu.

Že rozum poznává, jest jeho úkonem, ale že takto a ne jinak poznává, pochází od objektu. Objekt jest rozumu příčinou, že je tak, jak jest. Tak jest skutečno také měřítkem rozumu, ne však absolutním a prvním, protože i skutečnost sama má za svoje měřítko rozum Boží, jenž určil každé skutečnosti rozsah a způsob její skutečnosti, jíž má ovlivňovati lidský rozum.

Podle toho proto znamená sv. Tomáš poznání a pravda shodný vztah rozumu ke skutečnosti. Poznávání znamená v jádře obohacování vlastní bytnosti. Tím se liší nepoznávající od poznávajícího, že nepoznávající má jenom svůj vlastní tvar, kdežto poznávající je obohacen všemi formami těch skutečností, jež poznává. A zde rozlišuje sv. Tomáš dvojí stadium, totiž poznávání, jímž jest, jakobych řekl, oplodňování rozumu skutečností, a stadium druhé, to jest, poznání, jež je jakési proniknutí již k podstatě věci. Prvé stadium jest: přijímání cizí tvar, druhé stadium jest již přijetí onoho tvaru za vlastní.

Tento rozum, který poznává, čím věc jest, která totiž poznává bytnost věci, třebaže ji nepronikne vždycky, má vedle funkce poznávací další úkol. Tomáš několikrát to opakuje: *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus* (*I. q. 79. a. II.*) Tomášovi totiž, jak jsem již řekl, platí jen jedna intelektuální schopnost, tatáž, která poznává, a tatáž, která usuzuje, pro něho je totožná schopnost poznávací jako rozumová, pro něho je též totožná, jak vidíme z této věty, kterou vedle citovaného místa, namátkou najitého, uvádí Tomáš nesčíslněkrát, schopnost rozumu poznávajícího a rozumu řídícího podle poznáných norem praktický, mravní život. Podobně, jděme ještě dále a řekněme, že pro Tomáše praktická a teoretická schopnost rozumu nejsou ani dvě samostatné funkce jedné a téže schopnosti. Zdá se, že Kant v naznačeném smyslu přijímá tyto dvě funkce, když mluví o spekulativním použití rozumu a o praktickém použití rozumu. Ačkoliv Kant mluví o jedné schopnosti, přece jen jeho praktický rozum je nezávislý na rozumu teoretickém, spekulativním. Vidí dokonce v této samostatnosti překonání metafysiky bytí a přeložení těžiště z objektu do subjektu.

Podle Tomáše jest však teoretický rozum nutně

zahrnut a obsažen v rozumu praktickém, nebo jinými slovy, spekulativní rozum rozšiřuje svou činnost i na pole praktické. Rozum nemůže býti řádně praktický, nebyl-li prve spekulativní. Proto právem dokládá nejlepší vykladač Tomášův, Joannes a Sto Thoma, že všechno praktické tkví svými kořeny ve spekulativním, jež předpokládá. A předmět praktického rozumu pak jest pravda jako norma jednání. Čili, praktický rozum není nic jiného než rozum spekulativní, vzatý s hlediska zvláštního úkolu rozumu spekulativního. Proto není u Tomáše tak docela správné mluvit o primátu rozumu spekulativního nad rozumem praktickým. Primát může býti pouze tam, kde se jedná o dvě samostatné funkce, kdežto zde se jedná, jak ukazuje citát, o rozšíření úkolu jednoho a téhož rozumu, který má poznávat a pak podle poznání řídit podle skutečnosti a podle zákona ze skutečnosti a skutečností vyplývající lidské počínání.

Rozšíření činnosti rozumu dlužno pojímání na rozšíření působnosti rozumu na pole vůle a jednání.

Jaký jest postup v tomto řízení? Praktický rozum by neřídil vůli a jednání lidské, kdyby nejdříve nepřijal svého ovlivnění od objektu, od skutečnosti. Tato skutečnost pak dává rozumu látku, možnost něco ohledně něčeho podniknouti, k něčemu nějak se zachovati, něčeho k něčemu postoj řídit.

Tak se stává rozum poznávající rozumem poroučejícím, určujícím, řídícím poznáním, které se obrací k další schopnosti duchovní, k vůli.

Idealistická filosofie minulého století zapomínala na určení mravnosti, dané objektivní skutečností hodnot, k nimž třeba zaujmouti mravní stanovisko. Jak postupuje vzájemné prolínání rozumu praktického a spekulativního? Tomáš stanovil překrásné schema, analyzující lidský čin.

Aby se dala vůle pohnouti k nějakému činu, musí jí býti nejprve předložen smysl, cíl úkonu. Toto jest úkol rozumu. Vůle by se nemohla rozhodnouti pro dobro, kdyby je rozum nepojal nejprve jako skutečnost, jako skutečnost, která stojí za to, aby se o ni dalo úsilí. Po tomto uchopení věci a jejího dobra, tedy i jejího nejširšího cíle, t. j. jakési vhodnosti pro mne, pak se vyslovuje vůle prostým úkonem, jež možno vyjádřiti jako Chci! Tato první fáze je spekulativní a chtění jest čistě teoretické.

Praktický rozum přichází v tomistickém systému teprve v rozkaze, jímž vůli pohne k tomu, aby jednala podle poznání a podle toho, o čem se sama vyjádřila, že by to chtěla, protože je možné chtít to. Rozum ukazuje na smysl dobra a skutečnosti, k němuž má vůle zaujmouti své stanovisko. Tento úkon na prvé ukázání rozumu: Toto je dobré, a odpověď vůle: Tedy bych to chtěla, odpovídá: Dobré je třeba milovati. Na to odpovídá ve vůli skutečný úmysl vykonati ono dobro. Rozum pak ujmá se práce, aby našel prostředky k tomu, aby tohoto dobrého cíle bylo dosaženo. Vůle k nim dává svůj souhlas. Rozum z těchto navrhovaných a vůli v celku přijatých prostředků vybírá jeden, který se jí zdá nejspolehlivější a praví: Toto je třeba vykonati. Vůle s tím souhlasí tím, že se k onomu prostředku výlučně přimkne s odložením ostatních. Pak již zbývá jenom, aby vůle přijala rozkaz rozumu. Učiň ho, načež vůle pak pohne schopností tělesnou, které mají vykonati zevně onen úkon, který byl předmětem tohoto pochodu. Netřeba podotýkati, že se tento pochod děje neobyčejně rychle, takže je třeba opravdu se jednou nad ním zamyslet, abychom si uvědomili, jak neobyčejně rychle tak složité úkony náš duch vykonává.

V této škále aktů stále roste praktičnost rozumu, jež vrcholí v rozkaze. Centrálním bodem tomistické věcnosti v mravnosti je poměr rozumu spekulativního k praktickému. Protože je totožný rozum, který poznává a rozum, který řídí naše jednání, přijímá spekulativní rozum, který usuzuje o dobru, o cíli, o vhodnosti, o prostředcích této vhodnosti, ale vždycky je závislý ve svém hledání, spekulování a usuzování na realismu rozumu, který by byl neplodný bez objektu.

Protože je spekulativní rozum normou mravnosti, protože řídí mravnost bezprostředně, protože řídí činnost a je totožný s rozumem spekulativním, proto je rovněž i praktický rozum subjekt, který se stal objektem, který byl oplodněn, ovlivněn skutečností, protože toto je vlastní známka objektu. Pokud tudíž odpovídá praktický rozum skutečnosti, to jest, pokud sleduje správnou cestu rozumu spekulativního, jenž je totožností se skutečností, potud jest jednání člověka mravné, protože shodné se skutečností, vycházející ze zákonů prýstících podle vnitřní povahy věcí, na něž se jednání připíná.

*Dr. P. Silvestr M. Braitto O. P.*

## SKUTEČNOSTNÍ A NESKUTEČNOSTNÍ SVĚT V OBORU HODNOT ESTETICKÝCH

Kantovská neinteresovanost – to je jakoby název prvního kroku, který činíme na cestě do jiných světů nežli je náš. Ničeho na tom nemění, budeme-li ony jiné světy hledati v jiných extramentálních realitách, nežli jsou nynější naše, nebo budeme-li se domnívati, že onen jiný svět spočívá v jiném výkladu jeho zjevů, než jakého používáme v tomto životě. Neboť takový nový výklad světového obrazu znamená duchové potence a nám jde právě o to, abychom postihli estetickou hodnotu v její funkci jako zjevovatele skrytých duchových mohutností.

Zmínil jsem se na jiném místě o uměleckém tvoření ve stavech patologických; konstatování, že některé patologické stavy (schizofrénní) odhalily často tytéž základní pilíře umělecké tvorby, o jejichž dosažení některé směry umělecké úporně se snaží, jest vlastně prohlášením, že umělecké tvoření a s ním hodnota estetická sahá do velmi hlubokých struktur duševních.

Pohlížíme-li dnes zpět na všechny teorie umění jakožto výrazu, které se rozrostly zvláště počátkem tohoto století, nemůžeme se ubrániti domněnku, že značný vliv na formulování této nauky měly rozpaky, v nichž se ocitli estetikové a badatelé o umění, když překotně mnohem rychleji, než mohly býti zteoretisovány, sesystematisovány a řekněme i zracionalisovány, umělecké směry odstraňovaly ony znaky – teorií té doby již zachycené a kodifikované – jimiž zřejmě se lišilo hotové umělecké dílo od bezprostředního projevu onoho duševního stavu, který dal vznik koncepci díla. Ale právě v tom spočívá základní omyl. Neboť je zde dvojí možnost: Buď nebyly ony význaky uměleckého díla postřehnuty, snad také proto, že bylo nutno je hledati jinde než dosud, nebo jich vskutku nebylo; v tom případě však také nebylo tu ani díla uměleckého. Umělecké dílo nikdy nebylo, není a – právem smíme souditi – nebude také nikdy výrazem, pokud tím rozumíme prvotní, tak říkajíc nereflektovanou reakci na nějaký duševní stav. To by mohlo býti pouze mluvené slovo a pohyb (mimika), avšak ani tyto výrazové prostředky nejsou výrazem v uvedeném smysle. Slovo jím není, poněvadž v tvůrčím aktu

nemůže se vůbec dostaviti jako přirozený výraz inspiratorského stavu, neboť prostě ho není. Inspiratorský stav nedá se nikdy zcela zachytiti logickou posloupností soudů a přece tento stav jest puze přímo k tomu, aby se oděl formou (slovní), tento zápas nemůže býti vybojován bezprostředně: zde vlastní umělecké nadání se podrobuje druhé zkoušce, jak dalece totiž se podaří umělci převésti inspirační duševní stavy co možná bez újmy jejich povahy (předmětu, k němuž se upírají a jak se k němu upírají) v materiál umění (slovesného). O nějakém přímém, přirozeném, bezprostředním, a jak jinak by tento výraz mohl býti charakterisován, nemůže tu vůbec býti řeči.

Avšak ani mimiku nelze všeobecně nazvati takovýmto výrazem, třebaže nyní vlivem a na prospěch filmu říše gesta se nazývá kosmickou říší a pokládá se za praokruh všeho duševního sdělování vůbec. S přirozeným výrazem posunkovým umělecké tvoření naprosto nemůže vystačiti. Víme, že počet našich pohybů jest omezen. Nikoli však počet odstínů našeho duševního života; týž pohyb může vyjadřovati velmi rozdílné odstíny psychologické; totéž zdánlivé „comportement“ odpovídá u různých individuí rozdílným duševním postojům a vnitřním reakcím, které se sobě nepodobají. Potvrzuje to, čeho jsme se dožili na objektivní psychologii, že totiž nepřispěje-li pozorovaný subjekt pozorovateli svou introspekci, dospěje tento pouze k domněnkám, ne k zjištěným výsledkům. (Srov. Dwelshauver, La psychologie objective v Revue de philosophie XXV. 1. 1925.) Již toto konstatování samo o sobě by stačilo dokázati, že ani v mimice nelze mluvit o přirozeném výrazu jakožto výrazu uměleckém. Umělecký výraz mimický je tedy konstruován na základě přirozeného výrazu, avšak právě u vědomí výrazové synonymiky (smíme-li tak říci) téměř vše mimických projevů. Tvoří-li pak herecký umělec více intuitivním způsobem, či psychologicky konstruuje svůj výraz, nežli jej pak přetvoří na vlastní umělecký čin, jest otázkou další, pro uměleckou tvorbu samotnou a i důsledky z toho plynoucí velmi důležitou, avšak na faktu samém se tím nemění.

Umělecká díla tedy chovají v sobě vždy a všude jakési specifikum, snad dosud nedefinované, avšak vždy živě cítěné imponderabile, které jest silou a mohutností, něhou i posvěcením každého uměleckého výtvoru. A tomu nikterak není na závalu, víme-li, a s postupujícím umělecko-historickým poznáním dovídáme-li se čím dále tím lépe, kterak a často do nejsubtilnějších jemností souvisí díla umělecká nejen s nejvýznačnějšími rysy své doby, ale i se zjevy zcela nahodilými. Připomeňme jen letmo na př. z dějin řeckého sochařství onen zajímavý zjev, že snad složení látek mělo pronikavý vliv na jeho ráz. Charles Henry byl tak duchaplný, že nám ukázal, jak krása tak smyslná jistých tors v draperii má svůj původ částečně v řemeslné nedokonalosti, v přípravě vlněných látek méně dobře preparovaných než dnes. Zkoumal látky nalezené v hrobech a shledal, že mají elektrickou vlastnost, jež způsobila, že byly přitažlivy teplými těly. Tím není ovšem pronesen soud o celém sochařství řeckém a o genu mistrů jeho. P. Bracquemond to vyjádřil velmi vtípně řka: „Znamená to, že, kdyby látek Ch. Henryho (jež on sám sestrojil pak s vlastnostmi podobnými) bylo užíváno v atelierech pod dozorem a obrátným řízením ředitelů Institutu, nádherná vlysů Parthenonu by se k nám vrátila a stala se běžnou v Salonech? Ne, to je málo pravděpodobno. (Srov. Bracquemond, Une idée peu connue de Ch. Henry v *L'amour de l'art* 1922 s. 3. str. 96.)

Jiný příklad dal by se vzít ze vzniku slohu gotického. Mnozí se namáhali odvoditi zvláštnosti gotiky z technických motivů (rozpětí klenby), tím nebyl problém rozřešen, nýbrž jeho řešení bylo toliko odsunuto. Tím bylo vysvětleno, že úkol vytvářeti vysoké prostory se tak a onak musil projevit technicky, ale nebylo vysvětleno, proč tak doba si žádala převysokých konstrukcí. Tato touha po výšce spočívá právě v uměleckém chtění transcendentně směřujícím, které se snaží o umělecký výraz stupňované spirituality (sr. F. Kainz, *Vorarbeiten zu einer Philosophie des Stils*, Z. f. Ä. XX. 1. str. 39.) Architektonika gotické katedrály vedla neodolatelně duše tam, co bylo vyjádřeno slovy „nahore“, „vzhůru“, nejpodstatnější věcí tedy v tom jest, že duše toužily po oněch výšinách a že umění snažilo se je tam přiváděti. — Možno přiznati, že barevné přestupňování skutečnosti se připravuje již v neoimpresionismu, vznikajícím z technického procesu

rozkladu barev. Ale zdali toto malířské zdůraznění nebylo vyvoláno hlubším a všeobecnějším prouděním kulturním, které se projevuje ve zvýšeném zájmu o výtěžky přírodních věd zrovna tak, jako v objevu estetické hodnoty básnického líčení scenerií přírodních?

Umění vždycky vyžaduje od nás, abychom provedli jakési změny ve svých duševních činnostech, nazvěmež si to se Zichem estetickou přípravou mysli, či s Němci „ästhetische Einstellung“, či jakoliv jinak. Dojde-li tento zjev výrazu v nějaké estetice eklektické (jako posledně v Th. E. Meyerově), je to jen potvrzením, že na tento zjev souhlasně nazírají rozmanité směry vystihující jeho podstatu alespoň v hrubých rysech. Avšak ani teorie, o nichž by bylo možno snad prohlašovati, že jsou příliš racionalistické, nezatajují si tohoto stavu věcí. Konrád Fiedler jistě v umění nespatruje neuvědomělé činnosti; je-li šílenství zatemněným vědomím, jest extase umělcova stupňováním vědomí a umění vážně mužnou činností (srov. Fiedler, *Schriften über Kunst*, Mnichov 1913–1914, II. 89, I. 297). Takto umění pojímající jsme nezbytně puzeni k otázce: proč neprojevuje se stupňované vědomí ve všech činnostech lidských? Jak vyložit zjev, že ono jest vázáno pouze na některé činnosti, mezi nimi na tvůrčí a z části i receptivní činnost uměleckou? Mají býti okamžiky stupňovaného vědomí světlem ozařujícím daleké neznámé kraje, světlem, které jest dobré k tomu, aby posvítilo na cestu, ale kterého by zraky lidských schopností nemohly snášeti trvale? Když jsme již v oboru estetiky, napadnou nám slova Volkeltova. „Nyní můžeme říci: metafysická tragika člověka spočívá v tom, že v jeho bytosti jest konečno a nekonečno spojeno nevyrovnaným způsobem, jenž zůstává rozeklán. Lidský duch jest obšťastňujícím překonáním konečna, avšak jest jím toliko ve formě touhy, povinnosti, snažení, nikdy v plném uskutečnění. Kdykoliv se snažíme nad konečno, cítíme všude, jak jsme vklíněni v konečno. Cítíme omezující, ochromující, znečišťující, strhující moc konečna. Ba právě, že jest v nás schopnost, abychom konečno cítili jako mez a nad ni se snažili, cítíme tím řezavěji a tím poníživěji všechny nedokonalosti zla, bolesti, zakrnění, zničení, která tvoří družinu konečna. Propast mezi kusým dílem konečnosti a naprostou dokonalostí ideálu nikdy zplna

nedosaženého zeje nám hrozivě vstříc. Nechtě sebe statečněji a nadšeněji se vznášíme vzhůru, všude cítíme se upomínání zřejmě na svou slabost a nízkost, na tuto říši náhody a smrti, jíž náležíme. Ještě jednou: rozporů plné spětí konečna a nekonečna tvoří tragicky-metafysické jádro lidské bytosti.“ (Volkelt, *Aesthetik des Tragischen*, Mnichov 1897, str. 436 – 437.)

Nevím, co podstatného dalo by se vytýkati indukativní metodě, s níž Volkelt dospěl k tomuto výsledku. Estetika nám tu dává ne sice bezpečně a naprosto ověřenou, nicméně úplně přijatelnou odpověď na otázku po podstatě duchového principu v nás. Ne tak, že by tento princip odpovědi byl zcela vystižen a vyčerpán, avšak přece tak, že jest tím vyznačen jeden jeho podstatný znak.

Není ostatně s tímto výkladem estetika osamocena. Podobný základní tón snadno bychom postřehli zaznívati z etiky, ba i z noetiky, avšak způsobem nad jiné mocným a určitým zní nám ze základní nauky křesťanského náboženství. Slovy velmi prostými a lapidárními je v něm řečeno vše, co se týká tragického zlomu v lidské bytosti, příčiny i následků toho, i radostné důvěry v překonání této bytostné nedokonalosti prýstící z tragického pádu. Jsem dalek toho, abych chtěl výkladu, který podává zjevené náboženství pro fakt lidského vědomí v nejširším pojetí, jakýmkoliv nepřislušným způsobem dáti zdání výkladu vědeckého. Chci toliko konstatovati fakt jistě zarážející, že pod zorným úhlem tohoto výkladu stávají se fakta vědomí pochopitelnými až k evidenci, kdežto naopak nedošli jsme dosud k uspokojivému výkladu. Nejpatrněji se to projevilo v etice při mravním sebevědomí. Zvláště autonomní etika dává často mravnímu vědomí podobu, která se od skutečnosti patrně odchyluje. (Krueger, Wentscher.) Také August Messer musil bezděčně dosvědčiti, že stanovisko autonomie nedovede beze zbytku vyložiti vědomí povinnosti a tak přináší s sebou náklonnost zasáhnouti ve fakta. Messer totiž je toho názoru, že při všem pochopení smyslu mravního oceňování a vzniku mravního myšlení a jednání není ještě rozřešena otázka, jak může býti zdůvodněna povinnost mravně jednati. Podle svého obsahu lze vyložiti mravní v lidské osobnosti, avšak nikoliv jako zákon a povinnost. Nechtě se kantovský rozumový zákon přetváří sebe častěji, nelze na

tomto základě vysvětliti úplně mravního vědomí. Proto volí také empiristicky orientovaný směr autonomní morálky jinou posici. Tak shledává Feuerbach, že v povinnosti nám zaznívá vůle bližního. Každý člověk totiž naráží v rozvoji svých sil a potřeb na jsoucno a vůli jiných a to mu brání v bezmezném rozpínání. A dnes běžné mínění uznává ve státní moci mravní moc, připisuje státnímu pořádku sílu zavazující ve svědomí. Všechny etické teorie, i ty nejdůmyslnější, prokázaly zatím jen tolik, že nepodařilo se dosud plně a uspokojivě vyložiti vzniku a podstaty mravního vědomí.

Avšak také vývoj, jímž ve svých nejpłodnějších oborech spěje psychologie posledních let, dává oporu našemu názoru na funkci hodnot estetikých. Není ani myslitelné, aby v estetických pochodech všeho druhu se neprojevovalo cosi ze základní struktury duchové, za níž s plnou vehemencí zamířilo zkoumání psychologické, nejintenzivněji ono, které provádí psychologický ústav lipské university. Především uznává se tu celost (Ganzheit) za nejvyšší a zároveň nejvnitřnější princip všeho života vůbec, jako všeho duševního života zvláště. Každý jednotlivý život duševní jest původně a před každým vědeckým zkoumáním nejen duševním celkem, ale má jako takový v každém okamžiku pouze jedinou kvalitu: souhrnnou kvalitu (Gesamtqualität). Tato souhrnnost (Insgesamt podle výrazu G. Ipsenova) zahrnuje tedy v každém okamžiku vše aktuální (zpozorovaně-vědomé a primérní nezpozorovaně-vědomé) a vše disposicionální, mezi tím také strukturelní). Individuum, jako duševní celek, jest poslední původní souhrnnou komplexní kvalitou (Gesamtkomplexqualität). Psychologická analýsa nepostupuje nikdy k pouhým, t. j. vlastně necelostním momentům, nýbrž dospívá zásadně ne dále než k momentům, které samy ještě jsou rozmanitostními jednotami. Nelze najíti v duševním životě vůbec momentu, který sám by zase již nebyl souhrnem. (Ineins.) Výsledkem zajištěným pro všechna dosavadní experimentální a kulturně-psychologická zkoumání jest genetický primát citu před vnímáním, představováním a myšlením. Duchovost (tolik asi jako mravní hodnota duše) může růsti jen jako celek a v celku, jest nemožno, abychom si myslili ducha jako součet elementů a dali mu růsti součtem nebo odčítáním jich. – Toto badání otvírá pak roz-

hled na rozmanitostní jednotu také duchově-duševních společenství, a odvážíme-li se pohlédnouti ještě hlouběji v metafysično, na jednotu všeho duchově-duševního ve světě: na Boha (sr. H. Volkelt, *Über die Forschungsrichtung des Psychologischen Instituts der Universität Leipzig*, Lit. Berichte 1925, seš. 6.).

Stačí naznačiti, jak zrovna epochálního nástroje se nám dostane pro zkoumání o estetických stavech mysli a o tvoření uměleckém, až těchto metod bude soustavně použito také v oboru estetickém. Jak tu bude na př. osvětlena a co zas naopak sama osvětlí ona rozmanitostní jednotu duševní a co bude znamenati onen genetický primát citu!

Tváří v tvář těmto výsledkům nejvyspělejších metod psychologických nemůžeme nevzpomenouti epochálního pojednání Christiana v. Ehrenfelse „*Über Gestaltqualitäten*“, 1890, v němž konstatoval, že existuje prožitek útvaru, které třeba pojímati ne jako pouhé shrnutí prvků, nýbrž jako cosi nového a do jisté míry samostatného. Pojem pojímání útvarů, který předpokládal ostatně již Mach v příležitostných náznacích, prohloubil Ehrenfels nejen svými logickými a deskriptivními analysami, ale rozšířil je na vše dané vůbec: barevné útvary, (barevné harmonie), zvukovou barvu, nehudební šleťové útvary, chuťové, čichové pocity, celkové dojmy z několika smyslových oblastí dohromady, časové útvary u všech smyslů, pohybové útvary zrakového smyslu atd. – Tato nepochybně z největších vymožeností byla Ehrenfelsem již roku 1890 zhodnocena ve svém významu pro estetiku tím, že poukázal na souvislost útvaru a estetického dojmu. Ve svém spise z r. 1922 *Das Primzahlengesetz*... opět zaujímá stanovisko k estetickému problému. Tam praví asi takto: „... jsou barvy, které podle své povahy jsou více barvami než jiné (na př. čistá červeně proti šedi), jsou též útvary, které podle své povahy jsou více útvary, sytější útvary než jiné. Tak na příklad hromada písku, hrouda země má méně útvaru než tulipán, vlaštovka; výška útvaru roste s produktem jeho konstituent, s jejich jednotností a s rozmanitostí jeho dílů. Uvědomění tohoto momentu dovoluje vybudovati veškeru estetiku na základě útvarové teorie; což nazýváme krásou, není ničím jiným než výškou útvaru.

Krásu vnímáme 1. v představových komplexech a 2. v prožitcích vcítění, které v nás vyvolává na-

zíráni předmětů umění nebo přírody. Obojí mohou býti utvářeny krásné, nepěkné či šeredné. Každý individuální nazíratel má potenciální energie pro zvláštní sloh prožitků vcítovacích. Totéž umělecké dílo může u jednoho vzbuditi vcítovací pocity harmonické, u jiného disharmonické, projeví se onomu krásným, tomuto šeredným. Díla umění mohou obsahovati ještě mnoho jiného cenného, kromě krásy. Jenom pokládáme-li to za estetické hodnoty, poněvadž jest to skutečně na dílech „krásných“ umění, vede to k zmatení pojmů. – Nezapomeňme, že Ehrenfelsův pojem obsahuje dva podstatné znaky: rozmanitost a jednotnost. Pro estetiku vedle jednotnosti je také rozmanitost daného podstatná, neboť umělecká jednotka není závislá jen na intencionální jednotě, nýbrž také na intencionální šířce, která nám v lidskosti, do níž jsme vtaženi porozuměním obrazu, má dáti prožiti celý svět, takže přicházíme v souvislost s nejtěžším a nejvyšším, co vůbec jest myslitelné.

Tento materiál zde především psychologickému badání poskytnutý, jest příliš ohromující, aby dosud mohlo ho býti vědou plně využito. Jedno však již lze říci, že o duchu bude filosofováno na zcela jiné základně, než jakou nám poskytuje psychologie dosud nám dostupného života.

Podle toho byly by na stopě pravdy ony filosofické směry, které vycházejí z intuice, jakožto prvotního a nepřevoditelného faktu duševního, ba více, duchové podstaty samé. I v těchto filosofích jde se za cílem, jehož i my se chceme dobrati, třebaže cesta jest příliš daleká, než aby v jednom lidském věku dovedla nás až ke konečné metě. Integrace aktivity ducha, v níž smyslový obraz a cit působí jako činitelé volné a svobodné činnosti, byla aspirací filosofů a umělců a na ni odpovídá současná estetika svobody... Estetická emoce v životě kontemplativním není výsledkem dokonalé harmonie mezi subjektem, který tvoří ideální formu, a mezi objektem, který ji přijímá, ani nepochází ze symbolické sympatie z promítnutí „já“ v objekt a ze sloučení s ním, jak se domnívají stoupenci vcítění. Popis toho života, který podal Brunschvicq (*Vie intérieure et vie spirituelle*) ukazuje, že není souladu bez svobody, který z ní prýští, to co tvoří ony nevypověditelné rozkoše, v němž duše se uchyluje v uměleckou kontemplaci vymaňující se ze všech osidel, která ji pojí k životu společenskému. Tento

cit nenucenosti, který pochází z harmonie a který jest extatickou fází svobody jest to, co tvoří estetickou emoci (Alejandro O. Deustua, *La estética contemporánea* v Atti atd. str. 118 – 121). Předpoklady pro to, abychom estetické funkce pokládali za spřízněné s prvotními, původními projevy ducha (onoho „Já“ – subjektu) jsou tu dány a tím zároveň jest dána nutnost těsné spolupráce s filosofií. Takto po secesi poměrně krátké vrací se estetika na dráhy, z nichž neprávem a ukvapeně byla vyšínuta zrovna tak jako psychologie. Tímto novým pojetím duchovosti, které jde až v přesné rozlišení ducha a duše, překonává se také jedna vážná nesnáz, která by mohla ohrozit právě pochopení i význam hodnot estetických. Mám tu na mysli všechny teorie, jímž umění (a v širším smyslu i všechny hodnoty estetické) jest opojením. Co nám má podle těchto teorií umění poskytnouti, hlásá Nobelovou cenou poctěný irský básník Yeats: Co umění jakožto Nejvyšší přináší, jest nejen osvobození od boje o život, od všednosti a od nás samých, nejen povznešení k slavnostnosti, nýbrž opojenost cítění, unesení extase – umění nikdy nebylo zaměřeno na střízlivost, vždy chtělo rozliti snivé světlo nad všedností a povznést nad ni. Cit se rozechřívá; slovo in vino veritas hodí se i na opojení z umění. Povznešení, které při tom prožíváme jest mírná sebeotrava.

Označovati vrchol uměleckého prožitku za opojení mohlo by se mnohým zdáti snižováním. Ale i kdo neuznává umění za prostředek k opojení, zlomil by sám hůl nad střízlivou láskou nebo náboženstvím nebo uměním; všem tu zajisté připadá střízlivost jako hřích proti Duchu sv. Dorozumíme-li

se však, ukáže se, že umění nám sice zprostředkuje opojení, ale takové, které zušlechťuje život a nemstí se útrapami. Bez takové stimulace šfavadne vnitřní člověk; umění poskytuje potravu hnutím, která by zakrněla, poněvadž jsou málo ukájena. Touha, zaplašené hlubší „já“ se tím oživuje a osvobozuje. – V umění jest opojení samo sobě účelem. Odjakživa bylo uváděno za znak estetického, že při něm každé jiné snažení odpadá než právě snažení po kráse. A tak s dostatek se vysvětluje, jak umění přišlo ke cti navzdory požadavkům užitečnosti, často dokonce jako protest proti bédě jsoucna: tak totiž, proč také opojné prostředky jsou vyhledávány (srov. Lagerborg, *Die Kunst als Rauschmittel*, Atti, strana 127 – 131).

Rozlišujeme-li právem a důsledně mezi „já-subjektem“ ve svrchu uvedeném smyslu a „já-objektem“, při čemž se „já-subjekt“ dostane v úplnou blízkost duševního subjektu Rehmova, pak tato závislost duševního života na pochodech sekrečních a příbuzných neskýtá nic zarážejícího a deprimujícího. Máme-li totiž na zřeteli onen čistý „já-subjekt“, pak jest jen druhou otázkou, jakými prostředky a procesy se přivádí, resp. projevuje v tom, když rozvíjí své dotud utajené nebo neznámé nám mohutnosti.

Obor estetických hodnot – jak se všeobecně uznává – liší se v mnohých zřetelích význačně od jiných oblastí hodnotných. Ať si jest apriorně člověku dán, či ať se k němu lidský duch vyvíjí determinujícími okolnostmi svého dějinného průběhu, je tu a má nárok na to, aby byl plně poznán a oceněn. Naskytá se tu otázka: kterak včleniti obor estetických hodnot v lidský život?

*Dr. Jar. Hruban.*

## STŘEDOVĚKÝ UMĚLEC

### I.

**N**aše doba hledá svůj umělecký výraz, svoji výtvarnou formu, svůj styl. Zatím se přesvědčila jen o tom, že se jí práce nedaří a že všechny až dosud nastoupené cesty nebyly dosti správné, a že nevedly leč ke zmatkům a znechucení. Nebude proto neúžitečno podívat se do duševní dílny středověkého umělce. Možnost je nám dána, a to velmi blízká a dokumentárně přesvědčivá.

Na hranicích česko-moravských byl roku 1252 založen panem Bočkem z Obřan cisterciácký klášter ve Žďáře. Jedním z prvních mnichů tohoto kláštera byl *Jindřich Heimurský*, sochař, řezbář a spisovatel, do jehož psychologie můžeme nahlédnouti prostřednictvím jeho zachovaných spisů. Je to především jeho *Chronicon domus Sarensis* a jeho anály, nazvané prvním vydava-

telem jejich Pertzem *Heinrici de Heimburg annales*.

Postavě Jindřichově není v naší vědecké literatuře, ani čistě historické, ani literární, ani umělecké věnována dostatečná pozornost. Není, alespoň pro naše středověké poměry, běžným a obvyklým případ mnicha, který je zároveň umělcem výtvarným, básníkem a dějepisem. Již tato rozmanitá bohatost projevů duševní potence mohla by vésti k většímu zájmu.

Zatím však v naší literatuře jsou to jen dvě stručné úvodové stati Emlerovy, napsané u příležitosti vydání obou výše jmenovaných děl ve *Fontes Rerum Bohemicarum* (T. II. 519 a T. III. 303), které poněkud šířeji jsou rozvedeny ve studii téhož badatele, uveřejněné ve „Věstníku čes. spol. nauk“ roč. 1878, str. 340. Jakubec na př. ve svých „Dějinách literatury“ I. str. 49, zmiňuje se o Křivčické poznámkou zcela běžnou.

Německá literatura jest nepoměrně rozsáhlejší. Kromě stručných poznámek Wattenbachových a Lorenzových, které jsou však mylné, je tu předmluva k Diettrichovu vydání *Kroniky žďárské* v *Mon. Germ. S. S. XXX*; hlavně ale dvě rozsáhlé práce Kronesovy, první v „*Arch. für Österreich. Geschichte*“ Bd. 85, str. 1, a druhá v „*Zeitschr. des Ver. f. Gesch. Mährens u. Schlesiens*“ I. Heft 4. str. 17.

Práce Kronesovy jsou psány se stanoviska výhradně pragmaticky historického, určují a kombinují události ze života Jindřichova, oceňují význam jeho práce po stránce historiografické, ale nikde není ani trochu snahy osvětliti postavu Jindřichovu plným světlem anebo poukázati na bohatost jeho duševního života. Nanejvýš že Krones přirovnává jeho vypravování současným knižním miniaturám, s nimiž shoduje se v barvitosti a jakési naivní snaze po věrnosti v líčení událostí. — Tuto mezeru má vyplniti studie, v níž proto se ponechá nejvíce místa slovům Jindřicha Heimburského, vybraným z jeho kroniky. Několik poznámek chce pak zjevit postavu středověkého umělce čtenáři v celé její dokumentární živosti, síle a přesvědčivosti.<sup>1</sup>

Nejde nám dnes jen o to shledávati a vydávati pouhé politicko-historické dokumenty zcela suše

1 Kronika žďárská zasloužila by nové edice. Nikoliv proto, že by vydání předchozí nebyla dobrá. Naopak všechna jsou vzorná, ale širší veřejnosti nepřístupná.

První je vydání Roepellovo r. 1854 ve Vratislavi: „*Chronicon domus Sarensis*“, druhé Emlerovo ve *Fontes Rerum Bohemicarum* II. r. 1874, a třetí Diettrichovo v *Mon. Germaniae S. S. XXX*. I. r. 1896. — Anály vydal rovněž Emler ve *Fontes* III. r. 1882. Ostatní vydání neuvádím, protože Anály nemají pro tuto studii významu.

bez promyšlení celého obsahu věci, nejde nám jen o to chápati spis jako pouhý historiografický dokument; nás zajímá dnes také jeho význam psychologický a dedukce, které z něho mohou vyplynouti.

Nemohu Jindřicha Heimburského oceniti jako básníka; v historicko-literárním směru bude dlužno mou práci doplniti. Mohu poukázati jen na to, že psáti kroniku veršovanou není věcí v době té ojedinelou, mohu poukázati na příbuznost mezi ním a Petrem Žitavským, který je mladší asi o 10 let a nepíše ve verších per extensum, nýbrž jen pro vyjádření konklusí, nebo myšlenek, nikoliv událostí. Mohu poukázati na českou veršovanou kroniku Dalimilovu, téměř úplně současnou, ale nemohu oceniti ani čistotu veršů (leoninské hexametry) ani posouditi větší či menší originalitu ve výrazu, nebo závislost na vzorech.

Tato studie vyčerpává dokument výhradně po stránce psychologické.<sup>1</sup> Z tohoto hlediska pořízen také výběr citátů.

Jde mi tu výhradně o poznání duše umělcovy a jeho životního názoru. Lákavým problémem bylo by však učiniti totéž s postavami mecenášů, fundátorů a patronů kláštera, kteří se nám v kronice objevují v nejživějších barvách. (Snad k tomu dojde později.)

## II.

Pro jasnější pochopení citátů nutno vylíčiti předeem stručně životní osudy spisovatelovy. Jindřich narodil se roku 1242 v Heimburku, pravděpodobně v Dol. Rakousích. Jeho otec Ekward byl kameníkem, který pracoval pro cisterciácké kláštery v té době stále ještě ve velikém počtu zakládané. Pracoval ve stavebním kočovném sboru, který přecházel s místa na místo s celými rodinami, aby prováděl uložené práce pod dozorem „magistra fabricae“ kláštera, pravidelně mnicha. Tímto dozorem byla právě podmiňována určitá podobnost a souhlasnost cisterciáckých staveb. — Jindřich přišel do Žďáru jako jinoch 15letý v r. 1257, kdy se začala stavěti budova konventu a kapitulní síň; tato práce byla svěřena právě mistru Ekwardovi. Nevíme, kde, na kterých místech pobýval před svým příchodem do Žďáru. Je však velmi pravděpodobné,

1 Pokud se týče zpracování umělecko-historického vyjde během příštího roku v odborném časopise.

že byl již dlouho v Čechách, neboť, ač rodem Němec, přece se cítil vždycky Čechem a jeho projevy (v Análech) jsou přímo „vlastenecké“. Je patrné, že u nás záhy v dětství zdomácněl.

Brzo po příchodu do Žďáru rozhodl se vstoupiti do nově založeného kláštera, byl přijat a r. 1259 skládá první sliby. Po roce 1262 byl posvěcen na subdiakona. Ale z důvodů, které budou vyloženy později, opouští po r. 1268 klášter, odchází do Rakous, stává se světským knězem a je patrně altarisťou v Gmündenu a ve Weidhofenu. Teprve před r. 1294 jde zpět na Moravu, stává se pravděpodobně v té době vychovatelem mladého pana Smila z Obřan a v uvedeném roce vrací se pak do kláštera. Kdy zemřel, nevíme. Roku 1300, t. j. v době sepsání kroniky a dokončení Análů, byl 58 let star.

V Análech podává jakési české dějiny v kostce a zaznamenává události politické historie k jednotlivým rokům. Málokde projeví se tu osobní subjektivní tón. — Zato v kronice kláštera žďárského, v níž líčí dějiny jeho založení a osudy trvání za prvních padesát let, které většinou sám zažil, projevuje se až v zcela neobvyklé subjektivnosti.

Zbývá zmíniti se ještě o výtvarné činnosti Jindřichově. V jinošských letech, maje patrně po otci přirozené nadání, naučil se kamenictví a řezbářství. Pozdější povolání a povinnosti mnišské neponechaly mu však dosti času, aby se mohl umění tomuto dokonale vyučiti; ale přece primerní pud výtvarný nutil ho k řezbářství a zhotovování drobnějších prací. — Ale to mu nestačilo; v době opata Arnolda, po svém návratu do kláštera, tedy v letech asi 1295, zhotovil dílo mohutné a veliké: panské kostelní lavice, které ozdobil bohatou řezbou a polychromií. Tímto činem projevila se plně živelná síla umělecká, kterou nic nemohlo potlačit, ani kázeň řeholní, která je nezničitelná. Stojíme tedy před skutečným umělcem, tvořícím z elementární potřeby, nikoliv pro obživu, nikoliv ze zájmu řemeslných, nýbrž zcela spontánně, před takovým umělcem, který splňuje úplně nejvyšší ideál našich představ.

Jeho sedile se nám nezachovalo. Zachovalo se jen jeho dílo básnické, které odráží věrně vznícenou a bohatou duši středověkého umělce. Z údajů a ze srovnání se zachovanými plastikami této doby můžeme si však i jeho řezby dosti přibližně v duchu rekonstruovati.

### III.

Nyní můžeme přistoupiti k citátům, jejichž výběr byl pořízen z hlediska výše vytčeného.

Citujeme hned počátek (verš 1. — 3.)<sup>1</sup> první kapitoly, která tvoří předmluvu:

*Anno quo Dominus est incarnatus in ipso,  
milleno nec non ducenteno subeunte,  
Heinrici modici modicus fit prologus iste  
[quo modo fundatus in primis locus iste]*

(Roku, v němž končí se po Vtělení Pána našeho století třinácté, počíná [býti psána] nepatrného Jindřicha, nepatrná tato předmluva . . .)

Vlastností, se kterou se u spisovatele setkáváme hned v prvních řádcích jest pokora, ale také sebevědomí. Představí se nám jménem, nezůstává v anonymitě, hlásí se ke svému dílu, ale s výhradou vlastní nepatrnosti. Uvidíme, jak tato skromnost, která s počátku připadá nám obvyklou frází, bude stupňována.

— — — — —

Verše 7. — 10. pokračují v tomto sebevědomě pokorném tónu. Je dlužno je citovati, aby bylo patrné, že mnich zakládal si na vlastní pravdomluvnosti a věrohodnosti.

*Hinc rogo te lector non inspice simplicitatem  
metri, sed sensus attendas integritatem.  
Quamvis sit stilus simplex et rudibus aptus,  
sunt tamen hec verba mea vera fide quoque digna.*

(Proto hned prosím tě, čtenáři, nepřihlížejk chabosti veršování, ale všímej si opravdovosti smyslu. Jakkoliv styl můj je ubohý a pro všechny přizpůsobený, přece jsou tato moje slova opravdu hodna víry.)

— — — — —

Verše 32. — 35. vztahují se k přesnému datování díla. Dovídáme se, že opat Arnold vládne právě šest let, a šestý král český šestnáct. Takovéto naivní shody mnicha velmi baví a dosvědčují, že jeho mysl byla velmi hravá. Tak hned nám poví (verš 35.—37.), že:

1 Překlad citací není hexametrický, ale snaží se přece o smysl a zachycení literárních hodnot více, než o suchou doslovnost. Verše v [ ] jsou citovány jen pro doplnění smyslu a nejsou překládány.

*Post positam que domum fuit annus XL et octo,  
quo natus fuero fuit annus tunc L et octo  
annis sicque decem senior sum quam domus iste.*

(Po založení kláštera uplynulo 48 let,  
od doby, kdy jsem se narodil 58 let,  
jsem tedy o deset let starší než klášter.)

Ale již následující passus, který budeme citovati  
od verše 40. až do konce kapitoly (v. 58.), ukáže  
nám jinou, hlubší stránku duše Jindřichovy, jen  
naivita se nezmění:

*[Tunc anni domini fuerant et mille trecenti.]  
Ceum puer insipiens nec habens normam sapientis  
saepius optavi, quod ad ipsum vivere possem  
annum, quod dominus Christus mihi praestitit ipse.  
Sed nunc de reliquo faciat mihi quod placet ipsi.  
Ista sub Arnoldi, ceum dixi, tempore scripsi,  
et sedilia que cernis presenciam sculpsi,  
pinxi diversisque coloribus, illa decenter,  
in quibus aeterno Domino psallunt domicelli.  
Et credo quod ad hoc me conservaverit ille  
Rex, Deus omnipotens, qui cuncta creata gubernat.  
Nam nullas sedes nec post nec ante paravi,  
nec scivi, nec presumpsi, sed nec reputavi.  
Ipsius ad laudem tamen haec sedilia sculpsi,  
nec non Ipsius sanctae genitricis honore,  
postquam me salvum revocavit matris ad alvum.  
Ergo sum dictus indignus postea sculptor,  
indignus dico, quoniam non sum generalis.  
Hinc me pro meritis ditet manus Omnipotentis.  
Namque meum praecium Deus est, et erit mea  
merces.*

(Čeho hoch nemoudrý a neznalý vodítka moudrosti  
často jsem si přál, abych se tohoto dožil,  
roku (1300), Kristus Pán mi dopřátí ráčil.

Ale nyní [v době, která mi k životu zbývá], ať  
učiní se mnou, co se mu líbí.

Toto, jak jsem již řekl, psal jsem za času Arnolda  
[opata]

a vyřezal jsem sedadla, která vidíš [v kostele]  
a ozdobil jsem je vhodnými barvami,  
v nichž se k věčnému Pánu modlí [naši] mladí  
pánové.<sup>1</sup>

A myslívám si, že k tomuto dílu mne zachoval onen  
Kráľ, Bůh všemohoucí, který vládne a řídí všechno  
stvoření.

<sup>1</sup> Synové a dcery zakladatelů a patronů.

Neboť žádná sedadla ani dříve, ani potom jsem  
nedělal,  
ani jsem nevěděl jak, ani nepředpokládal, že [bych  
to dovedl], ani si netroufal.

Přece ku slávě Jeho vyřezal jsem ta sedadla,  
a rovněž k počtě Jeho svatě Rodičky,  
když zdravého si mne zavolala zase zpět do ma-  
teřského klína.<sup>1</sup>

Proto mi potom zcela nevhodně říkali „sochař“,  
nevhodně pravím, protože jsem sochařil jen pří-  
ležitostně, ne vždycky.

Pročež pro zásluhy mé, ať odměnám mne ruka Vše-  
mohoucího,  
neboť odměnou mou jest Bůh a bude též mojí  
mzdou.)

V těchto verších vypráví Jindřich o největším  
díle svého života: vytvořil panské sedilie. To ne-  
byla práce snadná. Dostalo se mu za ní uznání a  
chvály, a on sám, jak zřejmo, byl s výsledkem spo-  
kojen, tak spokojen, že se domnívá, že právě pro  
toto dílo uchoval ho Bůh při životě v oněch bouřli-  
vých dobách, kdy prožil nejednu bitvu a kdy lou-  
pení a pálení bylo na denním pořádku.

To podstatné, co rozlišuje sochaře Jindřicha ne-  
překlenutelným rozdílem od umělců naší doby,  
je fakt, že pracoval s jedinou touhou a cílem, totiž  
vytvořiti dílo ku počtě Boha a Panny Marie. Ač-  
koliv má radost velmi nelíčenou, že se dílo povedlo,  
odmítá všechny i zasloužené chvály a odměny. Jeho  
stihne nejdokonalejší odměna – odměna samého  
Boha. Čili toto vše domyšleno a přeloženo do naší  
řeči znamená, že *pracuje s maximem sebevědomí,  
ale s minimem ješitnosti, s maximem hrdosti, ale  
s minimem pýchy.*

V těchto verších není již ani stopy po skromné  
frázi. Zde cítíme hrdé sebevědomí plynoucí z ve-  
líké víry. Udělal dílo, které je krásné. Udělal je na  
základě nejčistších vznětů a nadšení, které může  
znát a odměnit jen Bůh. Věří, že jeho dílo musí se  
Bohu líbit. V této důvěře je naprostá pevnost. Jin-  
dřich nečeká a také se neobává žádné kritiky. Ne-  
ptá se po mínění jiných. Je si jist sám sebou. Veš-  
kerá kritika je předem vyloučena, lidé nemohou  
do toho mluvit. To, co on vytvořil pro chválu Boží,  
týká se jen Pána Boha a jeho, a tu nezáleží na ni-

<sup>1</sup> Rozuměj do kláštera, z něhož byl, jak řečeno na čas  
odešel. Cisterciácké kláštery byly zasvěceny Panně Marii.

čem z okolního světa. Že se dílo líbí i těm ostatním, to je přídavek a nadbytek, sice velmi radostně přijímaný, ale v celku nedůležitý.

Lavice Jindřichem vytvořené se nám nezachovaly. Ale můžeme souditi na jejich podobu podle analogií, řídkých ostatně v celé Evropě. Z této doby je zachováno jen několik památek tohoto druhu ve Francii (Poitiers, katedrála, v kostele Notre Dame dela Roche v Sauffien) a v Německu (Kolín, S. Gereon, v Naumburce v dómu, v Altenburku, v Xanteu.)<sup>1</sup> Jsou vesměs velmi bohatě vyřezávané a to jak ornamenty naturalistickými a akanthovými, tak mají i bohatou výzdobu figurální. Snad asi tak vypadaly i lavice Jindřichovy. Věnoval-li pak své dílo Matce Boží, snad vytvořil tu možná i její podobu, po případě několik reliefů z jejího života.

Ačkoliv Jindřich nebyl řemeslníkem vázaným na určité vzory a schemata — tvořil jen na základě své obrazotvornosti — přece se nezmýlíme, chtějí si učiniti představu o jeho sochařském výtvoru, jestliže si ji učiníme podle dosud a v hojnost zachovaných plastik soudobých.<sup>2</sup> Srovnáme-li je se zněním a duchem, který vane z textu naší kroniky, vyplyne nám jasně, že je tu týž styl, táž vůle, totéž tvůrčí zaujetí ve všech těch různých hutích a školách, které mají vždycky osobitý tón, o němž ovšem úplnou představu slovy tu podati nemůžeme. Všude je týž, naprostý a radostný klid, důvěra ve vlastní práci, která nemůže vyplynouti, leč ze zcela bezpečného, ničím nezakaleného a dětsky důvěrného poměru k Všemohoucímu. U všech těchto věcí jest jediná duchová a formální base, jejíž příbuznost s duší Jindřichovou je bez slov zřejmá.<sup>3</sup>

1 Srovnej Violet-le-Duc: Dictionaire de l'arch. VIII. pag. 461. — Dehio-Bezold: Geschichte der Deutschen Kunst, Bd. II.

2 Tedy na příklad ve Strasburku (jižní portál), Naumburku (dóm), Marburku (dóm), Magdeburku, Halberstadtě, Bamberku. Pro názor o věci poslouží však nejtypičtější plastiky tohoto stylu v Amiens nejlépe.

3 Pro psychologii soudobého umělce položme si jen několik otázek. Je si dnešní umělec jist sám sebou? Nečeká nervosně a zoufale na chválu, neznamená pro něho „dobrá kritika“ lidí diktát a často třeba směrem ke zlu? Cím by byla celá jeho tvorba, kdyby nebylo reakcí na popudy smyslové? Lze mluvit o fantasii? A když, tedy jaká je to fantasie? (Surrealism!) Nebo srovnejme fantastickou plynulost a lahodnost gotických řezb akanthových s dnešní tendencí dekorace, která rozbíjí plochu v záchvatech zcela neočekávaných a holesných čarami, kruhy, tečkami a skvrnami! Tvo-

Je však třeba psychologii Jindřichovu sledovati dalšími jeho vlastními slovy. A to především citací veršů 431. až 439. doložíme si jeho pravdomluvnost a objektivitu, přímo příkladnou. V předcházejícím vyprávěl o zakladateli kláštera pánu Bočkovi z Obřan, a nyní vysvětluje etymologii jména jeho hradu:

*Hoc (Obersen) latino resonat quasi castra gy-*  
*gantum*

*Ober enim sclavice latine sonat quasi gygas.*  
*Teutunici castrum tamen huc Oberze modo*  
*dicunt,*

*hoc in latino resonat quasi sessio major.*  
*Sed prudens lector animo perpendere debet,*  
*quod non teutunice sed de sclavico trahit ortum.*  
*Sic Sar est sclavicum, sonat hoc plantatio re-*  
*cens,*

*quamvis Teutunici Sar dicant gramina grossa,*  
*Sar non teutunice sed de sclavico trahit ortum.*

(Toto slovo (Obřany) znělo by v latině asi „hrad  
obru“,

neboť slovanské obr latinsky zní gigas.  
Němci však hrad tento „Obersetz“ jmenují,  
což latinsky by znamenalo asi horní (vyšší) sídlo.  
Ale soudný čtenář snadno postřehnouti může,  
že jméno to nepochází z němčiny, ale že je slo-  
vanské.

Tak také Ždár je slovanské jméno, značící nově  
založenou osadu.

Ačkoliv Němci slovem Sar označují vysoké rá-  
kosí,

přece jméno Ždár jest původu slovanského a  
nikoliv německého.)

Kdybychom nevěděli, že Jindřich byl rodem Němec, kdybychom nevěděli, že většinu svého mužného věku ztrávil v Rakousku, nevěřili bychom, že toto nepsal přímo zaujatý vlastenec. Víme-li však, že byl Němec, není toto skvělý doklad naprosté jeho objektivnosti a důvěryhodnosti?

— — — — —  
ří dnešní umělec jen ve chvílích překypění živelního pudu, anebo povětšinou s únavou, z nutnosti, ani ne tak často výdělečné, jako spíše z nezadržitelné chamtivosti a ješitnosti? Proč se nepracuje upřímně po řemeslnicku? Proč se kdekdo nutí do tak zv. umění? A konečně proč, pro koho, pro co, tvoří dnešní umělec? Je to snad pro chválu Boží, nebo vůbec pro nějakou mimoosobní ideu?

Verš 600. – 613. budeme citovati proto, abychom se dověděli podrobnosti z Jindřichova života.

*Tunc erat Ekwardus quidam lapicida magister,  
quem pro mercede convenit tunc pater* (sc. opat  
Walthelm)

*et cepit murare domum* (capitolní) *nec non opus  
ipsum*

*pro XL marcis et pro benefactis,  
ut sunt frumenta, breve, vestes, alie res.  
Ac tamen Ekwardus genitor meus, extruit idem,  
cum quo tunc mansi, post hec in ordine sumptus.  
Tercius hic abbas affabilis atque modestus,  
hic cum mansisset tribus annis dimidioque  
et bene rexisset, cunctis carus fuisset.  
Hic proprio motu redit in Zedlitz et ibidem  
mansit, nec rediit, sed equos servosque remisit.  
Et tunc in Zedlitz Cristanus erat pater abbas,  
sub quo profesus fueram, qui me monachavit.*

(Tehdy žil jistý Ekward, mistr kameník,  
kterého za plat sem smluvil [a pozval] otec  
[t. j. opat Walthelm].

I počal stavěti dům, a toto dílo [klášterní]  
za 40 kop grošů a za deputátní příděl  
plodů, ovcí, šatů a jiných věcí.

A tedy Ekwardus byl mým otcem,<sup>1</sup> těchto bu-  
dov stavitel,  
s nímž jsem zůstával, dokud jsem nebyl přijat  
do řádu.

Třetí tento opat byl velice skromný a mírný,  
a byl tu opatem tři a půl léta,  
dobře vládl a mnohým byl velice drahým.  
Z vlastního popudu vrátil se zpět do Sedlce,  
a tam pak zůstal, ale koně a sluhy poslal nám  
zpět.

Tehdy byl v Sedlci opatem Křišťan,  
který přijal ode mne sliby a učinil ze mně mni-  
cha.

Jimi dokládáme to, co bylo řečeno prve, že totiž  
Jindřich zůstával s otcem svým po svém přícho-  
du do Žďáru, což nepochybně v sobě zavírá, že mu  
pomáhal v jeho pracech, při čemž se naučil tesati  
a vyřezávati. Zase můžeme vyčísti jistou hrdost  
nad prací otcovou, k níž se živě hlásí. Pěkný je také  
citovaný pasus o dobrém opatu Walthelmovi. Vši-

1 O matce své zmiňuje se zcela stručně ve verši 543.  
[Atque manebat ibi genitor meus et mea mater].

mněme si, že tu není velikých slov, kterým naučil  
lidi barok, ale že přece i podle nich objevuje se  
nám dosti jasně představa dobrého a milého opata,  
který skromně vrací klášteru sluhy a koně, které  
si mohl ponechat. A s jakým nelíčeným povděkem  
je to přijato!

Další část, verš 622. – 649., ukazuje nám křišťá-  
lovou propast lásky, již byla naplněna duše Jin-  
dřichova. Chápeme, že takový člověk, nebo lépe  
takoví lidé, mohli vytvářeti umělecká díla, která  
nás dodnes plně uspokojují, jimž se obdivujeme a  
která v nás rozněcují city zbožnosti.

*Atque sub Heinrico [abbate] conventus fit sta-  
bilitus.*

*[Mittitur et sub eo conventus ultimus istuc  
Me iam suscepto, mittitur Wernher et Otto,  
mittitur Albertus, Joannes atque Joannes]  
Sed domus istius pueri primi fuimus nos,  
hiimet quartus ego Chunrad, Gerhardque, Ru-  
pertus,*

*qui sumus hic primi professi noviciorum.  
Sub dominis nostris etiam fuimus juniores,  
illis subiecti fuimus et eos venerantes.  
Namque fide pleni fuerantque viri reverendi,  
prudentes, humiles, patientes atque modesti,  
crimina spernentes, fratresque suos adamantes.  
Namque fui puer insipiciens, hii me docuerunt,  
stultitiamque meam patienter sustinuerunt.  
Suntque defuncti dicti fratres modo cuncti,  
preter Wigandum nunc caecum sed venerandum.  
De quibus ecce loquor, ad eos quantocius ibo,  
debilis atque senex ad terram terra redibo.  
Ergo sincere rogo te, Deus, hiiis miserere,  
dans hiiis aeternam requiem, vitamque super-  
nam,*

*omnibus inpeni, ab eis mihi pro benefactis.  
Atque sue sorti me iungas sive cohorti.  
O quante virtutis erat Salomon et Helyas,  
Subprior atque prior Johannes atque Johannes,  
Gallicus, Heinricus, Chunradus sic Fridericus,  
Albrecht, Wigandus, ac Andreas venerandus.  
O bone Wernhere, de te bene possum flere,  
Me quia sincere dilexisti, scio vere!*

(A za Jindřicha [opata] konvent byl ustálen.  
[Za něho byli sem poslání naposledy mniši z ji-  
ných klášterů.]

Ale prvními chlapci [obláty] tohoto kláštera  
byli jsme:

já (čtvrtý), Konrád, Gerhard, Rupert,  
kteří jsme se stali také prvními novici.  
Byli jsme mladšími a našimi pány byli mnichové,  
jim byli jsme podřízeni a je jsme ctili.  
Neboť byli to mužové plní víry a velmi ctihodní,  
moudří, pokorní, trpěliví a skromní,  
nenávidějící hříchů a spolubratry své milující.  
Byl jsem tehda nerozumný hoch, oni mne vy-  
učovali  
a trpělivě snášeli veškeré hlouposti, které jsem  
tropil.

Všichni jmenovaní bratři již zemřeli,  
kromě nyní slepého, ale ctihodného Wiganda.  
Brzo asi půjdu též za těmi, o nichž jsem mluvil,  
a chorý stařec v zem z níž jsem vyšel se navrátím.  
Proto vroucně prosím Tebe, Bože, smiluj se nad  
nimi,

dej jim věčný mír a věčný život,  
odplat jim za všechny laskavé námahy, kterými  
mně dobře činili,  
a račiž mne připojit k jejich zástupu v nebi.  
Ah, jakou ctností se stkvěli Šalomoun a Eliaš,  
převor Jan a podpřevor Jan,  
Havel, Jindřich, Konrád, Fridrich,  
Albrecht, Wigand a ctihodný Ondřej.  
Ach, dobrý Verneře, upřímně pro tebe pláču,  
neboť vím, že jsi mne opravdu miloval!

-----  
Tento citát doplněn následujícím (verš 650,  
654. – 656.), ukáže nám dobře, že Jindřich nebyl  
vskutku vždycky vzorným dítkem, že musel bo-  
jovati tvrdě o překonávání jistých nepříjemností, a  
to tak, že ještě v pozdním věku si na věc vzpomíná:

*Tunc erat illa capella sacrata Mariae  
[que post est fracta . . .]  
Si nix, si pluvia ruit, hoc totum fuit unum.  
Nos oportebat juvenes ascendere semper,  
ignem portare, missas audire frequenter.*

(Tam [nahore] byla kaple Panny Marie.  
Ať sněžilo, ať déšť se lil, to vše bylo jedno.  
My mladíci musili jsme tam vždycky chodit,  
nosit tam oheň a přisluhovati při mších.)

Vidíme malého obláta ploužícího se blátem do  
vrchu, ve vichřici, jak si nahřívá zčervenalé ruce

nad rozžhaveným uhlím a jak odmlouvá, vzdoruje,  
mračí se!

-----  
V následujícím vzpomíná znovu Jindřich do-  
brého opata Verneru s velikou vděčností a poví-  
nám také o tom, že r. 1263, dříve než byl vysvě-  
cen na podjáhna, onemocněl horečkou, [tunc fe-  
bres patiebar ego, subdiaconus que factus sum],  
a v následujících verších (735. – 744.) dovíme se zase  
jeho o výtvarné práci. Jindřich vypravuje o paní  
Eufemii z Obřan, která byla štedrou podporova-  
telkou kláštera. Tato paní měla u sebe ženu Leu-  
cardis, zručnou vyšivačku, o níž mluví Jindřich  
takto:

*Tunc Leucardis erat operatrix atque magistra,  
nam parat omnes, quas modo cernis, sericeas res  
ex auro, fuit hec procuratrix dominarum;  
et tunc sculpebam sibi, qualia ligna valebant,  
hoc ad opus, facere quidquid consueverat illa.  
Elisabeth saepe soror eius visitat illam et  
multae dominae veniunt huc saepe videre  
praefatam dominam, nam gracia magna in illa,  
et confortantes illam sermonibus aptis,  
discedunt iterum per eam simul aedificatae.*

(Tehdy byla Leucardis hospodyní, byla i mis-  
tryní,  
neboť ona zhotovovala všechna ona hedvábná  
a zlatotkaná roucha, která viděti můžeš v kostele.  
A pro ni vyřezával jsem dřevěné modely, jaké  
chtěla

a jaké potřebovala k této práci.  
Často navštěvovala ji sestra její Alžběta  
a s ní přicházely i mnohé jiné ženy,  
a navštěvovaly jmenovanou paní, neboť byla  
v ní veliká milost;  
a povzbuzující ji příhodnými rozprávkami,  
samy odcházely odtud utvrzeny ve víře.)

Poslední verše uvádím jako nový doklad toho,  
z jakých pramenů čerpali umělci středověku svoji  
inspiraci. Leucardis, vyšivačka, byla podle uznání  
Jindřichova pravou mistryní; mohla jí být, neboť  
v ní byla „gracia magna“, velká milost Boží, která  
neurčovala jen její dílo, nýbrž všechno její konání  
a všechny její příkladné rozhovory. (Příště dále.)

Dr. B.

# VARIA

## *Vědecká exaktnost Alberta Velikého.*

Hello napsal: „Dříve je člověk-vzor, člověk-bytnost, člověk-člověčenství, a pak jest člověk-útvár, člověk-případek, člověk-jedinec.“ Nedbáme-li platonského zabarvení věty, můžeme v ní vidět dvojí cestu vědeckých metod, dedukci a indukci. Těmi cestami chodily vědy, protože jsou to cesty, plynoucí z poznávací soustavy lidské, obrazně řečeno, ze semene zpytovat tvar a barvu a vůni květu, a zase obráceně, z vůně atd. květu zpytovat povahu semena. Starým se vytýká, že se ztráceli v nebetýchných spekulacích bez ohledu na jednotlivosti; moderní zase utonuli ve tříšti podrobností. Vědecká exaktnost je uprostřed. Záleží v usilovné a stejné práci na obou stranách, ve vzájemné kontrole s obou stran. Albert Veliký aristotelským duchem začal myšlenkový převrat západu a vidíme v něm genia exaktní vědecké práce, jestliže exaktností rozumíme spojení korektních zákonů myšlení s přírodní skutečností. Na korektních zákonech myšlení a jimi pracoval Albert jako filosof a theolog. Nás nyní zajímá jeho poměr ke skutečnostem přírodním, neboť na tom poměru nejsnáze uvidíme jeho genia exaktnosti, jenž konal to, nač moderní exaktní vědy jsou právem hrdy ve svých metodách.

Pohled na zevnějšek Albertova díla přírodovědeckého zaráží svou universálností. Psal o astronomii, meteorologii, klimatologii, fysice, mechanice, chemii, alchemii, mineralologii, anthropologii, zoologii, botanice. Odborníci o jeho přírodovědeckém díle mluví s obdivem. Tak prof. Meyer ve čtvrtém díle svých *Dějin botaniky* píše: „Albertova všeobecná botanika je první svého druhu. po něm uplynula staletí, než se objevilo dílo druhé, Albertovu dílu aspoň přibližně rovnocenné.“ To se ukázalo ve všech oborech, které z Albertova díla byly probádány odborníky; takže Stadler se nebál říci: „Kdyby přírodní vědy byly dále šly po cestě, kterou Albert otevřel, byly by si ušetřily okliku tří století.“

Albert Veliký vykazuje všechny podmínky exaktního vědce, na nichž si zakládá nová doba. Nejprve kritičnost. Albert prohlásil jako vůdčí zásady svého badání, že, kdyby logický závěr odporoval

přírodní skutečnosti, musí se zavrhnouti jako nepravdivý; že úkolem badání není prostě přijímat cizí zprávy, nýbrž je třeba autopsií zjišťovati příčiny, které působí v přírodních jevech, k čemuž pozorování musí býti opakována v nejrůznějších podmínkách a za nejrozmanitějších okolností. Albert se první odvážil kriticky opravovati Aristotela, první se odvážil kriticky upravovati Fysiologa, katechismus to dosavadních učitelů ve vědách při řeči o přírodě. Dále od mladosti ho vyznačovala bystrá pozornost na jemnosti v přírodním dění, takže již jako mladý student universitní byl považován za autoritu v tom ohledu. V jeho pozorování se jeví další vlastnost exaktního vědce, jemnocit v pozorování a nadšeně trpělivá neúnavnost a důslednost a plánovitost v pozorování. Jeho pozorování neušlo nic, co se octlo v dosahu jeho pozorovatelské bystrosti. Vidíme ho schýleného nejen nad květinou, kamenem, pavoukem, včelou nebo rybou, nýbrž i nad černými kelímky, v nichž destiloval, pracoval lučavkou, čistil zlato cementací, odděloval smíšené kovy, spojoval kovy se sírou atd.

Takovému metodicky propracovanému a důslednému badání ovšem musely vykvést úspěchy. Albert Veliký první objevil mnohé věci, které učinily později slavnými jejich druhé nálezce. Dal nové zdůvodnění kulatosti země ze zákona gravitace a ze stínu země na měsíci; vysvětlil mléčnou dráhu přesně jako shluk hvězd; mluví o protinožcích; pro každou část země novým způsobem určuje čas a roční doby; útvary hor vysvětluje větráním a povodněmi; pojednal o účinku úhlu dopadu slunečních paprsků; podle osy horstev určuje klima krajiny; všechny dosavadní předčí thesís, že bez světla není barev. První poukázal na zvláštní postavení listu a hroznu vinné révy; na rozdíl pupence stromu a byliny; na trojí uložení klu v moučce zrna; na vliv světla na vzrůst stromů do výšky, tloušťky a na jakost kůry; na možnost tvary květů uvést na geometrické útvary; na břišní nervstvo hmyzu, jež zjistil vlastní anatomickou pitvou. To jsou jen ukázky. Povážíme-li, za jakých okolností a jak pri-

mitivními pomůckami dospěl k těm výsledkům, přisvědčíme slovu, které bylo řečeno letos v jeho vlasti: „Albert Veliký je první exaktní přírodovědec v moderním smyslu.“

Albertova geniálnost v exaktnosti se nemohla spokojiti pouhým zjišťováním zevnějšků, jeho vedleducha nemohl uspokojiti pouhý mechanismus. Neboť i nejdokonaleji probádaný mechanismus zůstává bez odpovědi na nejdůležitější otázku, proč vždy právě tak a ne jinak. Řešil i tuto otázku. A tím jest postaven za ideál všem exaktním badatelům. Ducha nemůže upokojiti pouhé vypočítání činitelů bez odpovědi na osudnou otázku, která je zkušením kamenem exaktnosti práce a pracovníka. Moderní exaktní věda, pokud jest jen mechanistická, nechává na tu otázku odpovídati různé filosofické teorie, vzaté odjinud nežli z věcí samých; neboť věci samy by donutily k uznání účelnosti, zařízení k cíli a tím Cíle a Pořadatele. Albert však hledal ve věcech samých a proto jeho odpověď pak byla celá vědecká pravda, jež má býti korunou exaktnosti.

Citovaný Hello praví: „Úkolem vědy jest hledati symboly. Když se fyzické vědy obrátí zády k duchovným vědám, odsuzují se k smrti. Neboť když v předmětu nevidí více nežli předmět, nejsou hodny člověka, jenž v každém předmětu musí viděti uskutečnění vyšší myšlenky; zůstávají cizí životu, jenž je působením ducha na hmotu.“ Albert Veliký je tedy svou prací a svými metodami kongeniální moderním exaktním vědcům, jest majákem, ukazujícím vědám cestu do života, do styku s celým organismem života, aby mohly zachovati svůj jediný cíl a svou jedinou oprávněnost, totiž vůdcovství v životě.

*Soukup.*

### *Indické filosofie.*

(Na okraj díla René Grousset, *Les Philosophies Indiennes*. 2 svazky. Desclée & De Brouwer, Paris 1931).

Dílo znamená pro mnoho duchů vysvobození zbludiště, a myslím, že vysvobození konečné. Autor na začátku praví, že se psalo mnoho fantasií o „indické filosofii“ a můžeme říci, že se psaly samé fantasie, když se mluvilo o „indické filosofii“. Z naprosto jasně psaného díla Groussetova se dovídáme mnohé pro správné hodnocení indických směrů filosofických.

Že filosofické směry indické nejsou tak prastaré, nýbrž většinou, hlavně směry nyní vládající, jsou zéry křesťanské. Tak se stává nemožným tvrzení o původu křesťanských myšlenek z indických, ježto je naprosto nekontrolovatelná možnost vypůjček od křesťanství, hlavně když uvážíme veliký rozkvět prvních křesťanských církví v Indii. Základem všech indických soustav filosofických jsou Upanišady, sbírky to nikoli dogmatických nauk, nýbrž liturgických textů, v nichž se odráží jediné dogma, stěhování duší. Jádrem a vlastním smyslem všech indických filosofických soustav je úsilí uniknouti koloběhu stěhování, dostat se z něho ven. Tu se jeví základní a nepřeklenutelný rozdíl mezi filosofickým myšlením západním a indickým. Západní filosofie chce proniknouti co nehlouběji do vlastního bytí, kdežto indické filosofování se chce dostat nad bytí, i nad to myslitelné nejvyšší, což je ve skutečnosti dostat se mimo všechno bytí. Ve skutečnosti indické filosofické směry chtějí člověka přivést vůbec mimo všechno bytí, aby, jsa mimo všechno bytí, byl zajištěn proti koloběhu stěhování duše. Proto indické filosofování nemůže žádným způsobem býti považováno za náboženské; neboť filosofický smysl náboženství jest spojení se s nejvyšším bytím, kdežto indické směry všechny mají za jedinou tendenci dostat se mimo vliv „Boha“. Což, snad ani nechtíc, potvrzuje německá nadšená žačka indických filosofí, paní David-Neel, přiznávající, že všechny podivuhodné cviky „asketické“ indických zasvěcených jsou věci přirozeného okultismu a že účelem jich je přestat věřit v nauky náboženské (Její obě díla: *Ariopa. Heilige und Hexer*. 1932.). – V Šaldově zápisníku z února 1932 je řeč o „vášnivě vůli k abstrakci“. Vášnivá vůle abstrakce je životním duchem indických směrů filosofických. Již Upanišady ve vyjadřování pracují jen zápory, metaforami a poetickými improvizacemi, jež později byly brány doslovně a na tom doslovném pojetí budovány filosofické abstrakce. Snaha po co největší abstrakci způsobila některé výroky, které se čtou neznalému jako bible; na př.: „Jak jinak jej vyjádřiti, než když se řekne: On není?“ Ale to jest jen abstrakční hříčka, neboť se jde v abstrahování tak daleko, že se řekne o „Bohu“: „Nemá ani zraku, ani sluchu, ani rozumu.“ Jaká to řeč, proti onomu nesmrtelně mohutnému slovu bible: „Já jsem, který jsem!“ – Hledání teorie

o uniknutí koloběhu stěhování v nejvšeobecnějším pojetí je snaha o unikání vůbec. A proto indické filosofické směry vedou k podobným myšlenkám, k jakým byli všude přivedeni duchové, kteří chtěli unikati heteronomii rozmanitých způsobů. V indických filosofických směrech najdete v naivním souladu myšlenky pantheistické, monistické, dualistické, atomismus, idealismus, monadologii, předurčenou harmonii Leibnitzovu, subjektivismus všech odstínů a stupňů, pozitivismus; shledáme se tam se starým Epicureem, Heraclitem, nalezneme tam dokonce i hesla aristotelská nebo scholastická, jako na příklad: účinek je předem v příčině, nic nemůže býti z ničeho, určitý účinek může býti pouze důsledkem určité příčiny, důkazy existence Boha z účelnosti, z náhodna a nutna, z řízení světa inteligencí. Zkrátka dokonalý myšlenkový chaos, jehož vytržené jednotlivosti mohou působiti člověku určité lámání hlavy, ale přehlednete-li celek, musíte říci, že „krise filosofie“, jak se jeví na západě od několika desítek let, kvete v indické filosofii květy, jakými se západ nemůže vykázat, tak jsou fantastické. Vykvetly z týchž příčin, jako na západě a proto jsou v indické filosofii také všechny nápady západních filosofů. Kořenem jich je snaha po negaci a myšlenková neukázně-

nost, která ostatně musí býti důsledkem této snahy. Všechny nejkrásněji znějící věty indických filosofů nás nemohou dnes mýliti, neboť jejich slova jsou jiná než jejich myšlenky, jejich výrazy neznamenají to, co my jsme zvyklí výrazy rozuměti. Neznamenají pozitivní hodnoty, nýbrž jsou jen vyjadřováním záporu a snahou přes slova se dostat k co nejdokonalejší teorii nejdokonalejšího záporu, po kterém by nezbývalo skutečně nic. Indické filosofické směry jsou myšlenková nevázanost, šílení fantasie v abstrakcích, vědomá tendence, nikoli dospěti pravdy, nýbrž dospěti naprostého *nic*, aby člověk unikl stěhování duší. Nevědecká tendence, která znásilňuje všechno myšlení. Z toho tedy plyne poslední poznatek, že indické filosofické směry neznamenají pro nás nic nového, protože všechny jejich bludné cesty jsme měli a máme na západě, a to aspoň vypracované vědeckými metodami. Prakticky neznamenají rovněž pro nás nic, protože kdo chce užívat jejich moudrosti, musí jim dáti docela jiný smysl, než měli jejich původci na mysli. A tak „indické filosofie“ jsou zajímavé snad pro psychologa, či ještě lépe pro psychiatra. To je výsledek studia Groussetovy knihy, která jest vlastně jen vědeckým sestavením citátů podle nejlepších překladů indických filosofů. *Soukup.*

## KRITIKA

*Vincenc Kramář:  
Zátiší v novodobém umění.  
(Brno 1932.)*

Budeme se obšírněji zabývatí rozbořem tohoto poměrně krátkého pojednání, protože lze tím doložit náš názor na soudobé umění — a že právě v této souvislosti vynikne také, v čem a kde jest nepřeklenutelný rozpor mezi ideovým stanoviskem našim, označovaným jako reakční, a mezi ideovým stanoviskem jiných, orientovaných jako autor.

Autor praví, že nová doba se nejúplněji vyslovila (v umění) zátiším (*nature morte*), neboť mezi ní a jím je vnitřní souvislost. Malba zátiší je na př. ve středověku vyloučena. Teprve novověk (jako kdysi Řecko) učinil ji rovnocennou malbě náboženské, his-

torické, genru, portretu, krajině. *Zátiším vyvrchluje vývoj novodobého umění.* Člověk osvobozený ode všech náboženských pout nabyl kladného poměru ke kosmu, ke skutečnému světu věcí, v němž chce nalézt ducha jednoty. Vnímá svět bez předem daných formulek, které spoutávaly středověkého člověka. To vede k individualisaci, která je základem dnešní kultury a vyhrocuje se v naprostý subjektivismus.

Tvorba dnešní se tudíž odklání od *rozumového poznání a hledá své určení jen ve světě tvarů* (str. 11). Proto námět tvorby (sujet) ztrácí význam a proto pouhý předmět, nebo skupina předmětů může být umělecky hodnocena. To je možno provésti nejúplněji v zátiší, které *není zatíženo psychologickými a myšlenkovými prvky* (str. 12). Tvorba zátiší glorifikuje věci tohoto světa a s úžasem stojí před

tajemstvími jejich hmotné povahy a jejich prostorových vztahů. Počíná se to jeviti u Carravaglia, vývoj jde pak přes Holanďany (Vermera van Delft) k Picassovi a k Fillovi. Ale zatím co malíři dřívější chápou věci jako produkty světla (barevná skvrna), Picassův tvůrčí čin se malířsky zmocňuje věcí v jejich plastických a prostorových hodnotách.<sup>1</sup> Rozkládá je v jejich prostorové a plastické prvky, jejichž jsou produktem a po vytyčení těchto prvků (plastického a prostorového) počíná Picasso vklínovat do obrazu hmotné vlastnosti věcí, z čehož právě vyrůstá nová smyslovost a věcnost. Tímto vystupňovaným zdůrazněním hmotnosti věcí má býti duch lidský povzbuzen k činnosti a posílená imaginace má vytvořit ze skutečnosti věcí výtvarné zázraky.

Středověk inspiroval se výlučně nábožensky. Malíř maloval ideogramy. Teprve v 15. stol. počíná zápas ducha s hmotou, která má býti konečně zvládnuta i uměleckým chtěním. Picasso teprve v dovršení tohoto zápasu vymýtil z tvorby umělecké poslední zbytky naturalismu, uskutečnil čistotou tvorbu, umělecké předpodstatnění předmětů. Na jeho tvorbě uchvacuje nás lyrický vztah k věcem, vnitřní dynamika, která čím více je zakryta klidným zevnějškem, tím více vyniká.

*Středověk pracoval na základě intelektu a jeho umění bylo předpodstatňováním vizí. Dnešek pracuje na základě smyslových vjemů (pocitů) a jeho umění předpodstatňuje svět jevů a věcí hmotných.* Bylo tedy úplně pohlceno materialismem a bylo tudíž zmechanisováno (ztráta sujetu). Jedině, co odlišuje dnes produkt lidské ruky od produktu živočišného, je trocha lyriky a poetismu. Vyloučíme-li totiž rozumovou složku z konání lidského, pak jsme je převedli na činnost animální a konečně i mechanickou, neboť nelze mluvit o duševnu, o duševním napětí, tam, kde chybí intelekt. Ve hmotě není a nebude nikdy žádného duchového napětí, není v ní ani „tajemných vztahů“ (str. 13). Hmota je pouhý mechanismus, prostý i v největší složitosti a vždy vypočítatelný a určitelný.

Tyto výklady o umění vesměs trpí základními logickými nedostatky. Především v metodě. Apli-

<sup>1</sup> Prostým rozumem člověk nikdy nepochopí, jak je možno řád vjemů optických, do nichž nutně patří obraz, převést do řádu vjemů hmatových, do nichž nutně patří prostor a plastika. Tento zázrak prostě předpokládá – víru!

kují a vnucují poznatky historické současnému životu. V historii vidíme nejen definitivně uzavřený komplex dějový, nýbrž i jeho zaklínění do řady celého minulého dění, vidíme nejen jeho příčiny, nýbrž i následky. V přítomnosti nelze žádný jev viděti uceleně, neboť důsledky jistých zjevů mohou býti zřejmy u většiny věcí teprve v daleké budoucnosti, kterou znáti mohl by jen snad prorok.

Dále ve všech těchto výkladech basíruje se stále na jakémisi romanticko-povznešeném stanovisku, které nechce naplno a důrazně přiznati, že veškeré umění výtvarné je nutně *posterius*, nutně závislé, a že umění pro umění je poslední fází, za níž *není pokračování*, jen návrat. – Uvědomíme-li si tento logický zákon, vyplyne nám jasně jeho důsledek, že určovatelem vývoje umění musí být život sám, resp. lidé prožívající ho nejintenzivněji, „nejživotněji“. Hledati spekulativní cestou apriorní kriteria, stanoviti školy, směry, vrcholy atd., věci tak závislé, jako je právě umění, i kdyby toto kritérium bylo sebekrokovější a sebeintelektuálněji, je omylem samo sebou. Je teorií, která musí vždy vést do slepé uličky.

Historik může a bude usuzovati „per analogiam“ o konečném výsledku zjevů současnosti; *nikdy však neopustí naprosto výslovnou sféru hypotézy*. – Naproti tomu plnokrevný kritik soudobého umění nemůže doklady pro svá kriteria hledati nikde jinde než v hmatatelné jistotě současné skutečnosti. (Tím je řečeno, že metoda práce historické, je-li správná, se liší od metody *dobré práce kritické*.)

Konečně je v těchto výkladech omyl pro závěry „pars pro toto“. – Teoretik, kterému plnokrevná realita života je neznámou zemí (čehož důkazem je právě to „opíjení“ se životem periferie a nočních lokálů, do nichž si transponuje jakousi „intensitu života“!), zamění si jeden směr, jednu jedinou a omezenou skupinu, dokonce i jednu osobu za „umění“, učiní si z ní paskvil dogmatu – a pronáší na základě toho závěry, které mají platiti všeobecně. Celý rozsáhlý život s jeho nespočetnými změnami jde mimo – a přirozeně za svým! Pojednání, o němž tu hovoříme, jest klasickým dokladem všech, ale hlavně této chyby.

Lehkost, s jakou se autor přiznává (nebo i honosí), že umění, které prohlásil za vrcholné, je vytvořeno jen na hmotných zjevech a bez pomoci

rozumu, (a vyhýbá se při tom jakýmsi velmi čarodějným způsobem naturalismu, čímž se chce z okruhu smyslovosti přenést někam „jinam“; marně bychom pátrali, kde je toto „jinam“!) vzdává se úplně umělecké fikce, fantasie atd., čili k tomu, že je úplně zmechanisováno, úplně okleštěno – tato lehkost je opravdu něčím novým. Toto okleštěné umění, tento podivuhodně nemocný směr se dogmaticky prohlásí za jedinou cestu umění. Kdo se pak diví, že halucinantní směry nastoupí všude tam, kde experimenty Picassovy byly prohlášeny za vrchol? Jest jen příznačné, že tomuto zjevu se diví a že se mu brání právě sám autor pojednání.

Historicky nelze dokázat, že se ta která doba vyjadřovala nejdůrazněji jen v určitém druhu námětu. (Středověk vedle malby náboženské má malířství ornamentální na př., a jiné.) Naprosto nelze historickým důkazem podložit vývojovou řadu podle námětů, jak ji autor vytyčuje hned na počátku, totiž: malba náboženská, historická, genrová, portret, krajina – zátiší. Neboť námět je zase jen součástí každého obrazu, a ne jeho podstatou, tedy, tvoří-li se na tomto základě jakýkoliv závěr, bere se zase „pars pro toto“.

Psychologicky ani sociologicky nelze dokázat, že by právě „zátiší“ bylo nejoblíbenějším námětem současné tvorby. Kveté portret, krajina, karikatura, ilustrace atd. – Nelze dále dokázat, že by většina lidí byla nadšena mechanisací a oklešťováním uměleckého produktu od všech zásahů rozumových.

Povýšil-li však autor právě a jen motiv zátiší za vrchol a ukončení vývoje novodobého malířství, pak je to jen důkazem, že se dopustil chyby jak metodické tak logické.

Nás však zajímá ještě něco dalšího na této věci. Dává se nám tu, že člověk je *osvobozen* ode všech *náboženských pout*, a že proto nabyt kladného poměru ke kosmu, že „tajemný vztah“ krabičky sardinek, která leží na stole vedle kytary, jeví se mu jako něco úžasně problematického, co zaujme jeho ducha tak silně, že je nucen tento problém umělecky přehodnotit. O těchto „tajemných vztazích“ a „osvobození“ je *zbytečné* mluvit. Rozpor je nepřeklenutelný v tomto bodě. Považovali jsme vždy to, co nám bylo předkládáno od let asi 1910 jako „pokrokové umění“, za projev naprostého rozkladu. Dnes tyto předpoklady byly potvrzeny.

A proto, i kdyby bylo pravdou, že dnes současně *neexistuje umění*, nemohlo by nás toto konstatování vykolejiti z toho, co tvoří náš duševní obzor a tudíž i naši uměleckou vůli, t. j. z oblasti rozumu, z oblasti radosti nad krásou smysly vnímatelnou, v reálném světě Bohem stvořeném. – Středověký umělec byl „spoután“, maloval ideogramy (str. 18 a 19 dole). „Byl spoután“ a při tom se vznášel ve výšinách, nezatížen obavami, v plné důvěře víry. My ubozí „osvobození“, kteří jsme více méně bez své zásluhy byli osvobozeni ode všeho řádu pevné a určité kázně, kritérií, cesty, a kteří přes to musíme viděti, vnímati, cítiti i přemýšleti, chvějeme se hrůzou před zítřkem a despotií. Byli jsme „osvobození“ od svobody.

Zátiší nechávají nás naprosto chladnými; u Picassa je nám líto zmařených hřiven. Dr. A. B.

Otokar Zich:

„*Estetika dramatického umění.*“

Melantrich, Praha, 1932.

Knihou touto vyšlo ve „*Výhledech*“ dílo, které v naší literatuře je ojedinělé nejen do minulosti, ale i do dohledné budoucnosti. Studie psaná nikoli teoretikem, který tak často – nikoli vždycky ovšem, ale právě v době zmatku, jaký prožíváme dnes – snadno zabloudí do slepých uliček nějakého dogmatismu, třeba i dogmatismu svobody à tout prix. Nýbrž kniha psaná na základě zkušenosti vlastní umělecké tvorby, na základě neobyčejně bystré analýsy psychologické a proto také konstatující pravdivost a skutečnost s naprostou bezpečností.

Zich se nikde nepotýká s výrazovými prostředky. Jeho soudy jsou dobře stavěny v premisách a proto i křišťálově jasné v závěru. Kázeň matematika vede ho nutně k tomu, aby počítal se základními a jednoduchými pojmy, při čemž pak nutně i nejsložitější výsledky vyplynou s jednoduchostí tím přesvědčivější, čím samozřejmější.

Grafických schemat a vzorců – které mají smysl vskutku jen tehdy, jsou-li jednoduché a znázorňují-li věc evidentně (jinak jsou maníí, prozrazující povážlivou náklonnost k německé těžkopádnosti) – použito je naprosto minimálně, ale zato přesně.

Zich nevyhýbá se aplikovati výsledky svého bádání na současné umění a poukazuje na mnohá místa na omyly současné tvorby (Tairov na př.),

ale naproti tomu opět pečlivě se vyhýbá normativnosti, která by dnes nemohla vésti než k tyranskému spoutání tvořivosti. Dosáhl onoho harmonicky vyrovnaného bodu, který s dobrým svědomím lze prohlásiti za objektivně vědecký, což je tím důraznější, že se jedná o ten obor lidské práce, který zdánlivě se vymyká všemu „určitému“ a „zákonitému“ – a který, jak se zdálo právě dnes po tolika marných pokusech předcházejících věků – měl býti ponechán pouhé nelogické libovůli člověka – snoba. – Zich prokázal, že umění dramatické – právě tak jako umění ostatní – je složkou životního komplexu člověka, o níž nejen lze, ale je nutno uvažovati vědecky objektivně, a že jak veškeré snahy dadaistního současného snobismu, tak i jakákoliv škarohlídská negace a podceňování této složky plynou jen s protilehlých, ale jednostranných a tudíž neživotných stanovisek.

Zichova estetická metoda je po výtce psychologická; v důsledku toho klade váhu na noetickou stránku při poznávání. Metoda pracovní je strukturální analýsa zjevů. Tímto pracovním aparátem a tímto filosofickým zaměřením probírá otázky dramatického umění nejen se stránky autorské, nýbrž i se stránky reprodukční, kteréžto až dosud byly uvažovány odděleně. (Drama bylo považováno za složku literatury a herecké umění interpretační.) Zichovi je dramatickým dílem *teprve vlastní představení na jevišti*. Jest proti dosud platnému názoru, který uvažoval o dramatu jako o spojení několika složek (literární, herecké, výtvarné) a staví naproti tomu teorii, že dramatické umění není spojením umění t. zv. mateřských, nýbrž naopak, čím více se od těchto vzdaluje, tím více dospívá k čisté a skutečné *tvorbě dramatické*, která je zjevem zcela samostatným, v němž jednotlivé složky působí současně. Čili: dramatické dílo není ani jen text (literatura) ani jen optická vize na scéně (artismus) – ale je to právě konkrétní provedení děje určitými hereckými osobnostmi na scéně a v určitém čase na základě autorovy předlohy, která je formulována režisérem (dirigentem), ale vytvořena jedine hercem. – Látkou dramatického díla je tudíž *hercova tvořivost*, nikoliv text, tím méně již zásah režiséra, nebo výprava.

V kapitole: *Divadelní scéna* velmi zajímavě (a analogicky jako předtím při postavě hercově) probírá Zich výtvarnou složku dram. umění. Princip

pielní rozdíl architektury scénické proti architektuře skutečné je v tom, že není architekturou, ale že pouze ji *představuje*. Proto je uměním obrazovým, nikoliv tektonickým, ale musí být tvořena za součinnosti architekta nikoli malíře, právě proto, že je prostorovým znázorněním.

Podrobnější referát o Zichově knize musil by být jejím přepisem, což je ovšem absurdní. Nelze nám než učiniti závěr: Zichova kniha jest a bude vade mecum každého, kdo chce o dramatické tvorbě býti poučen, ať již jako divák nebo umělec. Je pramenem přesných pojmů logických a tudíž vývojových a konstruktivních soudů, bez nichž nelze se nadále nikomu obejít. Jest si jen přát, aby podobného zpracování dostalo se i uměním ostatním. Neboť teprve tehdy, když je provedena takováto analýsa složek, když pojmy jsou *ozřejmé* s touto matematickou přesností a jistotou, teprve pak lze začít budovat novou syntesu. Dr. A. B.

*Dr. Jos. Kratochvil: Meditace věků,*  
díl IV. Filosofie nejnovější, Brno, Barvič a Novotný 1932.

Čtvrtým dílem ukončuje Kratochvil dějiny všech věků. Jeho čtyřsvazkové dílo je význačnou příručkou, která informuje o proudech myšlení lidského, a to proto, že podává výbor z filosofie všech věků, poklady moudrosti a nejjemnější zrnka věčné pravdy. Jedinečnost díla je také v tom, že veřejnost česká nedostala dosud *neustranného* díla dějin, zvláště o scholastice, neboť na př. Drtina je plný předsudků, v nich se utápí a podle nich soudí dohy minulé, které ani nezná. Dílo má cenu informativní, je to kladení problémů a řešení jejich vedle sebe, chybí ucelenost v jedné myšlence, která by dodala celému dílu nesmrtelné hodnoty.

*Dr. P. G. M. Manser O. P., Das Wesen des Thomismus,*

St. Paulus-Druckerei, Freiburg (Schweiz) 1932.

Velký tomistický myslitel Manser, profesor na universitě ve Frýburce, postavil jako počátek všech problémů filosofických problém jsoucna. Moudrost, kterou si kdo osvojí, dá se měřiti správným a hlubokým pochopením jsoucna. Skutečnost ukazuje, že všechny velké systémy filosofické se ubí-

rají různými cestami a procházejí duchovními bouřemi, a to právě pro různé chápání jsoucna. Od prvního úsvitu vědeckého myšlení řeckého, kdy ohnivý Heraklit stává se otcem filosofie vznikání (παντα ρει), jsoucno je základem myšlení až po rozvoj této teorie v neoplatonismu, fenomenalismu a bergsonismu. Druhý směr monisticko pantheistický vychází zase od Eleatů, kde Parmenides navrhuje vznik a dění, neboť realitou je jsoucno jediné a nezměnné. Aristoteles objevil možnost a uskutečnění (potentia et actus) ve filosofii dění, tím stává se otcem docela nového proudu ve filosofii jsoucna a dění. Tyto směry se rozvíjejí dále; monistický je někdy dynamický, někdy statistický zabarven a dospívá u některých křesťanských myslitelů až v blouznivý mysticismus. Jinak křesťanství založilo se na filosofii jsoucna a dění aristotelské. Sv. Tomáš domyslel až do důsledků nauku o možnosti a uskutečnění. A v tom právě je podstata tomismu. Autor této knihy podává rozsáhlé svědectví, že skutečně potentia et actus jsou bází a podstatou tomistické nauky. Autor hned prohlašuje, že nemá sympatie k polovičnímu tomismu, nebo jistému druhu eklektismu. Neboť je možné jen jediné řešení v moderní době: buď úplný návrat k přísnému tomismu, nebo jinak neexistuje scholastika. V Německu tento hlas je již silně slyšeti. Návrat k Tomáši není *krokem dozadu*, nýbrž *pokrokem*. Jeho nejrozsáhlejší principy, o nichž Lev XIII. prohlašuje „quae quam latissime patent,“ mohou co nejschopněji všechny skutečně moderní pokroky zaujmouti do sebe. U systému tak architektonického jako je tomismus, vystavěného na železné logice a na aristotelsko-křesťanské nauce, bylo by vždy nebezpečné a neuspořádané trhati z něho kusy. Dosavadní odklony od tomistické scholastiky přinesly málo užitku. Taková úvodní slova autorova ukazují jasně a odůvodňují jeho postup.

Knihy jest zároveň vysvětlením nejasných názorů, jak lze nebo ne převzít tomismus v dnešní době. „Novoscholastika“ a „Novotomismus“ jsou slova, kterými se pohazuje bez určitého uvědomění. I u nás se pohazuje slovy „neoscholastikou“ a „neotrockou repristinací“ veškeré nauky aristotelsko-tomistické. Všechny tyto výroky značí, jako by bylo třeba kontrolovati obsah tomismu moderní filosofii, zatím co opak je pravdivý a se uplatňuje.

Vývoj tomismu a jeho obnova je obsáhnouti do svých všeplatných a základních principů i materiál nové doby, který zůstává bez ladu a bez porozumění v hodnotách životních. Dr. Habáň.

*Giovanni Gentile: La Filosofia dell'arte,*  
Milano, Fratelli Treves, 1931.

Nová kniha italského filosofa je pro Itálii, jak se zmiňuje jeho současná kritika, skutečnou událostí filosofickou. Je to sbírka přednášek, které Gentile koná na universitě v Římě. Gentile v knize přichází ke zralé úvaze o svém předmětu.

Umění je problémem. Základní thesi o tom, co je umění, Gentile doprovází zajímavým úvodem, že umění souvisí s povahou lidskou, patří k její intimnosti. Přesně pokračuje ve vývoji své these a dokazuje, jaké metody nemohou řešiti dostatečně problém umění. Připojuje ostrou a dlouhou kritiku estetiky Croceho.

Jeho teorie umění souvisí s celým soustavným myšlením autorovým, t. j., tak jako jest jediná existující skutečnost, t. j. duch, tak i umění jest v duchu. Je třeba nořiti se do osobnosti a srdce, abychom našli a poznali básníka v jeho podobě a životě a nechtěli ho vázati jen na zevnější věci na př. životopisná data atd. Umění pak nikdy nevyčerpá celý obsah uměleckého díla. Čisté umění je jen ideální, není ve skutečnosti. Je imanentní ve vědomí, ale přestupuje ho – je to skrytý bůh.

Stejným způsobem i další výklad formálního prvku umění je naprosto upraven hegelianismem Gentileho. „Já“ ve formě subjektu je počátkem vši reality i umělecké. Forma umění je duší myšlenky, jest principem životnosti. Hodnota umělecké formy je krása, krása pak jako každá jiná hodnota je svoboda. Bezprostřednost estetické formy vyplývá ze spontánnosti inspirace; nepravé je umění, které je ovocem vůle. Pojítkem bezprostřednosti a spontánnosti je intuice. Cit pro Gentileho není brán psychologicky, nýbrž gnoseologicky, a značí bezprostřední subjektivitu. Kritikuje psychologický pojem citu stanovený jako stav duše, jenž na rozdíl od požitku má subjektivní obsah radosti nebo bolesti. Tento názor mechanisuje vše. Je-li požitek částí vědomí, je vědomím, ale tím spíše cit. Co je tedy cit „je něco, co nevím“, kteréžto, je-li poznáno, není více citem. Cit je sub-

jekt sám a jenom myšlení ho odděluje a staví jako objektivní. Je tak dvojí cit radost a bolest. Radost je ustání od bolesti a naopak. V cítění je kořen stromu myšlení, je původ poznání, jest počátek osobnosti. Cit je jeden a je nekonečný a jenom myšlením je vyjadřován a skreslován, je množen a analysován.

Umění je dětství a počátek ducha. Je duší, jejímž vtělením nebo tělem nebo výrazem je myšlenka. Takže problém umění vyznívá jako bezprostřední subjektivita, která nepřestává být dialektickou, cit a láska, jehož výrazem je myšlenka. Pomocí tohoto pojmu je třeba řešit různé problémy, které má za předmět estetika, t. j. různost umění, genius, krása přírody, gusto atd.

Umění je osvobozením, které nás povznáší nad jednotlivé problémy k úvahám o širších horizontech. Umění v životě duchovním je věčným pramenem mládí a radosti. Kritika italská vidí v tomto díle Gentileho čerstvou a původní práci. V estetickém kruhu, podle kritiky, tato nová filosofie umění značí nový romantismus a bude mít ozvěnu v literární kritice a ve všeobecném cítění. Srovnáme-li toto dílo Gentileho s nově vydanými přednáškami Heglovými (G. Lasson, Meiner-Verlag, Leipzig 1931), nalezneme velkou obdobnost i co do postupu i co do základních myšlenek Gentileho a Hegla.

*Siegfried Behn, Philosophie der Werte.*

Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, München  
(váz. RM. 11.20).

Filosofie hodnot, jako zvláštní problém počíná Lotzem a zvláště Nietzsche, který volá po přehodnocení všech hodnot. Hodnota se stává zvláštním předmětem filosofie. Meinong, Ehrenfels a Kreibitz hledali rozluštění. Mimo to novokantisté hledali konstrukci platných hodnot, základní myšlenky položil Windelband. Systematickou práci vytvořili H. Rickert a Bruno Bauch. Nová epocha filosofie hodnot ve 20. stol. nastává fenomenologickou školou Ed. Husserle. Jako geniální projev ducha vrcholí filosofii hodnot tohoto směru Max Scheler. Kritický metafysik Nicolai Hartmann podává již méně tvořivosti ve svém řešení. Tito autoři přinášejí pozitivní řešení; vedle nich je celá řada podřadných, jejichž příspěvky zůstávají neúrodné.

Části filosofie hodnot jsou roztroušeny po všech věcích, neboť filosofie vždy se zabývala životními hodnotami.

Program tohoto díla se řadí do katolického smýšlení, neboť nutnost *objasnění* životních hodnot v proudu dnešního hledání je dosti jasná.

Objektivní stanovisko, na které se autor staví, je patrné hned na jeho teorii objektivních hodnot. Každý člověk hodnotí, o tom nikdo, ani realista nepochybuje.

Pochybnost nastává teprve v určení, podle čeho hodnotíme. Hodnota = dobro. Je možné subjektivní hodnocení a může být k tomu základ pro jedince. Mimo to, je možné dávání přednosti jedné věci před druhou, čímž se jí dostává znamení většího dobra, přitom však nemění se objektivní hodnota věci. Nesmím žádati, aby každý uznal za hodnotu, co je mně příjemné. Mimo to připouští i mnoho úmyslů hodnotiti, aniž by přitom hodnocení mělo svou realitu. Jsou možné i záměny hodnot, které však vždy vyzní na úkor hodnotícího. Člověk hodnotí; ale skeptikové nedají mnoho na platnost a jistotu cíle hodnot; proti tomu stojí pevnost a jistota metafysického a objektivního hodnocení. Jsou možná hodnocení čistě subjektivní. Hlavní problém hodnot je dáti dostatečný základ hodnotám.

Autor vychází v určení svého základního bodu problému hodnocení od nejprimitivnějšího způsobu hodnocení, který vyslovuje, že rozkoš má hodnotu a který byl hned u Epikurů a životního materialismu přehnan, že jenom rozkoš má cenu. Určuje vědecky pojmy rozkoše a jejích elementů, (zahrnutých do hodnot), aby určil pravou hodnotu, která ve věci je a odlišil ji od subjektivní. Pro úplnou nauku o hodnotách nestačí teorie o rozkoši jako základu hodnot.

Autor rozlišuje dvojí rozkoš a toto rozlišování považuje jako nutné k jasnému řešení problému: „die Lust an etwas“ a „die Lust auf etwas“. První povstává, dosáhne-li se cíle, bylo dosaženo a zajištěno jisté dobro, dílo dokončeno, pak je to rozkoš „die Lust an etwas“. Rozkoš „die Lust auf etwas“ je činná, je plná dynamiky citové, její rys je volitivní. Tato rozkoš budí touhu po jistém dobru. Touha je sama sebou sladká jako každá rozhodná činnost volní. V tomto psychickém období může se stát rozkoš bolestnou. V tomto druhu

rozkoše je komplex z nedostatečného pocitu rozkoše a z rozkoše v naději na dobro. Stejně rozeznáváme bolest od utrpení škody, od hrůzy před hrozící škodou atd. Rozkoš na něčem je utišující, pokud možno, rozkoš po něčem „auf etwas“ je nevyplněnou. Věci pozemské svou povahou jsou tak složené, že jimi žádná přirozená touha nemůže býti utišena.

Každý pud jde za určitým dobrem. Jenom řídké, ale úplné utišení a dosažení může se státi hodnotným, neboť ukazuje, jaká je hodnota dobra. Často se uskutečňuje v životě: „stat pro ratione voluntas,“ že totiž pustíme uzdu pudům a přáním, aniž bychom se upamatovali výslovně na hodnotu cíle. Cíl je dobrem, dobro je základem hodnoty. Záleží teď na člověku, aby ve své rozumové povaze a hodnotě dovedl řídit své spění k dobru tak, aby to, co má hodnotu pro nás, mělo hodnotu i samo sebou. Rozhodujícím činitelem je uvažující rozum, který dává rozpočet o hodnotě cílů. Touhy, přání a city jsou pomocnými činiteli spění za hodnotami, chtění vůle je nutné, ale nestačí k ohodnocení. Tak přichází znenáhla k rozlišení hodnot užitekových a vyšších a zároveň určuje škodlivé vlivy v hodnocení a kniha vrcholí v jasně vysvětlené intuici hodnot. Jasně určení hodnot je základem metafysického uspořádání hodnot a životního názoru, neboť životní názor je teorie o dobru a poměru jeho k životu. Řád dobra je řádem jsoucna, které umožňuje poznání světového řádu. Tato pevná základna života rozlišuje pravý názor na život od jiných.

Kniha je vůdkyní životním zmatkem dneška. Ve svém schématu udává dvojí druh hodnot užitek-  
ných a vznešených:

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| Užitečné = dobro pro někoho | Vznešené = dobro v něčem |
| cena,                       | zdařená živá bytost,     |
| služba,                     | silná odvaha,            |
| bohatství,                  | jemná úcta,              |
| výbornost,                  | silná rozvážlivost,      |
| prospěšnost,                | velkomyslnost,           |
| ukojení,                    | jemné vzdělání,          |
| posilující,                 | poctivost, spravedlnost, |
| potřebné,                   | čestná uctivost,         |
| řádné,                      | pravé povolání,          |
| šťěstí,                     | pravá mystika atd.       |
| žádoucí,                    |                          |
| spolehlivé.                 |                          |

Rozdělení je nahodilé, je podáno však z ohraničených výstředností.

### *Der Grosse Herder.*

Herder u. Co. Verlag, Freiburg im Br. vydává druhý svazek slovníku: Der Große Herder, jako příručku pro vědu a život. Ačkoliv existuje již dosti velká zásoba naučných slovníků, přece Herdrův slovník převyšuje ostatní, proto jeho vlastní hodnota ho oprávnňuje, aby byl vydán. Jeho základ je pevnější, poněvadž se opírá o křesťanský názor na svět, proto k vysvětlení skutečnosti a věcí připojuje smysl věcí a jaké má postavení k životu. Vedle věcné výpravy, vedle vážného řešení dnešních problémů i zevnější úprava vyniká.

### *Aristote, Physique (V – VIII),*

texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres“, 1931.

Obnova aristotelismu ve Francii je tak silná, že je nutno podati původní texty. Proto spol. Les Belles Lettres vydává další svazek Aristotelových děl, a to v řeckém textu podle kritického vydání berlínského a vedle toho překlad francouzský. Vydání fysických děl Aristotelových má zvláštní důležitost pro přírodní filosofii pohybu a dění. Přítomný díl (kniha V – VIII.) pojednává o *pohybu*. Hl. 1. Různé způsoby pohybu, rozlišení elementů pohybu, kde se děje pohyb, nehybnost formy, pohyb od sebe, druhy změny, vznik, rozdíl mezi vznikem a pohybem, druhy pohybu. Hl. 2. Není pohybu podle podstaty, vztahu, není pohybu pohybu, závěr, nehybné.

Hl. 3. Jsoucno „celek“, ve spojení, střední, důsledek, souvislost a připojení atd.

Hl. 4. Jednota pohybu, specifická a generická, podmínky absolutní jednoty, možné námitky atd.

Hl. 5. Protivné pohyby, jejich klasifikace, indukci se potvrzují vývody, případ korupce – vzniku . . .

Hl. 5. Oposice pohybu-klidu, protivná forma vzniká atd.

### *Max Wundt, Geschichte der Metaphysik,*

Junker u. Dünhaupt Verlag, Berlin 1931.

Wundt prohlašuje, že dnešní mentalita připouští zase metafysiku ke slovu. Její postavení v oboru

věd postupem času se měnilo; pojem metafysiky jako vědy prodělal svůj dějinný vývoj od Aristotela, který první ji označuje jako první filosofii, u sv. Tomáše její pojem a obsah dostává pravý výraz a stálost, kdežto teprve pozdější doby, zvláště nová, mění vlastní obsah, a tím i význam metafysiky. Největší zeslabení se dostalo metafysice důrazem vývoje přírodních věd, kde zkušenost nahrazuje intelektuální postup metafysický. Scholastická metafysika se stává s tohoto hlediska pouhou hříčkou slov, s níž nová doba nemá nic společného. Wolff nazval každou teoretickou filosofii metafysikou, odtud zase dostává určité vážnosti. Úvod autorův podává krátký a cenný historický běh metafysiky.

Druhá část knihy určuje předmět metafysiky a jeho historický vývoj až po Kanta, Fichteho a Schellinga. Postupem dějin a vlivem rozvoje přírodních věd uniká metafysickým pojmům v míněních filosofů jejich reální obsah a dělí se na tři části: První období se úplně váže na Kantovo rozdělení mezi teoretickou a praktickou filosofii. Teoretická je jediné vědecká, praktická přesahuje zkušenost a její předmět se věří.

Druhé období je zastoupené v počátcích Herbertem. Předmět metafysiky, jako předmět jiných přírodních věd musí vycházeti ze zkušenosti. Jednotlivé vědy získávají pojmy ze zkušenosti, které však jsou spleteny do rozporů. Proto metafysika musí tříbiti tyto pojmy od rozporů, aby položila pevnou zkušenostní základnu.

Třetí období metafysiky je jejím rozkvětem, tehdy, kdy duchovní vědy povstávají k vědomí své samostatnosti, a tím i metafysika jako ontologie je postavena do řad věd. Jednotlivé otázky metafysické staví autor ve světle historického vývoje. Jeho historický přehled v metafysických otázkách se však nedotýká některých vysloveně metafysických problémů, které činí metafysiku obzvláště životní. Tím je kniha neúplnou.

## *Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte*

an der Universität Wien, von A. Dopsch, 8, Das Schlagwort vom „Finsteren Mittelalter, von Dr. Lucie Varga. Verlag Rudolf M. Rohner, Brünn 1932.

Autorka chce historicky zkoumati běžné slovo „temného středověku“, které středověkou kulturou pohrdá. Přechází od počátku, kdy středověk sám připravoval toto slovo temna pro středověk, k italské renaissanci, k německému humanismu, k době německé reformace, k humanismu a reformaci francouzské, zkoumá i filosofii a vědy v II. pol. 16. a 17. stol. a dospívá k rozkvětu doby, která se chlubí osvícenstvím a pohrdá temnem středověku.

K práci své používá rozsáhlé literatury a pramenů, ale jeden velký nedostatek se tu jeví, že nezná nejobsáhlejší díla, která k různým epochám středověkým byla vydána na př. Denifle: *Luther u. Luthertum*, z Grabmanna zná jen jedno nepatrné dílo a rovněž Mandounetovo jen jediné dílo, Pelstera neuvádí atd. Celá novější literatura středověku, tak důkladně zkoumaná v poslední době, zvláště v *Archives d'histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age* od Et. Gilsona a G. Théryho O. P., chybí též na příklad G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationgeschichte*, chybí *Beiträge Baumker* atd.

Z toho je patrné, že autorka podávající výroky jen vybraných autorů staví dost jednostranně do světla středověkou kulturu. Temno středověku, které vysvětluje autorka z výroků některých mužů, platící kultuře, náboženství a v době osvícenské i státnictví středověkému, ve světle nových pramenů a bohatých svítá jako světlo schopné obnoviti i temné světlo dneška.

## POZNÁMKY

Filosofický ruch scholastický poslední doby:

*M. De Wulf*, *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIIIe siècle*.

Autor osvětluje trojího činitele, který měl vliv na utvoření středověkého temperamentu, a který se odráží ve všech oddílech kultury středního věku: 1. dědictví minulosti; 2. reakce nových dob,

3. direktivní práce křesťanství. Ve světle těchto činitelů lze chápat systémy vzniklé ve 13. stol. a které dodávají lidskému duchu nepřirovanou aureolu velikosti. *Emile de Strycher S. J.*, *Le Syllogisme*

chez Platon, *Revue Neo-scholastique de Philosophie*, Louvain. Aristoteles v IX. knize *Topic*. praví, že před ním nikdo nevyložil systematicky sylogismus a že tedy úsudky správné stály mnoho námahy a ztráty času. Autor dokazuje, že nenašel-li Aristoteles u Platona celou nauku systematickou, našel u něho mnoho připraveného, neboť u Platonových dialogů je již mnoho elementů logických, definice, dialektického rozdělení, quality, quantity, podstaty, rodu, druhu atd. (Entyphr. 6 d a n., Hipp. Maj. 287 d a n., Ménon 71 e a n. atd.) Studie rozebírá logický postup u Aristotela a vyhledává prvky ve spisech Platonových.

*Les Manuscrits de Sophistique de la bibliothèque de Bruges*. Pět sbírek rukopisů je uschováno v této bibliotéce. Jsou to školské pokusy, jaké byly předváděny v Oxfordě ve 14. stol. Nazývají se: *Sophismata*, *Consequentie*, *Insolubilia*, *Impossibilia*, *Obligaciones*. Objevení těchto rukopisů může přispět k objasnění literatury tohoto druhu.

N. Balthasar, *Art, Esthétique, Beauté Philosophie de l'art et Métaphysique*, (R. N-scol.) V tomto článku autor přehlíží, co bylo řečeno nového v těchto oborech v nejnovějších pracích M. M. Christiansena, Basche, Gentileho a De Bruyne.

G. Legrand, *Philosophie du droit et sociologie Juridique*; tento název přináší nový svazek „Archives“, které jsou vydány právníkou a vědeckou společností francouzskou; v čele stojí M. Louis Le Fur. Legrand analyzuje toto dílo a podává bystrou kritiku.

J. Maritain, uveřejňuje v revue *Neo-scholastica*, v Milaně: *Notes sur la connaissance*.

Fr. Olgiati, *Problemi giuridici problemi filosofici*.

Ar. Carlini, *Idealismo assoluto e trascendenza*, odpovídá na kritické poznámky prof. Olgiatiho které uveřejnil v recenzi na knihu prof. Carliniho. Carlini uznává mnohé oprávněnosti a vysvětluje různost hledisek dvou proudů, které vládnu v Itálii, t. j. idealismus a neo-scholastika.

A. Gemelli, *La riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, kde vítá stanovy a normy papeže Pia XI. v encyklice: *Deus scientiarum*, ve které papež zdůrazňuje, že metoda nových reforem ve

studiu filosofie musí se připodobnit normám encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* a Pia XI. *Studiorum duces*, kde se zařizuje metoda a nauka sv. Tomáše Aqu.

R. Garrigou-Lagrange, *Le desir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?* (Angelicum, anno VIII, 1931.

Zpsychologického taktu vrozené touhy po blaženosti a pocitu nedostatku jakéhokoliv dobra k upokojení touhy dokazuje existenci Bytosti absolutně dobré, jako jediné dostatečné příčiny k vysvětlení touhy.

V. Kuiper, *Une philosophie nouvelle*, (Angelicum); recense nového díla Bertranda Russela: *Méthode scientifique en Philosophie*.

*Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag:

První svazek obsahuje úryvky z dějin filosofie:

- a) Über die Philosophie des Altertums.
- b) Über die Philosophie der Patristik.
- c) Über die Philosophie der Hochscholastik.
- d) Über die Philosophie des späteren Mittelalters.
- e) Über die Philosophie der Neuzeit.
- f) Über die Philosophie der Gegenwart.

Práce pocházejí od mezinárodních přispívatelů a universit. profesorů, mezi nimi: Sawicki, Sertilange, Hans Eibl, Sato, japonský profesor, A. Schneider, Nink, C. Ruiz del Bastillo, Grabmann, atd.

Druhý svazek obsahuje: Abhandlungen zur systematischen Philosophie.

- a) Logische Probleme.
- b) Erkenntnistheoretische Probleme.
- c) Ontologische Probleme.
- d) Naturphilosophische Probleme
- e) Psychologische Probleme.
- f) Aus dem Bereich praktisch-philosophischer Probleme.
- g) Probleme der Metaphysik.
- h) Joseph Geyser als Philosoph.

Joseph Geyser nar. 1869, profesor filosofie nejdříve v Bonnu, pak na universitě v Münsteru, pak ve Frýburgu (in Br.), nakonec profesor na universitě v Mnichově. Stálý pracovník ve *Filosophisches Jahrb.* Jeho některá důležitější díla: *Grundlegung der empirischen Psy-*

*chologie*, *Naturerkenntnis und Kausal-erkenntnis*, *Lehrbuch der allgem. Psychologie*, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, *Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, *Neue und alte Wege der Philosophie*, *einige Hauptprobleme der Metaphysik*, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde* atd.

*Religion y cultura*, *Revista Mensual*, Monasterio de El Escorial, vydala trojčíslo věnované sv. Augustinovi. V dalším čísle P. J. Zaco, *El Escorial y el arte*, P. Montes, *La incultura religiosa como factor de la delincuencia en la juventud*.

*Dominikáni v Saulchoiru* v Belgii s velkým počtem evropských i amerických učenců vydali oslavný spis P. Mandonnetovi, profesoru církevních dějin na universitě ve Frýburgu (Švýcarský), a pak vydavateli sbírky „Bibliothèque Thomiste“: „Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge“. (I et II) [Bibliothèque Thomiste J. XIII – XIV.] Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. Nejlepší díla P. Mandonneta jsou: *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle*, (druhé vydání ve sbírce: *Les Philosophes Belges*); *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*; *Bibliographie thomiste*. Mimo to významný je článek: „La theologie dans l'Ordre des Frères Prêcheurs“ v *Dict. Théol. Cath.* IV.

Jména světová spolupracovníků oslavného spisu ukazují, jaké vážnosti si získal P. Mandonnet v badání o duševním životě ve středověku.

První svazek tohoto díla obsahuje: Cl. Snermond, *Le texte Léonin de la Prima Pars de S. Thomas*. La revision future et la critique de Baeumker. Je to nevhodně volený článek na kritiku Baeumkera, kterou uveřejnil před 49 lety v *Archiv für Geschichte d. Philos.* 1891, kde podrobil kritice první svazek leoninského vydání Sumy.

P. Glorieux, „Le Contra impugnantes“ de S. Thomas, *Ses sources*. Son plan. Autor poukazuje na úzké spojení spisu obráceného proti Vilémovi a S. Amore: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* s bojem světských Magistrů proti řeholníkům na pařížské universitě v letech 1254 – 6.

A. Mausion, Le commentaire de S. Thomas sur le „De sensu et sensato“ d'Aristote. Sv. Tomáš použil při tom komentáře Alexandra Afrodisia.

J. Destrez, La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite.

M. D. Chenu, Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil 1272) atd.

**L**iteratura novější doby z historie filosofie a filosofie:

Descartes: M. Leroy, *Descartes social.*, Paris. Autor předvádí Descarta jako filosofa v ma-*ce*. Chtěl být přelomitelem a obnovitelem. Znamenalo by tedy zpro-*ne*věření se duchu Descartovu hledati jen to, co ho připojuje k minulosti, nebo pozorovati jen, co ho staví do jeho období; je třeba objasniti ho co myslitele do budoucnosti. Je tedy nutné Descarta spíše hledati v jeho vzdálených potomcích laických, vědeckých a sociálních. Proto autor počíná od přítomnosti a hledá, co je nového v díle Descartesově. Dnešní doba již se neznepokojuje metafysickým a náboženským neklidem, je to epocha industrialismu a sociologie. Proto se zalíbilo viděti v Descartovi filosofa sociologického, čili filosofa práce a proroka naší hygienické veřejnosti. Svou studii, která mohla být historická, porušil autor poslední ideou maskovaného filosofa, že je totiž autentickým otcem sociálního materialismu, poněvadž snil nalézti prostředek, jak prodloužiti do nekonečna život lidský, a tím se stává Descartes rebem proti církvi. Důkazy, které přináší autor své myšlenky, jsou naprosto bezcenné.

Leibnitz von G. Stammler, München, (Reinhardt Geschichte der Philos. in Einzeldarstellungen von Kafka). Zajímavost studie spočívá v určení rozdílné povahy Leibnitzovy, čím se liší od ostatních myslitelů historie. Osobní rys jeho díla je zázračná rozmanitost předpokladů, rozmanitost principů a zásadních bodů, z nichž vychází, ustavičné proplétání rozumových vývodů, ustavičné hledání nikoliv systematické jednoty, nýbrž jednoty stylu a povšechné analogie, kterou podává ve vysvětlujících schemech. Autor ho nazývá filosofickým geniem barokního slohu německého. Nemůže se však mluvit o stylické škole, neboť

jediný myslitel ovlivněný je Locke. Mimo to některá tvrzení autorova nejsou doložena prameny, odkud vychází jeho tvrzení.

Wolff: Cl. Joesten, Chr. Wolffs Grundlegung d. praktischen Philosophie, Leipzig, Meiner. Studie vykládá základní zásady Wolffovy morálky a staví je v poměru k tradiční scholastice a k etice Kantově. Dílo by mnoho získalo, kdyby přesněji byly udány prameny praktické filosofie Wolffovy.

Rousseau: A. Schinz, La pensée de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Alcan. Studie, která obsahuje mnoho arbitrárního a vyjadřuje spíše stanovisko autorovo v mnohých věcech než Rousseauovo.

O Kantovi napsal studii Caspar Nink S. J., Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Mein. Zdálo by se ze spisu autorova, že Kant a jeho kritika nahromadila nepřekonatelné obtíže, což však není předmětem jeho kritiky. Kant se snaží rozřešiti problémy, které přinášela doba. Podstatné tedy z Kantovy nauky je, prozkoumati, v čem záleží jeho rozřešení problémů.

L. Fuetscher, Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik, Innsbruck, 1930.

Studie je výtažkem z časopisu: Zeitschrift für katholische Theologie a je komentářem k prvním řádkům Kantových Prolegomen. Podle autora není podstatného rozdílu mezi terminologií Kantovou (třebas méně přesnou) a scholastickou tam, kde se jedná o možnosti metafysické vědy. Kantovská nauka drží primát poznání nad jouscnem, kdežto scholastika zase primát jouscna nad poznáním. Positivně přináší autor důvody možnosti metafysiky jako vědy. Není tím rozřešena celá kritická stránka, kterou označil vpředu.

Emmanuel Kant, Pensées successives sur la Théodicée et la Religion; překlad a úvod od P. Festugière, do franštiny čtyř malých děl Kantových.

**N**aše úkoly. Sotva se objevila naše Filosofická revue, začaly se v tisku objevovati nápadně nenápadné pokyny, jaké jsou úkoly takového „novoscholastika“ nebo „novotomisty“ v dnešním stavu duchových věd. S nemalým dosti-*u*činěním jsme poznali, že se snažíme tyto zásady prováděti; s menším zados-

tiučiněním jsme shledali, že rádcové nám nedali ani náčrtek podrobných „prováděcích nařízení“, to jest, rádcové stojí stranou. Všechny rádce můžeme ujistiti, že naším heslem jest umožniti půdu, na které by „scholastikovi“ rozuměl člověk vyrostlý v moderní terminologii; přivést ve známou skutečnou hodnotu a skutečný obsah aristotelismu tomistického. Jsme ovšem v začátcích této svízelné práce. Ale přes to nikterak nemáme pocit, že by tomistická metafysika musela nesmět se blížit k moderní filosofii a na ní kontrolovati svůj obsah. Spíše máme dojem, že není třeba, leč aby tato tomistická metafysika uměla mluvit moderní terminologií, až k ní přijde moderní filosofie ve svých úzkostech. Jen pro jedno nemáme dobré vůle, totiž heslo slavného papeže Lva XIII. „Vetera novis augere et perficere“ vztahovati na podstatné zásady tomistické metafysiky, ani bohatou platonskou ideologií ladně sloučiti s aristotelickou přesností (jenom?), když jsme právě svědky žalostných konců platonismu zmodernisovaného. Ani nejsme ochotni ladně sloučiti Augustinovo prožívání pravdy s tomistickou soustavností (jenom?), protože to již tu bylo, nežli začal sv. Albert a svatý Tomáš převrat. Ani se nám nelíbí taková formule úkolu „novoscholasticismu“, středověkou objektivní metafysiku sloučiti s moderní kritičností, protože ta středověká metafysika byla aspoň právě tak kritická, jako moderní kritika.

### Jiná literatura.

Jan F. Ježek: *Budoucnost ČSR* podle Bolzana, Eberta a Smetany, členů Nár. výboru 1848. Nákl. Kvasničky & Hampla v Praze 1931. Str. 124. V rozpravě O vzájemném poměru obou národních kmenů v Čechách (1816) pokládá Bolzano za nejvhodnější prostředek sblížení znalost obou zemských jazyků. Ebertovo memorandum Několik upřímných slov o řešení rozporů mezi Němci a Slovany v Čechách (1848) předepisá překlad. essayem o básníkovi a rozpravu doplňuje četnými historickými poznámkami (Kazbunda, Roubík, Tobolka). Smetanovo heglowské pojednání O poslání Čech s hlediska vývoje evropského a světového (1848) věří v české poslání a sbratření národů na základě sociálním. V souhlase s hu-

manitní ideologií realistickou a ve zdůrazňování sociálních složek při otázce národnostní shrnuje Ježek své názory v synthese. Zabývá se jazykovým vyučováním, reformou fakult, účastí Němců v Akademii, německou vložkou ve státní hymně a j. Knihu uzavírá polemika s prof. A. Krausem, která s vlastním předmětem málo souvisí. U přeložené Bolzanovy rozpravy chybí vysledování česko-německé otázky v historické perspektivě, u Eberta nejsou citovány názory Hartmannovy, Meissnerovy a j. B. S.

**G**ermanoslavica. – Vierteljahrschrift für die Erforschung d. germanisch-slavischen Kulturbeziehung. Nákl. R. M. Rohrer v Brně 1931. Čtvrtletník, vydávaný Slovanským ústavem a Deutsche Gesellschaft für slavistische Forschung v Praze, vzal si za úkol sledovati vědecky kulturní vztahy, jež spadají v oblast germanoslavica na poli politickém, v poměrech hospodářských i právních, v dějinách jazyka, literatury i filosofie, v umění i hudbě, v srovnávacím národopise a j. V dosud vydaných dvou číslech (po 160 str.) jsou zastoupeni badatelé tu i cizozemští. Z bohatého obsahu, všimajícího si na př. historického prolínání živlu germánsko-slovanského v dobách nejstarších, německé kritiky Turgeněva, Hegelova vlivu v polských časopisech, Stählinových prací z dějin ruské literatury, umělecké výzdoby svatovítského dómu v době předhusitské, německých předloh k jednotlivým příspěvkům v prvotinách, třeba upozorniti na dosud nedokončenou studii K. Bittnera o slovanských věcech u Leibnitze a na studii Ot. Fischera o wallenrodismu, která myšlenku ušlechtilé zrady konfrontuje s názory Arndtovými, Steinovými a Kleistovy Hermannsschlacht i j., aby ukázala, že tu neběží o rys speciálně slovanský. B. S.

**M**asaryk a řeč. Vydal Pražský linguistický kroužek jako zvláštní otisk z pátého svazku Masarykova sborníku. V komisi nakl. Čin v Praze 1931. Str. 47. Svazek obsahuje studii J. Mukařovského Masaryk jako stylisty a R. Jakobsona Jazykové problémy v Masarykově díle. Stať Mukařovského je první pokus o zkoumání české prózy nebásnické. Masarykovo slovo charakterisuje jako věcné; ve slohu se to projevuje výčty,

hromaděním výrazu k označení jedné věci, hromaděním vztahů, vyjádřených předložkami a pády, užíváním prvků řeči hovorové. Rozdrobená intonace Masarykovy věty blíží se intonaci řeči hovorové. Větná spojení jsou hlavně kumulativní. Syntaktické vztahy oslabuje množství pomlek, vět vložených, osamostatňování větných členů a podřízených vět, anakoluty. Slohová stručnost jest podporována užíváním hojných větspřísudkem neslovesným nebo s přísudkem infinitivním. Významová samostatnost vět je posílena jejich vnitřní významovou organizací. – Jakobsonova studie Jazykové problémy v Masarykově díle vychází především ze Základů konkrétní logiky, Masaryk vyhýbá se přírodovědeckému pojetí linguistiky, zdůrazňuje blízkost jazykozpytu a sociologie. Jeho zdůrazňování statistického jazykozpytu vedle historického odpovídá dnešní jazykové pedagogice. Jako estetik řeči a jazykový politik upozorňuje na problém a naznačuje směr badání. B. S.

**M**arjan Szykowski: *Polská účast v českém národním obrození*. Sv. 1. Práce Slovanského ústavu v Praze sv. III. Nákl. Slov. ústavu v Praze 1931. Str. 508. První část rozsáhlého díla prof. Szykowského sleduje ve čtyřech oddílech (Dobrovský, Puchmajer, Jungmann, Hanka) na tištěném i rukopisném materiálu polský vliv na českou obrozenskou vědu a poesii. V prvním oddílu uvádí autor polonica Dobrovského, na korespondenci vyšetřuje vztahy linguistické, kulturně historické i literární a sestavuje polská témata v jeho tištěných pracích. V druhém oddílu přináší podrobný rozbor Puchmajerových almanachů v mnohém odvislých na básnících polských, po prvé uveřejňuje korespondenci s Šeb. Hněvkovským z archivů vyšehradské kapituly a z Nár. musea i dopisy J. a V. Nejedlého Hněvkovskému z pozůstalosti kanovníka V. Štulce, upozorňuje na český překlad Rožnayův eposu Myszeidy Krasického. V oddílu o Jungmannovi probírá polonica v jeho rukopisné korespondenci z Národ. musea, srovnáním spatřuje ve Ztraceném ráji pouhé zpracování textu polského. Nejobsáhlejší a nejcennější část knihy je věnována V. Hankovi. Autor uvádí polské ohlasy a překlady Rukopisů, četné Hankovy styky

s A. Mickiewiczem a F. Chopinem doplňuje přátelským vztahem k mecenáši Nár. musea A. Rosciszewskému, v závěru otiskuje polonica v Hankových dílech. Do příloh pojímá bibliografii polských pramenů Puchmajerových a chronologický přehled polských zápisů v Hankově Památníku. Na nerozřešenou otázku vlivu polského jazyka spisovného na český jazyk, především u Jungmanna, upozornil prof. M. Weingart v ČMF XVIII., I. V aktuální polemice o srovnávací dějiny slovanských literatur má již I. sv. Szykowského díla základní význam. B. S.

**J**aroslav Vlček: *Dějiny české literatury*. I-IV. Přehlédl a podle rukopisné pozůstalosti doplnili Dr. J. Šebesta a Věra Szathmáryová-Vlčková. Nákl. L. Mazáč v Praze 1931. Vlček srovnávací metodou H. Th. Hettnera, která stopuje hlavní proudy ideové a podává spojitost literatury s jinými kulturními projevy, klasifikoval a dělil historická období české literatury podle tendencí ideových. Vyškolen na Tainovi zůstal v malbě kulturního prostředí a myšlenkových proudů, do nichž zapínal na svou dobu osobité literární portréty a hlavně při filiaci slovesných látek v literaturách světových, vrstevníkem Lumírovců a žákem Gebauerovým. Genetickému zpracování látky v prvním dílu, vycházejícímu po sešitech v rozmezí 1893 – 1897, chybí dosti historického smyslu pro národnostní boje v Čechách v době husitské i bratrské. V dílu druhém, z něhož vyšla r. 1921 partie o věku „zlátém“, ostatní kapitoly o protireformační literatuře pobělohorské, o Komenském a o nacionalismu katolických spisovatelů jsou otištěny z autorovy pozůstalosti, jednak z materiálu pro tisk úplně připraveného, jednak zhruba přichystaného ve formě universitních přednášek, hettnerovský racionalismus utlumuje zájem o poesii doby barokní. Obdobně jednostranný je výklad poesie romantické ve čtvrtém dílu, sahajícímu až k letům čtyřiatřicátým devatenáctého století a v dodatku přinášejícímu kapitulu o RK a RZ. Půjde-li nové literárně historické i literárně vědné badání jinou cestou, doplní-li nebo opraví mnohý Vlčkův soud, zůstanou jeho Dějiny epochou české literární historie. B. S.

Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk*. Díl I, kniha I-II. Náklad. Melantricha v Praze 1930 a 1931. Stran 326 a 403 s četnými obrazovými přílohami. Nejedlého monumentální dílo o Masarykovi, z něhož vyšly dosud dva svazky zabírající léta 1850–1877 je rozsahem, sebráním i zpracováním materiálu první vědecké dílo toho druhu. Monografický postup a zřetel syntetický, spojení hlediska kolektivního a individualistického vztalo si za úkol vyložit Masarykovu osobnost jako třetí část českého národního života, jehož první dvě etapy přinesl autorovo dílo o Smetanovi. Marxisticky orientovaná these o Masarykovi jako dovršiteli XIX. století zjednotňuje výklad jeho politické osobnosti i doby na př. v letech sedmdesátých po stránce politické i literární, vyzdvižením neménosti jeho zjevu tlumí na př. prvky romantické při pobytu vídeňském. Autorovo osobní i charakterové prožití našeho obrození, kritická pronikavost a názorová odlišnost staví materiál do nového světa a hlavně přináší dosud neznámé výtěžky badání vlastního. I když na některých místech druhého svazku mikrologické navrstvení látky zatlačuje osobnost do pozadí, tvoří kapitoly o Masarykových počátcích výstižný obraz všedního života podaného prostou často i populární mluvou. Cena těchto kapitol je v sebrání a využití bohaté látky pro Masarykův vývoj s podtržením charakteristických povahových rysů. Naproti tomu svazek druhý se většinou opírá o pramenné studium, teží po prvé z Masarykovy korespondence se Zd. Šemberovou, uvádí v bibliografii Masarykových spisů názvy i obsah prací ztracených i zamýšlených, podrobně se zmiňuje o životě ve vídeňském Akademickém spolku, zdařile portretuje zástupce kulturně literární skupiny olomucké i brněnské v letech sedmdesátých, přesvědčivě charakterizuje Masarykovy učitele i přátele z doby lipské k. m. j. B. S.

Sborník přednášek o T. G. Masarykovi. Proslovili J. Král, J. B. Kozák, J. Horák, J. Bidlo, M. Paulová, A. Štefánek. Uspořádal M. Weingart. Přednášky Slovenského ústavu v Praze sv. I., 1931. Str. VIII. a 259. V předmluvě vyzdvihuje M. Weingart význam Masarykovy práce pro vzájemné poznávání

Slovanů a pro jejich kulturní a politickou součinnost. V jednotlivých příspěvcích sborníku je rozvedeno Masarykovo teoretické i praktické slovanství, založené na spojení slavistiky a filosofie. Příspěvek J. Krále Masaryk filosof a sociolog podává pouhý přehledný výčet názorů v noetice, metafysice a konkrétní logice. Zařadiv Masaryka do comtovské linie s upozorněním i na jiné souvislosti (J. S. Mill, Spencer, Brentano, Kant, Plato) spatřuje těžiště jeho činnosti v sociologii. Rozšíření a doplnění studie chystá autor pro sborník Bratislava. Práce J. B. Kozáka Masaryk jako etik a náboženský myslitel ukazuje na mravní založení Masarykovy vědeckosti, vymezuje jeho vztah k materialismu i základní téma subjektivismus – objektivismus. Vycházeje z kritiky příslušné literatury upozorňuje na systematickou souvislost Masarykových názorů a zdůrazněním etiky ukazuje na postavení ke Kantovi. Nejobsáhlejší studii přináší J. Horák v historickém a srovnávacím rozboru Masaryk a slovanské literatury. Na bohatém bibliografickém materiálu vyšetřuje kulturní i politický význam Masarykových slovanských studií, uvádí jejich kritiky i analogie a zvláště podrobně se zabývá Tolstým a Dostojevským (v. i studii Masaryk a Dostojevský v Naší době 1931). Ruské studie Masarykovy s hlediska historického rozbírá J. Bidlo, omezuje se ale na pouhý vznik ruské revolučnosti v podání Ruska a Evropy. M. Paulová otiskuje příspěvek k politickým dějinám jihoslovanským a detailně objasňuje především Masarykův ideový vliv na jihoslovanské politiky před r. 1905. Stať A. Štefánka Masaryk a Slovensko vyličuje hlavně Masarykův styk a vliv na Slováky v Praze od konce století. Kromě osobních vzpomínek nejzajímavější je kapitola Američtí Slováci, v níž užito i rukopisné práce M. Gettinga. B. S.

Antónín Trýb: *Lidé z výprav*. Nové bibliotéky sv. XXXVI. Nakl. Kvasnička & Hampl v Praze 1931. Str. 249. Spíše než román jsou to poznámky lékaře intelektuála, který živě reaguje na mnohostrannou nervositu přítomnosti a pro „posedlost idealismem, směřující nevhodněvci tělesné s ušlechtilostí ducha“ je uprostřed blahobytu zmítán skepsí a

nedůvěrou. Je to práce dokumentární nejenom pro autora, jehož rysy má továrník Herold i lékař Helm, ale pro celou generaci kulturou rozvrácených idealistů, kteří touží po rodovém začlenění. V podstatě tragický rozlom, v němž je kladem láska k ženě a půdě, nezobrazil Trýb s přesvědčivou naléhavostí; jeho muži i ženy zůstávají více méně estetickými loutkami, ale v básnickém náznaku a v psychologické jemnosti načrtl mnohousituaci téměř stříbřivého kouzla. B. S.

Jan Zahradníček: *Návrat*. Růžové zahrady sv. 3. Nakl. Sfinx v Praze 1931. Str. 121. Halasova Tvář a Zahradníčkova nová sbírka básní jsou hodnotným přínosem mladé básnické generace. Již v debutu Pokusení smrti inspiroval se Zahradníček stavy snu, představou noci a smrti, samotou a pod. Jde tu o určité navázání na březinovskou linii z Tajemných dalek. Zatím však co Březinovi byl erotický smutek sensitiva průchodní stanicí, noří se Zahradníček stále více do tohoto stavu pro poesii poněkud jednoznačného, poněvadž nevyváženého úsilím tvůrčím ať v oblasti myšlenkové nebo formální. Snad i toto zúžení představového světa je do jisté míry znakem dnešní generace mající úlohu ne vůdčí, ale spojující. B. S.

Literát sám o sobě: Emil Ludwig: „Filosofie mi nic nepomůže a ještě méně náboženství. Čtu těžce, pomalu a nerad, ale stenografuji rychleji než myslím.“ Je to Emil Ludwig, vyrábějící snadno a rychle biografie minulosti, k nimž počítá směšně „Syna-člověka“, aby je psychoanalyticky usmrtil. Spisovatel, který píše aniž by myslel, pronáší takové výroky. České nakladatelství Melantricha spěchá obohatit českou veřejnost jeho překlady.

Ozvěna dnešní doby se nalezla v básni Matasově: Lotr po levici. Dnešní doba si uvědomuje vždy zřejměji, že hlas duše po Bohu je mocný a že to nelze jakkoliv jen zanedbat. Nepokojné je srdce naše. Tato mentalita je dnes dosti zřejmá. Výraz bolesti duše je možno slyšeti u mnohého mladého umělce, který teprve začíná vývojsvé umělecké dráhy. Touha po štěstí nevyplněná v době

rozkvětu mládí staví i Matase v jeho díle Lotr po levici k téměř zoufalému výkřiku lotra, proč jsem se dostal na levici já, který jsem žil po štěstí. Staví-li Matas sebe za tyto výroky, pak je možné snadno vyčíst psychologii nevyplněných tužeb po štěstí a slávě. Tomuto výkřiku je nejlepším odpovědí druhá část výkřiku Augustinova: „dokud nespočíná v Bohu“. Tak i mládí žíznilo po štěstí dojde ukojení jen v Bohu a pak pozná, že se postavilo na levici samo, zatím co bylo možné stát u Krista.

**J**N. J. Smulders, vedoucí lékař: *Perio-dische Enthaltung in der Ehe*. Methode Ogino-Knaus. Vyšlo u Verlagsanstalt G. J. Manz, Regensburg. Strachy o přílišném rozmnožení lidstva nebo rodin stvořily Malthusianismus a Novomalthusianismus se všemi jejich nemravnými i zločinnými praktikami. V této knize jsou sestaveny od lékaře výsledky badání na sobě nezávislých a o sobě nevědoucích specialistů a přidány výsledky zkušeností autora samého. Tak se jeví v knize naprosto spolehlivá cesta a nad to cesta mravně nezávadná, kterou mohou jít manželé, jimž se zdá, že jejich rodina nesmí více růst a kteří nedovedou se odhodlati k životu zdrženlivosti. Upozorňujeme na toto vážné dílo, jež může být spolehlivým vůdcem a zároveň záchranou proti svodům Novomalthusianismu, jimiž tolik lidí bylo odcizeno náboženství a holdovalo názorům neodpovědným.

**O**swald Spengler: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. Jméno Oswalda Spenglera bylo jednu dobu velmi často vyslovováno: jeho veliké dílo s výmluvným nadpisem „Untergang des Abendlandes“ stalo se totiž příznačným pro myšlenkové ovzduší poválečné Evropy a Německa zvláště. Jestliže tehdy ve své „mytologii světových dějin“ ukazoval na zanikající západ, který svojí Faustovskou kulturou se vyžívá, jest přítomný spisek - jak zní podtitul - přispěvkem k módní dnes „Lebensphilosophie“.

S našeho hlediska označili bychom jej za jakýsi „úvod do metody Oswalda Spenglera“, což sám Spengler v úvodě přiznává. Je-li co z tohoto nástinu filosofie života vidět, tedy především charakteristický způsob Spenglerova myšlení, totiž *naturalism*. Koncepce člověka, jak se s ní hned na začátku shledáváme a jež se pak vine všemi výklady o začátku kultury až k jejímu vyvrcholení v technice, je zcela naturalistická: člověk je mu dravcem, který neusiluje o nic jiného, než o uplatnění své vůle k moci (Nietzsche se ozývá z každé stránky Spenglerova spisku). Tento dravec dívá se na svět *okem*, které je středem jeho perspektivního obrazu světa, čímž je dáno jeho *ovládání* skutečnosti a jeho individualism. Vlastní člověk vzniká až tehdy, kdy k oku přistupuje *ruka*, jakožto zbraň. „Myšlení ruky“ jak Spengler obrazně říká, pojí se k „myšlení oka“: postupuje-li toto v kategoriích příčiny a účinku, jde o to v kategoriích prostředku a účelu. V tom celý Spenglerovský *naturalism*: člověk vyniká objevením ruky. Další stadium lidského vývoje začíná vytvořením řeči, která je zase jen pomůckou k podnikání. Třetí období a zároveň vyústění obou předcházejících je doba vzestupu a pádu techniky. Technika jest totiž osudem všech t. z. vysokých kultur, které vynikají asi od 3000 r. př. Kr. a nutně spějí k zániku. I naše, t. z. Faustovská kultura jest podle Spenglera ne snad ještě poslední, ale rozhodně nejvášnivější a nejvíce roztržená mezi všeobjímající produhovnění a hlubokou duchovní rozpolceností. Možná, že po ní ještě cosi přijde, nějaký matný odštěpek, dnes však je boj mezi duchem a přírodou prakticky skončen. Spenglerovo pojetí techniky je blízké Schele-rovu i jeho dějinný pesimismus, jak se s ním setkáváme zvláště v Schelerově díle „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ jest u Spenglera stupňován a proveden do důsledků. Rozrušením středověkého světa, v němž mnišský stav, oddaný kontemplaci, chtěl jenom *poznávat* skutečnost a svět a nastoupením stavu, který se zmocňuje poznatků, aby

jjimi *zvládl* skutečnost, jest učiněn první krok k vytvoření techniky. To jsou oni „Vikingové ducha“ jak je Spengler svými nevědeckými termíny označuje; podle Schelera třída buržoasie, která nastupuje na místo kontemplativní kasty mni- chů. U Spenglera pojí se k tomu ještě nezbytné prvenství germánských ras ve vytváření moderního světa, které podle něho bohatstvím a průmyslem ovládají svět. Nuže, toto období techniky blíží se zániku. Kdy a jak, to Spengler neví. „Faustovská kultura“ zanikne, jako zanikly ostatní „vysoké kultury“. A myslitel v tomto věku? Jeho jediným postojem ke skutečnosti jest prý povýšená skepse a pasivní resistance. Zrodili jsme se do této doby a musíme statečně do- jít až na konec cesty, nám určené. Mu- síme vytrvat na svém místě jako onen římský voják, jehož údy byly nalezeny v Pompejích a který zemřel, protože ho nepřišli vystřídat. To je to jediné, co člověku nemůže být vzato.

Je to třeba znovu zdůraznit, že vším tím se vine charakteristický znak Spen- glerova myšlení, *naturalismu* a s ním spojená nevíra v moc ducha. Fatalis- tické přesvědčení o „Zanikajícím zápa- du“ je mytus; jest třeba přehlížet nebo neuznávat evropskou duchovní tradici, zejména křesťanskou, aby vznikl takový dějinný pesimismus, a takový naturalisti- cký fatalism, jemuž kultury vadnou a umí- rají jako květiny na poli. Není snadno určit, kdo křtil Spenglerovo myšlení: jeho *naturalism* je goethovský a pojetí člověka nietzscheovské. Jeho pesimismus rostl z poválečné myšlenkové mravnosti a nevíry a mění se dnes v jakousi po- výšenost myslitele nade vším, není-li to visum pohodlné filistrovství, které rádo nechává jít svět kolem. Jinak myslím, že hlouběji do dění naší doby nahlédli myslitelé, kteří považují tento věk za dobu přechodu, za zrodový okamžik če- hosi, co bude blíž křesťanství než ona doba, na jejíž troskách dnes stojíme. V tomto smyslu má tvrzení o zanikající kultuře, ne ovšem západní, nýbrž mo- derní a moderními principy utvářené, svůj omezený význam.

Rudolf Voříšek.

## Kruh přátel Filosofické revue v Praze.

V druhém semestru r. 1931-2 vybudoval Kruh svůj přednáškový program v definitivní formě. Pro přednášky stanovena středa po dohodě s různými jinými pořadateli přednáškových kursů. Rozdělení času je takové, že po tříčtvrtihodinové přednášce následuje četba z příslušného textu buď ze Summy sv. Tomáše, nebo z Vyznání sv. Augustina, následuje podrobný výklad míst méně jasných a pak debata. Kursy jsou čtyři, vždy po jedné hodině v měsíci: 1. P. ThDr. Silvestr Braitto: O církvi. 2. P. ThDr. Metoděj Habáň: Základy metafysiky. 3. P. PhDr. Jan Urban: Základy katol. etiky. 4. P. lect. filos. Alfons Mitnacht: Vyznání svatého Augustina. — Tento systém kursů se osvědčil, průměrná návštěva je 100 posluchačů,\* a nebude asi měněn, leč že by byl ještě rozšířen, a to o souvislý celosemestrový kurs týdenní, který by seznamoval posluchače se všeobecnými základy filosofie. — Touhou pořadatelstva je také, abychom mohli posluchačům poskytnouti syllaby, tak aby každý posluchač měl již před přednáškou osnovu její v ruce, podle níž by si pak také mohl včas připravit dotazy nebo námítky. Dále bychom také rádi přednášky jednotlivých docentů rozmnožovali hlavně mezi studentstvem nevěreckým a zbolševisovaným.

Vůbec naší devisou jest novými metodami a formou, kterou si doba kategoricky žádá, čeliti ohlu-pování a otupování našeho studentstva nejen ve smyslu náboženském, nýbrž i národnostním a všeobecně mravním.

Semestr zahájil P. S. Braitto, který si vzal za úkol pojednati o čtyřech podstatných znacích Církve, jak jsou vyznačeny v Nicejském vyznání víry, totiž o jednotě, svatosti, světovosti (katolickosti) a apoštolskosti. Když promlouval o svatosti církve, rozšířil se pak o poměru Ducha sv. k Církvi, který

\* Původně konány přednášky v malé posluchárně. Nyní musili jsme si vyžádati propůjčení posluchárny velké, a vzdáváme tu veřejný uctivý dík dekanátu filos. fakulty Karlovy university, že ochotně naší žádosti vyhověl.

jest považován podle sv. Tomáše jako její srdce, zatím co hlavou je Kristus. P. M. Habáň pojednal o pojmu metafysiky jako vědy spojené s životem, o transcendentálních vlastnostech jsoucna, které jsou základy věčného v životě, o řádu pravdy a o pojmu a obsahu dobra. Pak konečně objasnil jednu z nejpálčivějších otázek, významu všelidského: unde malum? (Po této přednášce rozvinula se jedna z nejdělnějších debat, což svědčí o nutnosti nevyhýbat se nikdy právě nejzákladnějším pojmům.)

P. J. Urban, který v prvním semestru podal čtyři základní předpoklady morální teologie: život lidský (přirozený, duševní) a božský v nás (nadpřirozený, duchovní), lidskou přirozenost a Boží milost, dospěl k výkladu o milosti pomáhající. Zde jistě mnohým posluchačům otevíral nové obzory, neboť mnozí katolíci, i když znají pojem milosti, nikdy si nepomysleli na úžasnou tuto pravdu participace na životě Božím lidmi v celé její ontologické hloubce. — Čtvrtý kurs, o který jsme v tomto semestru rozšířili naše podnikání P. Mitnacha, teprve počal všeobecným úvodem. — P. Mitnacht, který je říšským Němcem a teprve několik málo let dlí v Praze, uvolil se přednášet česky, kterážto jeho dobrá vůle byla všemi upřímně oceněna.

Mimo kursy uspořádal Kruh spolu s Ligou Ak. přednášku děkana theol. fakulty v Olomouci univ. prof. Josefa Vašici.

Program pro duben a květen:

|                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| 6. dubna P. Urban,     | 4. května P. Braitto,   |
| 13. dubna P. Mitnacht, | 11. května P. Habáň,    |
| 20. dubna P. Braitto,  | 18. května P. Urban,    |
| 27. dubna P. Habáň,    | 25. května P. Mitnacht, |
|                        | 1. června P. Urban.     |

Dne 21. dubna bude mimořádná přednáška P. Škrabala: Summa sv. Tomáše (všeobecný přehled).

O sancte Thoma, scholarum patrone, fidei invictam, caritatem fervidam, vitam castissimam, scientiam veram a Deo nobis obtine! L. Mucha.

**VEZMĚTE SI PŘÍKLAD Z JINÝCH!** Přes to, že nynější neutěšené hospodářské poměry brzdí veškerý kulturní vývoj, možno na druhé straně říci, že právě tyto neblahé okolnosti nutí mnoho lidí, aby se dále vzdělávali nebo zdokonalovali v různých oborech. Důkazem toho je velká účast na písemných kursech největší písemné školy „DOMÁCÍ UČENÍ“ v Praze XII., Fochova 62, při Masarykově lidovému výchovnému ústavu, která má již na 40.000 účastníků ze všech oblastí republiky. Pomocí Domácího učení je možno seznámiti se vedle jazykových a obchodních předmětů i s těsnopisem, elektrotechnikou, automobilismem, fotografií a jinými obory lidského vědění. Písemné kursy u nás i v cizině jsou velkým dobrodíním hlavně pro ty, kdož jsou v celodenním zaměstnání a nemohou osobně navštěvovati večerní kursy, přednášky a p. U nás se ujal vedení těchto kursů Masarykův lidový výchovný ústav, jehož heslem je šířiti národní osvětu. Účast na kursech je možna odevšad a kdykoliv za Kč 10.— měsíčně.

**VYPSÁNÍ CEN DUCHOVNÍ ČESKÉ AKADEMIE.** Duchovní česká akademie v Praze vypisuje z nadačního odkazu profesora J. Ježka na r. 1932 5 literárních cen od 1000 Kč výše. O ceny mohou se ucházeti dobré původní české spisy písemnictví vědeckého i krásného (poesie i prosa), sepsané katol. kněžími, a to buď rukopisné (psané na stroji), nebo vydané tiskem v posledních třech letech od vypsání konkursu. Za udělení ceny jest podati do 31. května 1932 písemnou, odůvodněnou žádost (bez kolku) Duchovní české akademii prostřednictvím kanceláře Akademie křesťanské v Praze II., Národní třída 6. K žádosti budiž připojen spis o cenu se ucházející s plným jménem autorovým.



VĚDOMOSTI  
celého světa obsahuje

# B. KOČÍHO MALÝ SLOVNÍK NAUČNÝ

100.000 hesel - 2128 stran - 2 díly

úplný  
obsažný  
stručný

srozumitelný  
moderní  
populární

nestranný  
přesný  
podrobný

účelný  
skladný  
levný

Cena Kč 80.-

(též na 4 splátky po Kč 20.-).

*Kniha pro celý život.*

*Přítel a rádce na každém kroku.*

*Žádejte prospekt u svého knihkupce a v nakladatelství*

**B. KOČÍ, Praha I., Masarykovo nábřeží 14.**

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

---

Filosofický sjezd v Praze 97

---

Metafysika jako věda reální 98

---

Z náboženské psychologie 102

---

Svědění 105

---

Aristoteles o otázce dobra a zla . 107

---

Problém existence Boha 109

---

Estetická hodnota 113

---

Přírodověda a metafysika 121

---

**Varia** Středověký umělec. Některé myšlenky z Platona. Umění zítřka. Kulturní ruch.  
Reg. Garrigou-Lagrange O.P., Le Réalisme du Principe de finalité. 124

---

**Kritika** Introductio Generalis. Metaphysica generalis. Kratina. Fourier. Goethe und der deutsche Idealismus. Hegel. Gentile. Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae. Die Psychologie des Grundschulkindes. Filosof. sborník. Laub. Grassi. Rivista di letteratura slave. L'Europa Orientale. 133

---

Poznámky a zprávy . 138

---

červenec 1932

ROČNÍK IV.

P L O M O U C :

č í s l o 3

# FILOSOFICKÁ REVUE

## OD BORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

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

DR. JOSEF VRCHOVECKÝ:

## CÍRKEV A NOVÁ DOBA

1932, nákladem Matice cyrilometodějské v Olomouci.

Nejlepší poučení o otázkách církve a jejím poměru k dnešnímu životu!

## NĚMECKÉ NAKLADATELSTVÍ FELIX MEINER

vydalo celou řadu klasických filosofických textů, mezi nimi:

ARISTOTELES. Philosoph. Werke. 3 Bde. (55-) Hpgt. 40-<sup>o</sup>. — Band 1. Dichtkunst (2-, 3-) 1'50, geb. 2'20. — 8—13. Organon kpl. (22-) geb. 15-<sup>o</sup>. — 8. Kategorien (2-) 1'50. — 9. Peri hermenias (1'20) -80. — Bd. 8/9 in einem Band geb. 3'30. — 12. Topik (5-, 6'50) 4-, geb. 5-. — 13. Sophist. Widerlegungen (2-, 3-) 1'50, geb. 2'20 RM.

AUGUSTINUS. Band 183. Vom sel. Leben (2-, 3-) 1'50, geb. 2'20 RM.

BERKELEY. Philosophische Werke. 3 Bde. (45-) Hpgt. 30-<sup>o</sup>. — Band 143. Theorie d. Gesichtsw. (4-, 5-) 2'90, geb. 3'80. — 20. Abh. üb. d. Prinzipien. (2-, 3-) 1'50, geb. 2'20. — 102. 3 Dialoge (3'50, 4'50) 2'40, geb. 3'30.

DESCARTES. Philosoph. Werke. 2 Bde. (30-) Hpgt. 20-<sup>o</sup>. — 26a. Abh. üb. d. Methode (-'90) -'70. — 26b. Regeln (2-) 1'80. — Bd. 26a/b in einem Band (4-) geb. 3'30 RM.

DIOGENES LAERTIUS. Band 53/4. (7'50, 9-) 2 Bde je 4'50, geb. 5'70 RM.

FICHTE. Werke in 7 Bdn. (120-) Leinen 90-<sup>o</sup>. Einzelne Bände (15-, 17'50) je 12-, geb. 15-. — Band 131b. Anweisung z. sel. L. (3-, 4'50) 1'80, geb. 2'70. — 129c. Be-

stimmung d. M. (2-, 3'50) 1'50, geb. 2'20. — 3 Schriften üb. d. Gelehrten (5'50) geb. 3'80. — 127b. Grundlage d. ges. W-L (6-, 8-) 4'20, geb. 5'80. — 130b. Grundzüge d. geg. Z-A (5-, 7-) 3'50, geb. 5-. — 129d. Der geschl. Handelsstaat (1'50, 3-) 1'20, geb. 2-. — 163d. Machiavell (2-) 1'50. — 128a. Naturrecht (8-, 10-) 5'20, geb. 6'80. — 131c. Reden (2-, 3'50) 1'50, geb. 2'20. — 163e. Rechtslehre v. 1812 (5-, 7-) 3'50, geb. 5-. — 128b. Sittenlehre v. 1798 (7-, 9-) 4'20, geb. 5'80. — Phil. d. Maurerei (3'50, 5-) 2'50, geb. 3'80 RM.

HOBBS. Band 158. Lehre vom Menschen u. Bürger (10-, 12-) 6-, geb. 7'50 RM.

KANT. Band 46. Kl. Schr. z. Logik. 4. Teile. (3-, 4-) je 1'80, geb. 2'70. — 47I. Schr. z. Gesch.-Philos (5-, 6'50) 3'50, geb. 4'50. — 47II. Demonstration Gottes (3-, 4-) 1'80, geb. 2'70. — 48b. Metaph. Anfangsgründe der Naturwiss. (3-, 4-) 1'80, geb. 2'70. — 52a/b. Briefwechsel. 2 Bde. (7'50, 9-, 12'50) je 4-, geb. 5-, Hfz. 6- RM.

LEIBNIZ. Philos. Werke. 5 Bde. (50-) Hldr. 40-<sup>o</sup>. — Band 108. Hauptschriften. Bd. II. (7'50, 9-) 6-, geb. 7'50. — 69. Neue Abhandlungen (9'50, 11-) 7'50, geb. 9-. — 71. Theo-

Oznámení: Vyšla v českém překladě SUMMA SV. TOMÁŠE AQU. Po prázdninách vyjde nové přepracované a rozmnožené vydání: Dr. Habáň: SEXUÁLNÍ PROBLÉM.

Zaplatte předplatné přiloženou složenkou!

## FILOSOFICKÝ SJEZD V PRAZE

**O**sud Filosofické revue je v tom, že její námaha vynaložená na řešení soudobých problémů je již napřed odsouzena k neúspěchu. Tak se vyjádřila Česká mysl v posledním čísle o práci Filosofické revue. Je v tom obsaženo vše, co může říci filosofický duch vanoucí Českou myslí.

Ale my chceme úspěch v řešení soudobých problémů. Když se všechny ostatní filosofické směry setkaly s neúspěchem, chceme ukázati, že tomismus je tu nejlepším činitelem. Filosofická revue nemohla dosud pro nepatrnou dobu své práce rozvinouti všechny problémy dneška. Její postup je znesnadňován předsudky. Jsme si vědomi postavení, na kterém stojíme. Český duch filosofický nemůže býti určován jako originální, ryze-český, jak si jej osvojují jiné národnosti. Vládne naprostý zmatek a nedostatek *vůdčí myšlenky filosofické*, bereme-li filosofii v tom jejím vznešeném významu a smyslu „*sapientia humana*“.

S prof. Krejčím odchází s dějiště myšlenkového positivismus jako vůdčí. Zanechává po sobě mnoho předsudků, přes které se prodírá nový proud velmi nesnadno. Odešel s prof. Vorovkou, s Hoppem i jiný, slabý proud idealistický, nedostatečně reprezentovaný, který nedostal nikdy nového českého rázu. Nemůžeme nazvati vůdčími ani jiné filosofické proudy podružné. Nastala doba, kdy kontemplativní život je úplně znehodnocen, chybějí vůdcové myšlenky. Nemůže se nazvati, praví sv. Tomáš, moudrým, kdo mnoho pracuje, kdo je příliš aktivní, nýbrž kdo dovede myslet. Tento nedostatek je známkou přítomné doby.

Filosofický sjezd tomistický přichází v pravý čas. Tehdy, kdy se česká mentalita teprve budí k vědomí, že by mohla uvažovati o filosofickém postupu, aby mu zajistila výsledky (Česká mysl o mezinárodním sjezdu), je vhodná doba ukázati, že filosofie nikdy neztratila svůj význam a že metafysika sv. Tomáše je architektonickou vědou reální a životní, která dá směry a rozluštění všem problémům dneška. Je nutné též ukázati, že *metafysika tomistická dává jediný správný názor na život a svět*, že je dobře charakterisovaná jako „*philosophia perennis*“. Tomismus dovede ukázati i poměr metafysiky k přírodním vědám. Práce tedy není nadarmo.

Program sjezdu v Praze bude tento: Tři dni filosofické práce s přispěním světových myslitelů tomistických.

První den bude úvaha o tomistické filosofii jako reální vědě v poměru ke všem názorům a dohadům o filosofii v moderní době. Tomismus dává správný názor na

život. Jeho metafysika je vědou absolutních a reálních vědeckých hodnot. Referáty o této věci budou spojeny s koreferáty jiných názorů, témata se budou rozvíjeti postupně s důkladným rozbořem pojmů a principů, aby tomismus byl srozumitelný pro moderního myslitele. Odpolední konference bude pro širší kruh, všem otevřený, kterou přednese mezinárodní host. (Byli pozváni Przywara, Maritain, Gillet, Sertilanges atd.) Takovým způsobem tomismus se ukáže jako filosofie věků postupující vpřed, ale nikdy nevystupující z kolejí souvislosti získaného bohatství, zatím co přílišný subjektivní názor na filosofii připouští nový zásah myslí schopný vypáčit celé světy myšlení z vyběhaných kolejí, změnití názor na život a svět a dáti mu jiný smysl.<sup>1</sup>

Takový pojem filosofie je romantický, subjektivní. Život a jeho smysl je mnohem vážnější a opravdovější, než aby čekal na možnou změnu názoru.

Druhý den bude věnován konkrétnímu řešení hlavních filosofických problémů pomocí tomistické metafysiky, týmž postupem. Bude podán nový postup filosofie náboženství přes moderní mysl. Odpolední konference bude dra Przywary o schopnosti tomismu řešeti dnešní problémy.

Třetí den přijde úvaha o poměru metafysiky k přírodním vědám fysicko-chemicko-biologickým. Česká filosofie tomistická podá nové pokusy odpovídající přírodním vědám styku s metafysikou. Metafysický, čili ontologický řád odnímá možnost subjektivních převratů na smysl věcí a života, neboť nevytváří lidské poznání ontologického řádu, je na něm úplně závislé. Ontologický řád dává pevnou základnu mravnímu řádu, takže etika tomistická, právní řád, celý vývoj osobnosti lidské je postaven na ontologickém řádě vesmíru. Každá nová dokonalost, v níž člověk vyvíjí svou osobnost a kterou spravuje a řídí svůj život, předpokládá ontologický řád, poněvadž ontologický řád, jímž se zabývá metafysika, je *souhrnem vztahů mezi jednotlivými celky, celky mají své podstatné struktury*, že vzniká universum. Strukturami věcí je dán řád neměnný. A dokonalost poznání je tím větší, čím více dospěje k tomuto ontologickému řádu. (Mravní řád na př. předpokládá člověka v jeho podstatné struktuře jako osobnost rozumnou (animal rationale), poněvadž mravnost značí žítí podle rozumu). Proto bude klásti práce sjezdu důraz na metafysiku, aby se objasnily základy myšlení, základy řádu a základy života.

<sup>1</sup> Viz Česká mysl, 2. č., Lad. Rieger: O objektivním úkolu a subjekt. působnosti filosofie.

## METAFYSIKA JAKO VĚDA REÁLNÍ A VĚDA ABSOLUTNÍHO ŘÁDU

Aristoteles<sup>1</sup> určuje metafysiku jako vědu o jsoucnu jako takovém a její úkol je vyzkoumati, co patří k jsoucnu pozorovanému tímto způsobem. Má tedy nejširší a všeobšáhly předmět a stojí proti všem jednotlivým speciálním vědám. Je ale zároveň vě-

<sup>1</sup> Met. IV. I.

dou zařaditelnou mezi ostatní speciální vědy i tehdy, když se zabývá svým nejvznešenějším předmětem, t. j. Bohem. Vznikla domněnka, zda jest metafysika vědou theologickou, nebo kombinací ontologie a theologie.

Pozdější aristotelikové arabští, sv. Albert Veliký,

sv. Tomáš a ostatní peripatetikové mluví o jsoucnu jako takovém jako vlastním předmětem metafysiky. Je-li metafysika věda o jsoucnu jako takovém, pak přirozeně hned při nejpřednějších problémech narazí na rozdíl mezi konečným a nekonečným jsouc-nem, na nahodilé a absolutní jsoucno. Chce-li se státi metafysika vědou životního smyslu, a to vyžaduje její povaha, pak se nemůže omeziti jen na nejvyšší nebo nejnižší výsek skutečnosti, nýbrž musí býti naukou o všem, o každém jsoucnu. V tomto smyslu se metafysika vyvíjela. V době Christiana Wolffa zvláště přistupuje k metafysické teologii metafysická psychologie a kosmologie, aby byl jednotný a ucelený názor na smysl světa. Těmto třem částem teologii, psychologii a kosmologii před-slal Wolff ontologii jako povšechnou metafysiku, již dal za úkol objasniti pojmy a určení jsoucna, jež patří k nauce o smyslu světa a života.

Avšak tento postup se neshoduje s Aristotelem a sv. Tomášem. Aristoteles objasňuje metafysické pojmy a skutečnosti zkušenostmi ve fyzice a pouka-zuje na svou fyziku; sv. Tomáš určuje základní po-jmy tam, kde je potřebuje v celku nauky. Poněvadž v poslední době jsou metafysické problémy seřa-zeny v nedokonale systematické a organické spo-jení, navrhuje H. Meyer<sup>1</sup> nové rozdělení. Po stano-vení skutečnosti, po povšechném určení způsobu poznávacích schopností, jaký je vztah jejich ke sku-tečnosti, je možné organicky rozdělit metafysické problémy tímto způsobem:

1. Hmotný svět: Povšechné vlastnosti hmoty, struktura hmotného, bytí a dění hmotného v pro-storu a čase. Stanovení pojmů věcí, zvláště podstaty, síly, kauzality, prostoru a času. Základní zákony hmotného dění. Pozorování hmotného světa v cel-ku, vesmíru, jeho původ a řídicí zákonitost.

2. Živý svět: Povaha života. Čím se projevuje životní povaha. Organismus, čili účelné tvoření. Bližší určení účelnosti a principu účelnosti. Mecha-nismus a vitalismus. Rozdíl a souvislost organíc-kých útvarů. Teorie setrvačnosti nebo vývojová? Způsob a činitelé vývoje. Původ života.

3. Duševní a duchovní svět: Zvláštní způsob duchovní skutečnosti. Stupně struktur duševního u rostlin, u zvířat, u člověka. Bližší určení. Důka-

zy proti materialismu. Stanovení duševního prin-cipu jako nositele duševního života. Podstatnost duševního principu proti teorii aktuality. Poměr duše k tělu v bytí a v činnosti. Bližší vysvětlení psycho-fysické kauzality. Člověk je duševní osob-ností. Mimo to jest mnoho otázek v sociálním a kulturním dění a vývoji; je možné pozorovati svět jako celek, řád, smysl a význam světa, problém osobní nesmrtelnosti atd. Takovým způsobem by byl postaven úplný názor na svět a život. Meta-fysika v tomto smyslu vypracovaná je vědou sku-tečnou, reální a vědou hodnot. Autor postavil jasně akutní problém, zda je metafysika nauka o poznání, či o hodnotách života, dal rozvrh problémů, což však metafysika tomistická již znala.

Německý neokantismus postavil filosofii jako nauku hodnot a názoru na svět; porozumění světu značí porozumění hodnotám. (Pod tímto vlivem mluví i Meyer.) V životním názoru se táží na vý-znam věcí, nikoli na povstání. Proto filosofie je jen kritickou vědou o všeobecně platných hodnotách, nezávisle na uznání jedince. Tím získává lidský život na významu a smyslu. Proto nesmím obra-ceti filosofické zkoumání na přírodu, nýbrž na kul-turu, v jejíž historii jsou uskutečněny hodnoty. Jsoucno věcí jest rozděleno mezi jednotlivé vědy odborné, z nichž každá pojednává o úzkém výseku a stanoví vědecky, co se dá stanovit. Filosofie ne-má co činiti se jsouc-nem věcí, neboť neobsahuje tajuplnější metody, jimiž by pronikla do větších hloubek věcí než jednotlivé vědy a pouhé spojení výsledků jednotlivých věd není dostatečným předmětem zvláštní vědy. Proti názoru neokantismu je jisté, že filosofie hodnot tvoří podstatný díl vě-deckého názoru na život a svět, ale jest nemožné uvést všechny otázky názoru na svět a život na otázky o hodnotách. Filosofie kultury neznačí jen filosofii hodnot. Filosofie jsoucna a analyse pod-staty věcí je základem hodnot, neboť každá hod-nota má svého nositele, je kvalitou bytosti. Před všemi hodnotami stojí jsoucno jako první, neboť nejsou hodnoty odtahované. Filosofie tomistická uvá-dí filosofii hodnot na filosofii jsoucna. Není jinak možné; kdo chce zjistiti smysl a cíl lidské bytosti, nemůže přecházeti než přes analýsu lidské struk-tury a povahy, neboť úkolům odpovídá základní složení. Filosofie a metafysika není odtržena od skutečna a jsoucna.

<sup>1</sup> Metaphysik als Wissenschaft (Philosophia perennis, Fest-gabe Jos. Geyser zum 60. Geburtstag, Regensburg 1930, II. díl, str. 1067).

*Jaký je poměr filosofie a metafysiky k jednotlivým vědám? V čem záleží hodnota přírodně-vědeckého poznání pro metafysickou skutečnost a smysl vesmíru?*

Metafysika je věda o posledním (o tom, co jest poslední poznatelné, o poslední příčině). Chce-li kdo přijíti k poslednímu poznatelnému, musí přejíti přes předposlední, je třeba indukce, aby postup k poslednímu poznatelnému nebyl fiktivní. *Jak je možné dospěti k poslednímu odůvodnění věci a vesmíru jinak, než s ohledem na empiricky poznané účinky?*

Postavení metafysiky je dvojí: buď si klade otázku o posledním jsoucnu a jeho schopnostech, kde je poslední záhadou, *proč vůbec něco je*; nebo lze ontologii porozumět tak, že jedná o základu všech skutečností; každá skutečnost je jsoucnem: rodina má své jsoucno, stát, kultura, historie a tím i ontologie těchto oborů má svůj předmět. Ontologie jednotlivých oborů je částí metafysiky čili ontologie tomistické, která je všeobecnou vědou o jsoucnu a projednává jeho vlastnosti, zvláštnosti a zákonitost. V postavení jsoucna jako základu metafysiky je zahrnuta i nauka o transcendentních pojmech, v nichž se objasňuje poměr *mezi bytím a hodnotou*. S tohoto stanoviska metafysika se stává vědou o názoru a smyslu života a světa. *Dává nejvšeobecnější určení jsoucna pro všechny vědy*. Tak na př. ontologické určení času má význam pro dějiny filosofie a světa, rovněž základní pojmy podstaty a případku, struktury a existence atd. Proto nedá se omeziti metafysika jen na metafysiku přírodní nebo metafysiku ducha, nýbrž je pokusem porozumění celé a každé skutečnosti, aby vysvětlila poslední poznatelné. Hlavním problémem metafysiky je problém jsoucna.<sup>1</sup> Všechny metafysické problémy kotví v jsoucnu. Jsoucno, o něž se jedná, jest reální, skutečné, nikoliv ideální nebo možné, nebo čistě pomyslné (ens rationis), nebo dokonce jsoucno imaginární. Ve všech pojmech, předmětech a poznáních metafysických je obsaženo skutečné jsoucno. Scholastikové vyjádřili historicky předmět metafysiky takto: První filosofové zůstali při badání hmoty, po nich přišli jiní, kteří dospěli k pojům tvarů (forem) viditelného světa, nakonec teprve přišli jiní, kteří pozorovali *jsoucno věcí*. Tam

<sup>1</sup> Viz Rohner: Das Grundproblem der Metaphysik, Philos. perennis, str. 1075 atd.

povstává předmět metafysiky. Proto není metafysika vědou možného nebo nadmyslového nebo ideálního, není ani „posledním slovem fysiky“, neboť v tomto případě částice „meta“ by byla beze smyslu.

Pojem metafysiky označuje oproti fysice něco nového, co se přímo pojí k fysice, což ale fysika nevidí a nemůže vidět, ačkoliv i to pochází ze zkušenosti. Tak jako fysika je objektivní a reální, tak i metafysika má reální předmět. Jenom moderní metafysika, vycházející ze subjektu a z ideálního, pozbyla původního smyslu. Řecká metafysika ve svém historickém vývoji vychází od reflexní úvahy nad hmotou, přechází k pojmům světových tvarů a konečně pozoruje svět jen v jeho jsoucnu. Zdá se nemožné na první pohled, aby jsoucno, které je nejjednodušším poznatkem, kterého můžeme nabýti o věcech, bylo základem a předmětem vědy; ale další postup metafysiky vycházející od reálného jsoucna ukáže možnost vědy, která právě svým základem nejjednodušší a nejjistější, dovede vyváděti jisté a samozřejmé principy; z nich pak vyvádí odvozené poznatky, směřující k cíli metafysiky, totiž dospěti k poslednímu poznatelnému, k poslednímu příčinám. Naproti tomu moderní myšlenkový postup začal psychologickou reflexí nad subjektem (cogito, ergo sum), postoupil k umělému a formalistickému pojetí přírody u Kanta a vyvinul se u Hegla k idealistické metafysice absolutna, stal se metalogikou. V poslední době zase byl učiněn pokus u Schelera, zdůvodniti reální metafysiku řecko-tomistickou ze subjektu. Odtud základní problém metafysický u Max Schelera se kryje se základním problémem ducha. Tento historický přehled ukazuje různost názoru na metafysiku a ne snadnost porozumění pojmu metafysiky řecko-tomistické u moderního myslitele. Metafysika v tomto smyslu nemusí slaviti své vzkříšení, neboť nikdy nezemřela, ani ne v 19. stol.; byla jen znehodnocena.

Metafysika ve svém vrcholu dospívá k Bohu. Max Scheler ve svém postupu klade problém Boha jako základní a hlavní problém metafysiky, kdežto sv. Tomáš klade jako hlavní její problém problém jsoucna. Co je tedy správným počátkem metafysického poznání, Bůh či jsoucno?

„První, co spadá do poznání intelektuálního, je *jsoucno*.“ Sv. Tomáš zachovává psychologický po-

stup v poznání, jehož počátek jest ve smyslových vjemech a počítcích, z nichž teprve intelekt i uvědomuje *jsoucno*. *Cognitio entis*, poznání jsoucna je to nejlehčí ze všeho poznání. Toto poznání není mimo nebo nad poznání reality, nýbrž je *v něm*, jako první a původní duchovní element našeho poznání, tak jako jsoucno není nad nebo mimo vše jsoucí a jeho určení, nýbrž v něm. Jsoucno je *toto jsoucno* přede mnou, pokud má vztah k duchu a duchem je vnímáno.

Pojmy ideální-reální nejsou v rozporu, leč jen uměle vyvolaným bojem školským. Na dané *jsoucno* se dívám duševním zrakem. Toto reální dává možnost ideálnímu, intelektuálnímu poznání. Ideální-reální je tedy nerozlučně spojeno ve větě: První, co spadá pod poznání intelektu, je jsoucno. To je aristotelské rozluštění universalí, které není libovolným.

Poznání jsoucna je počátkem našeho poznání; dává možnost dalšímu určení a poznání, je předpokladem všech pojmů a soudů přímých i odvozených.

S tímto základem je spojeno, že *lidský duch ve svém jádře má možnost vnímání jsoucna*. Struktura ducha zůstane nezvratná proti všem nápadům. Duch lidský má vnímatelnost a je určován jsoucnem. Jsoucno, jak jsme je poznali, je na počátku neohrazené, obsahuje každé bytí, skutečné i možné. Mimo jsoucno není nic. „Anima potest fieri omnia,“ duch lidský jest schopen všeho jsoucna, nikdy nemá dosti v poznání světa a jednotlivin. (Zda ovšem má k tomu každá duše sílu a prostředky, je jiná věc.)

V neohrazeném rozsahu jsoucna je i Bůh, proto spadá do poznatelného kruhu lidského ducha, mimo který není nic. Duch lidský musí poznati Boha, neboť je otevřen všemu jsoucnu a proto nemůže nalézt klidu, dokud nenalezne původce bytí. (A zase je jiná otázka, pokud má lidský duch sílu, prostředky a cesty, aby se přiblížil Bohu.)

Vědomí jsoucna dodává jistoty sebevědomí ducha lidského, neboť sebevědomí ducha není duchu lidskému přímé; vychází z duševních úkonů, které jsou přímým předmětem vědomí.

Metafysika tradiční<sup>1</sup> zaujímá do každé své these platnost a hodnotu jsoucna a možnost lidského in-

telektu vnímati je. Proto sv. Tomáš<sup>1</sup> rozhoduje tak nesporně: „Veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit.“ (Že je pravda, je samozřejmé, neboť kdo popírá, že je pravda, připouští, že není pravdy. Není-li pravdy, je pravdivé, že není pravdy; je-li však *něco pravdivého*, nutně je pravda.) Činíme-li reflexi nad úkonem schopnosti intelektuální, vidíme její předmět; je to jsoucno, všechno jsoucno. Je jedna pravda, a to je pravda jsoucna vnímaného poznávací schopností; ta je absolutní. Jsme schopni poznávati ji.

Je-li dán základ, lidský intelekt se nespokojí s neurčitostí a neohrazením jsoucna, nýbrž spěje dále přirozeným pohybem k obsazení skutečnosti plně a uvědoměle. Metafysika je vlastně metodickým a kritickým systémem přirozeného postupu touhy po vědění.

Maritain<sup>2</sup> označuje tento další postup filosofický: Pozorujeme skutečnost filosoficky abstrakcí, a to abstrakcí tvarů (*abstractio formalis*), t. j., abstrakcí máme skutečnost v mysli, nebo strukturní součásti skutečnosti, a vidíme jejich vztah k jedincům, kteří jsou nositeli této skutečné struktury. Tato abstrakce je základem každé vědecké práce a tedy dává možnost i metafysice mluvit o skutečnosti jsoucna, o skutečnosti vědomí a ducha; přivádí ducha přes měnivé stavy fyzické k řádu struktur, podstat a bytostí, k povahám věcí. V řádu struktur a povah se povznáší vědění nad jakýkoli stav, v němž se nacházelo v různých obdobích světové kultury, přestává byti vědění řeckým nebo scholastickým a stává se prostě věděním, kdežto stav jeho v různém období je určoval na řecké nebo scholastické atd., *stává se absolutní*. Přirozený postup není ilusorní. Každý vědecký postup předpokládá „*sensum communem*“,<sup>3</sup> t. j. všeplatný smysl, kterým rozeznáváme základní pojmy a principy, na př. dobro od zla, pravdu od nesprávnosti, krásu od nesouladu, jednu věc od druhé, skutečnost od ničeho; víme, co značí viděti věci očima, vnímati, míti vědomí a rozuměti atd. Máme smysl *cíle* života, mů-

1 Ia, qu. 2. a 1. obj. 3.

2 De la notion de philosophie chrétienne, R. Nscol., Mai 1932, str. 153 atd.

3 Garrigou-Lagrange O. P., Le sens commun, Paris.

žeme se tázati, jaký je smysl, můžeme přijít k otázce o původci věcí a přírody. Společný smysl je nedokonalým, ale jistým řešením hlavních otázek metafysických, mravních a náboženských na př., co je jsoucno, dobro, pravda, krásno, odlišuje tyto věci od ničeho, od klamného, zlého a nesouladného. Co je člověk, jaký jest rozdíl mezi ním a živočichem, existuje-li Bůh, co je sám v sobě a co pro nás atd.<sup>1</sup>

1 Scholastikové vyjadřovali tuto pravdu: *Inesse hominibus judicia quaedam, quorum veritas semper, ubique et ab omnibus retinetur, negabit nemo qui ipsius humanae naturae aliquantum experientiam habet; cuiusmodi sunt judicia: Deus existit; parentes sunt honorandi; parentes natura diligunt filios; aliaque huiusmodi. Quorum iudiciorum principium non est studium, non reflexio, non ipsius vitae experientia (a qua sunt proverbia): haec enim media non omnibus com-*

Tím jsou dány strukturní jednotky a základní tahy, z nichž metafysika staví pevný příbytek, a to jest metafysika lidské inteligence.<sup>1</sup> Její postup od základních tahů je kritický a syntheticko-analytický.

Tím se vychází ze smyslového a přichází se přesjevy a dění až k poznatelnému rozumem, obsaženém v reálním jsoucnu. Proto nemůže padnouti philosophia perennis, dokud člověk zůstane rozumným tvorem. Stojíme u řádu absolutní pravdy, která je vždy táž, věčná. *Dr. Metod Habáň O. P.*

*munia sunt; sed natura ipsa rationalis, quae singulis inest, dicenda est. Haec naturae rationalis inclinatio ad quaedam judicia admittenda dicitur sensus naturae communis* (Card. Zigliara O. P., *Summa Philos. I.*, p. 257.

1 M. Bergson, *Evolution creatrice*, p. 352.

## Z NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGIE

Ve svém díle o „Dvou pramenech mravnosti a náboženství“ podává H. Bergson náboženské psychologii tuto myšlenku: Náboženství stojí na lásce, a to na lásce všelidské, zahrnující veškeren lidský rod bez rozdílu; nositelem této všelidské lásky jsou jen mystikové. Mystikové jsou bytostí naprosto odlišné od jiných lidí a nikdo jich nemůže následovati. Pro ostatní lidi jest náboženství láskou skupinovou, kmenovou, rodinnou, vlasteneckou, aby se totiž skupina atd. udržela pohromadě. Proto si lidé nikdy nebudou moci rozuměti s mystiky; mystikové chtějí něco, co je nemožné, totiž lásku všelidskou. — Bergson se tu postavil za zoufalou myšlenku o nemožnosti transcendentálního náboženství, postavil se i za důsledek této myšlenky, že náboženství stojí výlučně na subjektivních prvcích, ježto všechna jím jmenovaná střediska náboženství a mravnosti jsou v důsledku své povahy subjektivní; jejich povaha jest udržeti osobní zájmy, osobitě chápané. Nelze tedy náboženství stavěti ani na lásce, bez úpadku do popření transcendentního náboženství. I to je svéráz katolického náboženství, že nestojí na lásce, jeho střediskem není člověk v žádném způsobu, ani prospěch člověka, nýbrž pravda. A to pravda, která je prostředníkem ke spojení se jsoucnem nejvyšším. Co z toho spojení v duši vyrostě, jest ovocem pravdy, činné v duši. Není to jen vzájemnost jakékoli lásky, nýbrž ve své podstatě je to

sjednocení s nejvyšším jsoucnem, aby se dosáhlo skutečně nejvyššího možného vývoje lidské bytosti.

Scholastická filosofie má axiom, jenž vede k rozvinutí a pochopení této myšlenky i všech jejích důsledků: *Ens et verum convertuntur* — jsoucno a dobro se zaměňují, čili jsou určitým způsobem totožná. Není pravdy bez jsoucna a není jsoucna bez pravdy. To znamená, že každé jsoucno má vztah a určení k pravdě, každá pravda má vztah a určení ke jsoucnu. Pravda je nutně první a nezbytný styčný bod se vším, co se myslí címu duchu přibližuje. Jestliže filosofie v metafysice dokazuje nutnost transcendentního jsoucna, jestliže filosofie náboženství ukazuje oprávněnost a možnost styku lidského ducha a života s tímto transcendentním jsoucnem, pak psychologie náboženská musí nutně vyjít od tohoto prvního styčného bodu lidského ducha s transcendentním jsoucnem, od pravdy.

Axiom, že jsoucno a pravda se zaměňují jest ontologickým základem, na němž stojí spekulativní metafysika i theologie a tedy na něm musí nutně stát i psychologie náboženská. Náboženská psychologie nemůže vycházeti, aspoň náboženská psychologie o katolickém náboženském životě, ani z antinomistické ontologie, jež myšlení a bytí staví proti sobě; nemůže vycházeti ani z číře idealistického pojetí, které myšlení a bytí ztotožňuje. Musí vycházeti z tomistického idealismu či realismu, jenž je kritická, umírněná realistická ontologie,

jež myšlení a bytí ani neztotožňuje, ani nestaví proti sobě, nýbrž je staví vedle sebe, jako dva souvislé články jednoho vztahu vzájemného. Lidské myšlení a život v tomto myšlení, pokud je omezeno na pouhé empirické poznání, je tomuto směru podle pravdy, zobrazené podle věci; myšlení pak transcendentní, čili náboženské, jest podle pravdy pravzoru. Pokusy podnikané podle ostatních jmenovaných směrů vedly s neúprosnou logikou k vyřazení rázovitého pojmu náboženství, jak je patrné nejen z posledního pokusu Bergsonova, nýbrž ze všech nábožensko-psychologických výsledků, jež zachovaly jen jméno náboženství, přenesené do omezených obzorů empirického myšlení a žití.

Jsoucno a pravda jsou vzájemně na sebe zařizeny, jako dva životně spojené články jednoho vztahu. Když tedy jsoucno schopné pravdy, to je jsoucno myslící, se octne před jsoucnem jiným, je od jednoho ke druhému jediná možná cesta, a to cesta pravdy, ježto pravda první spojuje jsoucna. To je prostě přírodní zákon, jehož nedbání v teorii přivedlo buď k popření pravdy nebo k popření skutečnosti jsoucna nebo k relativisování obojího. Tedy první styčný bod myslícího jsoucna s jakýmkoli jiným jsoucnem je skrze pravdu a každý jiný styk není vůbec stykem skutečným, nýbrž subjektivní domněnkou o styku.

Uchopení pravdy myslícím jsoucnem se děje poznávací činností. Ta činnost má trojí vrstvu. Nosným základem poznávání je určení podmětu předmětem. Podstatnou nastavbou jest niterné uchopení tohoto určení, jakožto zjištění a zjištěním dané určitosti. Třetí pak jest tvořivé zpracování této jen vnímané a proto nehotové určitosti, vypracování k jednotnému obrazu a životnímu prvku pro myslícího ducha. Z té trojí vrstvy je patrné, že poznávání znamená uzpůsobení a přizpůsobení. Uzpůsobení vnímajícího podmětu a přizpůsobení vnímaného předmětu čili vnímaného jsoucna; poznání pravdy nastane tehdy, když se poznávající rozum rovná věci a věc poznávaná se rovná poznávajícímu rozumu. Držíme-li, že není vůbec v přírodě styku jsoucna bez skutečnostního vlivu z tohoto styku, že za druhé pro myslícího ducha nemůže být styku se žádným jsoucnem leč skrze pravdu, vidíme též, že poznávání pravdy nemůže být bez skutečnostního vlivu na ducha

člověka, vlivu to, jež je stejně skutečnostní, jako fyzický styk těles. Neboť pravdivost není nějaký případek věci zevně přidaný, nýbrž je vyzařováním z podstaty jsoucna do přijímače, uschopněného uchopiti tento paprsek bytnosti jsoucna a po něm si pro své potřeby životní osvojiti bytnost jsoucna samu podle její uchopitelnosti a podle své možnosti uchopiti. Ve třetí vrstvě poznávání pokračuje osvojení reprodukční činnosti, vypracováním vjemu podle požadavků poznávajícího jsoucna.

Ta reprodukční činnost pojmově odpovídá asimilační činnosti tělesné. Je v myslícím člověku značně složitá následkem životní spojitosti ducha s tělem, činností ducha s činností poznávacího ústrojí hmotného, o němž jsme mluvili v prvním článku. Uchopení duchové pravdy má v zápětí pohyb celé bytnosti myslícího člověka i po jeho tělesné stránce. Reflex jsoucna pravdou tak zúrodňuje celého člověka a zdokonaluje jej. Jen jednoho jest ještě třeba, čemu latinské názvosloví říká evidentia, zřejmost, zřejmost pravdy, jejímž výsledkem je jistota vjemu a celého dalšího postupu. Poněvadž jsoucno a pravdivo jsou dvě životně spojené složky jednoho vztahu, vědomí skutečně poznané pravdy dává jistotu o skutečném poznání samého jsoucna, zaručené vědomí o skutečném poznání pravdy ručí za skutečnost jsoucna a zaručuje jeho vliv na druhé jsoucno, ježto pravda je vázána na věc a věc jest vázána na pravdu.

Nyní lze přejíti k náboženskému problému. Jestliže filosofie dozná aspoň možnost transcendentní nejvyšší bytnosti, tedy bytnosti vůbec nejdokonalejší, musí stejně uznati, že nelze dosáhnouti spojení nižší bytnosti s touto nejdokonalejší bytostí, leč cestou pravdy. Nejvyšší a nejdokonalejší bytost není jinak myslitelná, leč jako jsoucí mimo všechnu omezenost; tedy především mimo všechnu hmotnost, nad všechnu hmotovost, nad všechnu omezenost duchovou. Je tedy tato bytost nejdokonaleji zařizena na styk s myslícím duchem. Je zařizena dokonale na poznatelnost jako pravda. Neboť o volní stránce platí, že nemůže vůbec vejíti v činnost k určitému jsoucnu se vztahující, dokud neví, co chce, co má chtít, to jest, dokud nedostala směr pohybu z poznané pravdy.

Tak náboženský život musí začítí hledáním pravdy, uchopením pravdy a zpracováním pravdy o nejvyšší bytnosti. Náboženský pohyb nemůže začínati

citem. Může ovšem začínati citem něco, co má zevnější zdání náboženskosti. Ale začíná-li citovou stránkou, jest jen odrazem pohybů tělesné soustavy člověka, není to spojení se zevnějším jsoucnem, tím méně s nejvyšším jsoucnem, nýbrž jen spojení s vlastním nitrem, a to ještě spojení v převráceném pořádku, ježto skutečnost citu se stává výlučným předmětem vnímání a reprodukce ducha; proto je celý postup prostě nepravdivý. Začíná-li citem ducha, ať estetickým nebo jiným způsobem subjektivním, výlučně vycházejícím z dojmů nitra podmětu, nemůže zapustiti hlubokých kořenů v duchu ani v životě a takový „náboženský“ život zůstává zkomoleninou, jak dokazuje náboženství leckterého i katolíka, jež se rozbije o pravdu v jejím požadavku naprosté důslednosti objektivní a nejen subjektivní. Katolický život tu ztroskotá na katolické pravdě, vypadne z celku. Je-li každé jsoucno bytostně zařízeno k pravdě a teprve pravdou uchopeno může skutečnostně působiti na cit, platí to v nejdokonalejší míře o nejvyšším jsoucnu. Nejvyšší jsoucno ve svém poměru ke jsoucňům nižším je napřed nejvíce a nezbytně pravdou; citem je vůbec nelze uchopiti, není-li napřed uchopeno jako pravda. A také jen tehdy může proniknouti řádnou cestou do celé bytosti člověka a nejpronikavěji působiti.

Ovšem i tu musí býti evidence. Zřejmost tato zase nemůže vycházeti žádným způsobem z citu, jak samo slovo praví. Náboženství nemůže býti přijímáno, ani odmítáno podle toho, jak vyhovuje citové stránce jednotlivce nebo skupiny; náboženství z těchto důvodů přijaté nebo odmítané nemůže býti nazváno přijatým nebo odmítnutým z přesvědčení. Neboť přesvědčení je zřejmost, a zřejmost může býti jen vlastností pravdy, vnímané jako pravda, to je jako vliv jsoucna, působícího na rozum. Náboženství může býti přijímáno, jen pokud jeho pravda jest ověřena do zřejmosti, jako shodnost se jsoucnem, jehož se týká. Podle povahy nejvyššího jsoucna, jež ve srovnání s nižšími jsoucny jest jsoucnem jen analogicky, to jest v rázu jsoucna nekonečně vyšší nežli nižší jsoucna, nemůže toto ověření vůbec býti odjinud, leč z nejvyššího jsoucna samého. A protože pro ráz analogičnosti se nejvyšší jsoucno vymyká přímému poznání nižšího jsoucna myslícího, plyne z toho jasně, že zřejmost poznání náboženského, jakožto poznávání pravdy, nemůže býti než

ověření samým nejvyšším jsoucnem. V náboženském názvosloví se říká tomuto ověření zjevení, to jest ukázání a ověření pravdy tím, že jest ukázána. Tedy první, co člověk v náboženském životě koná, jest vnímání Boha ne jako hodnoty, ne jako jsoucna, ne jako bytnosti, nýbrž jako pravdy, jako předmětu poznání myslícího ducha.

Myslíci člověk jest přitahován od předmětu, jenž jest o sobě. Předmět sám tím není dotčen, ale myslící podmět žije z poznávaného jsoucna, myšlená pravda podle jsoucna jest uskutečněním a rozšířením myslící mohutnosti a tím se pravda stává původem nového života. Tomistický realismus pak tuto myšlenku učinil základem náboženského života do možností největšího rozpětí, když mluví o „potentia oboedientialis“ nižšího myslícího ducha vůči Bohu, řekli bychom snad nejlépe „možnost naslouchající“, to jest možnost vnímání pravdy a žítí z nejvyššího jsoucna ve stupni, jenž vůbec není dán přirozenými požadavky a složkami myslícího ducha, ale je dán svrchovaností nejvyššího jsoucna, vnímaného jako pravda, působící vyšší život nižšího jsoucna.

Náboženský život člověka se tedy může vysvětlovati a pozorovati jen podle poměru člověka k transcendentní pravdě a z tohoto poměru. Náboženství ve své podstatě není líbivé a proto s této stránky také nemůže býti rozebírán psychologicky náboženský život. Není líbivé, nýbrž pravdivé. Náboženství nemůže člověku vyhovovati, nýbrž, přesně vzato, právě pro svou povahu podstatně pravdivosti, nesmí jako takové vyhovovati člověku jako takovému; musí jej totiž upravovati, nésti výše. Proto i od smyslové i od duchové stránky člověka musí žádati oběti, ježto k vyššímu se jde jen za cenu obětování nižšího.

Má-li tedy náboženská psychologie býti skutečnou náboženskou psychologií, musí pracovati s takovými směrnicemi. Potom by se na to snadno přišlo, kde je třeba nasaditi, aby se nemíchaly úchylnosti s náboženskými skutečnostmi. Vidělo by se, že úchylností je všechno, co náboženský život posuzuje a pěstuje podle jiné stránky nežli podle stránky zřejmosti přijímané pravdy. Jen tak také by se zachoval přesný a svérázný pojem náboženství, jako něčeho vyššího a povznášejícího.

Jest jasné, že náboženské vnímání, čili vnímání náboženské pravdy, musí jíti v myslícím člověku

touže cestou, kterou jde pravda od kteréhokoli sourodého jsoucna; že prožívání náboženské pravdy musí jít touž cestou, jako prožívání sourodé pravdy. Že musí působiti stejnorodé reakce na celý poznávací a životní lidský organismus, jako jakákoli pravda skutečně uchopená. Tu pak je druhý úkol pro zajištění skutečných výsledků náboženské psychologie: sledovati tyto reakce, po případě jejich nepřesnost a omyly.

Potom nebude náboženské psychologii nikterak proti mysli, že katolické náboženství rozmach náboženského života v jednotlivci podmiňuje vzrůstem poznání pravdy, že vrchol náboženského života pozemského se klade do nazírání na pravdu, že vrcholným štěstím posmrtného života se jmenuje bezprostřední patření na samo nejvyšší jsoucno.

*Em. Soukup.*

## SVĚDOMÍ

### *Morální problém.*

**Z**ijeme v době intelektuálního a mravního úpadku, kdy nejjednodušší pravdy, ale zároveň nejzákladnější, jsou kladeny jako otázky a jsou předmětem drtící, přehnané kritiky a často se zlým úmyslem. Beze vší pochyby budí soucit tak vážný případ a politováníhodné jsou výsledky. Ještě lépe je počítati s tím a zaříditi se podle toho. Nemůže se popírati, že na př. pod ustavičnými a pádnými nápady svobodné myšlenky vznešená budova tradiční morálky byla rozbořena v mnohých duších, ani to, že mnohé svědomí zůstává jakoby pohřbeno pod troskami. Co ale je třeba činiti před těmito fakty? Dívati se na ně s povzdechem, nebo naopak, odvrátiti se, abychom nemuseli vzdychati?

Mnozí z křesťanů, bohužel, jdou těmito stezkami. Jedni myslí, že naříkajíce nad minulou krásou znovu postaví monument v jejích troskách; jiní si představují, že nezastaví-li se pohledem na takovém divadle, uniknou záhubě pro své dobro. Snahy obou jsou neúčinné. Ukážeme na snahu, probuzenou v dnešních dnech nevěřícími, aby sklonili osu mravnosti a postavili novými slovy problém tak delikátní a tak základní výchovy svědomí.

### *Mravní problém a věda.*

Svědomí, jak jsem podotkl jinde,<sup>1</sup> je věcí složitou, přihlížíme-li ke všemu, co předpokládá, ale v základě velmi prostou, nepřihlížíme-li, leč na praktický úsudek, který dává v okamžiku, kdy se jedná, kde se definitivně rozhoduje.

Předně svědomí předpokládá poznání cíle, k němuž se má směřovati, ideálu, kterého se má dosíci.

<sup>1</sup> La Virilité chrétienne, 2. část, hl. IV. str. 230.

Jak jinak je možné jednati ve svědomí, nevíme-li dopředu, kam řídití své kroky? Za druhé předpokládá poznání sebe, a to hluboké poznání a podrobné. Jak se mám odvážiti jíti dopředu a jíti za dosažením ideálu, neodhadl-li jsem nejdříve vzdálenosti, která mne odděluje, nepřehlédli-li jsem svůj vnitřní svět, nezměřil-li jsem svých sil, nepoznal-li jsem svých slabostí, neodhadl-li jsem svých schopností, nezměřil-li jsem své bídy, neznám-li základních psychologických zákonů, které řídí lidskou činnost ve všech stupních a ve všech oborech; neuvědomil-li jsem si některé chvíle své existence, že žiji, nebo nedbal-li jsem osobních způsobů, myšletí, chůti a jednati, pravých nebo nepravých, úzkých nebo širokých; jsou-li mi neznámy kvality a chyby temperamentu, jakož i předsudky rasové, rodinné a výchovy; nemám-li nejmenšího pojmu různých rozdílů mezi instinktem a rozumem, vášně a ctností, nerozlišuji-li mezi dobrou vůlí a vůlí vůbec, touhy činiti dobře od samého skutku dobrého? Konečně svědomí předpokládá přesnou znalost mravních zákonů, přirozených i pozitivních, sloužících k tomu, aby řídily mou činnost, aby směřovala k uskutečnění ideálu; znalost způsobu uplatnění na svůj zvláštní temperament, a to v každém případě, aniž by trpěla v něčem pevnost ideálu. Toto všechno předpokládá mravní svědomí v okamžiku jednání. Alespoň až do posledního času toto vše se připouštělo. Zdá se, že dnes je to třeba znovu dobývat. Nové světlo vědy a postup vpřed, problém mravního svědomí změnil svou tvářnost. Věda, slyšíme se všech stran, stanoví fakta, avšak nepoznává ideálu. Nemá místa u morálky na pevných základech, které jsou apriorními stavbami od filosofů, nebo

pocházejí z metody autoritativní, které používá theologie.

Nad to věda neuznává jiné hodnoty mravních zákonů než té, která jim jest dána ze zkušenosti. Avšak zkušenost má jen relativní cenu, ba velmi relativní, přihlížíme-li, že fakta celé přírody, jimiž se zkušenost zabývá, jsou v ustavičném dění a stále se mění. Mravní fakta neunikají tomuto zákonu. „Co je pravdou za Pyrenejemi, je bludem jinde,“ poznamenal Pascal. V tomto náhledu věda mu dává souhlas. Již tedy není vhodné rozlišovati mezi přirozenými zákony, které mají absolutní a všepřijatelné hodnoty a zákony pozitivními, pocházejícími od autority relativní a omezené. V budoucnosti každý zákon mravní bude přirozený i pozitivní zároveň. *Přirozený* v tom smyslu, že se musí přizpůsobiti exaktně a nikoli zbaviti se jich všem podmínkám času, prostoru, jinž podléhá naše přirozenost ve svém vývoji. *Positivní* především, bude-li míti řečené přizpůsobení, aby byl přiměřeným, a životním, nepotřebuje, leč přihlížeti k tomu, jak povstávají pozitivní fakta. Mimo to „přirozenost sama v sobě“ jest filosofickým přeludem; jsou dány jen konkrétní věci. „Člověk o sobě“ nikdy neexistuje, existují lidé.

Proto morální problém je obrácený. Místo určení, že takový čin jest mravní, poněvadž je ve shodě s předpisy svědomí, musíme nyní usuzovati o mravnosti svědomí podle vztahů shody s fakty. Jinými slovy, není zákona řídícího mravy, nýbrž mravy samy budou zákonem.

Avšak co určuje mravní hodnotu skutků svědomí? Po čem se pozná, že ten způsob jednání je mravně dobrý, jiný špatný?

Je nutné uznati, že všichni, kteří se podlivuhodně shodli proti tradiční etice, aby zničili její základy, nevědí, kam ji zařaditi. Různá mínění o tomto základním bodě se množí do nekonečna. Přece však mohl bych uvést všechny na dva hlavní systémy: t. j. psychologický a sociologický.

Na psychologii se žádá stanoviti řád mravních hodnot k použití lidem; dáti jim prostředky, aby prakticky rozlišili mezi dobrem a zlem, ctností od neřesti. Je to prosté. Je třeba jen přihlížeti k psychologickým zákonům. Ctnost nebo neřest jsou pouhými produkty jako cukr nebo skalice. Není nic relativnějšího než jejich rozdělení. Tvornou příčinou a vysvětlením mravního svědomí je sdru-

žení ideí, návyk, výchova, temperament, dědičnost, jejichž zákony poznáváme z psychologického bádání, vysvětlují jeho zdánlivou jednotnost, jeho reální rozdíly, všechny úsudky zvané mravní a též city, které je doprovázejí. Krátce, mravní svědomí jest pouhým aspektem na psychologické vědomí.

Sociologové se neshodují. Toto řešení, poněkud jednoduché, nezapadá do celé složitosti mravních jevů. Psychologie vysvětluje to, co je, nic neříká o tom, co má býti. Otázka však povinnosti je v morálce neodlučitelná od otázky fakt. Proto je třeba hledati mimo psychologii, jejíž pomoci se však používá k vysvětlení povinnosti a mravního dobra. Ve společnosti, jejích požadavcích, v zákonech, které staví ve vykonávání požadavků, nalezneme vysvětlení. Problém mravního svědomí se řeší sociálním řešením.

Takové základní myšlenky hledí se přizpůsobiti dnes. Rozhlašují se všemi prostředky, knihami, brožurami, novinami, časopisy, přednáškami. Celý mravní vzduch, který vnímáme, je jimi prosycen. Jak uniknouti jejich vlivu?

#### *Křesťanské řešení mravního problému.*

V postupu nejsou katolíci ve shodě, jak bylo řečeno. Neznalost poměrů a slzy nejsou vhodnými prostředky v intelektuálním životě.

Zdá se mi, že je panenství ducha jako nevinnost srdce. Existuje nevinnost srdce negativní, poněvadž se nezná zlo, kam se může zapadnouti, je ale též nevinnost pozitivní, která záleží, naopak, v poznání zla, aby se ho uvarovala. První byla dlouhou dobu na pomoc rodinného vychování. Vycházelo se z principu, že dítě má dosti času, aby bylo poučeno o jistých věcech a doba výkladu má býti odsunuta, pokud možná nejdále. Sám v sobě tento systém výchovy není odsouzeníhodný, předpokládá-li se, že náhlé odhalení sexuálních otázek nepoznaných po dlouhou dobu nepřivede svědomí k převrácenosti místo ke klidu.

Zkušenost víc než dosti ukázala, že je více zla v neznalosti zla než v poznání, neboť intelektuální neznalost přivádí k slabosti vůle. Je velmi nesnadné mladému člověku v jednom dni vítězně bojovati nad věcí, k níž jeho pozornost nebyla připoutána, nebo k níž nesoustředil své vzlety a síly. Proto pozitivní nevinnost jest lepší než druhá a proto jen

rodiče a učitelé, kteří připravují své žáky na boj proti zlu, odhalující jim zlo, ovšem jemně, podle nutností okamžiku nebo prostředí, v němž žijí, jsou vychovateli, kteří porozuměli své povinnosti.

Tak se věc má i s duševním panictvím. Neznati základní a strhující bludy, které běží světem, a to s veselostí srdce, jsme-li vystaveni denně o nich slyšeti, viděti, jak se uskutečňují kolem nás, znamená neoznačitelnou nerozvážnost. Jest jisté, že

mládí je dnešní dobou postaveno do světa, kde problém mravního svědomí jest položen novým způsobem, který naráží na jejich nejdražší přesvědčení. Nejen že tolika prostředky se šíří tyto názory, ale podávají se s takovou naléhavostí a schopností, že převráceností svou pronikají naoko nerozbitelným prostředím, aby ho ovlivnily. Uspává se znenáhla mládí těmito teoriemi, mravní smysl se otupuje a znenáhla přecházejí k protivnému názoru. (Pokračování.)

Dr. M. St. Gillet O. P.

## ARISTOTELES O OTÁZCE DOBRA A ZLA

### 5. Překonání řeckého pesimismu u Aristotela. Shoda a doplnění Aristotelova učení křesťanskou filosofií.

**O** dokonalost nutno podle Aristotelova učení usilovati nejprve ve vlastním nitru, nutno postupovati boj se sebou samým. A „kde je boj, je také vítězství.“<sup>1</sup> Bohatými se stáváme nejen tím, že přidáváme, nýbrž i tím, že omezujeme vydání.<sup>2</sup> A tak i na cestě k dokonalosti jest potřebí odříkání, cviku v dobrém a odpírání zlému. Dobré jest, jednáme-li na základě rozumové reflexe, špatné, jednáme-li na základě vášně. Proto je nutno dobře mysliti, ježto jednání je následkem smýšlení.<sup>3</sup> Myšlenky dobra nemizí, zrovna jako myšlenky zla; obě se zhmotňuje jednáním. V rozumu jest základ vůle, které je potřebí k jednání. A lidská vůle je svobodná k užívání dobra; zneužití té svobody jest zlem. Je tedy zlo (tu: mravní) výtvozem lidským, lidí zneužívajících rozumu a svobodné vůle.

Správným řešením otázky o původu zla a ukázáním cest k jeho překonání Aristoteles překonal pesimismus, hluboce zakořeněný v duši řeckého člověka, jak dosvědčuje řecká literatura od Homéra, lyriky až po tragedii. Také filosofie, počínající Anaximandrem, jest jím proniknuta. Neboť u Hellénů vrozený smysl a cit pro souměrnost a harmonii narážel stále na ostré hrany utrpení a strastí, a tak vedle životního optimismu, vedle radostných zpěvů dal Řek průchod i pesimismu, který velmi případně vyslovují básníci a filosofové, a který je vystupňován ve větě: „Pro člověka bylo by nejlépe, kdyby se nenarodil, a když už se narodil, aby co nejdříve zemřel.“<sup>4</sup>

Proto se řecká filosofie snažila z tohoto pesimismu dostat ven, usilovala vyřešiti záhadu zla a nalézt prostředek proti strastem a zlu. Jedni hledali ten prostředek v rozkoši, druhí v ctnosti a třetí konečně v apatii, zvláště když filosofie atomisticko-materialistická zpřetrhala pouto mezi řádem přirozeným a Božím a domnívala se, že neochvějnosti a klidu dojde v atheismu. Nelze se nezmíniti zvláště o sofistech, kteří na základě noetického subjektivismu dospělísvým přehodnocením hodnot k hyperindividualismu. Chtěli vyřešiti problém zla konáním ještě většího zla. Řídili se – jak o tom výmluvně a souhlasně píše Platon i Aristoteles – zásadou: „Nespravedlivé jednání jest lepší než nespravedlivé strádání.“<sup>1</sup> „Vůle k moci“ a „právo silnějšího“, které pokládali za právo přirozené, byly jim vůdcem.

Pouze druhá ze zmíněných skupin filosofů razila správnou cestu. Byli to Sokrates, Platon a Aristoteles. Ceníce výše duši než tělo, usilovali o rozkoš duševní, o ctnost. Zlo může býti překonáno jedine rozumným a ctnostným životem. Aristotelův ideál dokonalého člověka kryje se s ideálem Platonova mudrce, který ve své snaze po spravedlnosti v prostředí lidí, nerozumějících té snaze a směřujících proti ní, byl obviněn z nespravedlnosti, spoután, bičován a konečně i ukřižován.<sup>2</sup> Spravedlivý však všechny strasti a utrpení snáší, aby ukázal pravou krásu a cenu ctnosti. U Platona<sup>3</sup> a Aristotela proniká životní optimismus, že zlo možno překonat.

1 Srov. Platon, Úst. zač. II. kn. 2 Platon Úst. 36d E.

3 Srov. „Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově“ v prog. uv. ústavu za rok 1928-29, str. 53.

1 Rhet. I., cap. 11. 2 ib. cap. 4. 3 ib. cap. 10.

4 Theognis. – Sofokles, Oid. Kol.

Podstatným znakem ctnosti podle Aristotela jest činnost. Má-li býti zlo překonáno, je nutno usilovati o dobro, překonávati opak dobra, zlo, odpírati mu; jest nutno obrátiti se k nitru člověkovu zúšlechťovati je a zdokonalovati, poněvadž v něm jest hledati kořen zla. Aristoteles projevuje optimismus, že správnou výchovou a činuplným životem možno toho dosáhnouti. Ale budiž dovoleno říci, že tento optimismus není totožný s optimismem, zvaným evolucionistickým, neboť tím, že člověk překonává zlo a dosahuje dobra, není řečeno, že lidstvo vítězství dokonalého člověka přejímá jako dědictví a pokračuje dále, optimismus, který snadno svádí k titanismu anebo vede k amoralismu; lidstvo konec konců žije jenom z minulosti a ve fantomech budoucnosti, ale nepracuje přítomnosti, běře jenom z kapitálu minulosti nastrádaného a samo ke kapitálu nic nepřidává pro budoucnost. Nechce býti víc než strojem, o kterém myslí, že jednou natažen a uveden do pohybu pojede stále vpřed, bez vlastního přičinění a úsilí. Zatím však vývoj k dobrému a k překonání zlého musí začít každý člověk sám u sebe. Vítězství nepadne mu do klína jako zralé ovoce, „vítězství je tam, kde jest boj“. K dosažení vítězství je třeba také kázně a autority, neboť „volnost jednati, jak se komu zachce, není s to, aby uhlídala v každém člověku vězíci špatnost“; zkažená lidská vůle jest náchylná ke zlému, to náleží již k lidské přirozenosti.

Ale přece, ač u Aristotela jsou správné základy a návod k řešení problému zla a k jeho překonání, je u něho mezera, kterou doplnilo křesťanství, ač již Platon byl úplnější než Aristoteles. Křesťanská filosofie, vycházejíc ze správných základů Aristotelových, doplnila, čeho se nedostávalo. Neboť v životě se vyskytují případy, že člověku ctnostnému, spravedlivému se daří zle, že ho stíhá nepřátelství, neštěstí, chudoba a nemoci, kdežto člověku nespravedlivému se daří dobře. Aristoteles řešení zcela nedomýšlí. Podle něho ani blaženosti, která je cílem člověkovým, nedosáhne každý člověk; a prostě konstatuje, že jednomu jest dáno toho dosíci, jiným nikoli; a to pro nějaké okolnosti povahy nebo náhody.<sup>1</sup> Potom vlastně, nepodaří-li se člověku zlo přemoci, zůstává nepřemoženo. Aristotelův člověk vysokomyslný chová se klidně ve štěstí i v neštěstí, jedná vždy a ve všem spravedlivě, raději nespra-

<sup>1</sup> Met. 1331b 39.

vedlivě trpí, než aby nespravedlnost činil, ale možno říci, že ideál jest pro lidstvo abstraktní a nezapadající dobře do zákona světové spravedlnosti, která žádá, aby ctnost byla odměněna a špatnost trestána, neboť podle samého Aristotela nezasloužené štěstí a neštěstí jest urážkou mravního řádu.<sup>1</sup>

Aristoteles píše, že člověk nežijící správně prohřešuje se proti zákonům přírodním a tím božským a jest trestán tím, že je nešťasten. Proniká sice už u Aristotela myšlenka velké ceny, že zlo přispívá k dobrému, že utrpení a bolest mohou býti výchovným prostředkem k získání dobra pro sebe a pro jiné: zlo jako výchovný prostředek přispívá k obezřetnosti před ním, ale chybí myšlenka, že zlo může býti v plánu Prozřetelnosti a že dojde vyrovnání. Aristoteles pozoruje jen případy, kdy bolest a utrpení jako nedostatek něčeho přirozeného přispívá k rozmnožení života bezbolestného, t. j. člověk teprve v bolesti dovede život oceniti, radovati se z dobrého a vážit si ho.<sup>2</sup> Na př. kdo byl lačný a cítil bolest, raduje se z nasycení. Nebo uvádí, jak neštěstí, utrpení, bolest lidí spojuje a sbližuje a přivádí je také k soucitu<sup>3</sup> s trpícím, a to z důvodu, že už sami něco podobného zažili, tedy z obavy, že podobné zlo by mohlo potkati také je samy anebo jejich milé. Proto prý soucitu nemají lidé bídni, ježto myslí, že je nemůže stihnouti už žádné zlo a utrpení, poněvadž utrpěli to nejkrainější. Rovněž nemají prý soucitu, kdo se pokládá za velmi šťastné – věří, že mají všechno, tedy také to, že je nemůže potkati nic zlého. K soucítění však, správně Aristoteles podotýká, je také nutno věřiti v mravní dobrotu člověka, neboť kdo nepokládá nikoho za dobrého, bude pokládati každého za hodna neštěstí a zla. Aristoteles ovšem stojí na stanovisku antikém, soucítění netýká se všech lidí bez rozdílu, nýbrž ponejvíce přátel a lidí sobě rovných. V tom křesťanství doplnilo Aristotela, že prohlásilo všechny lidi bez rozdílu za dítky jednoho Otce a zdůraznilo také, že zlo může býti v plánu Boží prozřetelnosti, že jím může býti zamýšleno větší dobro a že každé dobro a zlo nezasloužené dojde vyrovnání pro spravedlnost Boha, který jest zákonodárcem, ale také spravedlivým soudcem, který se stará, aby dobré bylo odměněno, zlé trestáno.

<sup>1</sup> srv. E. N. II, 7; Rhet. II, konec cap. 8. a zač. 9.

<sup>2</sup> E. N. 1173b 11n. Rhet. I, 11.

<sup>3</sup> Rhet. I, cap. 6. a II, cap. 8.

Člověk jest postaven do světa, aby bojoval proti tomu, co porušuje božský řád; v tom jest základ pro aktivitu, pro plánovité úsilí, aby se svět posu-  
noval stále blíže k Bohu,<sup>1</sup> k věčnému řádu jím sta-  
novenému. Tu se shodují Aristoteles a křesťanství. Ale tomuto Bůh není jen pojmem pro výklad světa, světového pořádku, přírodního a mravního řádu; Bohu jako soudci jest každý jednotlivec osobně odpověden za své myšlenky a činy, ježto Jím jest povolán, aby plnil jeho vůli. On od člověka žádá, aby uznal svou vinu, vrátil se k Němu a s Ním spolupracoval. V takovém poměru ostřeji než u Aristotela proniká vědomí osobní viny, mravní povaha hříchu odhalena v celé šíři a hloubce. Tím také nabývá plnějšího významu Aristotelova Katharsis. Katharsis podle Aristotela má duši očistiti, t. j. změnit, mravně ji probudit, ale neútočí na svědomí, protože Aristoteles neznal specificky křesťanské ctnosti pokory a pokání, t. j. když člověk má se podrobiti Bohu, Jeho vůli, a pro Boha blíznímu.<sup>2</sup>

1 Srov. v tomto čl. str. 12 – 13.

2 V křesťanství ovšem přistupují ještě pojmy milosti a odpuštění; nad právem a spravedlností světa jest spravedlnost Boží, nad trestem odpuštění. A ideál dokonalého člověka nabývá konkrétnosti: Bůh sám stal se člověkem, vzal na sebe

Člověk poznáním a mravním úsilím – také i ve smyslu Aristotelově – má uskutečňovati bohočlověčenství, zákon Boží má plniti vědomě, dobrovolně a se zalíbením. Myšlenka a čin musí býti spojeny v organickou jednotu: Člověk má nejen poznati dobré, nýbrž je i konati, uváděti ve skutek. Především musí poznati Goethův výrok: „Am Anfang war die Tat“, který subjektivistické filosofie učinily si heslem, vykládá pořádek věcí obráceně: pozdější pokládá za dřívější. Napřed jest myšlenka, která se zhmotňuje v čin. *Dr. Ant. Kříž.*

utrpení a bol, tím je posvětil, staly se očistou k novému životu. K vítězství člověkovu pomáhá tudíž sám Bůh, který jedině může vykonati obrat v nitru člověkově. Milost Jeho umožňuje člověku, aby se stal dokonalým, milost má účinek vnitřní obnovy. Ale člověk má svou samostatnost, má rozum a svobodnou vůli, vlastním úsilím – jak žádá také Aristoteles – může se státi ctnostným, milost ctnostný život jen ulehčuje. Ona tudíž neruší přirozenosti, jen ji upevňuje a přivádí k dokonalosti, jak praví sv. Tomáš Akvinský: Gratia non tollit naturam, sed perficit. V osobním životě jest tak provedena synthesis milosti a přirozenosti: Bůh k mravnímu zdokonalení člověka poskytuje své pomoci milostí, ale žádá také, aby člověk sám se o zdokonalení přičinil, protože mu dal rozum a svobodnou vůli, aby tudíž vědomě, dobrovolně a úmyslně spolupracoval s Ním a sám bral podíl na svém vykoupení.

## PROBLÉM EXISTENCE BOHA

**Z**de se dotýkáme formálního bodu čtvrté cesty a tedy je třeba chápati ji správně. Již její povaha, kterou se liší od ostatních cest, záleží v tom, že postupuje k Bohu stupňováním dokonalosti, kterou pojímá transcendentálně. Proto z pojmu více a méně nutně musí býti vyvozeno nejvíce, které by zároveň bylo příčinou všeho. Nezbytnost, že některé jsoucno je zapříčiněno, vyplývá z toho, že jsoucno nemá v sobě důvodu své existence. Je tedy třeba, abychom se přesvědčili, zda stupňování jsoucna, pokud je vlastním stupňováním, dokazuje, že žádné jsoucno, které je účastno stupňování, nemá samo ze sebe důvodu svého bytí; je však třeba míti na zřeteli, že se jedná o jsoucno, pokud je jsoucnem a pokud existuje.

Pojem stupňovitosti naznačuje různost toho, v čem se stupně vyskytují. Neboť není stupňovitosti tam, kde se věci od sebe nerůzní; tedy různost

v jsoucnu nutno položit jako předpoklad k ustavení stupňovitosti jsoucna.

Mluví se o jsoucnu, pokud je jsoucnem, které není podrobena vnější různosti, a přece je jisté, že se v přírodě různí. Musíme tedy ukázati, s jakého hlediska jsoucno se různí, a když toho dosáhneme, nalezneme vysvětlení, jak se jsoucno stupňuje. Rozluštění nám dává čtvrtá cesta, a to: z jakých důvodů se vysvětlí stupně dokonalosti, zda jsou samy od sebe, nebo je třeba vypátrati nějaké jsoucno, od kterého by to vše bylo.

Především třeba poznamenat, že pojem jsoucna neobsahuje v sobě omezení ani ohraničení.<sup>1</sup> Jsouc-

1 Proto dobře praví *Gilson (Le Thomisme, str. 66)*, že pro sv. Tomáše je souznačné toto dvojí: míti nedokonalé a neúplně transcendentální dokonalost a míti bytí účastenstvím. Čtvrtá cesta dobře ukazuje, že jsou takové nedokonalé dokonalosti. Neboť všude, kde je více nebo méně v oněch trans-

no totiž, jak už mnohokrát bylo řečeno, je to, co znamená všechnu dokonalost a přednost ve věcech. A proto musí v sobě obsahovati každou dokonalost. Když však vše je dokonalé jen proto, pokud to je, plyne z toho, že nic není, co není jsoucné. Poněvadž je to nejvlastnější, co je ve věci, plyne z toho, že všechno dokonalé a uskutečněné je z něho, neboť uskutečnění a dokonalost jde se strukturou věci. Tedy je také i nej přednější, obsahující v sobě vlastnost veškeré přednosti, dokonalosti a uskutečnění. Tedy beze sporu, jsoucné v sobě pojímá každou vlastnost dokonalostí.

Pozorujeme-li nyní jsoucné jako jsoucné, ihned postřehujeme jeho jednotnost a zároveň skutečnost a jsme puzeni připustiti jednotnost jsoucna popírající jakoukoliv mnohost, která mu odporuje. Tak usuzovali po Parmenidovi všichni pantheisté; z pozorování jednotnosti jsoucna dospěli k negaci mnohosti.

Sv. Tomáš však nezapomíná na mnohost jsoucna: existuje jsoucné více a méně a klade otázku, které se chtěli vyhnouti pantheisté: odkud mnohost, odkud stupně tam, kde je zcela vyloučeno množství i dělení? Jak mohou být stupně ve vlastnosti, – když v sobě pojímá každou dokonalost, žádné nevyjímajíc? Obsahuje-li tedy všechny dokonalosti, takže mimo ni si možno mysliti jen nic, z jakého důvodu, nad toto jediné nejvyšší jsoucné, vyskytují se jiná a to též povahy?

S druhé strany sv. Tomáš a priori nesoudí na první jsoucné již z pouhého pojmu jsoucna, jako by sám pojem v sobě obsahoval všechnu dokonalost a důsledně: samu existenci. Ví dobře, že nemůžeme o něčem usuzovati, leč z toho pozorování jsoucna smyslového.<sup>1</sup> Existuje jediná cesta

cendentálních (neohraňčených) dokonalostech, tam se shledáváme s jedinou a toutéž vlastností v dokonalějším a méně dokonalém stavu. Stupňování se děje tím, že ona dokonalost není všude ve svém dokonalém stavu, nýbrž více nebo méně. Omezení však dokonalosti ukazuje, že ona dokonalost nemá v sobě dostatečného důvodu. I to je vlastně čtvrtá cesta vše, co praví P. Descoquus (*Archives de Philosophie*, sv. III, seš. III, str. 110.). Tato cesta totiž ukazuje, že jsoucné, která jsou dokonalá více a méně, nemají důvodu svého bytí proto, že jsou omezená. Dokazuje omezení tím, že jsou v různém stupni.

1 Je tedy mylné, když někteří ztotožňují čtvrtou cestu s důkazem „a priori“ od sv. Anselma (Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis zum Anfang der Scholastik*, Münster 1907, str. 155; Vacant, *De nostra naturali*

ukázati Boha, ta totiž, která vede pozorováním věcí stvořených, pokud je v nich požadavek k dokázání prvního jsoucna.

Ve čtvrté cestě vybírá k důkazu Boha to, co je vlastní ve věcech. Je jisto, že v řadě věcí se vyskytují jsoucné více a méně.

Přece však je pravdivé, že všechno – ač se věci liší – shoduje se v tom, že se nazývají *jsoucny*. Všechno je jsoucné, avšak ne stejným způsobem.

Nacházíme-li, že se mnohé věci v jednom shodují, ba i mezi sebou podle téhož že se liší, je zřejmé, že v tom, čím se shodují, v tom se také liší. Co však v jednom je shodné i rozdílné, shoduje se s jinými, pokud je má, liší se, pokud se více nebo méně k němu přibližuje. Tedy ona různost bude podle toho, jaký je stupeň oné vlastnosti. Avšak jsoucnost – a o této vlastnosti je řeč – připouští stupňovitost možností; a to se shoduje, co jsme řekli, že jsoucné se množí podle subjektu, který je může dostati.

Může se namítnouti, že to, co je v možnosti, musí býti uvedeno k uskutečnění pomocí toho, co je uskutečnění, a tak přicházíme k Bohu. – Je to pravdivé, ale to není čtvrtá cesta, která vlastně postupuje k Bohu ze stupňovitosti, z mnohosti k jednotě, a ne z nutnosti předpokládati nutné jsoucné.

Pozorujeme-li tedy tuto stupňovitost jsoucna, je třeba z ní dokázati největší. *A vlastnost se svou stupňovitostí* (v našem případě jsoucno) *je takovou od největšího*. Tato věta nutně plyne z předcházejícího; neboť záleží-li stupňování v tom, že jedno a totéž se vyskytuje u mnohých různým způsobem, to jedno je považováno za největší, jako na př. v matematice ta kvantita je pojímána jako největší, pro kterou vše má svou kvantitu.

Tedy stupňovitost bude záležeti v tom, jak je jsoucné účastno největšího, a to tak, že čím je to účastenství větší, tím více se blíží k největšímu. Tím, že se blíží k největšímu, sdílí se s ním. Neboť vyjde na totéž, blížit se k největšímu a bráti účast na největším a míti své rozpětí. Stupňovitost je tedy z největšího.

Avšak nejen, že jsoucné je takové z největšího,

cognitione Dei; str. 361.). Sv. Tomáš usuzuje na Boha ze stupňů, jak jsou ve skutečnosti, a ne z ideje „největšího“. Nechápe-li však někdo jeho vývodů, ať jej proto neviní z bludu, který výslovně potírá, a ať mu nepřipisuje to, o čem ani nesnil.

nýbrž i je takové určitým způsobem, z největšího jsoucna, takže všechno, více i nejvíce, i způsob, jak je více, i způsob, jak závisí na největším, je třeba chápati ve vlastním smyslu.

K většímu porozumění toho třeba poznamenati, že to „více“ nebo ono „méně“ jsou tím, co jsou, pro největší, které jest jejich příčinou i důvodem, takže jsou cele způsobeny od největšího, i že jsou, i to, co jsou. Tak na př. určitá kvantita je pro kvantitu, jako dvojnásobné je pomocí dvou jednotek; tak když pojmáme světlo sluneční, jak je samo v sobě, jako největší, každý jiný sluneční svit, nejen že musí býti od tohoto největšího, nýbrž musí také býti v tom stupni, v jakém je přijímá. Bude ho účastno proto – a to třeba zdůraznit, že je jím zapříčiněn, a je v něm zapříčiněn podle způsobu, jímž je způsobeno světlo v jiné věci. Bylo přivedeno z možnosti k uskutečnění. To však se děje *příčinou účinnou*. A to je náš závěr: největší jest důvodem jiných, ne však jakýmkoliv způsobem, nýbrž jedině proto, že největší *činí* to více a méně, takže nejvíce takové nutně vytváří všechno jiné.

Věc je jasnější, uvažujeme-li o těchto principech ne v rouše příkladu, nýbrž jak tomu je ve skutečnosti. Třeba uvážit, že „více“ takové je pojmáno podle vlastnosti jsoucna. Ale řekli jsme, že více (a právě tak méně) je takové pro největší; že celý důvod onoho „více“ tkví v největším. Z toho plyne, že „více“ není možné vysvětliti bez největšího, v němž má důvod svého bytí. Avšak ono „více“ je uskutečnění. Když tedy je takové pro největší, je to neklamným znamením, že povstává pokud přechází z možnosti k uskutečnění; a to se děje účinnou příčinností. Musíme tedy pojímati jsoucna existující a je bráti v úvahu jako taková, a jako taková jsou větší a menší. Jsou však větší a menší pro největší. Tedy jejich jsoucnost je způsobena od největšího. Kdybys chtěl popírat největší, musil bys popírat i větší a menší, které máme před očima.

Když nyní pozorujeme způsob, jak je zde pojímáno více nebo méně, můžeme si vyvoditi jasný pojem stvoření. Stvoření není nic jiného, než z ničeho vytvořiti, znamená to něco učiniti – aniž bychom co předpokládali, utvořiti výhradně všechno, co na věci jest.

Ve čtvrté cestě jsou chápány stupně v tom smyslu, že jsou předmětem božské tvůrčí činnosti. Doko-

nalost je brána jako jsoucno. Praví se pak, že každé určité, celé jsoucno, poněvadž je ve stupních většího a menšího, je proto, že se přibližuje k největšímu, je pro ono největší. Všechno, co jest jakýmkoliv způsobem, je od *největšího*. Nic nemůže býti, co by nebylo od něho, ani si není možno odmysliti nějakou vlastnost, že by neměla prostě vztahu k největšímu. Proto však, že má k němu vztahy, závisí od něho, poněvadž se k němu přibližuje pro závislost účinku od vlastní příčiny.<sup>1</sup>

Jistě má svůj zvláštní důvod, že sv. Tomáš všude, kde mluví o stvoření, užívá důkazu čtvrté cesty.<sup>2</sup> Zatím co čtyři ostatní cesty dokazují Boží jsoucnost speciálním a ohraničeným pozorováním, tato cesta nachází v samém bytí, podrobeném mezím, nutnost nejvyššího jsoucna. Dokazuje jsoucnost Boha ze samého nitra bytosti existujících věcí. Tedy s jiné strany zároveň ukazuje, že, cokoliv je mimo nejvíce takové, musí pocházeti od největšího. A jako ve fyzice není možné pomysliti si, že existuje vlastnost světla bez světla, v matematice velikost kvantity bez kvantity, tak i v metafyzice není mož-

1 V jakémisi analogickém smyslu, jako velikost matematická má vztah k velikosti nekonečné, čili k velikosti prostě jako takové. Pozorujeme-li při velikosti více a méně, vztahujeme všechny tyto ohraničené velikosti k veličině největší, skrze kterou všechny ostatní omezené velikosti jsou to, co jsou. Velikost tedy prostě taková je příčinou veškeré velikosti, která se k ní více a méně přibližuje. Již tím se přibližují největší velikosti, že jsou veliké. Veliké však jsou pro účastenství na *oné* velikosti. Tedy slovo přibližovati se k největšímu neznamená nic jiného, než bráti účast na největším.

Avšak v metafyzice se jedná o jsoucno existující skutečně (ne již o jsoucno matematické), totiž o jsoucno, které obsahuje ve svém pojmu celou dokonalost. Je-li však takové jsoucno ve stupňovitosti, musí naznačovati vztah k největšímu. Je zcela zřejmé, že jsoucno existuje ve stavu „více“ a „méně“; tedy i to musí být faktem, že má vztah k největšímu. A dále: poněvadž více a méně je bráno podle pozorování jsoucna, i vztah k největšímu musí býti podle pozorování jsoucna. Ale vztah mezi více a méně – jak jsme řekli, je příčinný. Tedy více a méně proto, že jsou více a méně, naznačují vztah k největšímu pro závislost účinku na příčině. Protože však tato závislost je podle jsoucnosti jako takové, která vyžaduje tvůrčí činnosti, jde z toho, že to největší je příčinou celé, veškeré jsoucnosti, každé dobroty a pod.

2 *Quaest. Disp. De Potentia*, Ot. III., čl. V.: I. Č. Ot. 44, čl. I.; I. Č. Ot. 65, čl. I.; II. C. Gentiles hl. XV.

*Comp. Theologiae* hl. 65; *Opusc. XV De Angelis* hl. IX; II. *Sent. Dist.* XXXVII, Ot. I. čl. II; I. *Sent. Dist.* III. *Divisio Iae Partis*.

né, aby existovalo ohraničené jako ohraničené bez něčeho, co je neohraničené; není pojímáno jsoucno ohraničené bez jsoucna neohraničeného.

Není tedy divné, že sv. Tomáš všude užívá důkazu čtvrté cesty, kde mluví o stvoření.

Problém stvoření je rozluštěn, hledáme-li příčinu všeho v Jsoucnu Prvním a Nejvyšším, které je účinnou příčinou veškerenstva. Přicházíme však k účinné příčině pomocí principu účinné příčinnosti. Tehdy totiž pravíme, že některé jsoucno nutně závisí na jiném, jakožto na své účinné příčině, je-li vlastním účinkem závislé ve svém bytí na něm, ne jakýmkoliv způsobem, nýbrž jakožto na vnějším principu. Tento princip má vliv na svůj účinek jako princip pohybu a klidu, takže celá jsoucnost pobytu a klidu – sama bytost věcí závisí na tomto principu. To právě činí čtvrtá cesta správným způsobem, když ukazuje, že každé jsoucno, ať je jakýmkoliv způsobem, nutně má svůj původ v prvním jsoucnu, jakožto v účinné příčině.<sup>1</sup>

Aby to sv. Tomáš vysvětlil, vždy a všude pozoruje ve svých úvahách jsoucno, pokud je jsoucnem. Parmenides pod tím pojmem chápe všechno, co jest. Vše, co má důvod bytí, je „*jsoucno*“, mimo ně nemůže být nic; ale při konklusi Parmenides,<sup>2</sup> jsa úplně zabrán do metafysického pozorování jsoucna, jako by zapomněl na různost bytostí, činí uzávěr na pantheistický monismus; svatý Tomáš vidí rozličnost jsoucen. „Je třeba říci, praví, – že jsoucno vyskytuje se v mnohých podle postupu.<sup>3</sup> Neboť jsoucno samo sebou – jak ostatně každá vlastnost – vylučuje každou různost a jakoukoliv stupňovitost. Tedy jestliže jednomu každému z nich, (v nichž se vyskytuje více a méně) by to příslušelo samo od sebe, nebylo by důvodu, proč se jsoucno jeví dokonalejší v jednom než ve druhém.“<sup>4</sup>

Je to zajiště dokladem, že „od jsoucna, které se jeví jako nejdokonalejší, se přiděluje všem, u nichž se jeví méně dokonale.“<sup>5</sup> Čili jinými slovy: „Odtud plyne, že po každé, když se v různých jsoucnech

vyskytuje něco jednotného, je nutné, aby ona jsoucna od sebe se lišící přijala to jednotné od jedné příčiny, právě tak, jako různá tělesa mající teplotu, mají ji od ohně.“<sup>1</sup>

Proto není možno, abychom přistoupili na domněnku těch, kteří chtějí vysvětliti tuto cestu formální vnější příčinností.<sup>2</sup>

Praví totiž někteří, že touto cestou se dojde k ideálu, vzoru všech věcí a ne k příčině účinné, od které všechno pochází.

Tuto domněnku však není možno žádným způsobem sloučiti s textem sv. Tomáše, který chce nalézt čtvrtou cestou ne příčinu forem, nýbrž příčinu jsoucnosti. Když pak chce ukázati, že svět má vzory, činí to, když dokázal, že Bůh vše stvořil,<sup>3</sup> právě tak, jako když ukázal, že Bůh existuje, dokazuje, že on je vzorem všeho.<sup>4</sup>

Kromě toho dokázati, že svět má vzory, neznamená to dokázati, že Bůh existuje: Je možno usuzovati na svět ideí, jak to chápali i platonici, kterými byl vytvořen svět smyslový. Z toho však ještě neplyne důkaz Boží jsoucnosti, neboť se vynořuje další otázka: zda v tom světě ideí existuje něco první, které má být samo od sebe.

V daném případě by čtvrtá cesta ukázala, že jsou tvary a vzory všech věcí, avšak pak není příčiny, proč by bylo třeba vystoupiti k největšímu, a to po stupnici více a méně, když jest jisté, že tvar a vzor – jako takové – nepřipouštějí více a méně, nýbrž, jak praví Aristoteles, tvary, struktury jsou jako číslice; přidáš-li k nim něco, mizí je-

1 I. Část, Ot. LXV, čl. I.

2 Jako: *Bannez*, Scholastica Commentaria in I. P. Angelici Doctoris S. Thomae, Ot. II, čl. III., str. 82.; *Gemy*, S. I., A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, v *Revue de Philosophie* 1924, str. 575 a násl.

3 I. Č., Ot. XLIV, čl. III.

4 I. Č., Ot. XV. čl. I. Opačné mínění hájí po *Ferrarském* (In I. Contra gentes, hl. 13) a *Kajetánu* (In I. P. Q. II, a. III) všichni tomisté, kteří přejímají takřka doslovně názor Kajetánův, aniž by jej dále rozvíjeli. Srov. *Joannes a St. Thoma*, *Cursus theologicus in Summam S. Thomae*, tom. I., Parisiis 1883, str. 548; *Conet*, *Clypeus theologiae thomisticae* vol. I, a. II, vyd. Vives str. 93; *Gotti*, *Theologia scholastico-dogmatica*, tom. I, Q. I., dub. IV. § IV, str. 20 – 21; *Billuart*, *Summa S. Thomae* ed. IX, tom. I, Q. II, art. II, Parisiis, str. 30; *Billot*, *De Deo Uno et Trino*, Romae 1926, str. 67 – 71; *Toletus*, In *Summam theol. s. Thomae Aq. Enarratio*, Romae 1879, tom. I. str. 69; *Lepicier*, *Institutiones theologiae dogmaticae*, tom. I., *Tractatus de Deo Uno*, ed. Lethielleux, str. 145 – 6.

1 Čti *De Potentia* Ot. III. čl. V. druhý důvod, kde sv. Tomáš přesně formuluje tuto naši čtvrtou cestu k důkazu, že všechno pochází od prvního principu.

2 *Aristoteles*, *Metaph.* L. I. c. V. n. 11, vyd. Didat.

3 II. Sent. Dist. XXXVII, Ot. I. čl. II.

4 *Quest. Disp. de Potentia*, Ot. III. čl. V.

5 tamtéž.

jich podoba.<sup>1</sup> Není tedy možné porozuměti, co by znamenal onen největší vzor, právě tak jako je nemožné pochopit, co znamená nejvíce člověk. Proto když chce sv. Tomáš vystoupiti ve čtvrté cestě z dokonalosti k nejdokonalejšímu, nepojímá tuto dokonalost jako tvar. Z toho plyne, že ani nemůže dokazovati, že je taková nejdokonalejší forma. Bere dokonalost jako jsoucno. Z toho následuje, že musí přijít v konkluzi k jsoucnu, k příčině toho, že se nazývá jsoucnem. Avšak příčinou jsoucna – pokud je jsoucnem – je účinná příčina, která předpokládá tvar. A protože je účinnou příčinou, je zřejmé, že tato jediná příčina může způsobiti, aby něco bylo jsoucnem; neboť je nutné, má-li některé nové jsoucno býti přivedeno k uskutečnění, aby byl činitel, který by je vytvořil. Je pak jiná otázka, zda činitel působí určité jsoucno formou; každý činitel je činný formou. Tedy i Bůh, když jedná, činí to ze svých ideí. Je třeba ale poznamenati, že za příčinu každé jsoucnosti, jak se praví ve čtvrté cestě, jest nutné považovati *příčinu účinnou*. Pak se dokáže, že ono největší – příčina účinná, protože jedná rozumem, že nutně pracuje pomocí ideí, že je vzorem.

Proto zásadu: nejvíce takové je příčinou ostatních, není možné chápati na základě formální příčinnosti, neboť příčina formální je příčina podle „určité formy“. Tedy tuto zásadu třeba bráti v tom smyslu, že největší je příčinou různých (poněvadž zapříčiňuje více a méně). Proto se praví o Bohu, že je vzorem všeho, ne formálně, pokud je Bohem,

1 Proto sv. Tomáš, když ukazuje nutnost příčiny vzorové, praví: „Je tedy nutný vzor, aby následoval účinek určující formu“ (I. Č. 44 ot., čl. 4). To jest jediný důvod, proč je třeba vzoru, aby totiž forma následovala určitou formu, a to jediné tu, a ne jinou. Praví na tomtéž místě: „Je však zřejmé, že to, co se stává přirozeně, *následuje určité formy*.“ Proto, abychom mohli přistoupit ke vzoru, je třeba uvažovat o určení formy a z tohoto určení usuzovati na rozum, který „vymyslel“ toto určení. Jakým pak právem pojímá čtvrtá cesta zde protiklad za své východisko: *více a méně*?

nýbrž proto, že jsou v něm různé *ideje*, podle kterých vytváří různé věci. Idea pak není božská bytost – stále mluvíme formálně – neznamená to, čím Bůh chápe, nýbrž *co* Bůh chápe.<sup>1</sup> A to je tak nekonečné, právě tak jako může být nekonečné množství věcí Bohem vytvořených.

A tak formální příčinností bychom nedospěli k *Jednomu*, nýbrž k *mnohým*, poněvadž vzory jsou v Bohu, ne pokud Bůh je něco jednotného, nýbrž pokud rozumem poznává mnohé.

Toto vysvětlení, jehož původcem jest Bannez, myslím, že pochází z hodně rozšířené domněnky, že totiž tato cesta má základ a zdroj v platonské filosofii. Tomu jest však třeba rozuměti s velkou opatrností a nesmíme zapomínati, že její formální prvek pochází z peripatetické filosofie. Tedy není to třeba zamítati, když sv. Tomáš věděl, že tím přemůže realismus a výstřední exemplarismus platonický, a to tím spíše, když je rozluštěn a vysvětlen princip ve smyslu účinné příčinnosti.

Proto, když se praví, že více a méně značí vztah k největšímu, již v tom je obsažena jiná proposice, totiž: *že největší jest příčinou všeho ostatního*. Ba tento druhý princip vysvětluje a potvrzuje první. Tedy je třeba chápati tímž způsobem obě proposice. V první je stupňovitost existujících. Největší třeba chápati v poměru k příčinnosti, ne jakékoliv, nýbrž k té, kterou je jsoucno dáno mimo nic. Proto stupňovitost jako taková se děje přibližováním k největšímu v tom smyslu, že jakékoliv vytváření stupňovitosti ve věcech pochází od největšího. Jinými slovy: Vlastním způsobem stupňovitost je chápána jen zapříčiněná od nejvíce takového. V našem případě pojímáme stupňování různých jsoucen, existujících ohraničeně. Tedy musí býti jsoucno nejvíce takové, které zapříčiňuje všechna jiná jsoucna.

Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.

1 I. Č., ot. 15, čl. II.

## ESTETICKÁ HODNOTA – ZPROSTŘEDKOVATEL MEZI DVĚMA SVĚTY

### III.

Všechny vědy, které jsou v nejužším vztahu k duševnímu životu člověka, ať si je to psychologie, noetika, etika, estetika, napovídají, že logický-

mi rovnicemi, t. j. systematicky uspořádaným pojmovým věděním duševní život nemůže být úplně vystižen a pochopen. Nesrovnalostí, které se nahro-

madily mezi faktickým průběhem určitých duševních dějů s jedné, a mezi průběhem, který nutno předpokládati podle teorie snažící se o jejich výklad s druhé strany, je příliš mnoho, aby bylo možno je odstraniti. Dnes vtěsnán do skvělé, až oslnivé formule, již zítra z ní život opět uniká a rozbíjí pouta sobě uložená. Estetický prožitek v nejširším slova smyslu, ať jest jím přijímání estetických hodnot v aktu nazírání, či tvoření jich v aktu tvůrčím, patří k oněm zjevům, které nás donucují, abychom pokus o vědecké pochopení života postavili na základnu zvláště širokou.

Dějiny umění, zdá se, mluví řečí celkem velmi strážlivou, a dosvědčují-li s jedné strany, kteráť člověk v poměrech velmi neutěšených a bídnych vytvořil díla umělecká, neopomíjejí téměř nikdy zbaviti tento zjev jakéhokoliv nimbu prohlášením nezbytnosti takové tvorby z čistě biologických, namnoze neuvědomělých příčin; na první pohled nelze se ubrániti dojmu, že umění ztrácí na své vznešenosti, hledíme-li na ně jeho dějinami; avšak pohlédneme-li na ně ve stálém styku s celým ostatním lidským životem, pak znovu vyvstane ono v celé své hádankovité velikosti, potom opět a neodbytně vnucuje se otázka, jaké to síly musíme předpokládati v lidském duchu, jejichž působením člověk oddává se tvorbě umělecké a jimiž se uzpůsobuje k uměleckému prožitku? Nebylo by n snadno doložiti, že lidé, které nazýváme v každém směru normálními, pokud jen poněkud jsou vnímaví pro umění a jen poněkud je studují jako vzdělání neodborníci, by bez váhání prohlásili, že jim nejednou v životě dostalo se tak mohutných dojmů uměleckých, že by dojmy z jiných oborů životních jen stěží snesly s nimi srovnání. Povšimni bychom si při tom zvláště, že tam, kde nastalo trvalejší vnoření v díla jednoho směru nebo dokonce v jediné dílo, děje se s myslí taková změna, že ona nejen zcela se odpoutává od obvyklých představ pudového i kulturního života, nýbrž vytváří si dokonce zcela novou oblast životní, jejímž iniciátorem je studované dílo umělecké. Všechny duševní činnosti jsou zaměstnány estetickým dojmem. Stačí tu připomenouti, jak Volkelt charakterisuje estetično, jako rovnovážnou jednotu lidství a jako harmonisaci duševního života (na konci I. a III. svazku „System der Aesthetik“).

Tyto myšlenky nutí k metafysickému domýšle-

ní. Ba ony se mohou zhustiti až v otázku: Co je estetické o sobě? Volkelt nazývá estetický poměr (Verhalten) vzájemným v sebe vytvářením (Ineinanderbilden), plným bohatství a souladu. To také jest, tak uvádí, zkušenostní základnou a dobrým smyslem všech oněch vznešených a přec tak planých námah u Schellinga a j. pokládati krásu a umění za indiferenci všech nejzásadnějších a nejhlubších protiv jsoucna. (System I. str. 587.) Je možno pokládati schellingovské pojetí za silně přestupňované, avšak oprávněné, ani historického významu upříti mu nelze, zvláště, když právem předpokládáme, že na základě idealistických soustav filosofických vyžrávala nauka Schopenhauerova i s celou svojí estetikou; v ní estetická hodnota znamená nepoměrně více než pouhou indiferenci, ona znamená přímo vykoupení, byť ne trvalé, z béd jsoucna, zničení vůle, principu jsoucna i všech béd. Přináší tedy Schopenhauer krajně radikální řešení, která zahájil Schelling, ztotožniv estetickou hodnotu s labilním stavem indifferencie všech protiv v jsoucnu.

Nelze přejíti nepovšimnutím myšlenek tak logicky rozvedených velkými filosofy. V jejich postřezích mohlo dojista býti něco, co jiným, zvláště průměrným jen duchům, uniklo, poněvadž jejich analýsa nešla tak hluboko. V nové filosofii ostatně Kant nejdůrazněji zahájil tento směr, rozštěpiv člověka a rozštěpiv celý svět a slučuje opět obojí tak, že velmi patrně vystupuje zjev, který jsme nuceni vždy a vždy znovu konstatovati, zvláště také na poli estetickém, že některými funkcemi svými člověk tíhne za dosažením nadempirických realit, kdežto jinými jako by byl od dosažení jich vzdalován. Empirický a inteligibilní charakter člověka, v jeho časté protichůdnosti tak zřetelně se projevující, nespokojí se pouze konstatovati prostý rozum lidský, natož pak filosofické badání. Vždyť nebýti této protichůdnosti, snad by ani nebylo vzniklo filosofické myšlení, nebyly by vznikly všechny problémy filosofie teoretické i praktické.

Avšak trhlina nad jiné patrnější zeje mezi člověkem praktickým a estetickým zvláště v aktu tvůrčím. Tu naprosto není možno převésti jednu z těchto bytostí na druhou. K tomuto konstatování patřičně přihlíží C. Schuwer ve své studii „Les futurs contingents et la notion d'imprévisibilité dans la création artistique,“ (Atti) nikterak nezatajuje, že problém uměleckého tvoření je z nejobtížněj-

ších problémů estetiky. Jak zcela jinak už vypadá zákon kontradikce, objeví-li se v umění. Pokusíme-li se na př. aplikovati definici možného, jako toho, jehož pojem nezahrnuje kontradikce, musíme uznati, že se hodí na umění jen s jistými rezervami. Jest nemožno na př. mysliti čtvercový kruh nebo technický předmět, který by byl zároveň kubický i sférický.

Možnost je tedy nepochybně podřazena nekontradikci v řádu pravd, bytostí a existencí. Avšak umění láme tento železný zákon. V něm kontradikce je možná aspoň jako zdání, cit, perspektiva. Všechny iracionálnosti, které umění uvádí, disonance, deformace, zobrazování trojrozměrného světa na plátně dvojrozměrném, iluze všeho druhu atd., všechny tyto umělosti, ač nejsou kontradikcemi, berou svou látku z kontradikce (sr. u. d. str. 147); zmožení překážek je cílem všeho lidského úsilí, ale člověk instinktivně cítí, že právě v díle uměleckém dosahuje maxima z onoho radostného vědomí vítězství.

Bergson to obdivuhodně osvětlil: Látka vyvolává a umožňuje úsilí; myšlenka, která jest pouze myšlenkou, umělecké dílo, které je pouze koncipováno, báseň, která je jenom vysněna, nestojí ještě námahu; hmotná realizace básně slovy, umělecké koncepce v obraze nebo v soše žádá si však úsilí. Toto úsilí je pracné; a přece, pokud je provádíme, máme dojem, že je tak cenné, snad cennější než dílo, v něž vyústí, poněvadž díky jemu vydobyli jsme ze sebe více než v nás bylo, vyvýšili jsme se nad sebe samy. (u. d. 156 – 157.) Jádrem věci však tkví v tom, v jaký vzájemný poměr postavíme popud k tvorbě vzatý ze života, koncepci a pak vlastní vytvoření díla. Do jisté míry, pokračuje Schuwer, možno oddělit nepochybně cit skutečný od uměleckého. Ale věc stává se nesnadnější, když myslíme na básníka, malíře, hudebníka a když v jednom vědomí musíme rozlišovati člověka a umělce. Zajisté bolest Hugova při smrti dceřině a zvláštní cit, který mohl zakusiti, když koncipoval stance ve Villequier, jsou řádu rozdílného. Definuje-li se druhý právem jako estetický, pokud je nadějí básně, tvůrčí horečkou, musíme uznati, že tyto citové stavy nabývají smyslu estetického jen tou měrou, jak se objektivují, nemohouce býti vpravdě uznány za básnické, leda v zrcadle, jež si dávají. Ještě nápadnější je to u pozdějších autorů, jako Flauberta a Goncourtů, pro něž každá

příležitost citu je příležitostí tvorby, pozorují sebe jako cizí subjekty, za všech okolností životních, i nejvážnějších. Pro Flauberta se život skutečně smísil s jeho dílem spisovatelským. Můžeme tedy souditi, že koncepce, jako idea nebo cit, nemůže se oddělit od realizace, v níž se uskutečňuje novým způsobem umělecky.

Nesnáz přijmouti toto stanovisko plyne z toho, že stavíme en bloc koncepci a dílo, jako by dílo se stavělo abstraktně nad koncepci. Nedbá se hlavního faktoru, času potřebného pro provedení s úsilím, hledáním a tápáním. Zavedeme-li opět do tvůření jeho koeficient trvání, pak v tvůrčí akt klade se vztah idejek dílu a není již možno pojmuti jedno bez druhého.

Než tento vztah je vzájemný. Výraz jest nezbytným doplňkem tendence. Žádná koncepce umělce neuspokojí, pouze osvobození tvorbou. Všechna data jeho rozumu, jeho smyslovosti, vůle, musí spěti za jediným cílem, sochou či básní, či spíše cíl musí se státi citem, ideou, vůlí, citem formy, myšlenkou formy, vůlí formy. Koncepce se stále mění, ne snad v celkovém směru v syntetické intuici, která setrvává až do konce, ale ve svém detailu, reflexi o díle, kde jednota jeho úsilí musí se dělit a analysovati znovu, dříve než nalezne opět sebe (u. d. 161 – 163).

Nabývají-li tedy i pro Schuwera stavy afektivní smyslu estetického tou měrou, jakou se objektivují v díle uměleckém, tvrdíme my, že k tomu cíli musí projíti katartickou fází.

Jednu námitku bylo by tu možno pronést, kdybychom se postavili na výklad příliš slovní toho názoru a kdybychom, jak ani není možno zcela eliminovati, dali sem zaznívati trochu onomu pojetí, které vzešlo z aristotelské tragické katarse. Neznamená-li katarsis očištění, oproštění od pudovosti skutečného života? A je-li tomu tak, která mohla vzniknouti umělecká díla, která tak mocně a působivě předvádějí všechnu bezprostřední dravost živelních žádostí životních?

Na obě otázky možno odpověděti ano i ne. Katarsis vskutku znamená očištění a oproštění od pudovosti skutečného života. Jenže tomuto očištění nutno rozuměti dvojím způsobem: jednak ve vlastním nezúženém smyslu, kdy objekt koncepce vypojuje se úplně z komplexu snahových představ pudového života a jednak ve smyslu užším, a to tak, že komplex snahových představ pudových

tíhnuoucích k objektu koncepce není sice naprosto vypojen, avšak jest ponechán in suspenso na tolik, na kolik jest potřebí, aby koncepce uměleckého díla mohla vzniknouti a mohla býti též realizována v díle uměleckém.

Tím jest vlastně již zodpověděna i otázka druhá. Touto suspensí snahových komplexů umožňuje se vznik uměleckých děl charakterisovaných druhou otázkou.

Z toho vyplývá, že katarsis estetická jest širším pojmem než katarsis etická a že soud „s katarsí etickou je dána, třeba jen latentně nebo virtualiter, i katarsis estetická“, nelze obrátiti prostě; nicméně i prostá estetická katarsis, tedy i ona, která neobsahuje v sobě katarse etické, přináší s sebou takové aspekty přehodnocené skutečnosti, že bezprostřední proud pudovosti jimi nebývá navozen, nýbrž pozornost jest obrácena ke struktuře jejich dění, ne k obsahu či cíli jejich průběhu, nýbrž k formě jeho: znamená tedy estetická katarsis v každém případě transcendenci dění umělecky zpracovaného; Fichtovo slovo se tu plně osvědčuje: „... umění činí transcendentní stanovisko obecným.“

Není-li katarsis obsažena již v samé formě tohoto úryvku, kde výraz větný jest zvláště přiléhavý k líčeným dějům a duševním stavům... „la chute inévitable et si pardonnable, la faute aux bras de l'ami discret qui s'est trouvé là, la passion cachée et dévorante, qu'on ne peut satisfaire et qui brûle, le rendez-vous qu'on a eu tant de peine à rendre possible, qu'il faut attendre des semaines dont on profite goulûment dans une brusque flambée du désir.“ (Zola, Lourdes, str 58.) Horečka smyslnosti musí čekati celé týdny na ukojení, které se děje vášnivě, chtivě, v okamžiku; rytmus věty zobrazuje věrně dlouhé čekání dlouhými větami vztaženými a bezprostředně rychlé ukojení vzplanuvším krátkým výrazem s „dans“. – V těchto formálních prvcích souvětí jest dán již dostatečný odstup (estetická distance).

Poněvadž člověka nelze dělit na člověka tu etického, tu estetického, tu zase náboženského atd., nelze neviděti, kteréhože směru umění jest cennější lidstvu po všeobecně kulturní stránce. Že ořesný, očistný a povznášející účinek katarse estetické, která jest zároveň katarsí mravní, jest nesporně účinnější a mohutnější, jest prostým důsledkem plynoucím z lidské povahy.

Polarita, kterou sledujeme v celém průběhu umění, projevuje se i tu v dvojí formě katarse; i to jistě jest fundováno v samé tvůrčí podstatě lidské, která právě uměním svoji záhadu nezřejměji a nejlidštějším způsobem promítá. Stopy toho shledáváme snadno již v struktuře ducha mladistvých, neboť snažíme-li se sestaviti rozmanité potřeby, které se projevují v literární receptivitě dítěte, shledáme asi toto:

Již od nejranější báchorky potřebu uniknutí přítomnosti, jež nabývá na rozmanitých stadiích velmi rozmanitého výrazu. Všechno okolí je v realistickém stadiu zcela jiné než ve věku báchorek.

Přes uniknutí přítomnosti potřebu po osobní účasti. Dětské já chce se aktivně vydati ve vymyšlený svět, chce vlastní strasti a slasti nalézt v prostředí sebe cizější (sr. Ch. Bühler, Kunst und Jugend-Z. f. Ä. XX. 3 – 4, 1926, str. 304.).

Ve zmíněných dvou formách mohla by dobře býti fundována dvojí forma katarse. Dvojí fáze struktury mladistvého ducha, dvojí forma katarse, to vše odkazuje k tragickému založení lidského ducha, doplňuje a ověřuje s nových stránek Volkeltovu estetiku tragického.

Všechn chaos, který svědčí o čilém životě v estetice, nemá naprosto matoucího rázu, neboť jedna věc vždy víc a více jest patrna: zvláštní postavení estetických hodnot v duchové struktuře i v životě kulturním. Toto zvláštní postavení bývá někdy neuměle sice, ale významně opisováno slovem „duchové“, tak Medicus, Grundfragen der Aesthetik, Jena 1917: „A kdekoli se estetická funkce, tato funkce „duchového“ jsoucna projevuje nebrzděna, tu žádá si nadčasovosti, nekonečnosti“ (str. 139).

Prožitek pouze konečného není nikdy estetický (str. 143). „Dostaví-li se nám v okamžiku, kdy bychom chtěli vlastně esteticky prožívat, zájem psychologický (vůle k omezení na konečný předmět) je to důkazem toho, že cítíme umělecké dílo jako cosi cizího – čímž se v každém případě ohlašuje jakási nedostatečnost, buď nedostatek naší estetické schopnosti nebo chyba uměleckého díla. Pokud náš estetický prožitek zůstává nerušen, není umělecké dílo pro nás předmětem, nýbrž bezprostředním obsahem nekonečného prožitku: my prožíváme chtění hrdinovo a změny tohoto chtění; prožíváme je esteticky, t. j. jednotlivé dopřává nám nazírání nekonečna“ (str. 158).

Připouštím, že možno tu namítnouti, že takové formulování charakteristiky estetična je hodně široké a neurčité, neméně jest jisto, že se snaží zachytiti a analyzovati stavy duševní (není-li nic jiného a nic více), které jsou charakteristické pro činnosti estetické, které mají svou nespornou realitu, intuitivně poznatelnou a pojmově dosud nezachytitelnou.

Umění lidskými silami a schopnostmi vytvořené vede náš poznávací život v oblasti, které se vyznačují tím, že duševní zážitky v nich nabyté nejsou beze zbytku opsatelný a zachytitelný, síti našeho diskursivního poznání. A proto snad vedle náboženství jest umění nejmocnějším činitelem, který nás upomíná na ztracenou či na žádoucí integraci duševního života. Snad se časem rozpomeneme na to, co nám chybí z duchového života a co nám není úplně nedostupno, zvláště, když v kulturním životě jiných ras setkáváme se často s takovými projevy duševního života, které se přímo prohlašují za komplementární zjevy. Mohl bych se v této spojitosti zmíniti třeba jen o přednáškách: *L'art et la philosophie des Indiens de l'amérique du Nord*, které r. 1925 konal na Sorbonně profesor filosofie a etnograf v Lincolnu (Nebraska) Hartley Burr Alexander. Tu se zdůrazňuje, že evropský filosof jest mocí svého předmětného myšlení divákem, indiánský jest hercem světového ritu, který jen teoretisující běloch zbytečně zdvojuje. Indián nezpívá pro posluchače, nemaluje pro diváka, nýbrž obě činí pro okamžitou situaci. To není Lévy Brühlova „prelogická mentalita“, nýbrž intuice sui generis, forma měřená svým stavebním plánem, snad zralejší než naše forma reflexe, kdo to může věděti? Výklad profesora Alexandra je sympatický pokus naléztí opět integraci středověké duše v ušlechtilé rase, porozuměti jejímu myšlení a je rehabilitovati.

Tolik jen jako malý příklad toho, že vskutku existují celé oblasti lidské duševní činnosti, kterým nelze podložití žádoucího významu diskursivním poznáním. Nuže, tyto oblasti skutečně existující a mající nepochybně přidělený úkol v životě člověka, nám otevírá a neustále připomíná právě umění. Připomíná mluvou mnohdy velmi výraznou, že je možno vůči komplexu skutečnosti zaujímati psychické poměry, které znamenají naprosto zvláštní a odlišné vztahy duchového subjektu k jeho popudům dojmovým. Tyto zvláštní, neroztržité, ne-

rozdělené vztahy, toto intimní proniknutí subjektu ve „vše“, pokouší se nám obnovovati umění. Jest nyní úkolem umění obnoviti ztracenou úzkou souvislost mezi zevními věcmi a vnitřním světem, oduševňovati věci jako v jinošství, citem „viděti“ naše představy jako v dětství. Jedině a pouze v mládí jest, díky tu vládnoucímu koherenčnímu prožitku, pro všechny lidi kus ideálně prozářené skutečnosti. Kde byl tento prožitek kdysi silný, a zvláště kde silným zůstane, tvoří tato ideálně prozářená skutečnost ustavičný stimulus touhy . zadržeti spatřené kdys čarovné kouzlo, pomáhati na vybudování ideální skutečnosti (E. R. Jaensch, *Jugendpsychologie und Kulturaufgaben der Gegenwart*, Paedagogische Warte, květen 1924). Právem tedy usuzuje Volkelt, že z hlubin absolutna musí býti postaráno o napomáhající orgány k uskutečňování estetické hodnoty (System III. 546.).

Jest jisto, že strohá vázanost na nezměnitelný a jedině platný řád přírodních zákonů, jaká vládla za plného rozkvětu nauk materialistických a pozitivistických, dnes se uplatňovati naprosto nemůže. Nechci nedoloženě tvrditi, že estetika a badání v oborech umění na tom má svůj vynikající podíl. Ale možno míti za prokázáno, že objevení komplikovaných tvarů a proměn tam, kde starší věda spatřovala zjevy klasicky prosté a jednoduché, způsobila, že svržena byla tyranie zákonů formulovaných příliš přímočaře a ukvapeně a k tomu estetika se svými problémy i s problémy příbuzných věd přispěla jistě měrou nemalou. Nic tedy dnes nestojí v cestě předpokladu, či, chceme-li, víře o jiných skutečnostech, nežli je naše daná, zvláště když estetika na ony jinokutečnostní oblasti téměř neustále prstem ukazuje.<sup>1</sup> Podobné myšlenky třeba s jiného hlediska vyslovuje F. Dessauer ve své knize *Leben-*

<sup>1</sup> Za typického představitele mohl by tu býti postaven Max Dvořák, počínaje oním obdobím jeho badatelské činnosti, kdy problém duchového obsahu se mu objeví důležitějším, než problém formy. Vládne-li v jeho mladistvých dílech víra ve všemohoucnost příčinnosti, racionalisticky pozitivistický názor o bezmezerovitém řetězci vývoje, poutá jej nyní především problém slohového přelomu slohové krise, kterého nelze již rozřešiti racionální cestou, nýbrž který odkazuje k hlubším duchovým proměnám. Umění nespočívá pouze v řešení formálních problémů, je také vždy a v první řadě výrazem ideí ovládajících lidstvo, jejich dějinami tak jako dějiny náboženství, filosofie nebo básnictví, částí všeobecných dějin duchových. (Sv. Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte*, Berlín 1930, str. 59-60.)

Natur – Religion, Bonn 1924. Podle něho ovšem zákony přírodní ve skutečnosti musí býti vyplněny, to však nevylučuje, aby při dění nespoleupůsobila skutečnost jiného vyššího druhu. Vykládá to na příkladě smyslu melodie, při němž se neporušují zákony, podle nichž probíhá sled tónový. To dokazuje možnost nadřazenosti různorodých skutečností bez vzájemného rušení jejich řádu. Fakt analogické nadřazenosti náboženské skutečnosti nad přírodním děním dokazují mimo jiné dějiny. V zákonitostech dějin hledává materiál k zbadání účinku mravní síly, kompasové síly, které jako vyšší skutečnost působí na lidské jednání.

Nechceme říci, že knize rázu Dessauerova nemůže býti nic vytýkáno po stránce její metody, ale přes to kvitujeme ji i za svůj obor, neboť takovými pokusy zbystruje se zrak pro podobné zjevy, pro uplatnění jejich významu, tak se také podaří, že se nepřejde přes ně násilně a skreslením k schematům a předem stanovené zákonitosti.

V této chvíli, kdy nejtajnější hlubiny lidské duše jsou prosvětlovány metodami dříve netušenými, můžeme si zajisté přiznati, že ideály nezrodily se sice z idealisace smyslovosti, nýbrž z touhy, která odkazuje k nekonečnému cíli. S projevy této touhy setkali jsme se několikrát v těchto svých úvahách. Tato touha, transcdující všechny obory naší životní zkušenosti, jež by tedy mohla nésti jméno touhy o „sobě“, patří podle všeho také k bytostné zákonitosti člověka a od ní dospíváme k téměř výsledkům, jichž se Volkelt dodělává ve své metafysice tragična. Do tajemných končin, na samo pomezí propastí, jež se otvírají v záhadě ducha, vede také estetika svými vlastními cestami.

Čeho estetika se dobírá, opatrným postupem podle metod vědeckých, k tomu vede často pojmově nedefinovatelný prožitek díla uměleckého. Vyzvedám pro náš záměr vědomí, které máme v takových vzácných okamžicích velkého uchvácení, o možnosti duševního života ve sféře realit naprosto odlišných od našeho konkrétního života. Kdyby bylo možno zachytiti zatím třeba jen s introspekce tyto neobyčejně křehké a prchavé stavy duševní! Ale tolik jest jisto, že tehdy nejvíce cítíme rozpor, který mezi skutečným životem a okamžiky estetického vzrušení klade, ne pouze kvantitativní rozdíl intensity citové, nýbrž kvalitní rozdíl celé duševní struktury.

Zdá se, že i to, co nazýváme osobností, podléhá hlubokým změnám ve stavech estetických, máme-li ovšem na mysli jen výjimečné případy vrcholných prožitků estetických, nejčastěji uměleckých. Nedržíme se tu ovšem jednostranně intelektualistické interpretace lidské bytosti, osoba není pouze bytostí vědoucí, jest cítící, jednající, rozmanitým způsobem činná, ne pouze konsumentem popudu a prožitku všeho druhu, jest spontánní a zvnitř navenek aktivní. Nepojímáme svět myšlením nebo představou tak, jak jej fakticky máme. Osoba není v nejlepším případě sumou orgánů, je sama orgánem vybudovaným nade všemi jednotlivými orgány a schopnostmi, nad všemi talenty a vlohami, jednotně konstruovaným orgánem vyššího řádu. Co osoba prožívá a koná, není nikdy pouhou myšlenkou, citem nebo hodnocením, i zde zas vše ve všem jednotně a nekouskovaně prožitý a dokonaný život. Osoba se konsoliduje a udržuje se jen odlišením. Rozlišení a ještě více: rozhodné odloučení a zřeknutí jest hodinou zrození osoby, života nevysychajícího, neunikajícího (Weinhandl, Person, Weltbild und Deutung, Erfurt 1926, strana 78-79). Všechna hledání vnitřního duchovního života, a necht jakkoli tyto snahy odvěké byly nazývány, znamenají vybavování osobnosti z nánosů obsahů životních, zdá se, že zatím alespoň ve filosofii nastává nové oceňování hodnot osobnostních, duchové podstaty lidské; všechny personalistické filosofie přítomné doby zdají se tomu nasvědčovat.

Nenastane tu, tážeme se, platonská doba pro stanovení hodnot umění? Nebude jako tehdy vrženo umění daleko zpět v hierarchii hodnot? Nebude platiti též o umění, že hodina zrození osoby nastane rozhodným odloučením a zřeknutím se jeho? Nemyslím nikterak. Ovšem umění a umělecké nazírání jsou věci tak komplikované a povahy tak komplexní, že bude třeba říci, že umění zaujme takové místo v duševním životě, jaké mu vykáže jednotlivé individuum. Povrchní umělecké prožitky našich polovzdělců nejsou ovšem k tomu, aby byly počteny mezi hodnoty, které vytvářejí osobnost, za to však skutečné prožitky uměleckých děl vždycky znamenají proniknutí až k takovým hodnotám, které konstituují osobnost lidskou, či přesněji vyjádřeno, v zásadách celostní psychologie, duševní transformace celostní, probí-

hající pod vlivem uměleckého prožitku vede život od periferie vjemových a apercepčních dat k centru duševnosti, které znamená vědomí duchových vlastností bez konkrétní aplikace na jakékoliv dění.

Zcela zvolna prodírá se dějinami estetiky poznání, že k jakémusi kopernikánskému obratu musí dojít také zde. Při dobré vůli jsou všechny these z dějin doložitelné; avšak co náleží, tak říkajíc k bytostní zákonitosti lidského ducha, i když je to zákonitost, která zvolna a obtížně se rozvíjí a projevuje, to sotva může nás klamati. Konformistické hledisko je tak průhledné a přirozené, že odhoditi jest z pouhé svévole znamenalo by zůstatí naprosto bez opory a orientace myšlenkové. Od egyptské „Knihy mrtvých“,<sup>1</sup> která vrcholný jev estetický tlumočí subjektivním stavem nazíratelovým, od Platona, Plotina a sv. Augustina, v jejichž názorech úporně zápasí objektivní data krásných předmětů se subjektivními duševními stavy nazíratelů, přes úsilí scholastické filosofie a počátky nové estetiky zahájené zvláště v Anglii, kdy opět a opět dějí se smělé a systematické pokusy o zachycení a stanovení objektů estetických, přes Kanta, který provádí kopernikánský obrat též na poli estetickém, přes celou velkolepou epochu idealistické filosofie, která smělostí svých koncepcí dodnes hledá soupeře, až po bohatě rozčleněný život badání současné estetiky, která se noří v netušené dříve a nedostupné hlubiny ducha a badá v tajemném jejich rozvrstvení otvírajíc žasnoucím jejich zrakům přístup k záhadě duchovosti vůbec, v tomto kaleidoskopu dějin této vědy poznáváme vždy zřetelněji, kterak estetický t. zv. objekt ustupuje do pozadí, kterak se zvolna rozplývá jako stínový mrak a na jevišti vědy zůstává vlastně jen duch, který všemi estetickými předměty chtěl jen cosi říci o sobě, o své nejvnitřnější podstatě, ale jeho hlas je nám dosud téměř nesrozumitelný a bude mu nutno dlouho a trpělivě naslouchati, než zvykneme jeho řeči, která nám snad kdysi zjeví jeho tajemství.

Estetická i etická ustanovení myslí znamenají takový zásah v běh skutečnosti, že intuitivně tu nabýváme vědomí, že se tu srážejí dva proudy života, dvě říše jsoucna. Můžeme hlediska konformistického použití na dějiny umění, uměleckých názorů a stěží pak se smíříme s myšlenkou, že vše-

1 Sr. můj „Úvod do estetiky“, Plzeň 1915, str. 12.

chny zápasy tak vášnivé a často urputné by byly sváděny o věci, které pro život by neměly zásadního významu. Budiž dovolen příklad z ošidné politiky: často lidé stojí proti sobě ve věcech o sobě ovšem malicherných, ale v zásadě jim nejde o tuto téměř bezvýznamnou věc, nýbrž o předpoklady a důsledky její, které jsou v nějaké souvislosti se světovým názorem těch oněch lidí. A závažnost a důležitost světového názoru vycituje snad každý.

Jsme hnáni k myšlence, abychom všemu dění uměleckému, všem proměnám jeho forem a slohů, zápasům o ně přikládali hlubší význam. Tragika mnohých uměleckých velkých životů a snah vybíhá v tutéž metafysiku, jakou podala zmíněná již estetika tragična.

Jako v náboženství a jako v etice noetická otázka, otázka po pravdivostním obsahu umění a estetických dojmů odsunuje se do pozadí, třebaže se nepokládá za lhostejnou. Svět umění, svět estetických hodnot existuje v nás a my v první řadě naprosto se netážeme po psychologických zákonech, podle nichž v nás byl vyvolán. Ovšem, že konformistickému hledisku dostalo se velké opory vzpomenu-tým zkoumáním o struktuře duchů mladistvých; v každém z nás leží utajena, či lépe, u dospělých zakrnělá a ochromená tvůrčí schopnost umělecká. Můžeme při tom všem říci, že duševní stavy, jimiž probíhá náš život, jsou definitivním útvarem duchovosti, jsou jedinou její možnou manifestací?

Náboženství, etika i estetika překonávají naši empirickou skutečnost, mnohdy s takovou vehemencí, že etos této diskrepance nutně vniká i v samé noetické záhady jsoucna. Ovšem byli bychom na omylu, kdybychom se chtěli domnívati, že výklad této diskrepance bude jednoznačný. Ale není alespoň dobrým znamením, že ona vysvětlení, která plně počítají s disparátností různoborných zákonitostí, dospívají k poznatkům, které nejméně odporují faktům, když již přece na faktech mají býti zbudovány a v některých svých momentech nás udeří zrovna jakýmsi zábleskem evidence? A jest možno naléztí lepšího kritéria jistoty nad evidenci?

Jsou umělecké prožitky, které nám mnohdy poskytují rovněž svého druhu evidenci. Nepodaří se nikdy, abychom sestavili jejich výčet platný pro všechny bez rozdílu. Sebe vyspělejší estetika experimentální – tato hudba budoucnosti oněch badatelů, kteří se v ní dodělali tak pozoruhodných

výsledků – nás nepřivede k němu. Není to prostě možno. Neboť přinesla-li nám psychologie, a také zvláště experimentální, řadu odlišných typů a temperamentů lidských, nemůžeme očekávat uniformity v oblasti estetických soudů. Správněji řečeno: možno očekávat i ne. Vzpomeňme zase Kantova stanoviska, k němuž jako východisku možno a často nutno se znovu vraceti: „Někdo může i nepocítovat libost nad krásou, musí přece krásu jako takovou uznati. Toť jest to, co spočívá ve „všeobecné platnosti“ soudu vkusového, v jeho objektivitě: tedy ne: „to těší každého“ – neboť vkus jest rozdílný – nýbrž „to jest krásné“, i kdyby se to někomu ze subjektivních důvodů nelíbilo.“ Kantově dedukci dostalo se v přítomné době ověření velmi cenného. Abychom rozuměli tomuto rozlišení objektivit a subjektivit v estetických soudech, nemusíme dnes uváděti příkladů. Jak často se stávalo a dodnes se stává, že charakteristické znaky v tvorbě jednoho typu bývají prohlašovány za nedostatky se stanoviska jiného typu. Ale záhy upozorujeme, že to, co se zdá správným s hlediska mnohomluvného boje o estetické principy v zápalu okamžiku, jest bezcenným žvastem, nazíráno s hlediska dějinného vývoje umění: „Všechny typy umělecké tvorby byly někdy odsuzovány a zatracovány ve jménu zásad zbudovaných ze strukturálních vlastností jiného typu, a přece všechny přinesly pozitivní hodnoty do vývoje umění. Jest ovšem otázka jiná, zda toto velké poučení z dějin naučí kritiky, aby svou typem danou subjektivitu drželi náležitě na uzdě.

Chápeme jasně; dílo může býti námi uznáno za krásné, jsouc svého druhu adekvátním estetickým výrazem umělecké vidiny svého tvůrce; při tom může nám býti zdrojem intenzivních prožitků estetických, ale nemusí.

Poměr estetických hodnot, jak jsou dány v uměleckých dílech, ke vnímacím schopnostem lidských empirických subjektů, jest týž jako poměr světa inteligibilního k světu empirickému. Existence hodnot estetických, snahy filosofické a zánícení

náboženská ospravedlňují se navzájem. Svět empirický přestává tyranisovati svou strohou zákonitostí mnohotvárné manifestace lidského ducha. Nesouvisí snad přece hlubší poznání estetických hodnot s bojem proti omezenému stanovisku čistě empirickému?<sup>1</sup>

A tak nechť pohlízíme na estetické hodnoty s kteréhokoliv stanoviska, dospíváme ku přesvědčení, že ony sprostředkují mezi dvěma světy, z nichž jeden je náš empirický svět, o druhém mluvíme zatím jen oprávněnými tušeními metafysiky; jsme šťastni, můžeme-li mluvit o realitách jiných řádů nežli jsou naše, neboť doufáme, že z těchto výhledů opřených nejen věrou, nýbrž též vědou, vzejde pronikavější zduchovnění života, nad něž v zájmu duchového principu, jenž v nás jest, nic nelze si přát toužebněji.

*Dr. Jar. Hruban.*

1 Tak Waldemar Meurer: *Gegen den Empirismus*, Lipsko 1925. Autor vytýká empirické vědě, že jest nevědecká a že nezná etického momentu, jehož jí nelze pochopiti. K první výtce třeba podotknouti, že dnešní vědecký badatel nemá nejen žádoucího přehledu po vědním celku, utápěje se v nepřehledných detailech, nýbrž ztrácí v prostém a strohém naturalismu smysl pro pojetí duševnosti. Duše modernímu badateli vyprchala, zmizela, ježto právě nesmí existovati, aby byl zachován princip uzavřené přírodní kauzality. Svou druhou výtkou zasahuje autor moderní vědecké badání na citlivém místě vytýkaje mu, že nepoznává vůbec etického momentu a že jest neschopno jej poznati. Dosud prý bylo vědecké poznání naprosto odloučeno od všeho etického, což jest naprosto nesprávné, ježto právě jest i věda projevem lidského jednání. Duševní moment jest jeden jediný a z toho důvodu jest nutno, aby výsledky vědy spadaly v jedno s výsledky etiky. Autor dospívá k přesvědčení, že veškerá empirická věda může býti jen přechodným jevem; že idealistická filosofie jest vlastní cestou ke kulturní vyspělosti. Empirická věda není s to, aby splnila naše přísně vědecké a etické požadavky. Její význam není a nemůže býti tak značný, ježto právě nemá smyslu pro nejvyšší otázky a problémy, jež jsou přivtěleny k oblasti filosofie. Meurer přichází k přesvědčení, že veškerá hrdá budova i metody empirické vědy jsou naprosto nevědecké a že jest nutno, aby empirická věda jako „pravá věda“ zmizela. Autor vytýká zvláště moderní empirické psychologii, že nemá smyslu pro bezprostřednost psychických fakt.

# PŘÍRODOVĚDA A METAFYSIKA

## I

Poměr mezi přírodovědou a metafysikou řeší velká část přírodních filosofů dnes negativně: příroda podle nich vylučuje metafysiku. Lze ukázati, že důsledně logickým postupem lze k tomuto negativnímu řešení dojíti jedině z této základy:

A) *Kriteriem vědeckosti pojmů*: možnost redukce pojmu na smyslový pojem.

B) *Pojmy nevyhovující* kritériu A jsou ve vědecké práci nepřipustné jako nevědecké.

C) *Aplikace na metafysiku*: Pojmy metafysiky nevyhovují kritériu A, patří tedy do skupiny B a metafysika se takto stává nevědeckou. Není prováděn důkaz, že metafysické pojmy jsou nepravdivé, nýbrž vylučuje se možnost o nich vědecky usuzovati, ježto postrádají smyslu (sinnlos).

Tím, že většina přírodovědců toto negativní řešení přijala za své a důsledně ve svých pracích propagovala, vznikla dnes téměř všeobecně platná identita: *ovzduší přírodovědecké je totožné s ovzduším ametafysickým*.

Průkopníci ametafysického ovzduší v moderní přírodovědě jsou: Mach, Russell, Wittgenstein, Carnap, Halm, Schlick, Nemath a mnoho jiných. Jejich program jest vyjádřen první větou sociologické studie O. Nematha „Soziologie im Physikalismus“, kde praví: „Der sogenannte „Wiener Kreis der wissenschaftlichen Weltauffassung“ sucht im Anschluss an Poincaré, Mach, Frege, Russell, Wittgenstein und andere eine metaphysikfreie Atmosphäre zu schaffen, um wissenschaftliche Arbei-

ten durch logische Analyse zu färdern.“<sup>1</sup>

Pro objektivní posouzení pronikavého působení ametafysické atmosféry přírodovědecké budiž zde uveden doslova výťah z obsahu poslední knížky Al. Plaucka: „Der Kausalbegriff in der Physik“, ve znění, jak je uvádí časopis „Die Naturwissenschaften“:<sup>2</sup>

„Als Ausgangspunkt der Untersuchung wird der Satz benützt, dass ein Ereignis dann kausal bedingt ist, wenn es mit Sicherheit vorausgesagt werden kann. Hält man diesen Satz zusammen mit der Tatsache, dass es in keinem einzigen Falle möglich ist, ein physikalisches Ereignis absolut genau vorauszusagen, so steht man vor dem Dilemma, entweder eine strenge Kausalität ganz zu leugnen oder an dem Ausgangssatz eine gewisse Modifikation vorzunehmen. Die physikalische Wissenschaft hat in ihrer bisherigen Entwicklung die zweite Alternative gewählt, sie hat nämlich, um eine kausale Determinierung in aller Strenge durchführen zu können, den Ausgangssatz, dass ein Ereignis dann kausal bedingt ist, wenn es mit Sicherheit vorausgesagt werden kann, einer Modifikation unterworfen, indem sie die physikalischen Ereignisse, die sie behandelt, nicht auf die durch die sinnlichen Wahrnehmungen, bezw. durch die benutzten Messgeräte unmittelbar gegebene Sinnenwelt, sondern auf das sogenannte physikalische Weltbild bezieht, d. h. auf ein gewisses Gedankenschema, welches zu dem

<sup>1</sup> O. Nemath, Erkenntnis, sv. 2., str. 393.

<sup>2</sup> Die Naturwissenschaften, 20, 474, 1932.

Zweck ersonnen ist, um von der Unsicherheit, die an jeder einzelnen Messung haftet, loszukommen und scharfe Beziehungen zu ermöglichen. Durch die Einführung des physikalischen Weltbildes wird also die Unsicherheit der Voraussage eines physikalischen Ereignisses reduziert auf die Unsicherheit der Uebertragung eines Ereignisses aus der Sinnenwelt auf das Weltbild sowie der Rückübertragung aus dem Weltbild in die Sinnenwelt.

Dieser Satz gilt in gleicher Weise für die klassische wie für die Quantenphysik. Nur ist in der Quantenphysik dem Zusammenhang zwischen Sinnenwelt und Weltbild durch das elementare Wirkungsquantum eine prinzipielle Schranke gezogen, die sich vom Standpunkt des Kausalgesetzes nur dann möglicherweise verstehen lassen wird, wenn man die benutzten Messgeräte und die Vorgänge in ihnen mit in das zu untersuchende Ereignis hineinbezieht. Allerdings ist dann keine Möglichkeit vorhanden, ein physikalisches Ereignis „an sich“ zu messen und an ihm das Kausalgesetz zu prüfen.

Das Unbefriedigende dieser Sachlage macht es wünschenswert, den Ausgangssatz, dass ein Ereignis dann kausal bedingt ist, wenn es mit Sicherheit vorausgesagt werden kann, einer andersartigen Modifikation zu unterwerfen. Da nämlich zu jeder Voraussage jemand gehört, der die Voraussage macht, so kann man zu der Möglichkeit einer streng kausalen Verknüpfung der Ereignisse auch dadurch gelangen, dass man, anstatt das Objekt der Voraussage, das Ereignis, durch Konstruktion eines passenden Weltbildes zu modifizieren, das voraussagende Subjekt modifiziert, indem man einen idealen Geist

voraussetzt, der imstande ist, kommende Ereignisse genau vorauszusagen. Das bedeutet eine Extrapolation, die durch logische Schlussfolgerungen nicht zu begründen, aber auch nicht zu widerlegen ist. Allerdings muss man sich davor hüten, den idealen Geist zum Objekt einer wissenschaftlichen Kritik zu machen.

Die Annahme eines idealen Geistes in dem bezeichneten Sinne ist identisch mit der Annahme einer vernünftigen Weltordnung, sie wird nahegelegt durch die sonst völlig unverständliche Tatsache, dass wir bis zu einem gewissen Grade die Natur nach unserem Willen lenken können, und sie hat den Meistern der physikalischen Wissenschaft als Leitstern bei ihrer Forscherarbeit gedient. Daher lässt sich abschliessend sagen: Das Kausalgesetz ist weder richtig noch falsch, es ist vielmehr ein heuristisches Prinzip, ein Wegweiser, den die wissenschaftliche Forschung braucht, um zu fruchtbaren Ergebnissen zu gelangen.”

Stanovisko Plauchovo, jedné z největších autorit ve světě fyzikálním, lze charakterisovati takto.

Založením je metafysik.

Klasická fyzika nekladla této orientaci překážek.

Kvantová fyzika, jejímž je Plauch otcem, přináší zmatek do pojmu kausality.

Plauch navrhuje zde řešení metafysické.

A metafysická atmosféra dohání jej však k tomu, aby toto své vlastní řešení snížil na hemistický princip.

Používá metafysiky, aby obohatil ametafysickou přírodovědu.

Není vystižnějšího dokumentu pro intenzitu působení ametafysického ovzduší v přírodovědě, než jej poskytuje tento tra-

gický obraz vnitřního rozporu jednoho z největších přírodovědců.

## II.

Průkopníci ametafysického pojetí přírodních jevů jsou především matematikové a fyzikové. To, co znají ze svých oborů, evidentnost formálně dokonale dokážou, hledají také ve filosofii.

Znalci metafysiky tomistické jsou přesvědčení, že budují také na evidentnosti formálně bezvadně dokázané.

Přesto jsou přírodovědci ametafysiky.

Této skutečnosti porozumíme, když nahlédneme do ovzduší přírodovědy. Klasickým příkladem je zde matematika. Její metodika nám ukazuje, že dnes se požaduje pro důkaz evidentnosti určité věty a pak i celých oborů matematiky, formálně dokonale konstrukce výstavby. Tento požadavek, též exaktnost metody nazývaný, přenáší přírodovědu na všechny přírodní vědy a konečně i na filosofii přírodní. Na tuto tím spíše, že si činí nároky na evidentnost. U metafysiky postrádá však přírodovědec dodnes exaktnosti metody ve smyslu jemu ze svých oborů známém. U směru ametafysického shora uvedeného je exaktnost metody hlášána a aniž by byla dnes již propracována, stačí to pro příznivé přijetí u přírodovědců.

Rozumíme nyní skutečnosti, že přírodovědci jsou ametafysiky.

Jelikož přírodovědci žádají po metafyzice

sice něčeho, co je jim běžné, bylo by zajímavé, kdyby přírodovědec se svým aparátem exaktní metody vzal na sebe úkol propracovat tomistickou metafysiku a ukázal, zda zaslouží i v klasifikaci přírodověda charakteristiky evidentnosti čili nic.

## III

Docházíme takto po poznatku, že pro řešení poměru mezi přírodovědou a metafysikou tomistickou byl metodou, moderní přírodovědě odpovídající, učiněn teprve jeden pokus, a to řešení negativního se strany přírodovědců samých, k námětu: budiž učiněn pokus o exaktní výstavbu metafysiky tomistické, jakožto systému osobujícího si nárok na evidentnost.

Úkol by byl tento:

1. Z daných axiomat vypracovat soustavu tomistické metafysiky.

2. Provésti důkaz o nespornosti přijatých axiomů.

Provedením požadavků 1. a 2. vznikla by axiomatická výstavba metafysiky.

Důsledky, které by z tohoto výsledku plynuly, by byly:

Axiomaticky vybudovaná metafysika musí svojí evidentností býti přírodovědcem přijata.

Otřesení identity: ovzduší přírodovědy je ovzduší ametafysiky.

Pronikání poznatku: ovzduší přírodovědy – ovzduším axiomatické metafysiky.

*R. N. Dr. Artur Pavelka.*

# VARIA

## Středověký umělec.

Následuje líčení těžkých dob válečných, které brzo por. 1263 následovaly a jimiž stíhán byl klášter příliš těžce, loupeže, vraždy a pálení se množí a ochuzují klášter. K tomu pak přistoupí několik po sobě neschopných opatů, kteří ani vnitřní kázeň udržeti nedovedou a „conventus et tunc monachorum dispersus, nimis pro paupertate gravatus“. – S jinými odešel i Jindřich. O tomto svém činu bude nám vypravovati sám ještě později. Nyní citujeme verše 980. – 1011. a které, tuším, nepotřebují zvláštního komentáře. Když byl vypočítal všechny mnichy konventu a ukončil jmenováním Wiganda a sebe [hoc est Wigandus et ego pauperimus ille], praví:

*Hic est conventus noster praesensque modernus.  
Exceptis paucis hii sunt geriti domus hujus,  
et pater Arnoldus [abbas] hic filius est domus  
ipse.*

*Nos Domini pietas custodiat atque benedicat,  
ac benedicantur, vivant et multiplicentur.  
Hoc ego gaudebo semper, quod iam domus ista  
tantum profecit, quod non solum peregrinos,  
sed proprios etiam genitos creat hoc sibi patres.  
Sit Deus ergo meus in saecula rex benedictus,  
quod domus ista modo se natorum genitricem,  
gaudet tantorum, que ceu sterilis fuit ante.  
Nam fuit iste locus prius horridus et male cul-*

*tus,  
ut pauci possent hic neophiti remanere.  
Idcirco quidam monachi post haec abierunt,  
ad vomitum saeculi, qui postea non redierunt,  
preter me solum, qui sum miser atque pusillus.  
Sed novit dominus, quod ego domus hujus ho-*

*norem  
semper dilexi, sic de damnoque dolebam,  
utpote qui verus fueram domus huius alumnus.  
Quamvis defuerim tunc corpore, menteque nun-*

*quam.  
Hinc aliquos versus ego composui mihi soli,  
quos nullos posset sine me cognoscere lector,  
ut possem melius hoc Sar in corde tenere:  
Ars aras arces, artis pater astruis artes,  
Ars arces curas, facis artibus arteque puras.*

*In minet hys (sic!) amus, tractans hoc nocte  
dieque,  
quamvis sim minimus, mihi praestant gaudia  
queque.*

*Nunc diseessurus cito sum, sed non rediturus  
nec plus scripturus, quia iam cito moriturus.  
Et qui vult scribat a me non impediatur,  
Sed Deus omnipotens misero mihi propicietur.*

Takový jest náš nynější, žijící konvent.  
Kromě některých všichni vychováni jsou a k ži-  
votu duchovnímu se zrodili v tomto domě,  
i otec Arnold, opat, jest náš vychovanec.  
Tyto všechny nechť opatruje milost Boží, a jim  
požehná,  
at jsou požehnáni, dobře žijí, a počet jich ať se  
množí!

Z toho se těším velmi, že tento klášter  
tak se zinohl, že již ne cizince,  
ale svoje vlastní syny činí svými otcí.  
Bůh budiž proto na věky věkův pochválen,  
že náš klášter stal se kolébkou takovýchto synů.  
Býval jakoby neplodným dříve.

Místo toto bylo velmi drsné a tak málo kulti-  
vované,  
že jen málokterý z nováčků mohl snášeti útrapy  
zdejšího života.  
Tak se stalo, že mnozí z mnichů odtud odešli  
zpět do světského kalu, a nevrátili se,  
vyjma mne, teď již ubohého a vlastně jen ruiny  
lidské.

Ale ví Bůh, že jsem čest tohoto domu  
vždy miloval, a pohromy, která ho [tehdy] stihla  
vždy želel,  
takže mohu říci, že jsem byl dobrým jeho od-  
chovancem.

Jakkoliv jsem tu nebyl přítomen tělem, duchem  
jsem tu nechyběl nikdy!

A těchto několik veršů složil jsem si sám pro  
sebe,  
kterým čtenář bez mého výkladu rozuměti ne-  
může,  
abych, opakuje je, mohl lépe v srdci svém za-  
chovati zpomínku na Žďár.

*Ars aras arces, artis pater astruis artes,<sup>1</sup>  
 Ars arces curas, facis artibus arteque puras.*  
 Již po léta je říkám ve dne v noci,  
 neboť, protože jsem ubožák, působí mi radost  
 leccos nepatrného.  
 Nyní brzo ustoupím, a více se nevrátím  
 ani nebudu již psáti, neboť jistě brzo zemru.  
 A kdo chce pokračovati ve spisování tomto po  
 mně, tomu nebudu překážeti.  
 Jen budiž mně ubohému Bůh milostiv.

Rovněž poslední kapitola závěrečná, nazvaná Explicit expliceat (verš 1103 – 1187), v níž se mnohé opakuje, ale která také poskytuje nejúplnější pohled na Jindřicha Heimburského, budiž citována celá.

Komentáře potřebují snad jen verše 1128-1129, v nichž olivňuje sám sebe z hrozného hříchu. Kdybychom odjinud (totiž z výše citovaných Annálů) neznali průběh života Jindřichova, musili bychom souditi, že se zcela zpronevěřil důstojnosti kněžské. Jak víme, nic takového se nestalo. Stalo se jen tolik, že síly mladíkovy nestačily přemáhati hrozný a krutě drsný život v klášteře vydaném na pospas loupeživým rotám – a že nemaje ani dosti pevného duchovního vůdce, (jak řečeno, několik opatů právě v těchto dobách bylo zcela neschopných), byl tak zmámen, že odešel z kláštera, aby se stal knězem světským. Tedy čin poměrně pochopitelný se stanoviska lidského. A přece, jaká lítost, jaká kajícínost!

Druhá část tohoto závěrečného zpěvu jest jakési „themy sou variationi“ na žalm „smiluj se nademnou“. I kdybychom tu nepřihlíželi k hloubce obsahu, ale jen k básnické formě této zbožné slovní hříčky, musela by nám býti dokladem velikého a všestranného, uměleckého nadání Jindřichova.<sup>2</sup>

*Explicit expliceat.*

*Ut sum pollicitus modo scripsi tempus ad istud,  
 atque meis scriptis veluti potui memorari,*

<sup>1</sup> Nepřeložitelná slovní hříčka, vlastně skrývačka slova Sar (opakuje se 11krát). Smysl její je snad asi tento: touha po umění vypudila ho z kláštera a přistrojila mu úklady. Chtěl se vyhnouti strastem, ale do horších upadl.

<sup>2</sup> Podotýkám ještě, že pokus o rytmičtý překlad její v hexametrech, otisknut byl před časem v „Kuncířových novinách“ pisatelem tohoto článku.

*sed tamen haec mea meus dudum servaverat ante,  
 ut pote qui puer huc veni puerilibus annis.  
 Quedam conspexi, quedam mihi sunt recitate,  
 que non aspexi, dum non vicinus adessem ;  
 et scripsi, sicut dixi nunc tempus ad istud,  
 est quando Domini nunc annus centum tria [et]  
 mille,  
 abbatis ipsius est annus nunc quoque sextus,  
 atque domus posite nunc annus XL et octo ;  
 atque mee vitae nunc annus est L et octo ;  
 annos quippe decem senior sum quam domus ista.  
 Qui vult scire tamen, quis sim vel quod mihi  
 nomen.*

*Audiat et dicam sicut per carmina pandam :  
 in scolis dictus Heinricus eram lapicida,  
 filius Ekwardis lapicidae, qui tamen istud  
 capitolum fecit, struxit quoque cetera plura,  
 sed nunc Heinricus pauper sculptor volo dici,  
 et merito sculptor, postquam sedilia sculpsi ;  
 sum sculptor modicus, modicum quia sculpere  
 novi,*

*nam non sum talis, quod sum sculptor generalis.  
 Sum pauper vere, re, vel virtute, vel aere,  
 non mihi virtutes sunt, non aes, nec mihi sunt res,  
 hic paupertatis gaudens volo nomine fungi  
 pauperis atque rei ; sic miserere mei !  
 Est reus et nequam, qui rem non perpetrat ae-  
 quam,*

*sic reus existo, fateor, quia noxius isto.  
 Sub patre Walthelmo cum patreque matreque  
 veni,*

*sed sub Winrici sexto sum mortuus anno,  
 patre sub Arnoldo, fratres, jam jamque resurgo.  
 Nam moritur quisque, quando fit apostata  
 Christi,*

*sinere tunc discit, peccatis dum resipiscit.  
 Sic ego conversus recipiscens sumque reversus,  
 et sic, ut dixi, sum mortuus atque revixi.  
 Heu tunc defunctos omnes reperi seniores,  
 abbatem tunc defunctum, dominum dominam-  
 que,*

*quo tamen ad majus dolui, quod fratris amarem  
 secum detulerant, habeo quo mente dolorem.  
 Heu, dormitat amor, dilectio languet ubique,  
 est consolator nullus, manet undique languor.  
 Profugus ille tamen adolescens cum rediisset,  
 et suscepisset ipsum gaudens pater ejus,  
 omnia prima sibi sunt reddita, sed mihi sic non,*

*quam bene sufficerent mihi, si postrema darentur.*

*Et quia sum pauper „miserere“ placet mihi  
semper,  
cum miseris miserere mei dicam tibi Christe  
es pater alme Deus meus et Dominus dominorum.  
Competit ergo mihi miserere, tibi misereri,  
es hylaris, largus, quia das cunctis miserando,  
tam miseris quam divitibus non improperando.  
Sum miser et pauper miserere canam Tibi semper,*

*pauperis et norme, quia non est pauperior me,  
do miserere meum miserum tibi, sed misereri  
impertire tuum mihi dulce precor pater alme,  
jam Tibi cum miseris dicam Deus o miserere.  
Pre cunctis psalmis hoc miserere canam,  
qui miserere mei docuit me, sit ille beatus,  
est miserere mei vita salusque mei.*

*Omnibus est miserere bonum, valet omnibus  
aeque,*

*hinc miserere placet omnibus ens habile,  
tam vivis quam defunctis valet hoc miserere,  
absoluitque reos, salvificans animas:*

*Est miserere bonum cunctis, Domini quoque  
donum,*

*est miserere mei nam medicina Dei,  
et miserere pium, quia gaudia dat paradisi,  
dat vivis veniam, dat miseris requiem.  
Et miserere mei super omnia regna beatum,  
nam miserere facit scandere regna Dei.  
Per miserere datur spes lapsis gratia iustis,  
corrigit iniustos, iustificatque pios.  
Per miserere mei loca dantur requiei,  
defunctis requiem, datque reis veniam,  
nequitiam pellit angelus adveniens,  
hoc miserere Deum placet, sanctos et honorat,  
iustificans hominem, datque videre Deum.*

*Non bene pro toto miserere tamen datur auro.  
Nam miserere mei solvere nemo potest.*

*Ergo cum tantum valeat sanctum miserere,  
sic mihi precipuum sit super omne quod est.  
Te rogo sincere Deus alme mei miserere,  
per miserere pium fer mihi subsidium,  
da mihi deflere mea crimina per miserere,  
ut sit in extremis, hoc miserere meis,  
ultimus ut flatus sit per miserere beatus,  
gratia summa Dei, sit miserere mei  
Amen.*

Jak jsem přislíbil, všechno jsem vypsal až po  
tento čas,

a pokud jsem mohl, na vše jsem vzpomněl,  
i na to, co moje mysl uchovala z dřívějšíka,  
z dob, kdy jsem byl ještě malým hochem.  
Mnohé jsem viděl sám, něco mi bylo vypravo-  
váno,

hlavně to, co jsem neprožil v době své nepřítomnosti;

a tak jsem vše napsal, jak jsem již pravil, až po  
tento čas,

kdy píšeme léta Páně 1300,

kdy jsme všestém roce panování nynějšího  
opata,

v roce od založení kláštera čtyřicátém osmém,  
a v padesátém osmém roku mého života;  
jsemť o deset let starší než klášter.

Kdo věděti chce, kdo jsem, a jaké je moje jméno,  
ať poslouchá a řeknu mu to v těchto jakýchsi  
verších:

ve školách nazývali mne Jindřich Kameník,  
jsem syn kameníka Ekvarda, který zde  
vytvořil kapitolu a mnohé jiné stavby, –  
ale nyní chci býti zván Jindřich ubohý řezbář  
a to podle zásluhy, neboť jsem vyřezal [ona]  
sedadla;

jsem řezbář nevalný, a jen uboze se v práci té  
vyznám,

a jistě neumím tolik, abych mohl být nazván  
mistrem sochařem.

Jsem opravdu ubožák, nemám jmění, ani zvláštních  
ctností, ani hodností,  
ne, opravdu nejsem ctnostný, ani bohatý, nic  
nemám,

ale raduji se z této chudoby a chci podle ní slouti  
„ubohý“! Bože smiluj se nade mnou!

Jest vinník a nešlechtný, kdo není důsledný  
ve svých slibech,

a takovým jsem já, přiznávám se, takový provinilec.

Za opata Walthelma s otcem a matkou jsem  
sem přišel,

ale v šestém roce vlády Winrichovy jsem duchovně umřel,

ale již, bratří, již zase z mrtvých vstávám pod  
opatem Arnoldem.

Neboť umírá každý, ať jakýmkoliv způsobem  
odpadá od Krista

a naučí se žítí, jen když se probere ze hříchů.  
Tak já jsem se mnich probral a navrátil,  
a tak, jak jsem řekl, jako by z mrtvých jsem vstal.  
Běda však! Shledal jsem, že všichni starší v kláš-

teře zemřeli,  
opat zemřel, dobří zakladatelé a zakladatelky\*  
ale čeho nejvíce želim je, že bratrskou lásku  
s sebou odnesli, to mně velmi bolí.  
Běda, usíná láska, přátelství ochabuje všade,  
a není útěchy žádné, všude jen ochablost.  
Když se vrátil onen zbloudilý mladík,  
byl radostně přijat svým otcem,  
ode všeho napřed bylo mu dáno; ne tak mně,  
ačkoliv by mi bylo stačilo, kdyby mně dali ale-  
spoň to poslední.

A protože jsem tak chudý, líbí se mi vždy žalm  
Miserere,  
s ubožáky zpívám k Tobě, Kriste: smiluj se,  
jsi otec můj vznešený, Bůh a Pán všech Pánů,  
proto sluší se, abych o smilování tě prosil, a ty  
aby ses smiloval,  
tys přívětivý a štědrý, milosti své všem dáváš,  
bohatým i ubohým, nikdy neprodlévaje.  
Jsem ubohý a chudý, smiluj se nade mnou, vždy  
budu lkát,

jsem tak docela ubohý, že snad není většího  
ubožáka,  
dávám Ti proto jen své ubohé „miserere“! Ale  
ty mi dopřej,  
své sladké smilování, ó Otče nejvyšší!  
Neboť hle, s mrzáky k Tobě, Bože, „miserere“ se  
modlím.

Přede všemi jinými žalmy miserere budu zpívat,  
a ten, kdo mne žalm ten naučil, ať je blahoslaven,  
jest „miserere mei“ život a záchrana moje.  
Ostatně všem jest smilování potřebné, ba, všem  
stejně,

proto všem se také líbí a prospívá,  
živým i mrtvým,  
rozhřešuje hříšníky, uzdravuje duše;  
Jest smilování všem od Pána Boha daný dar,  
jest to Boží lék,  
vždyť zbožně zpívané „miserere“ poskytuje na-  
ději na rajské radosti,  
odpouští hříchy živým, dává pokoj mrtvým.  
Nade všechna království pozemská jest ono  
blaženější,

\* Rozuměj: patronové kláštera.

neboť dává možnost vstoupiti do království  
Božího.

Jest to naděje hříšníků, jest to milost pro spra-  
vedlivé,

napravuje hříšníky, a lepšími činí dobré.  
„Miserere mei“ uklidňuje a přináší mír  
i mrtvým, i odpustění hříšným.  
Jím přivolaný anděl zahání nepravost,  
ono se líbí Bohu, jím uctíme i svaté,  
ospravedlňuje člověka a dává viděti Boha.  
Ani za všechno zlato nedal bych své „miserere“  
neboť smilování Boží nikdo nemůže zaplatit.  
Protože tedy je tak mocné toto svaté miserere,  
budiž mi nade všechno jiné, co kde jest dosaži-  
telné.

Vroucně Tebe prosím, nejvyšší Bože, smiluj se  
pro zbožný ten žalm, pomoz mi, ó Pane,  
dej mi, ať oplakávám svoje hříchy tímto „mise-  
rere“,

ať v poslední hodině mého života,  
mým posledním dechem je tato modlitba,  
abych pro ní byl oblažen  
největší milostí Boží,  
Bože, smiluj se nade mnou.  
Amen!

Jindřich Heimburský je dodnes postavou ne-  
známou; vyjma několika historiků, nikdo nic o něm  
neví, nikdo neví o bojích a bolestech jeho duše,  
k nimž se tak dojemně a prostě přiznal ve svém  
spise. Není to spravedlivé. Jindřich ovšem nebyl  
svatým člověkem, a ani snad vzorným mnichem.  
Byl to jen člověk s mohutným fondem citovým,  
a tak pravdivý a tak upřímný! Hřešil, chyboval,  
bojoval o spásu své duše: Ars aras areas –

Boj tento vybojoval mužně, pravdivě a příklad-  
ně. Kolik takových Jindřichů musilo tehdy žít,  
jestliže tento mezi nimi se ztratil jako pouhý člen  
v řadě, který nevzbuzuje zvláštní pozornosti?

Ano, to bylo století sv. Františka, sv. Dominika,  
Klára, Alžběty, Anežky!

Je nám tudíž i jasné, že v této době, v níž lidé  
nosili živého Boha v živých a planoucích srdcích,  
t. j. kdy měli v sobě maximum hrdosti a sebevě-  
domí a minimum pýchy a ješitnosti, – ano, chá-  
peme, že v této době ani umění výtvarné nebylo  
problémem – ale že dozrálo k vrcholné kráse!

Dr. B.

## *Některé myšlenky z Platona.*

Rafael maloval Platona s rukou zdviženou k nebesům. Celá filosofie a celé působení Platonovo bylo zvedání rukou a mysli vzhůru; zdůrazňuje, že člověk je na zemi pouze hostem. Aristotelik se přímo na toto právě netáže, protože chce znáti podstatu a smysl tohoto světa, tohoto života, ať si již má jakékoliv hranice a ať si je cestou do výše. Potřebuje dříve míti dobře prozkoumanou tuto cestu, než se po ní rozumově odváží dále. Platonik může podporovat aristotelika, aby se neztratil ve zkoumání cesty, aby si jí nevšímal více, než toho zasluhuje a než je toho potřebí.

Plato žije vášnivě v jiném světě a z jiného světa. Prohlíží si a studuje všechno pozemské jenom proto, aby mohl o něm prohlásiti, že všechno pozemské jest odpadem od velké mimosvětské skutečnosti. Všechno na zemi má býti jenom symbolem pravé vnitřní skutečnosti. A aristotelik povážlivě bude se ptáti, jak může něco býti symbolem pravé skutečnosti, nemá-li samo skutečnost, není-li samo odrazem, snad slabým, ale přece jenom skutečným odrazem reálna? Ale zase bude rozuměti Platonovi, že stvořená, pozemská skutečnost není vrcholem skutečnosti, že jest odštěpením skutečnosti plnější, bohatší, skutečnosti universální.

Plato se oddává a obrací k nitru věcí i člověka. Objevuje v člověku jeho bolestnou rozeklanost, totiž sklon k dokonalosti a směšné uskutečňování této touhy malichernostmi pozemského denního života.

Snaží se získati člověka pro jiný svět tím, že mu snižuje svět přítomný, že mu mluví o jiném životě, od něhož odpadl. Aristotelik neví nic o tom, že by se měla duše rozpomenouti na život, který měla před svým spojením s tělem, ale připustí rád, že tak, jak nyní duše žije, že to není život ideální, připouští rád, že by bylo záhodno, aby existovala možnost lepšího života duše.

Plato neznal křesťanství, neznal vyššího určení duše a proto si buduje předcházející dokonalý, čistě duchovní život duše, aby ji zabránil nepřisátí se tak vášnivě k zemi a pracovati na svém osvobození od dočasného života.

Obzvláště Phaedon jest bohatý na líčení, jak se pravda blíží k duši, která jest připoutána k tělu, přes něž se dívá na všechnu skutečnost. Plato

chce naučiti duši, aby se dívala do podstat věcí a nespokojovala se poznáním smyslovým.

Aristoteles se brání, že by neměl věřiti smyslům, ale souhlasí s tím, že není ve smyslech dokonalé poznání pravdy. Plato podává myšlenku Aristotelovu, že duše musí býti osvobozena, vykoupěna od povrchní jistoty smyslové, aby mohla smyslům určití jejich možnost a podíl na hledání pravdy.

Plato ukazuje ve svém srovnávání duše s mořským bohem Galukem, jaký nános na její citlivost a schopnost poznávací nanesl život, a chce, aby duše sestoupila do sebe, aby tam dovedla správně všechno oceniti a tedy i tělo i přírodu.

Aristoteles přivítá pravdu Platonovu, že duše tak srostla se svým tělem, že všechno v člověku jest ovládnuto jeho nižší částí, že jest lidská bytost příliš vrostlá svými kořeny do říše smyslové.

Platonova výchova duševní jest záslužná po té stránce, že upozorňuje na nebezpečí, jež hrozí našemu Erosu. Eros totiž není jen pud prokreační, nýbrž i touha po obsazení a dosažení velikosti, které člověk ještě nemá. Proto přelévá do milované bytosti všechnu svou touhu po velikosti, okrašluje a zdokonaluje milovaný předmět. Význam Platonův je, že ukazuje na nadzemský smysl a cíl a nadzemskou dokonalost, kde je možné najíti tuto dokonalost. Varuje před nebezpečím tuto dokonalost vtěsnati pouze do přirozeného rámce. Varuje před utonutím jenom v přirozené lásce. Nevychovává planým moralisováním, nýbrž výchovou k vyššímu pochopení a uskutečnění lásky.

Vytýkali Platonovi jakousi duchovnělouperverzitou, ale kdo četl pozorně jeho Symposion, poznává, že se Plato docela zříká této lásky, že mluví řečí mládeže, k níž hovoří, ale to proto, aby mu rozuměla a aby ji mohl vésti výše.

Platonova pravá láska, již tak prostomyslně se říká Platonská láska a již nezasvěcenci rozumí lásku bez ukojení, tedy něco nelidského, jest probuzení lásky spočívající a uspokojené jedině v nadzemském a dokonalém. Plato nepopírá lásku pozemskou, ale hájí primát duchovní lásky k čistému a věčnému.

Dnes je stejně tak časový jako za dob Platonových výrok, jež podepíše každý aristotelik: Duše, nezapomeň na to, co jsi!

Chce říci, že, jestliže převládne v člověku snaha o duchovní dokonalost, podrobí si pozvolna celého člověka a všechny jeho síly. Pak teprve pozemský život není nebezpečím a neštěstím. Pod tlakem věčných cílů obě pohlaví spolupracují na vnitřním zdokonalení člověka a poznávají svou úlohu vzájemného doplnění ve vzájemné pomoci. Tím ztrácí láska svou těžkopádnost.

Podobně i aristotelik najde něco v pověstných platonských ideách. Právem se vytýká Platonovým ideám, že opustily skutečnost, aby povýšily lidské abstraktum na skutečnost. Ale neuznává i Aristoteles se svými kategoriemi, že existuje jakási dokonalost mimo individuální skutečnost, kterou žádné individuum samo o sobě neuskutečňuje? Neexistují Platonovy ideje samy o sobě, ale což neexistují v mysli Boží? A není řecké umění, pokud tvořilo pod vlivem Platonovým, tak nesmírně bohaté a jakoby ne s tohoto světa, protože se pokoušelo o uskutečnění něčeho nad materiální skutečnosti?

Nezvedají se antické sochy v touze po kráse jenom tušené, po plnosti a vyrovnanosti, jež zde se na prvním setkání se skutečností nenacházejí? Není to nahodilé, že Plato okouznil ducha tak žíznlivého a tak nespokojeného světem a nespokojitelného vším, co země může dát, jako byl sv. Augustin?

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

### *Umění zítřka.*

#### I.

Nazveme-li umění zítřka novým, je to velmi závažné slovo. V prvé řadě půjde o pozorlivé odůvodnění a ozřejmění tohoto smělého predikátu.

Nové umění. Vytýčíme jednotliviny, individuální znaky, rozpoznávací od fází předcházejících.

Vyvoláme proto nejprve obraz pojmu umění, abychom tím lépe dokumentovali totožnosti a odchylky sebejemnější od této definice.

Co jest umění? Schopnost jakýmkoli druhem tvůrčího projevu vyjádřit niterné sense. Sense přetavené ohněm subjektivních zásad a nazírání v celky docela nové. Způsobem veskrze individuálním. Kolektivní a jednotící mohou býti jediné ideje.

Umělec neustále bdí. Oči nastaveny popudům,

jimiž blyská okolí. Představme si jeho oči, jako střed převeliké koule, jejíž obal je nejkrajnějším obzorem, hranicemi našeho vnímání. Pro jedenkaždý jev je v obalu této koule přiměřený výhlubek, kde v neurčitých intervalech se rozsvěcuje malá žárovka. Vždy jen na různorodý počet zlomků vteřiny a při sebemenším podvědomém popudu. Jak svrchované bdělosti a postřehu kromobyčejně bystrého je třeba, aby neunikl jediný z těchto vzácných problesků, probíhajících v nedělitelných řetězcích. Vise těchto problesků jsou rovněž individuální. Jsou zřetelné, které nepropouštějí určité barvy limitou zážitku. Mnohým uměleckým dílům je příznačný tento částečný daltonism. Avšak cena díla v celku poklesá s měrou této smyslové neschopnosti. Dokonalé a dokončené dílo umělecké ji nepřipouští vůbec, neboť s pojmem umění je výlučně spojeno slovo dokonalost. Prostřednost s tímto pojmem kontrastuje.

Ložiska umění nejsou každému jedinci stejně bohatá. Způsoblost správného vytušení bezprostřední budoucnosti dává umělci objeviti nejvzácnější rudu, již všestranná zkušenost přetaví v kov ryzí, dosud neznámý. Bezcenná hmota, obal odpadne při tomto niterném procesu. Proto je každé umělecké dílo objevem. Objevem podstaty jevů skrytých, nevzpomenutých. Tisíce očí je každodenně míjejí, jediné oko umělcovo je uzpůsobeno vstřebati jejich latentní ultrazáření.

Především idea. Ex post vzniká forma. Řeč, již umělec sděluje s okolím produkty svých niterných procesů, řeč barev, hudby, vůně jeho idejních předobrazů. Skvělost formy, třebas nejčistší, není s to vyvážit nedostatky prvků idejních, jediné vdechujících duši produktu umění, jež je život samo. Naopak nejkrásnější idea nepřispěje k záchraně nebo zkrášení díla formálně vadného a chudého. Přesto v tvůrčí dílně umělcově je vždy forma sledem na místě bezprostředně druhém. Především dokonalé pojetí ideí souzvučně s rytmem doby dává jeho dílu s puncem individuality znak nesmrtelnosti. A co jiného je vnější snahou umělcovou, než přežítí svým dílem sám sebe, touha po nesmrtelnosti, jak bylo řečeno: zápas se smrtí.

Niternému zraku umělcovu nesmějí být nastavovány nečisté průhledy. Zrak vnější vykonává bedlivě tuto filtrační funkci hnilobných částic třebas docela mikroskopických. Neboť pojem umění

vyvolává jedině rovnocenný pojem krásna. Nezapomínejme přec, že umění, jakkoli prapůvodní, vzniklo třebaš podvědomě, cestou umělou.

K podstatě jevů pronikáme, strhavše jejich nicotné ozdůbky a falešnou krásu, jež měla oklamati. Zbavíme je oděvu, ať už jakéhokoliv, abychom je mohli jedním jediným pohledem celé přehlédnouti. V absolutní nahotě. A to je vždy krásné, zbavíme-li se však úmyslu pátrati po rozkladných malichernostech, nízkých, bez důležitosti, hodné pozornosti tak drahocenné.

Umělec se neuspokojí náhražkami přírodních nahot. Zvláště ne umělými květinami, třebaš obdivuhodně mistrně napodobenými, zdánlivě dokonalými, neparfumovanými. *Matas.*

### *Kulturní ruch.*

„*Angelicum*“, periodicum trimestre Inst. Pont. Internat. v Římě přineslo články jako jubilejní číslo o sv. Albertu Vel. Em. kard. Pacelli, Nella luce di S. Alberto. M. Walz, Albert der Grosse als Lector Coloniensis. Sestili G., L'Universale nella dottrina di S. Alberto. M. Browne M., Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum M.

*Revue Neo-Scholastique de Philosophie, Louvain:* Jacques Maritain, De la notion de philosophie chrétienne. Autor pojednává svým způsobem o poměru křesťanské filosofie k víře. Navazuje na Gilsona, který ve svém díle „*L'esprit de la Philosophie Médiévale*“ postavil a rozřešil historicky poměr filosofie k víře.

Sv. Tomáš pohlíží na filosofii jako na rozumovou moudrost – perfectum opus rationis. Kdokoliv jinak pojímá filosofii než vědu přístupnou čistě jen přirozeným silám rozumu, vlastně popírá filosofii. Pojem u sv. Tomáše je racionální, přesně jej vyhrazuje a odděluje od pojmu theologie. Rozlišuje přesně řád přirozený a řád nadpřirozený. V tomistickém pojmu filosofie nezasahuje ani *jediný argument vycházející z víry*; její vnitřní struktura je čistě rozumová, její postup je buď ze zřejmosti zkušenostní nebo intelektuální nebo z důkazu. Proto název *křesťanské filosofie* nemění nic na vnitřní struktuře, neboť filosofie jako taková je nezávislá na víře křesťanské ani ve svých principech ani metodách.

Taková se jeví filosofie ve své abstraktní povaze. Přejít ke konkrétnímu stavu filosofie ji zabarvuje. Historicky byl chápán tento přechod rozličně. Dospělo se buď k pojmu dvojí pravdy, že člověku od přirozenosti pouze s přirozeným rozumem uvažujícímu byl připojen člověk nadpřirozených ctností, aby si zasloužil nebe. Toto původní znění bylo přivedeno dále a tvrdilo se, že člověk s nadpřirozenými ctnostmi, tedy s věrou, nemůže filosofovati, a tedy, chce-li být filosofem, nemůže věřiti a nepostřehli, že z *filosofa* učinili filosofii. Odtud přechází otázka z filosofie abstraktně co do její povahy, k otázce o filosofii, pokud je v subjektu lidském, a tím k různým filosofiím a jsme u dnešního proudu historie filosofie, zkoumá se ne tak povaha filosofie jako stav filosofie.

Pozorujeme-li pak filosofii v jejím stavu, pak je jasné, že potřebuje v jednotlivcích mnoho nápravy a očistění, přímo asceti nejen rozumu, nýbrž i srdce.

To je střední bod debaty, nebo alespoň rozchodu mezi křesťanem a nekřesťanem. Není třeba ani býti křesťanem, abychom byli usvědčeni ze slabosti vlastní přirozenosti a že stačí, aby moudrost byla nesnadná a hned je snadný a častý omyl. Pro křesťana intelekt zdokonalený nadpřirozeným světlem je veden novým směrem, kteréžto vedení se vztahuje přímo na vyšší činnost než filosofickou, ale účinky a výsledky jsou znamenány i v samé filosofii, jak poznamenává Gilson, a tedy může se mluvit, že mají vliv na *stav filosofie*. Zjevení dodalo mnoho jasností i v oboru čistě filosofickém, v těch věcech zvláště, kde filosofický pojem nestačil, na př. pojem stvoření, pojem přirozenosti lidské, pojem Boha jako bytí svou podstatou. Aristoteles dospěl k pojmu Boha jako *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* (Met. 1073 a 23) počátku, a původci všeho bytí.

V tomto pojmu aristotelském teprve křesťanští filosofové vytyčili pojem Boha zjevený Mojžíšovi: Ego sum, qui sum, což sv. Tomáš vykládá ve smyslu *Esse subsistens*. Takové pojmy pak jsou základními pro filosofii. K tak čistým pojmům nedospěla žádná filosofie. Jejich pomocí filosofie se rozvinula, rozum dostal pozitivní vzrůst ze zjevení. Gilson to označuje jako: „*révélation génératrice de raison*“.

V celém významu tato věta platí teologii, užijeme-li tohoto výrazu pro filosofii, pak nebere se

zjevení o všem zjeveném, nýbrž jen o částkách, které patří k přirozenému řádu pravdy, které jsou spojeny se zjevením. Filosofie je tedy jakoby upozorněna na tyto prvky filosofické a pak svým způsobem se jimi zabývá.

Z těchto principů se vysvětluje též rčení „*philosophia ancilla theologiae*“. Filosofie v řízení života křesťanského je nástrojem pro teologii, aby objasnila pojmy v tajemstvích zjevených, tím je uvedena do končin pravdy, kam by sama nikdy nedospěla. Její možnost obohatit poznání je zvětšila; zabývá se smyslovými věcmi a poznává je přirozenými vědami, čím tedy více se rozšiřuje její vědění božskými věcmi z víry a z teologie.

Filosof může v křesťanství dospět k novým zkušenostem. Je mu dán svět Slova, kde mluví nekoňečný Duch k duším ohraničeným.

*Filosofie práva* byla důkladně propracována od Francesco Olgiati (Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano).

Dva proudy sejeví ve filosofii práva: jedna analytická a praktická, druhá synthetická a spekulativní. Spěje na jedné straně k orientaci v denních skutečnostech v konkrétním životě, rozvíjejícím se v množství právních jevů, které mají svůj vlastní rys. S druhé strany je snaha systematické konstrukce, která z rozmanitosti právních fakt a měnivých se snaží přijít k synthesi a povšechné teorii, k souhrnu principů, aby byl možný organický pohled na právní svět, a aby byla dána možnost zvládnouti ho vědecky.

Tyto dva směry byly konstatovány od italských právníků moderních, ale objevují se již v dějinách práva římského. Římští právníci se vyznamenávají tímto logickým postupem, píše P. De Francisci, nebylo dosti zdůrazněno, že se ubírá induktivně a empiricky z fakt k všeobecné platnosti a ne naopak. Dospělo-li se k universální platnosti, nezůstává otrocky státi, nezapomíná, že není vyčerpána možnost navždy, a tedy formuluje *platnou zásadu ve vztahu k faktům*, z nichž byla ustavena.

Realistický rys byl vlastní právníkům klasickým, který stojí jako protiva byzantinským učencům a struktuře justiniánské. Věda tohoto období římsko-řeckého pro filosofickou vyspělost v orientálních školách spěje ke konstrukci všeobecných teorií a definic, rozlišování a tříd a často se zabývá více

logickou architektonickou prací než praktickým, ale podstatným cílem. Moderní právníci se chopili tohoto směru, ovšem s větším vědeckým rozvojem. Tím vzniká metoda, kterou nazývají dogmatickou metodou.

Ve Francii vychází se ze zásady, že znáti právo rovná se znáti zákon, a proto zabývá se tekstem. Je-li právní život v textě, není třeba nic jiného než porozumět a vyložit zákon. Bugnet prohlásil: „Je ne connais pas le droit civil; je n'enseigne que le code Napoléon.“

V Anglii mimo Analytical School of Jurisprudence, nestaví se tak všeobecné konstrukce, jako spíše právníci spějí k rozluštění jednotlivých případů, které by se shodovalo s povahou věci a se sociální skutečností. Utíkají od systematických teorií. Dogmatická metoda chce tedy přivést právní vědu do řad systematických věd. Nesmí se zastaviti jen u empirismu nebo v luštění jednotlivých případů.

Pravým zakladatelem dogmatické metody je R. Jhering (*Der Geist des römischen Rechts auf verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* 1866). Podle něho logický právní postup je v přechodu z analýzy k synthesi a pak vždy výše. První krok je výklad zákona, následuje systematické spojení principů, na konec se tvoří systém a to je nejvyšší forma vědeckého poznání. Povstala škola „Allgemeine Rechtslehre“. Vliv tohoto je značný a v Itálii podle svědectví autorova dogmatická metoda úplně ovlivnila všechny právnické fakulty.

Francesco Ferrara vyslovuje tento stav ve svém díle: (*Trattato di diritto civile italiano*). Vědecké studium práva nemá za úkol získati velkou zásobu poznání, podle které by nabyt právník znalost pravděpodobnosti podle pozitivních stanovení nebo o pochybnostech a otázkách, které povstávají, nýbrž musí si nejdříve stanoviti za cíl v prosté formě nabýti právního vychování, to jest přípravy duševní osvojením právních principů a metody a hledáním nové pravdy. Mysl zákona nesmí se státi ne-souladným skladištěm nauk, pochybností a textů, neboť s tímto kulturním zavazadlem zůstane stále nejistý a spleťtý, vyskytnou-li se nové otázky nebo nové pohledy na ně. Naopak má-li právní principy, jimiž je mu dán jasný vhled do kontroverzí a má prostředky sám luštit otázky a pochybnosti nejtěžší. Proto studium se musí soustřediti v osvojování principů řídících látku, logických a

cílevědomých zásad, základních pravidel, které vedou jako spojitá nit labyrintem praktických zamotaných případů. Tento teoretický názor zůstává však dosud vzdálen praxe.

Ulpiano nazývá právo: „*ars boni et aequi*“: „je-li možné nazvat právo uměním, musí dospět ke stavu, v němž jeho předmět a jeho metody a výsledky jsou vědeckými.“

*L'Europa Orientale*, rivista storica et politica, kterou vydává L'Istituto per L'Europa Orientale, Roma, přináší dva historické dokumenty italské, které mají vztah k Bílé hoře, zvláště k bitvě na Bílé hoře 1620. Je to opis dopisu a zprávy poslané z Prahy po bitvě. Opis je z rukopisu, patří autoru článku. (Alex. Hůščava).

I. Compita relazione di quello è occorso fra le due armate Imperiale e della Lega con quella di Friderico conte palatino et della battaglia et vittoria contra di lui conseguita nella presa di Praga e regno di Boemia 1620. Tyto zprávy psané s katolického stanoviska jsou velmi důležité, jak poznamenává autor, pro historii té události. Nenačezají se ani v archivu vatikánské bibliotéky.

II. Vera relazione della presa della Real Città di Praga nella Boemia et entrata, in essa fatta dal Serenissimo Massimiliano duca di Bauiera a di 9 Novembre 1620.

III. Copia di una lettera scritta da un Signor principale della Corte et essercito del Serenissimo Massimiliano Duca di Bauiera etc.

Data in Praga a di 10 Novembre 1620. Nella quale si contiene la vittoria ottenuta contra il Palatino.

IV. Aviso di Praga degli 15 Nov. 1620.

Adolf Špaldák, *Moderní útvar náboženský*, praktické úvahy o základních otázkách filosofie náboženství, Olomouc.

Autor vychází z konkrétního případu, že se utvořila nová církev československá, a zkoumá její důvody, srovnává je s důvody jiných autorů odstupu od církve římskokatolické a vidí, že velký ideál jednotící všechny církve se neuskuteční tam, kde k tomu není dostatečných jednotících prvků. Filosofie náboženství jde přes konkrétní útvar a zdáří aplikuje principy, aby ukázala rozumu lidskému nesprávnost kroku.

### *Reg. Garrigou-Lagrange O. P., Le Réalisme du Principe de finalité.*

Život je příliš krátký, jak pravil někdo, než bychom četli jiné knihy než ty, které napsali svatí a geniové. S tohoto hlediska je zbytečným číst mnohé knihy, ale přítomná kniha vychází skutečně z geniálního pochopení základních zákonů filosofie.

Ve svém postupu nemá mnoho ohledu na filosofy dnešního zmatku, o nichž po 50 letech nikdo nepromluví. Jeho Úvod zdůrazňuje nesprávnost postupu v historickém badání tehdy, podávají-li se všechny nauky s tímž důrazem. Ty nejvíce nesmyslné zdají se mít pak tutéž hodnotu jako ty nejmoudřejší proto, že jsou podány s určitou originalností. Předkládá se jako geniální nesmyslná myšlenka Kantova, že poznání věcí je nezávislé na nich, ba rozum je měří, nebo že zákon kauzality je subjektivní kategorií lidského ducha. Je-li položena výsost genia takovým způsobem a sjednocována s nesmyslnými proposicemi, pak nezbyvá než zvrácený pohled na věci, a největší pravdy se stávají ubohým poblouzením. Bůh a hmota se pak stýkají a jednotí se v nepoznatelném.

Správný pohled na věci je ve stupních hodnot, od Pravdy a nejvyššího Dobra až po nejvýšřednější bloudění omylu a zla.

G. Lagrange chce zdůraznit několik hlavních principů, které podává tomistická synthese, bez nichž není porozumitelnou.

Jedná se především o princip účelnosti, (principium finalitatis): Každý činitel jedná pro cíl, od nejmenšího kamínku tíhnoucího ke středu země, aby vesmír tvořil koherenci, až po Boha, který řídí vesmír, aby ukázal svou dobrotu, princip účelnosti není bez menšího významu než princip účinnosti (causalitatis efficientis), poněvadž není účinnosti bez účelnosti, *neboť cíl je první příčinou*, jak praví Aristoteles.

Po Humovi a Kantovi vyšlo mnoho prací o platnosti principu kauzality účinné, princip účelnosti, přes svou větší důležitost, zůstal v pozadí.

Má dvojí platnost ontologickou a transcendentní, která předkládá *jsoucno před dění* a považuje za přednější *jsoucno* než *dění*. Tento tak často zanedbaný princip je nejurodnější: dává poznati tajemství věcí a jeho pomocí je vidíme na pravém místě, osvětluje věci nejvíce poutavé, převádí nás

přes různé řády od hmoty k živoucímu, mezi živoucím od méně dokonalého k více dokonalému, od vegetativního k sensitivnímu, od sensitivního k intelektuálnímu a konečně k životu z milosti. Princip účinné příčinnosti je stejně důležitý jako účelnosti, jsou intimně spjaty: *není účinnosti bez*

*účelnosti*. Proto v každém oboru postup a řád činitelů a jejich závislost odpovídá řádu účelnosti. Základní pravdy jsou pilířem celého vědění a moudrosti. Proti moderní nestálosti tomistická filosofie ukazuje pevnost a jistotu.

## KRITIKA

### *Introductio Generalis ad Philosophiam Thomisticam,*

auctore L. De Raeymaeker, Louvain, Imprimerie „Nova et Vetera“ (E. Warny), 1931.

Nový úvod je školní příručkou pro vysvětlení pojmu filosofie. Postup je historicko-spekulativní. Kratičký přehled historický jest vhodný pro pochopení pojmu filosofie, ale pro přílišnou stručnost nepocházející přímo z díla autorů, které uvádí a o nichž mluví, dílo zůstává jen příručkou začátečníka. Autor neuvádí ani prameny, odkud čerpal poznání pojmu filosofie u všech autorů celé historie filosofie. Mimo to pojem filosofie jest velmi zjednodušený a snadný, tím ale nepřesný, ba i nesprávný. Nemůže se filosofie tomistická spokojiti několika okrouhlými větami, velmi všeobecnými ve vyjádření pojmu a úkolu filosofie dnes, kdy život a poznání je vzdáleno od snadné cesty k pravdě. Autor rozděluje filosofii podle scholastiky po době Volffově, kteréžto rozdělení neodpovídá tomistické filosofii. Uvádí jen v poznámce rozdělení starých scholastiků, cituje Fr. Suarez, Disput. Metaph., aby ukázal tomistické rozdělení filosofie dřívější. Takové přehmaty jsou nevysvětlitelné. V druhé části svého úvodu uvádí krátce život sv. Tomáše, jeho díla a vývoj tomismu až do posledních dob, ovšem jen vypočítává schematicky díla a autory. Vskutku neporozumitelný způsob psaní úvodu do filosofie.

### *Metaphysica Generalis,*

Tomus I., Doctrinae Expositio, Tomus II., Notae Historicae, auctore L. De Raeymaeker, Louvain, Imprimerie „Nova et Vetera“, 1931.

Způsob, jakým postupuje autor v metafysice, je týž, školský, který má tu výhodu, že dá začáteč-

níkům přesné pojmy, o nichž není disputace, ale zároveň činí filosofii dogmatickou, nesrozumitelnou. Takový postup neodpovídá aristotelsko-tomistické metodě. Zdá se, že není dostatečně ukázáno na reální a objektivní platnost metafysiky jako vědy, neukáže-li se způsobem, jakým dnes se vyjadřují pojmy filosofické a jak dnešní doba jest schopná mysliti. Metafysika zásluhou autorovou se objevuje jako podivuhodná věda, naprosto nesusvislá s životem a s věděním, které mají jiní lidé o věcech. Věcně metafysika autorova není nesprávná, ba mnohé nové části vyvíjí do nejzazších důsledků, ale po existenci metafysiky kard. Merciera nemůže žádné nové dílo o metafysice zůstatí za ním, nýbrž snaha musí býti vždy dále vyvíjeti a učiniti metafysiku vědou života. Pro příručku metafysiky je cenný díl II., kde autor podává historický vývoj metafysických otázek až k dnešnímu stavu a řešení. Historický přehled dává mnohemu porozumění, co by jinak v metafysických problémech bylo nejasné.

### *Dr. Ferdinand Kratina, Studie z tvarové psychologie.*

Praha, 1932.

Dr. Kratina konstatuje ve svém díle vývoj psychologie. Starší psychologie (míní tím psychologii 19. století) nedovedla dáti vysvětlení skutečného duševního dění teorií asociační a reprodukční, které Driesch učinil smrtelnou výtku, totiž že nedovede vyložit smysluplnou tendenci duševního života, který celou svou dynamickou stránkou spěje k určitému cíli, má svůj smysl. Přechází tedy k tvarové teorii, jejíž počátek jest v Ehrenfelsově studii: „Über Gestaltqualitäten.“ Podobnost prostorových a tónových tvarů spočívá na něčem ji-

ném než na podobnosti elementů. Proto musí být ony tvary také něco jiného než suma elementů. To nové, co existuje v tvarech více oproti pouhému počítkovému součtu, nazývá Ehrenfels tvarovou kvalitou. Zjišťuje tedy existenci specifických tvarových zážitků. „V tom je jeho originalita.“

Ehrenfels ovšem dává jen negativní určení tvarové kvality, je to pouhé vyjádření: tvar jest více než suma prvků. Tím nastupuje do psychologie *tvarová realita*. Další období psychologické vědy se snaží vysvětliti tvary, byl vynalezen produkční pochod, blíže nepopsatelný, podobá se shrnování. A znovu se ukazuje výklad nedostatečný. Teorie koherenční Müllerova snaží se podati řešení jednotných celků v psychických účincích nejen mechanickou souhrou koherenčních činitelů, nýbrž zavádí do teorie subjektivního činitele, pozornost, která je formativní funkcí. Nesnáze a těžkosti atomisticko-synthetické psychologie jsou nepřekonatelné, poněvadž přírodovědecká orientace je jednostranná. Východiskem výzkumu je celistvost, nastupuje primát celku a přichází se k úplné změně základní orientace. Psychologie musí vycházeti z „plné, smyslem nadané skutečnosti“.

V této části své psychologické práce řadí autor mistrně postup vývoje psychologických jednotek, každý nový element (někdy alespoň zdánlivě nový) řadí ke struktuře psychologického zkoumání. V tomto postupu je patrná nesnadnost v moderních metodách a zároveň možnost úplného rozvratu dosavadních teorií.

Další důležitý bod tvarové a celostní psychologie je zásluha, že objevila „smysl“ již v oblasti smyslových vjemů, že zajistila „jednotu smyslu“ v celé duševní oblasti a překlenuje tak rozpor mezi nižším a vyšším duševním děním. Stará psychologie jest dualistická: Duševní oblast dělí na dvě skupiny. Prvá je „smyslu“ prostá a fyziologicky podmíněná, druhá je smysluplná a psychicky podmíněná.

Této psychologii vytýká dr. Kratina velký nedostatek starší psychologie. Otázka smyslu působí značnou nesnáz. V této věci snad bezdůvodně vytýká autor nedostatek, neboť není postaven dualistický protiklad u Lindworského (kterého autor uvádí jako důkaz). Dualismus se objevuje povrchně pozorujícímu thesi Lindworského, neboť ve skutečnosti nilují se o skupině smyslu prosté samostat-

ně, nezávisle na celé struktuře lidského psychologického dění. Spojí-li se ale duševní oblasti v jedinou strukturu, ke které patří přirozeně, pak smysluplnost vychází z celé struktury a z celku.

Druhá část knihy je experimentním příspěvkem k psychologickému výzkumu optických tvarů. Je to výsledek, jak sám autor praví, půlroční práce v psychologickém ústavě lipské university. Je to tedy konstruktivní práce autorova, předpokládající poslední výsledky a nové teoretické principy dnešní psychologie, jak je uváděl v první teoretické části. Hlavním bodem díla je vyzkoušení tvarové pojetí také na tvarech negeometrických (na nichž studoval Wohlfahrt) a zjistiti je, dále existuje-li nějaký rozdíl v pojetí optických tvarů pod vlivem různobarevných světél, k čemuž autor prodělal své pokusy. Jeho práce je vskutku opravdová a podává české veřejnosti filosofické doklady nového směru zkušenostní psychologie. Je nesporné, že psychologie pozorováním celku a tvaru dospívá mnohem dále, než starší psychologie toho druhu. Ba s hlediska tomistické psychologie lze říci, že přichází k hlavnímu principu tomistického postupu v psychologii, to jest, uznává nutnost pozorování finality. Vše se pohybuje k vytvoření celku. Z pozorování celků je nepatrný krok k poznání principu, pudícího dění k vytvoření celkové struktury, která je předmětem našeho pozorování.

*Dr. Maurice Fourrier, A ceux qui cherchent  
une expérience religieuse,*

préface de M. H. Delacroix. Félix Alcan,  
Paris, 1931.

V úvodním slovu praví Delacroix, že je to kniha, která působila na Williama Jamesa. Je to „historie duchovního obrodu a vyznání víry, ovšem vyznání víry, které vyjadřuje *zkušenost*, že zkušenost jest jediným zdrojem pravdy“.

Úvodní slovo z Jamesa, které je citováno, je vlastně strukturou doktrinní celé knihy, že totiž náboženská psychologie zavrhuje produkty spekulativního myšlení, jako by náboženství bylo předním dílem intelektuálního myšlení, nebo jistý způsob metafysického výkladu vesmíru. Filosofie Jamesova a tedy i autorova zavrhuje tyto výsledky myšlenkové a intelektuální jako podružné a staví jako základní a podstatné prvky stavy afektivní a sna-

hové, emoce, city, aspirace, spontánní intuici, touhy, snahy, vzlety, převraty, vnitřní souhlas, bouře vnitřní, předělání osobnosti a t. d., zároveň ještě s hlubšími pochody, odehrávajícími se v podvědomí; všechny tyto životní zkušenosti, jichž osobní já je subjektem, tvoří strukturní prvky náboženství.

Místo dřívějšího egoismu ve vleku vášní a citů má nastoupiti *cítění* komunikace se zdrojem duševním a spoutání s oblastí vyššího světa s duševními realitami. Tento počátek náboženského života se vyvíjí ve hledání náboženské pravdy, schopné vyjádřiti zkušenost a zadostiuchiniti ji. „U smrtelného lůžka, kde pro mne unikl život, uslyšel jsem ozvěnu zpěvu blaženosti; postava Kristova zůstala plna půvabu a přitažlivosti.“ Odtud plyne autorovo badání o náboženství a filosofii, jako duše plné náboženství, znovu se vrátivší k životu. Toto dílo je ohnivé svědectví toho. Jako výsledek své práce dává autor smysl života: Celý svět je hlasem, jehož smyslem je duch. Náboženství je životem v neviditelném světě, je spojením s Duchem.

Duchovní život má svá stadia: 1. Nové zrození „vejítí do království Božího“ znamená přístup k životu, kde duše vidí, kde přichází k přímému spojení a k harmonii s duchovními skutečnostmi.“

2. Nový život. Toto období zkušenostně dalo autorovi vědomí přeměny, která se stala nezávisle na aktivním jednání vlastním. Pasivně podstoupil působení síly, která byla osvobozující, neboť propukly skryté energie podvědomě nahromaděné, které ho přivedly do nového stavu. Tento stav zahrnuje:

a) cítění závislosti na vyšší moci,

b) cítění, že vešel ve spojení s pramenem síly hýbající duší a vespojení s duševními skutečnostmi.

Po těchto zážitcích přichází touha po čisté pravdě. Odpověď na tuto touhu se ustavila v duši: pravda, aby byla úrodná, musí se znovu obnoviti v každém z nás, v duši, která dospěla ke svobodě. Tuto větu vysvětluje autor se svého hlediska, které si získal svými předcházejícími poznatky vědeckými. To je důležité ve filosofické kritice této zkušenosti náboženské, konstatovati, jak k přímým projevům, formulovaným prostě, přistupuje celá zaujatost a předpoklady získané odjinud. Takový je i postoj autorův ke křesťanství. Ve svém vnitřním projevu autor se cítil sblížen s křesťanstvím, ačkoliv celá přeměna ho nemohla přivést k víře mládí. Tento

psychologický okamžik jest velmi důležitý. Následuje pak autorova kritika křesťanství, v níž projevuje zase své předsudky a poznatky získané odjinud a zároveň velký nedostatek ve znalosti podstatných rysů křesťanství. Soudí církev zejména římskou se svých stupňů velmi nedostatečné znalosti o ní.

Celá nová věc o náboženství, jak ji chce podati autor ze zkušenosti, nezávisle na předchozích dogmatech a naukách, které by ho ovlivňovaly, jest propletena postupem počátečního přerodu a boje s mentalitou, vystavěnou prací předchozího poznání. Na vyjádření svého stavu užívá terminologie moderního názoru na náboženství. Takže zkušenostní poznatky, o nichž autor mluví, předpokládají a jsou vysvětleny stavem hypersensibilní povahy, jak sám se autor vyjadřuje, která byla rozčereána vyšším stykem s duchovním, ale nedospěla ke své zralosti, jak ji dává zdravé křesťanství, nýbrž pro vědecké předsudky a nedostatek pravé znalosti křesťanství zastavuje se v tomto stadiu rozechvění citovosti. Pro vědeckou psychologii náboženství, jak na ní pracuje prof. Soukup ve F. R., nemůže znamenati nic nového kniha náboženské zkušenosti: Integrální náboženská psychologie nalézá v celém postupu Fourierově pouhé začátečnické boje o objektivní náboženskost, autor se však nedostal přes obzory subjektivních zážitků, jimž chybí objektivní spojení s nutným předpokladem náboženství, s transcendentem.

### *Goethe und der deutsche Idealismus.*

Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie von J. Hoffmeister, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1932. 7·50 RM, geb. 8·50 RM.

Autor nechce dáti samostatnou vědeckou novost, nýbrž podati z dokumentů doby Goethovy její pravý ráz, co o přírodě a duchu bylo zachováno. Nebylo možné omeziti se na Heglovu přírodní filosofii, poněvadž její porozumění souvisí s celým duchovním proudem idealismu, z něhož dostává objasnění. Hegla není možné si mysliti bez Herdra, největšího počátečníka, bez Goetha, střediska duchovního, bez Schellinga, vykladatele přírodní filosofie Herdrovy a Goethovy.

Na přírodu se dívá německý idealismus duchovně. Empirické zkoumání tím není odstraněno, nýbrž

vedeno ideálním chápáním, pojmáním a viděním. V Heglově přírodní filosofii duchovní nazírání je vedoucí. Herder odhaluje toto nazírání, Goethe je tvoří, Schelling je zamítá, Hegel je přijímá zpět. Hegel pak uzavírá v německém idealismu duchovní svět přírody. Proto chápání Hegla je podmíněno předchůdci.

Přítomná úvodní studie je pokusem vřadit se, vžít se do duchového světa všem německým idealistům společného. Pozorujeme-li Heglovu přírodní filosofii s tohoto hlediska, pak se nemůže zvát bludnou cestou velkého ducha. Hlavní strukturní částí tohoto duchovního světa jest Goethe. Předpokládá víru v duchovní síly, působící ideje, rozpor a stupňování, rozcházení se nebo zase vracení k ideím, tím snahu po skutečnosti, povstává pojetí života světa jako uskutečňování ideí Božích, názor na intuitivní schopnost usuzovací, věčné myšlení atd., to jsou reality německého idealismu, které u Goethého jsou uskutečněny v nejčistším rouše. Schelling přechází přes ně a Hegel je logisuje, při tom zachovává v mnohém shodu s Goethem.

Heglovu přírodní filosofii nemohl podat se stejnou přesností, ale autor ukazuje, jak je žádoucí, zkoumat a podat přesně přírodní filosofii Heglova a zároveň podat ji ve vztahu k aristotelismu.

Dílo v této genesi přírodní filosofie podává necenitelnou pomůcku k pochopení Heglova myšlení. Také vztah k Aristotelovi není jen slovní hříčkou, o níž autor se zmiňuje, ba naopak v původním znění Goethově blízkost k Aristotelovi a používání jeho principů je značná.

### *Hegel*

nel centenario della sua morte; pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell'università cattolica del S. Cuore, Milano, Società edit. „Vita e pensiero“ 1932.

Tento oslavný spis výročí Heglovy smrti byl vydán jako doplněk k filosofickému časopisu „Rivista di Filosofia Neo-scholastica“, k poslednímu číslu minulého ročníku. Kniha obsahuje mezinárodní příspěvky o hegelianismu v Itálii, ve Francii, v Německu, v Anglii, v Americe, v Rusku; mimo to vysvětlení několika základních problémů ve filosofickém myšlení Heglově, zvláště vyniká článek o dualismu Heglově v nauce o eticko-právních zá-

sadách; poslední článek kritizuje idealismus Heglův. Kritika je originální a vysvětluje způsob myšlení Heglova jako vystupňovaný vývoj moderní filosofie počínající u Descarta „*Cogito*“, čímž byla dána přednost subjektivní kritice, která má být základním kriteriem objektivnosti. Poznaná skutečnost tím dostává primát, má vnitřní nutnost a proto je imanentním zdrojem a kriteriem vši jistoty a pravdy.

Mezi mezinárodními přispívajícími vyniká Erich Przywara, zdůrazňující postavení Heglovo v myšlení německém třemi momenty: 1. Je to jeho postavení v dějinách filosofických problémů moderních od Kanta nahoru; 2. jeho postavení v romantismu německém; 3. jeho postavení v problematickém stavu protestantismu. Jedná se totiž o vzkříšení všech tří postavení v Německu, o doplnění romanticismu v duchovním boji dneška, a též o novou periodu ve vývoji reformy. Z knihy je patrný duchovní proud, který vane světem dnes pod vlivem Heglovým.

Táž sbírka: Pubblicazioni dell'università cattolica del S. Cuore vydala knihu:

### *Marino Gentile: I fondamenti metafisici della morale di Seneca,*

Milano, Società Edit. „Vita e Pensiero“, 1932.

Autor si klade za úkol dáti pojem celé osobnosti Seneky, zatím co zájem mnohých autorů, kteří se o to pokoušeli, skončil se zvláštním pohledem na některou stránku jeho osobnosti, buď na sloh, buď na vznešenost mravního vyučování atd. Každá osobnost musí mít svůj střed myšlení, kolem něhož se seskupují vlastnosti osobnosti a právě takový střed chce objasniti Gentile ve své studii. Postup jeho není historicko-psychologický, nýbrž ideální, metahistorický; z výroků o jeho spisech hledá metafysické základy morálky Senekovy.

### *Acta Hebdomadae Augustinianae - Thomisticae,*

ab Academia Romana S. Thomae Aqu. indictae, recurrente XV Centenario anno a felici transitu S. Augustini ac simul quinquagesimo anno a creatione eiusdem Academiae. (Romae, 23.-30. Aprilis 1930). Taurini-Romae Marietti, 1931.

Encyklika papeže Pia XI. o sv. Augustinovi uvádí velmi vhodně řadu přednášek a debat o učení sv. Augustina a o jeho vlivu na sv. Tomáše Aqu. V úvodní řeči S. Talamo podává historický výklad a činnost římské akademie sv. Tomáše. Počátek má v encyklice Lva XIII., který nesmrtelným listem: „Aeterni Patris“ počíná novou epochu tomis-  
mu: „Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, auream S. Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis.“ Po této encyklice Lev XIII. vyzývá kard. De Luca, aby v Římě zřídil Akademii svatého Tomáše. Účel akademie je tento: „Studia viresque conferre cum aliis Academicis eiusdem instituti ad philosophiam christianam iuxta mentem S. Thomae ubique instaurandam. Operum et Ephemeridum illustriorum et earum maxime quae de rebus philosophicis pertractant, notitiam sibi comparare, ut quaedam sit ubique scientiarum conditio dignoscatur. Libros edere quibus vel errores refutentur, vel philosophica doctrina illustretur et amplificetur. Sedulam dare operam doctoribus informandis Scholasticae philosophiae tradendis apprimere idoneis.“ Mezi znamenitými světovými řečníky kongresu jsou: kard. Lépiciér, E. Gilson, M. Grabmann, G. Thérý O. P., kard. Laurenti, P. Garrigou-Lagrange atd. Otázka poměru sv. Tomáše k Augustinovi byla jasně vyložena. Není tedy třeba, podle názoru některých našich neoscholastiků, opravovat nauku sv. Tomáše sv. Augustinem, poněvadž nejsou v nepochopěném, nýbrž Tomáš přivedl na vrchol pravdu rozvíjenou sv. Augustinem.

Pedagogická sbírka: Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin, vydává další svazky: Univ. Prof. Dr. O. Kroh, Tübingen V. Reihe. Untersuchungen zur Psychologie und Theorie der Bildung Heft 1.:

*Die Psychologie des Grundschulkindes* in ihrer Beziehung zur kindlichen Gesamtentwicklung, Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne 1931, 9. a 10. vydání.

Rozmach pedagogické snahy je velký, neboť všechny důležitéjší vědecké ústavy oplývají vydávaným pedagogickým výzkumů. Není pochyby, že v této věci má Kroh svou přednost, tím se vysvětlí,

že kniha dochází v krátké době k 9. – 10. vydání. Nové vydání přináší cenné doplňky. V úvodě knihy podává autor všeobecné základy moderního názoru na dítě, zdůrazňuje důležitost znalosti dětské psychologie, přichází přes vývojová období dětské duše a posléze zvláště vyvíjí vývoj dítěte ve školním věku. Jistě jeho mnohé věci přispívají k lepší znalosti dětské duše.

Další svazky téže sbírky jsou:

Dr. Werner Staub, *Die Grundlagen einer experimentellen Bildungspsychologie*,

Dr. Adolf Bruckner, *Das Problem der Schülerbeurteilung*, Untersuchung zur Fremd- und Selbstbeurteilung der Jugendlichen,

Dr. K. Clauss, *Mutter und Sohn*. Vom Werdegang vaterloser Halbweisen.

Podrobnější úsudky budou přineseny.

### *Filosofický sborník*

věnovaný dru Jos. Kratochvilovi k 50. naroč. Brno Barvič a Novotný, 1932.

Sbírka vynikajících filosofů ukazuje výsledky průkopnické práce filosofické dra Kratochvila, kterou autor během svých let prodělal.

### *Alfred Laub, Seelenabgründe*,

Herder, Freiburg im Br., 1932.

Naše doba se nazývá „stoletím dítěte“, neboť otázky dítěte jsou studovány a podávány pod různými formami, aby byla odhalena lidská duše plná tajemství. Na tomto poli pastorálně výchovným způsobem nejlépe dovede poučiti přítomná kniha od autora, jehož předchozí spis: „Nervenkraft durch Gottesgeist“ se vydává již v 5. vydání. Zabývá se těmi nejdělitelnějšími ranami dnešní mladé duše, aby je uvedl do normálního proudu života, při tom staví na nejnovějších poznatcích psychologických.

### *Ernesto Grassi*,

Il problema della metafisica Platonica, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1932.

Dosavadní výklad platonské metafysiky pod různými formami a větším nebo menším porozuměním jednotlivých problémů stavěl vždy Platóna jako zástupce racionalismu a abstrakce; svým způ-

sobem Plato přesadil všechny nerozřešené problémy v sofistickém empirismu do transcendentního světa. V Platonovi se ukazuje vrchol abstraktního racionalismu řeckého. Úsudek nad platonskou filosofií se stává částečným úsudkem nad filosofií řeckou a je kladena do protivy s filosofií moderní. Plato se staví jako tichý odpůrce tehdy, když se snaží někdo dokazovati nedostatečnost abstraktního myšlení. A tento pojem o Platonovi je mnoho rozšířen v italském prostředí, jak autor sám poznamenává.

Dílo Grassiho klade jako úvodní větu celého svého díla: Cílem díla je vzbuditi pochybnost, zda je tradiční výklad Platonovy metafysiky správný; zda skutečně Plato se utíká k racionalistickému skutečnu, které staví do protivy skutečnu empirickému sofistickému? Není snad správnější pochybovati o tvrzení, že jako filosof hleděl překonati sofistickou námitku (jak je možné hledati to, co se nepoznává, a kdyby se to i našlo, jak bychom to rozeznali?) tím, že stvořil teorii vědění jako upamatování se, které má své kořeny v přímém patření, pocházejího z jiného života? Těmito otázkami, které by se mohly zdáti libovolné, klade autor nový problém rozuměti Platonovi, a to v základních thesích tradičně přejímaných.

Dějiny filosofie se mohou chápati jako pomalý postup a vývoj, v němž moderní doba má nepochybnou výši nad myšlením starým, anebo jako uskutečňování jediné vždy shodné pravdy všemi zauzlenými otázkami, které jsou nové jen novou strukturou a položené v nové době. V tomto druhém případě naše filosofie je návratem ke staré, jediné pravdě, která se uskutečňuje v nových otázkách, takže filosofická věda je nepřetržitým upamatováním, bojem proti zapomenutí.

Při studiu platonských problémů nestačí jen všeobecné řešení, nýbrž hledati jednoduchost a

smysl textu, pravý význam každého výrazu, nedávati mu dopředu tradicí určený smysl.

Autor se zabývá dialogem Menone a v prvních třech kapitolách analyzuje strukturu jeho postupu. Tak dospívá k platonskému pozitivnímu tvrzení. První část dialogu a jeho výkladu u autora není jen úvodem, nýbrž vývojem problému, reflexí, kterou rozvede a potvrdí v uzávěru. Zdá se, že tato struktura platonského dialogu nebyla postavena dosud jako základ k výkladu Platona.

Proti úpadku dnešní filosofie a diletantismu v ní objevuje se všude, podle mínění autora, snaha znovu vybudovati klasické hodnoty filosofické. Co však znamená návrat ke klasické filosofii? Jaká může býti její aktualita?

Styk s klasickou filosofií je možný jen filosoficko-historickou poctivou prací, odstraňující všechny předsudky, které překážejí. Jenom v navázání na klasické myšlení v konkrétní filosofii znovu myšlené můžeme nalézt jistou odpověď na dané otázky. Přítomná kniha se věnuje této myšlence.

### *Rivista di letteratura slave*

dirette da Ettore Lo Gatto, organo della Sezione Slava dell'Istituto per L'Europa Orientale. Roma.

Wolfgang Giusti: Il mito slave nella cultura ceca moderna.

Arturo Cronia: Lazar K. Lazarević.

Nelly Nucci: Alcuni elementi sociali e nazionali dell'opera letteraria di Stefano Zeromski.

Ivan Bunin: Quindici poesie.

Carol Straneo: La poesia di Semjòn Jakovlevič Nadson.

### *L'Europa Orientale,*

rivista storica e politica pubblicata a cura dell'Istituto per l'Europa Orientale; Direttori Dott. Giannini, Dott. Ettore Lo Gatto.

## POZNÁMKY

Česká mysl, časopis filosofický, 28. roč. č. 2. přináší studie: E. Rádl, Goethe: Josef Navrátil, Hlavní problém soudobé biologie jako nauky vývojové; Josef Váňa, Vilém Foerster.

L. Rieger, O objektivním úkolu a subjektivní působnosti (praktičnosti) fi-

losofie; Fr. Šeracký, Glosy k Tvrdeho Nové filosofii; Fr. Fajfr, Měl Hegel vliv na českou literaturu?

K článku Riegerově, s kterým ostatně sama redakce časopisu nesouhlasí, je možné poznamenati, že autor se zaplétá kontradiktorně do objektivně-subjek-

tivního rázu filosofie, takže není jasný filosofický postup a jeho vědecká platnost. Má-li „přivést filosofie k tomu, aby změnila smysl a uspořádání obsahů duševních u vědomí subjektu, aby změnila stanovisko subjektu a to tak, že dovede vypáčit celé světy myšlení z vy-

běhaných kolejí, změnití názor jednotlivců i kolektivity na život a svět a dát životu a jednání jiný smysl, pak filosofie je teorií velmi relativní a nemá vědeckého rázu.

Jako odpověď na práci Filosofické revue, „odsouzenou k neúspěchu“ odkazujeme na články o metafysice v 2. a 3. čísle, kde se autor poznámky doví, co je pomyslný řád a jeho odůvodnění. Pojmy se neberou libovolně ve scholastické filosofii, jak si jimi pohrává autor poznámky, tam mají svůj mohutný obsah a věčný význam. Neporozumění terminologie nemůže dát vážné kritiky celého systému. H.

**H**ISPANICA. Vědecká a vydavatelská činnost španělských dominikánů v oboru filosofie tomistické. Nejnovější publikace. - Ideová orientace španělských katolíků v současném zmatku politikém.

Španělští dominikáni navazují svou literární činností na dobu rozkvětu světovládné kultury španělské, dobu t. zv. zlatého věku (stol. 16. a 17.), kdy bohosloví i filosofie scholastická měly četné pěstitelé na universitě salamanské zvl. z řádu dominikánského. Shrnujeme je jménem školy salamanské, jejímž zakladatelem byl dominikán Francisco de Vitoria. Z jeho žáků vynikli Domingo de Soto a Pedro de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina, Domingo Bañez a j. Tito slavní theologové a filosofové i jejich díla jsou předmětem horlivého studia, jak patrně ze sbírky I. BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES, vydávané dominikány kláštera sv. Štěpána v Salamance.

2. svazek této sbírky má titul: *Francisco de Vitoria, O. P. „Comentarios a la Secunda secundae de Sto. Tomás“*. Vydání připravil P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., výborný znalec, jak ukazuje již jeho dřívější dílo o Fr. de Vitoria *„Los Manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.“*, které je kritickou studií úvodní ke čtením a přednáškám jmenovaného autora. Pater Beltrán zahájil vydávání jeho děl komentářem k II. dílu, 2. části Summy sv. Tomáše Aq. Vydání svazek obsahuje 1. část komentáře „De fide et spe“, následovat budou další části k tisku již připravené, 2. De caritate et de pruden-

tia, 3. De justitia, 4. pokrač., 5. De fortitudine et temperantia.

Část vydaná se začíná kritickým úvodem (48 str.), jenž poučuje o učitelské činnosti Františka de Vitoria, zkoumá cenu rukopisu a kompetentnost jeho autora, bakaláře Francisco Trigo. Hájí názor o naprosté shodě co do smyslu (quoad sensum) mezi rukopisem a přednáškami mistra de Vitoria a tvrdí, že možno tuto shodu zpravidla vztahovati i na slovní vyjádření (etiam ad verba). Nemůže ovšem zaručiti, že rukopis obsahuje všechno, co proslovil mistr. - Po úvodě následuje text (363 str.) a pět indexů (index autorů; citátů ze sv. Tomáše; Corpus juris canonici; osob a míst; otázek a článků).

Posuzovatel svazku ve vědeckém časopise dominikánů španělských *„La Ciencia Tomista“* podotýká, že vydání přednášek slavného učence značně prospěje studiu theologickému na celém světě, zvl. pak ve Španělsku. -

Zmíním se ještě o 1. svazku sbírky B. de Theologos Espanoles. *El Maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias politico-teológicas*. Také tohoto díla vyšla jenom 1. část, ve které se autor - P. Venancio D. Carro, O. P. - obírá životem a náboženskopolitickou činností jmenovaného theologa. Předmětem 2. části bude theologické dílo jeho. Život Petra de Soto je málo známo, třebaž byl vynikající postavou století XVI. Autor jej sleduje - opíraje se o množství vybraných dokumentů - od narození v Alcale až do smrti, jež Sotu stihla v Tridentě. Rozbírám jeho činnost politicko-náboženskou uvnitř řádu, vylučuje jeho působení jako zpovědníka Karla V. a spoluzakladatele university v Dillingách, jeho intervenci ve věcech anglických a jeho boj proti protestantismu, činnost profesora v Oxfordě a v Dillingách a naposled skvělé uplatnění na koncilu tridentském.

Týž autor vydal mimo sbírku nahoře uvedenou spis: *Los colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el Derecho de Gentes* (Madrid, 1930), kde hájí podíl tohoto učence na zásluze, kterou měl při zrození myšlenky mezinárodního práva, jehož otcovství se přisuzuje všeobecně Františku de Vitoria. Odůvodnění svého tvrzení hledá v díle Sotově „De Iustitia et Iure“ a tvrdí, že myšlenky,

sem se vztahující byly vůbec společným majetkem theologů-juristů dominikánské školy v Salamance, v níž vynikají Banez a Medina. Spis zakončen skvělým pojednáním o pojmu zákona (el concepto de la Ley) podle sv. Tomáše Aq., v němž srovnává autor moderní teorie eticko-juridické s učením sv. Tomáše o mravnosti a právu a připojuje výstižné úvahy o dnešních diktaturách a demokraciích.

V této souvislosti uvedu spis *„Sentido democratico de la doctrina Política de Sto. Tomás“* por F. Romero Otazo. Madrid 1930.

Demokracie v míře různě podle podmínek sociálních a hospodářských každé doby; hle, to je velká myšlenka politiká, kterou sleduje Romero Otazo ve své jasné dráze po spisech velkého učitele. (Srv. „Religion y Cultura“, Junio 1931.)

Sv. Tomáš opírá své zásady politické nejen o Aristotela, nýbrž i o zkušenosti získané za rozháraných politických poměrů italských své doby. Neschvaluje tyranii samovládů, nýbrž tvrdí, že vůle vládcova je vázána právem, které je v podstatě sociálním řádem, požadovaným nejvyšším Zákonodárcem. Vládce musí dbáti lidské důstojnosti poddaných, kteří nejsou pouhou věcí, majetkem jeho, nýbrž bytostmi rozumem obdařenými, jejichž důstojnost nelze zciziti.

II. BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES, vydávané dominikány salamanskými, se výborně doplňuje sbírkou BIBLIOTECA DE TOMISTAS ESPAÑOLES, která vychází nákladem dominikánského kláštera ve Valencii a již řídí P. Fr. Luis Urbano, O. P.

V 5. svazku sbírky vydává P. Fr. Luis Czetino, O. P., dílo sv. Tomáše Aq. „De regimine Principum“ v starém španělském překladu podle kodexu eskoriálského s názv. *Regimiento de Principes* - z dvojího důvodu, 1. jako důležitou památku jazykovou, 2. jako zdroj poučení politického v době přítomných zmatků. Úvod objasňuje myšlenky světcovy, obsažené v textu, a uvádí je ve vztah k přítomné době. Dotýká se problémů, jako jsou: komunismus a vlastnictví, božský původ autority, formy vládní podle sv. Tomáše Aq.\* naciona-

\* Za ideální formu vládní považoval sv. T. - pozoruje všude v řádě božském

lismus, svoboda, přípustnost války, změna vlády, feminismus, demokracie a demagogie. Vláda nad Židy ve státech křesťanských.

Spis „De regimine Principum“ není, jak známo, zcela dílem sv. Tomáše, který napsal jen knihu I. a II., kap. 1–4. Ale mohlo být dokončeno podle poznámek, které si světec pro další část připravil. Vládce hyperský Hugo II., jemuž dílo věnováno, předčasně zemřel a proto zůstalo dílo nedokončeno. Grabmann (Thomas von Aquin, Sammlung Kösel, str. 19) přičítá dokončení Tolomeovi de Lucca, ale P. Getino s tím nesouhlasí.

Vydavatel připojil k vydání tohoto spisu ještě menší dílko De la Gobernación de los Judíos, kde světec odpovídá na 8 vážných otázek, jež mu dala věvodkyně brabantská, o Židech své země, kteří tyli hlavně z lichvy.

Jiným přídavkem právě vyšlého svazku jmenované sbírky je „Krátké pojednání, velmi důležité, které z nařízení Jeho Veličenstva sepsal ctihodný otec Jan od sv. Tomáše o tom, jak konati generální zpověď“.

P. Jan byl zpovědníkem krále Filipa IV. a měl uloženo sepsati zpovědní zrcadlo pro vladaře. Rozdělil je na dvě části: návod, jak má zpytovat svědomí král jako každý člověk, pak jako vladař.

Z několika děl tuto vytyčených je zřejmo, že se katolíci španělské utíkají v nynějších zmatcích o radu k velkému mysliteli středověkému, který i nynějšímu pokolení má ještě co říci. Mimo to založili koncem minulého roku příčiněním významného publicisty, konvertity D. Ramiro de Maeztu revui pro otázky veřejného života „La Acción Española“.

Španělští katolíci neměli dosud „světského orgánu, který by měl vliv na současnou inteligenci, držel na uzdě a v správnou dráhu uváděl zmatek a anarchii ideí o hlavních problémech života veřejného“. Touhu po takovém časopise vyslovil svrchu jmenovaný publicista a brzy se stala skutekem. 15. prosince minulého roku vyšlo 1. číslo uvedeného čtrnáctideníku.

i světovém tendenci k jednotě – monarchii, t. j. vládu *spravedlivého* jedince, jež nevylučuje účast šlechty a lidu; zahrnoval ovšem tyranii, t. j. vládu *nespravedlivého* jedince.

O charakteru a duchu nové publikace, velmi příznivě přijaté, svědčí slova úvodního prohlášení:

„Španělsko je dub zpola udušený břechtanem. Břechtan je tak listnatý a dub na pohled tak vrásčitý a zastrašený, že se občas zdá, že bytí Španělska je v příživníku a ne ve stromě. Ale břechtan se sám na sobě nemůže udržeti. Od doby, kdy Španělsko přestalo věřit v sebe a ve své poslání historické, nedalo už světu všeobecných ideí hodnotných myšlenek leč ty, které směřovaly k znovudosažení jeho vlastního bytí. Ani jeho Salmerón ani Ti y Margall ani Giner ani Pavel Iglesias nepřinesli politické filosofii lidstva jedinou myšlenku novou, kterou by svět uznal za platnou. Tradice může ukázati skromně, avšak jako hodnoty pozitivní a universální, takového Balmesa, Donoso, Menéndez Felayo, González Arintero.“

D. Ramiro Maeztu vypravuje v jednom z prvních podivuhodných článků, kterými začal přispívat do katolického časopisu ABC, svou odyseu za pravdou, již marně hledal v nekatolickém ovzduší myšlenkovém. Tato marná snaha jej přivedla zpět k církvi. Praví sám: „Chceme, aby naši synové měli náboženství. Někteří z nás jsme ztrávili mnoho let, příliš mnoho let života, hledající mravnost, která by se nezakládala na dogmatech náboženských. Nemohli jsme jí najíti. Shledali jsme, že základem společnosti musí býti vždy obět. Bez matek, které se obětují, aby měly syny, bez mladíků, kteří se obětují, aby se stali vojáky, a když se jimi stali, obětují se smrti, takže-li povinnost, místo aby použili příležitosti k útěku, není trvalé společností. Ale nikdy se nenalezne způsob, jak dáti rozumnou a užitečnou sankci oběti matek a vojáků. Nenajde se nikdy jiná sankce pro jednotlivé oběti nutné k zachování společností, než je ta, kterou slibují ony budovy o špičatých věžích, jež jsou ve všech velkých místech i ve vsích i malých městech, jež jsou domy modlitby, domy Páně“.

Ramiro de Maeztu, který po mnoho let působil v časopisectvu levého směru jako vynikající myslitel a výborný pozorovatel událostí a byl dopisovatelem předních deníků světových, evropských i amerických, jehož hlas byl slyšán jako hlas věštce, je nyní horlivým katolíkem.

Jeho duševní vývoj byl podnícen pozorováním událostí a zkoumáním vnitřních příčin světové války. Odtud vzešel spis La Crisis del Humanismo. Nyní vede hnutí t. zv. Tradicionalismo hispanista a dal podnět k revui „Acción Española“. Za úvodní článek v ní uveřejněný dostal cenu Luca de Tena, která se uděluje jen vynikajícím spisovatelům. V březnu t. r. byl přijat do Akademie věd mravních a politických, přitom promluvil o mravní funkci umění.

Doufejme, že katolicismus španělský získá časem více takových obhájců, jako je Ramiro de Maeztu! Vždyť dnes i ti, kteří tak hlasitě volali: delenda est Monarchia, vystřízlivěli po smutných událostech prvního roku republiky, a třeba stojí mimo církev, projevují změnu smýšlení aspoň tak, že vyslovují přesvědčení, že církev v nových poměrech bude moci konat opravdověji své poslání. Příkladem budiž známý myslitel Ortega y Gasset, profesor madridské university.

F. S. Horák.

Zdeněk Smetáček: *Kozák, Rád, Hromádka*. Čin, Praha 1931. – Česká filosofie, proniknutá z převážné části pozitivismem a jeho metodami myšlení, byla po válce překvapena zvláštním zjevem, který ji vydráždil, ne-li k odporu, tedy aspoň ke kritice: někteří myslitelé totiž, kteří se nezříkali vědeckosti, uznávali přesto, či aspoň směřovali k uznání i pravd náboženských. Již před válkou Masaryk se pokoušel rozvířiti zatuchlé vody našeho pozitivismu, alespoň přemýšlením o věcech náboženských a uznal dokonce, na rozdíl od své „konkrétní logiky“ v jednom ročníku „České Mysli“ (III.), teologii za vědu (ovšem teologii vědeckou, jak říkal); jeho hlas však daleko nepronikl: buď že příliš sám vzešel v ovzduší, které chtěl překonat, buď že – neopíraje se o tradici vpravdě křesťanskou – zůstával v neurčitostech. Teprve po válce navazují někteří filosofové na tuto masarykovskou tradici náboženskou. Zdeněk Smetáček probírá ve své knížce tři nejvýznamnější z nich, pokoušeje se při tom dovodit, že jejich úsilí je ve sporu se svrchovaností logických zákonů. Není zde místa na posouzení těchto tří myslitelů, pokud a jak se k náboženství dostávají; jejich rozpory, jejich dilemmata, zejména u obou

filosofů, Kozáka a Rádlu, ukázal Smetáček, zdá se mi, dobře. Tím ovšem není řečeno, že by řešení náboženské otázky ve filosofii vůbec nebylo v nějakém sporu se svrchovaností logických norem.

– U prvního, J. D. Kozáka, poukázáno na zvlášť do očí bijící rozpor biologické podmíněnosti hodnocení na jedné a existenci absolutního mravního kritéria na straně druhé; ačkoliv dnes, pokud mohu soudit, se Kozák od biologismu v etice značně vzdaluje. U druhého, E. Rádlu, zdůrazněno dilemma pravdy, chápáné jakožto osobní přesvědčenost a pravdy zjevení, v kteréžto věci jest v Rádlově filosofickém vývoji rozhodně přelom a mnoho nedomyšleností. Konečně u třetího, protestantského teologa J. L. Hromádky, vystupňované napětí mezi rozumem a věrou svádí zajisté ke kritice a k hledání sporů. Je to konečně přirozené a musí nastat rozpor u myslitelů, kteří jednou nohou stojí na myšlenkových základech, jejichž předpoklady jsou dány dobou moderní a na druhé straně usilují o cosi, co zajisté není v rozporu s pravou vědeckostí, ale co nutně a samo o sobě vede k roztržce s metodami myšlení, které se sebe ještě neseřáslu většinu moderních omylů. Jádrem knížky jest však jinde. Otázka, již si nad tímto dílkem musíme položit, zní takto: jest oprávněn psát o náboženské otázce ve filosofii, třebaž jen české, někdo, o němž všechny známky svědčí, že nezná, nebo nechce znát velikou křesťanskou tradici, v níž otázky poměru vědy a víry, filosofie a teologie byly diskutovány a řešeny s takovou vášnivostí a zároveň jemností, s takovou logickou a noetickou výzbrojí? Obávám se, že nikoliv. Není to ze spisku vidět. To, čím se zde argumentuje, je tak ošumělé a při všem zdání vědeckosti a logičnosti a jejich zdůrazňování *tak nelogické*, že působí dojmem veliké naivnosti. Není to snad jen případ našeho pozitivismu a všeho, co jest jím načichlé, je to především příznak celého moderního myšlení, které se domnívá, že má ve všem pravdu a že jedině jeho metody platí, a které v soustavném přezírání myšlenkové tradice středověké, zvláště v těchto otázkách, vidí jakousi svoji nadřazenost a dokonalost. Abychom však nemluvili obecně: dokladem, jak Smetáček se dívá na duchovní skuteč-

nosti vnějšně a jak všemi svými kořeny tkví v pozitivismu, ač se právě u Rádlu mohl naučit, že u všeho duchovního nutno chápat především *smysl*, jest jeho pojetí náboženství, jak o něm mluví na str. 44: náboženství není prý nic více než tradice. Zajisté, náboženství spočívá na tradici, ale je to tradice zcela *jiného řádu*, než na př. tradice vědecká, kde jednotlivé pravdy mohou být znovu a znovu verifikovány, ač principy vědecké se přenášejí také tradicí. Je to ovšem také jiná tradice než přenášení zkazek a pověstí. Zde jde o tradici pravd zjevených, které musejí být uznány, a ten fakt přenášení je zajisté nutný, ale nikterak podstatný jejich znak. Smetáček sám podléhá vědecké tradici, aniž si to přiznává, a bylo by zajímavé zjistit, kolik jest u něho tradičních nepravd, ale bludů. To, co je zde řečeno o teologii, svědčí o naprostém přezírání noetických základů theologického myšlení. Smetáček ostře protestuje proti chápání teologie jako vědy. Není prý možné vědění o Bohu, Bůh není předmětem poznání; zajisté, s takovými noetickými předpoklady, jaké má Smetáček, jemuž posledním slovem v poznání jest smyslové vnímání, není možné vědění o Bohu. Zajisté, Boha nikdo nikdy neviděl. Duchovní skutečnosti však nemůžeme „vidět“, a přece jsou o nich vědy; zajisté proto, že jsou poznávány pojmy analogickými. I v poznání Boha postupujeme per analogiam a pojmy transcendentálními, t. j. pojmy, které překračují všechny kategorie a druhy věcí. Není také žádné dvojakosti v myšlení, jak se domnívá nesprávně Smetáček. Theologie nijak nezakřikuje vědy, aby ji hned nato volala na pomoc. Ponechává všechno právo vědě v její oblasti, aniž by ji nějak zkracovala, používá však lidského rozumu a logiky, nikoliv, aby dokázala zjevení pravdy, ale aby je vysvětlovala. Není zde tedy nijaké dvojakosti a žádného potouchlictví se strany teologie. Naopak, hluboké a přesné vymezení zbraní, kterých zde Smetáček užívá, jsou již poněkud otřelé. Dnes už nelze o náboženské otázce takto mluvit. Jestliže Smetáček nakonec píše, že náboženství, ať staré či nové, odumřelo, tedy to můžeme říci nanejvýš o něm. Ano, v něm odumřelo. Budoucnost jistě ukáže, v čem má Smetáček pravdu; ostatně

přítomnost to ukazuje také. Bylo by jistě lépe revidovat svoji lživědeckou povýšenost, která prý jest ochotna uznat každé „nové náboženství“, které nebude odporovat jejím principům, než takto a s takovým nepochopením o náboženství mluvit. Psát o náboženství není snadná věc a jest k tomu třeba velmi mnoho opatrnosti a hlavně vlastního a pravého náboženského života. Člověk, který ve vážné filosofické knížce užívá slova „pánbíček“, je už nejméně oprávněn *napsat třebas jen řádku* o náboženské otázce. Rudolf Voříšek.

Goethe a Čechy. Tato kapitola, jež byla pečlivě zpracována r. 1893 prof. A. Krausem ve stejnojmenné studii, časem doplňované v SbF VII. a VIII., byla v básnickové jubilejnímu roce probírána se strany české i německé. Přehled českých Goethových oslav podal V. Jiráť v Slavische Rundschau IV. 3, seznam hlavních goethovských článků přinesla, Prager Rundschau II, 3. Přítomný referát se týká pouze nejdůležitějších publikací, jež zapadají do zmíněného tématu. Johannes Urzidil v knize Goethe in Böhmen (Epstein, Wien und Leipzig 1932) vychází z dosavadního materiálu, hojně těží ze Sauerova vydání korespondence, z Goethova deníku a pod., v chronologickém postupu probírá jednotlivé návštevy českých lázní, poněkud jednostranně načrtává tehdejší českou společnost (Šternberg, Purkyně) a zběžně pomíjí goethovskou tradici v české literatuře, aby tím větší pozornost věnoval básnickové mnohostranné činnosti s poutavým vyzdvížením biografických motivů. Tématu se dotkl na základně vztahu ke Slovanstvu Herbert Cysarz v slavnostním spise pražské německé university Goethe und das geschichtliche Weltbild (R. M. Rohrer, Brno 1932). Příslušná partie navazuje na Nadlerovo pojetí, rozvedené svého času ve studii Goethe und der deutsche Osten (Corona I. 6), pro Cysarze jako obdivovatele baroku a syna světové války je příznačná paralela o Goethovi a Schopenhauerovi, rozšířená na samostatnou přednášku (v. RA VII. 33), a obdiv pro Schillerův lidský pathos. Charakteristické pointování dopíná se místy v expresionisticky přetřeseném výrazu básnické síly. Individuální

i nově podnětné zpracování Cysarzovo vystoupí na př. ve srovnání s třemi es-sayi E. Cassirera Goethe und die geschichtliche Welt (Bruno Cassirer, Berlin 1932), kde je zdůrazněn vztah k Platonovi m. j. Poměru Goethovu k slovan-skému světu, přehledné zprávy o básní-kových oslavách v SSSR, Polsku, Jugo-slavii a Bulharsku jsou uveřejněny v Slavische Rundschau IV. 3 a postupně doplňovány v Prager Presse, je věnováno první z goethovských čísel sborníku Germanoslavica (R. M. Rohrer, Brno 1932). V oboru germanobohemik při-náší svazek důležitý Ot. Fischerův otisk Čelakovského německého překladu Ohlasu z výmarského archivu, jehož literárně kritickou analýsu podal vyda-vatel ve studii K ohlasu písní ruských (Učená společnost Šafaříkova, Bratislava 1932), K. Polákův příspěvek o Nerudově nazírání na Goetha a O. Kletzlův infor-mační článek o básníkovi Rotes Reise-büchlein. Syntetické studie o vztahu české kultury ke Goethovi uveřejnili Arne Novák v Prager Rundschau II. 2 a Otokar Fischer v Činu III, 30–31. První výstižně charakterisoval jednot-livé etapy v postihování Goethova od-kazu od schillerovského něšťanského ideálu přes odklon v době českého li-beralismu k vrcholnému ocenění a kri-tice v postavě Vrchlického, Masaryka, Šaldy. Fischer, časově omezen formou slavnostní univerzitní přednášky, v mi-strné zkratce naznačil Goethův zájem o Čechy i různé jeho hodnocení českou tradicí básnickou i překladatelskou. Pro tuto je nejdůležitější současné patnácti-svazkové vydání Goethových spisů (F. Borový, Praha), jež především obětavou redakcí O. Fischera, jeho vzorným pře-tlumočením lyriky i dramát a šťastným výběrem spolupracovníků podalo če-skému čtenáři opravdu kongeniální pře-vod Goethových prací a tím s nemalou nakladatelskou obětí připravilo k bá-sníkovu jubileu dar reprezentativní pro vývoj české řeči a české germanistiky (v. Archa XX, 2). Jubilejní publikací českých germanistů je Goethův sborník (Státní nakladatelství, Praha 1932), je-hož první kapitola Goethe a my je pro české goethovské badání nejceněnější. Ot. Fischer otiskuje tu analytickou stu-dii Mladý Čelakovský a Goethe, pod-trhující na Márince vnitřní překladate-

lovu svobodu a výrazové zvroucnění a na vlastní poesii sleduje spříznění s Goe-them lyrikem a baladikem. Otázku Vrchlický a Goethe vyšetřuje v kriticky psychologicky založeném rozboru A. Novák. Velkorysě ovládnutí bohatého materiálu dospívá ve svém soudu k plat-nosti téměř definitivní. Na všestranné a kritické Masarykovo poznávání Goetha v oblasti estetické, etické i potitické upozorňuje K. Polák. Problém Goethe a Slováci po prvé zpracovává na množ-ství materiálu A. Pražák. Z ostatních příspěvků, konfesi, vzpomínek a zvlášť-ního oddílu o Faustovi, v němž k pra-covníkům odborným se přidávají i spi-sovatelé, má zvláštní důležitost biblio-grafie českých goethovských překladů a goetheana v Nár. museu. Kromě řady článků i jejich bibliofilských přetisků byl vydán překlad dvousvazkové bio-grafie E. Ludwiga Goethe (Melantrich, Praha 1932). Goethův život je zachycen od šestnáctého roku do třiaosmdesátého a na subjektivním shromáždění doku-mentů je plasticky znázorněn básníkův život od mladistvé výbušnosti, mužného pesimismu, měšťanské rozložitosti až k stařecké moudrosti, lomcované pozd-ními záchvěvy smyslu. Sluchem a zra-kem bez historických úvah snaží se Ludwig ztotožniti svou náladu s por-tretem, na němž ho zajímá především lidské srdce. Tato práce, v dobrém pře-kladu Münzerově, nemá nároků objek-tivně vědeckých a tím také nevyplňuje mezery české germanistiky v dosud nevydané monografii o Goethovi. Po stránce speciálního studia přineslo bá-sníkovu jubileum příspěvky, jež plně stojí na úrovni publikací zahraničních na př. zvláštních čísel Euphorionu, Neue Rund-schau, Nouvelle Revue Française, Revue de Littérature comparée, v souborném vydání Goethových spisů předčí i lite-ratury západní. B. S.

Kohout A. B.: *Bílá noc*. Soukromý tisk. Vydal F. J. Müller v Praze 1932. Str. 21. Bibliofilský debut, který doprovodila litografií Toyen, zpracová-vá motiv rozloučení formou, jež zasluží pozornosti. Není tu dosaženo ještě jed-noty mezi funkcí slova a jeho psycho-logickou náplní, ale situační charakte-ristika, zůstávající často při dramatickém momentu na zobrazení vnějších projevů,

přibližuje se místy až kafrkovskému po-lošeru a úniku. Je tu viděno mnohostran-ně a stupňovitě. B. S.

Vančura Vladislav: *Útěk do Budína*. II. vyd. Naklad. Melantrich v Praze 1932. Str. 201. Proti Marketě Lazarové znamená přítomná práce ústupek po stránce formálního zpracování, kterým jest podmíněna hodnota Vančurových románů. Příběh o erotickém vzplanutí a rozčarování české studentky a sloven-ského zemana, jež vystupňováním od-lišných charakterových znaků přispívá k řešení československého problému, zůstává i v nejlepších epických místech, při vylíčení patriarchálního života na Vydře a v zobrazení Tomášova otce in-venčně chudý, psychologicky nepropra-covaný, spíše jemně a diskretně názna-kový než zdůvodňující a objasňující problematiku obou typů etnicko-etic-kých. Epický ráz, doprovázený subjek-tivním komentářem, plným odboček ly-rických i gnomických, jest zaměřen ironicky i aktuálně, hlavně v partiích, kde popisuje Tomášova dobrodružství v nočním Budíně a Praze. B. S.

Foerster J. B.: *Poutníkovy cesty I*. Druhý díl Foerstrových Pamětí. Na-klad. Aventinum v Praze 1933. Stran 328. Přítomný svazek jest důležitý pro poznání Foerstrových literární a umělecké činnosti až do odchodu do Hamburku. Pražské dobové prostředí je zachyceno v nejrozmanitějších zprávách z kulturního života, anekdotárního i episodic-kého rázu. Obsáhlejší vzpomínky jsou věnovány Dvořákovi, Čajkovskému, Saint-Saënsovi, Steckrovi, Lošťákovi, Fohströmové a Lautererové, z literátů Zeyerovi a Kvapilovi, uměleckému histo-riku M. Dvořákovi. Memoirový ráz je ponechán, i když dokumentární plat-nost je vyšší než u svazku předcházejí-cího. Slohová kultura Vzpomínek jest neobyčejně jemná. B. S.

Pozner Vladimír: *Moderní ruská lite-ratura*. Přeložila V. Szathmáryová-Vlčková. Vydal J. Laichter v Praze 1932. Str. 242. Mladý ruský básník, náležející ke skupině Serapionových bratří, obě-tavý překladatel a kritik, který fran-couzskému čtenáři sestavil objektivní Anthologii ruské literatury, informuje

v této řadě literárních portretů v rozmezí 1885–1932 spíše literárně historicky o většině důležitých spisovatelů a směrů. Na mnoha kapitolách, z nichž nejlepší jsou věnovány venkovské povídce, je patrná vzpomínková bezprostřednost, stejně jako na formálním hodnocení vliv Šklovského a Lunceho. Pozner při zobrazování literárního vývoje zůstává bez politického předsudku, s rezervou sympatizuje s novými autory, nepřeceňuje Fedinův tradicionalismus, ani Séjfuliny a Romanova. Jeho práci chybí však širší orientace po předválečném filosofickém světě. Duševní klima, v němž není možno opominouti Solovjeva s jeho kruhem, Šestova i Berdjajeva, i při studiu literárním, ustupuje do pozadí před zdůrazněním složky společensko-přírodní.

B. S.

**K** otázce zřízení katolické university v Praze. V posledních letech se ozývají ve střední Evropě hlasy po zřízení katolické university. S jakousi závisťí pohlížíme na Francii, Belgii, Holandsko, Itálii, které již všechny mají své katolické university i technické vysoké školy, ba dokonce i Spojené Státy Severoamerické, Jižní Amerika, Japonsko i Čína zřídily si svá katolická učiliště. Nemáme snad také my práva na katolickou universitu v Československu?

Nesmíme zajisté přehlédnouti obtíže s tím spojených. Po převratu vzniklo v Československé republice mnoho vysokých škol, pro něž nebylo dostatek povolaných sil.

Při obsazení katolické university by tyto obtíže byly ještě větší, neboť výběr profesorů by byl menší. Uvážíme-li k tomu ještě hmotné obtíže a politickou otázku, dojdeme k výsledku, že katolická universita u nás dá na sebe ještě dlouho čekat.

Proto tedy chceme předložit otázku, zdali by nebylo možno již nyní poskytnouti nějakou náhradu. Chceme k tomu ukázat cestu.

Na všech fakultách různých vysokých škol se přednášejí nauky, které tak málo souvisí se světovým názorem, že skutečně není zapotřebí zvláštní učitelské stolice katolické.

Na druhé straně však není většího oboru vědy, který by se nestýkal s posledními problémy, se světovým názo-

rem. Proto je třeba pro posluchačstvo všech fakult, aby jim bylo dáno důkladné vzdělání filosofické, aby takto nabyli širšího rozhledu a lépe se vyznali v časových problémech. V dřívějších dobách mnohem lépe chápali důležitost předchozího, důkladného vzdělání filosofického než dnes. Nyní zůstaly tomuto poznání věrny jen katolické řády, které si podržely filosofii za pevný základ.

Dnešní předsudky proti filosofii pocházejí ze špatného pojetí filosofie. Prázdné, bezduché teorie Kantovy a jiných moderních filosofů se pokládají za filosofii. Je pochopitelné, že systémy posledního století nemohly oceniti důležitost filosofie. V mnohých případech se zdálo, jako by filosofům nezáleželo na tom, aby se dopídili pravdy, nýbrž aby vymysleli něco nového a tak se proušlavili. Proto není divu, že se lidé vážně myslící s pohrdáním odvrátili od filosofie.

Tím důležitější by bylo učiliště, v němž by se přednášela pravá filosofie a kde by se hledalo spojení mezi světovým názorem a praktickým životem. Jedná se o to, aby se věda – filosofie – stala vůdkyní udávající směr a cíl v praktickém životě, ve všech problémech vědy, hospodářství, politiky a umění.

Nesmírnou cenu by mělo zřízení všeobecného, katolického, vyššího institutu s právem veřejnosti, který by měl za účel doplniti odborná studia všech fakult.

Toto učiliště by mělo za úkol:

1. dáti důkladné, všeobecné, filosofické vzdělání.

2. zabývat se různými speciálními problémy jednotlivých věd, prohloubiti tím odborné vzdělání a nadchnouti pro další vědeckou a praktickou činnost. Poněvadž část může býti poznána ve své hodnotě jen ve spojení s celkem, přispělo by toto rozšíření horizontu nad úzký kruh odborného studia k tomu, aby se studium a také vědecká i praktická práce utvářela účelněji. Je třeba obrátiti pozornost ke skutečným problémům a nepromrhávati času a síly ve směšnostech, jak se to dnes tak často děje v t. zv. vědě.

3. vyrovnati se s problémy všeobecně důležitými a časovými, které se týkají více nebo méně každého.

Studium, které by šlo paralelně s od-

bornými studiem jako jeho doplnění, by mohlo prozatím trvati dvě leta a později i čtyři leta.

V prvním a druhém semestru by se jednalo o všeobecné filosofické vzdělání, jež by bylo stejné pro posluchače všech fakult. Mohlo by se snad navázati na jeden z mnohých známých kursů filosofie, jakého se užívá k vzdělání bohoslovců (Logika, kritika, ontologie, kosmologie, psychologie, theodicea, filosofie morálky).

V druhém a třetím semestru by se přešlo na odborné problémy jednotlivých fakult v jejich spojitosti se světovým názorem, v čemž by se pokračovalo podle potřeby v dalších semestrech.

Další náčrt nemá podávati dokonalý postup studia, nýbrž jen rozsah oboru a jeho důležitost.

Poněvadž je všeobecně postaráno o filosofické vzdělání bohoslovců, měla by se jim dáti jen příležitost blíže nahlédnouti do palčivých, sociálních otázek dneška (sociologie, hospodářství), dále do rozhranních oborů duševních a přírodních věd (biologicko-filosofické otázky, praktická psychologie, psychoanalýza, nauka o dědičnosti atd.).

Studující exaktní filosofie by se měli seznámiti zvláště se středověkou filosofií (scholastická filosofie), která se dnes zanedbává na všech filosofických fakultách, dále vyrovnati se s filosofickými směry přítomné doby.

Pro studující filologie, dějin atd. navrhuje: filosofii dějin, sociologii, etnologii (genese a věda).

Pro posluchače přírodovědecké fakulty by bylo důležité přesnější poznání kosmologie (přírodovědecký světový obraz dneška, Einsteinova teorie o relativitě atd.).

Pro všechny kandidáty učitelství byly by důležité kursy o otázce vychovatelství (výchova charakteru, výchova vůle, vedení mládeže, duševní život mladého člověka, vliv puberty, spoluvýchova atd.).

Pro lékaře je mnoho důležitých problémů, které souvisí se světovým názorem. Zvláště dnes, kdy kněz je tak často nahrazován lékařem, je velmi patrná nedostatečnost ucelených osobností mezi lékaři. Jmenujeme jen: Lékařství a mravouka (pokusy na lidech i zvířatech, usmrcování), sexuální problém se sta-

noviska etického, pedagogického a sociologického, otázky o rozhraní přírodovědeckých a duševnědeckých oborů, psychologie, psychoanalýzy, spojitost a vzájemný vliv duše a těla, náboženství, duševní choroby a zločin, sociální hygiena.

Pro právníky by měla význam důkladná znalost filosofie práva, práva přírodního, také sociologie; dále: mravnost, spravedlnost a pozitivní právo; nemoc a zločin; problém smíru, trest smrti; biologický, psychologický, etický a sociální význam manželství, církev a stát, právo národů.

Pro techniky by si bylo přáti: Sociologie (smysl techniky, postavení techniky v dnešním společenském životě a ve vzdělanosti, sociální mravouka).

Pro posluchače vyšší obchodní akademie: Sociologie (smysl a úkol hospodářství a postavení hospodářství ve vzdělanosti, sociální morálka, mravouka kupců, morálka daně, bursy, spravedlnost mzdy, ocenění novodobých hospodářských koncentrací, úrok atd., soukromý majetek a blaho lidu).

Podobný by byl program pro studující zemědělství: Smysl a úkol agrárních výrobků a jejich postavení v kulturním životě, význam venkovského obyvatelstva jako kulturního činitele, jeho hospodářské a kulturní povznesení, zesílení, velkostatkářství, dědičné právo a selský majetek atd.).

Ve čtvrtém ročníku by se přihlíželo více k speciálním, časovým problémům, na př. filosofické směry v přítomné době, vědecký podklad materialismu a kulturní bolševismus, filosofický podklad

fašismu, školská reforma, úpadek porodů, reforma manželství atd.

Bylo by také možno uskutečnit na tomto učilišti i theologické kursy pro laiky, zvláště dogmatiku, apologetiku a morálku.

Ke konci ještě otázku: Nebylo by možno zřídit takové učiliště v Praze zároveň pro Čechy a Němce, tedy pro obě pražské university? Byla by tím snad odstraněna obtíž obsazení míst profesorských, tím že by mohli býti také povoláni učenci němečtí. Toto společné studium českých a německých posluchačů přispělo by k sblížení dorůstající vysokoškolské mládeže katolické. Či by snad nemělo být možné pro katolíky to, co je možné pro strany jiného světového názoru? Katolická obchodní akademie v Antverpách je francouzská i flámská.

Poznámka redakce. V příštím roce theologicko-filosofického kursu v Praze Kruh přátel F. R. uskuteční ve svých přednáškách částečně uvedený rozvrh přednášek v místnostech filosofické fakulty (Praha, Břehová 5). *Mauler.*

V květnu t. r. počal vycházeti v Užhorodu nový nezávislý deník „*Karpatorusskij golos*“, – věc, která právem vzbudila pozornost i nejpřednějších našich listů a časopisů. Referovaly o ní Lidové noviny a přidaly zároveň různé dohady o tom, proč vzniká Karpatoruský hlas, a proč vzniká právě teď, kdy se chystá autonomie. Zajímalo se o to i Venkov, Nár. osvobození a j.

Je jisto, že založení *nezávislého* Karpatoruského hlasu má svůj význam.

Nechceme souditi o velikosti jeho záměrů a snah dříve, než se objeví v plnosti užitku po určitém odstupu a po vykonané práci. Bylo by to předčasné a dětské. Ale stojí nám před očima všechny ty zásluhy bratrských duší ubohého, trpícího karpatoruského lidu tam na východě naší vlasti. Duší, které nemocny čekají na každý paprsek světla, aby se mohly postaviti plny radosti a síly k úkolům, jež nám všem uložila minulost a přítomnost, a k nimž zavazuje budoucnost. Bude to namáhavý a odpovědný skutek lásky k bližnímu. Nedá se odbýt holým podáváním denních zpráv. Jsme přesvědčeni, že ti, kteří se chápou spolu s jinými tohoto díla, plně jsou si vědomi svých povinností, a nemůžeme než přáti jejich práci dokonalého zdaru.

**K**arpatskij svět (literaturno-obščestvennyj žurnal), literárně-spolkový časopis spolku Im. Al. Duchnoviče v Užhorodě, 1932, ročník V, trojčíslo 1 – 3. Mimo jiné: Ir. M. Kočdratovič, Vzpomínka na † A. L. Petrova. – Z básní E. A. Fencika: Přivítaná, Ruský národ, Časové verše, Ber. rusk. mládeži. – Prof. F. F. Aristov, Adolf Ivanovič Dobrjanskij (pokrač.). – Kronika.

Číslo 4. – Christos voskresе! (Kristus vstal z mrtvých, úvodem). – Prof. F. F. Aristov a dr. N. A. Beskid, Chronologický přehled vydaných spisů Evženia Andrejeviče Fencika (s předmlouvou dra Št. A. Fencika). – Z básní E. A. Fencika: několik ukázek. – Prof. Aristov, Adolf Ivanovič Dobrjanskij (pokrač.). – Knižní trh.

dizee (8'50, 10'-) 6'-, geb. 7'50. — 161. Muttersprache (3'-, 4'-) 1'80, geb. 2'70. — 162. Vaterland (3'50, 4'50) 2'40, geb. 3'30 RM.

PLATONS DIALOGUE. 7 Bde. (100'-) Hpgt. 75'-. — 175. Protagoras (3'-, 4'-) 1'80, geb. 2'50. — 178. Laches (2'-, 3'-) 1'50, geb. 2'20. — 180. Apologie (1'50, 2'50) 1'30, geb. 2'-. — 148. Gorgias (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 153. Menon (1'50, 2'50) 1'30, geb. 2'-. — 174. Kratylos (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 147. Phaidon (2'-, 3'-) 1'80, geb. 2'50. — 152. Phaidros (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 176. Euthydemos (2'-, 3'-) 1'50, geb. 2'20. — 172a. Hippias I/II, Ion (2'-, 3'-) 1'50, geb. 2'20. — 172b. Alkibiades I/II (2'-, 3'-) 1'50, geb. 2'20. — 81. Gastmahl (1'50, 2'50) 1'30, geb.

2'-. — 177. Charmides (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 82. Theätet (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 83. Parmenides (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 145. Philebos (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 80. Staat (8'50, 10'-) 7'-, geb. 8'50. — 179. Timaios u. Kritias 4'50, 5'50) 3'-, geb. 4'-. — 150. Sophistes (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 151. Politikos (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 173. Briefe (3'-, 4'-) 2'40, geb. 3'30. — 159/60. Gesetze. 2 Bde. (6'-, 7'50) je 5'-, geb. 6'- RM.

PLUTARCH. Band 198, 205/6. 3 Bde. (5'-, 6'50) je 3'-, geb. 4'- RM.

THOMAS VON AQUIN. Band 191. 5 Fragen über d. Erkenntnis (3'50, 4'50) 1'80, geb. 2'70 RM.

## Nakladatelství S. V. U. Mánes v Praze,

kteř vydává známou sbírku životopisů našich českých velikánů „Zlatoroh“, sbírku poučných knih „Knihy Mánesa“, bohatě ilustrované knihy výtvarnické, veliké album českých herců s 800 obrázky, spisy Otakara Březiny a j., oznamuje našemu listu sympatickou novinku, kterou můžeme pro obyvatelstvo našeho kraje jen uvítati a doporučujeme vřele všem čtenářům našeho listu, aby nejen věnovali pozornost této zprávě, ale zejména aby použili opravdu výhodné příležitosti, kterou tato nabídka poskytuje.

S. V. U. Mánes totiž

OTEVŘE KAŽDÉMU VÁŽNÉMU ZÁJEMNÍKU O DOBROU LITERATURU ÚČET  
AŽ DO VÝŠE Kč 300.—.

To znamená, že si každý zájemce vyžádá zaslání seznamu knih „Mánesem“ vydaných a současně požádá, aby mu byl zřízen otevřený účet, na který si může knihy, které si objedná, *spláceti podle svých finančních možností*, nejméně pak 20 Kč měsíčně. Napište si

NAKLADATELSTVÍ MÁNEŠA, PRAHA II., RIEGROVO NÁBŘEŽÍ 250

o seznam knih se žádostí o zřízení otevřeného účtu na volné splátky.

## OBRAZ NANEBEVZETÍ PANNY MARIE

právě vyšel po 12 letech po smrti mistra Fr. Urbana (60×45 cm, Kč 25. —) nákladem R. Prombergra, knihkupce v Olomouci. Jest zcela originální.



VĚDOMOSTI  
celého světa obsahuje

# B. KOČÍHO MALÝ SLOVNÍK NAUČNÝ

100.000 hesel ~ 2128 stran ~ 2 díly

úplný  
obsažný  
stručný

srozumitelný  
moderní  
populární

nestranný  
přesný  
podrobný

účelný  
skladný  
levný

Cena Kč 80.-

(též na 4 splátky po Kč 20.-).

*Kniha pro celý život.*

*Přítel a rádce na každém kroku.*

*Žádejte prospekt u svého knihkupce a v nakladatelství*

**B. KOČÍ, Praha I., Masarykovo nábřeží 14.**

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

---

Práce filosofických konferencí v Praze 145

---

Z náboženské psychologie 148

---

Fysický řád základem metafysického řádu 151

---

Pasivita našho rozumu a jej kriteriolog. význam 155

---

O stavu filosofie v české mentalitě 158

---

Svědomí 162

---

Pravdivé a živé ve filosofii Platonově a Aristotelově 165

---

Kritika Ude, Jolivet, Blondel, Zocher, Merkelbach, Der Grosse Herder, Hartmann, Bergson, Mess, Mann, Georg, Masarykova filosofie o náboženství, Fischer 178

---

Poznámky a zprávy 185

---

říjen 1932

ROČNÍK IV.

OLOMOUC: číslo 4

# FILOSOFICKÁ REVUE

## OD BORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

---

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

---

VYJDE: 1.

### *SBORNÍK FILOSOF. MEZINÁRODNÍCH KONFERENCÍ V PRAZE* (pořádaných ve dnech 6.—8. října 1932). Vydává knihovna Filosofické revue.

2. Dr. H. BOŠKOWIČ:

### *PROBLÉM BOHA* Cena Kč 15.—.

3. Dr. M. HABÁŇ:

### *SEXUÁLNÍ PROBLÉM* II. vydání, cena Kč 5.—.

4. J. MARITAIN:

### *SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ*

---

#### PROČ GANDHI HLADOVÍ?

Evropanu je těžko pochopiti způsob, kterým Gandhi bojuje proti anglické nadvládě a proti kastovním svárům ve své zemi. Duše Východu je pro nás západníky záhadná a cizí. Klíčem k pochopení toho, co vše se v Indii i v mysli Gandhiho děje, je jeho vlastní životopis (M. Gandhi, Můj život). Světový tisk zařadil toto dílo mezi to nejlepší, co bylo ve světě napsáno. Všichni sledujeme, co se s Gandhim stane, je tedy vhodná chvíle Gandhiho zpověď čísti. Vyšla v Orbisu (Praha XII.) a je za 45 Kč brož., vázaná za 57 Kč.

#### PODZIMNÍ PROGRAM NAKLADATELSTVÍ MELANTRICH

Nakladatelství Melantrich vydá v nejbližší době tyto knihy: Vzpomínky z cest od Jaroslava Durycha; Nový svazek povídek od Vladislava Vančury; povídky Letnice od Jana Čepa; třetí vydání románu Ztracený stín od Egona Hostovského; román Plavci na Sázarvě od Jana Morávka. V knihovně

Výhledy vyjde sborník Spisovná čeština a jazyková kultura. Tento sborník uspořádali universitní profesori dr. Miloš Weingart a dr. B. Havránek. Jako další svazek vyjde v knihovně Výhledy soubor essayů o současných českých dramaticích Česká drama od Pavly Buzkové. Dále jest připraven také třetí ročník Knihy o Praze, kterou rediguje Artuš Rektorys. Z původních publikací pro děti vyjde nová kniha Haise-Týneckého Boj o les s ilustracemi Štaflovými, a třetí svazek Veselého přírodopisu Jos. Lady. Z knih přeložených vyjdou druhý a třetí díl Churchillovy Světové krise 1911–1928; román J. Conrada Náhoda; nová kniha povídek Johna Galsworthyho; H. Pourrata románová historie vůdce auvergneských sedláků za velké revoluce a restaurace, Kašpar z hor; Cesta ke hřbitovu od Thomase Manna; čtvrtý závěrečný díl Bibina cyklu: Bibi a spiklenky od Karin Michaelisové. V knihovně Lidé a osudy vyjde dvojdílná kniha Octave Aubryho Život císařovny Eugenie; v Nové ruské knihovně vyjde románový obraz osudu ruské inteligence, kniha Jízda do pekel od Alexeje Tolstého.

# PRÁCE FILOSOFICKÝCH KONFERENCÍ V PRAZE 1932

S nahou mezinárodních filosofických konferencí v Praze bylo objasniti myšlenkové postavení dnešní doby a ukázati, že tomistická filosofie je syntésí života, jejíž hodnota je skutečná. Bylo třeba obeznámiti české myslitele se systémem pravdy, který nebyl českým duchem zhodnocen. Proto ráz mezinárodních konferencí měl ukázati znamení duchovosti v tomismu, která je základem všeho vědění a životního názoru.

Je možná nová synthese života? táže se Eucken.<sup>1</sup> Život se roztekl na mnohé proudy a každý z nich nese s sebou zásobu skutečnosti, ale žádný z nich se neukázal dosti široký a mocný, aby strhl ostatní a ohodnotil je.

Podmínky nové synthese životní:

a) Život je plný protikladů, které vězí v člověku. Proto nová synthese má odstraniti protiklady zvláště idealistického a naturalistického řádu a vyrovnati je.

b) Synthese musí býti universální, způsob, který zachycuje celý život, aby se nerozpadl, nesmí být ve své universalnosti neurčitým, musí určitě tvrditi a určitě popírati, shromažďovati a třídit, pozvedati a porážeti; *musí dáti nové hodnocení, postaviti úkoly a zvládnouti i nové zkušenosti*. To nové ale nesmí býti něco teď odhalené, co by teprve přišlo ve známost, neboť nebylo by to jádrem života, kdyby to nekořenilo v bytosti lidské! Musí to být ale propracováno a přejato do naší samočinnosti. Nové na jedné straně musí býti staré, ale staré musí se státi novým, aby to přineslo osvobození, upevnění a povznesení, čehož potřebuje náš život.

V životním názoru je třeba nalézti první základní vztah, který je předpokládán ode všech jiných vztahů a který charakterisuje všechny životní názory. To, co činí život lidský skutečně životem lidským, je *znamení duchovosti*. *Znamení duchovosti je skryté v každém životním řádě*, není ale vždy zřetelně označeno a tedy nepřichází k právu. Podle větší nebo menší duchovosti lze označiti a rozdělit *životní řády*:

|                                                                          |   |                                   |   |                            |               |              |
|--------------------------------------------------------------------------|---|-----------------------------------|---|----------------------------|---------------|--------------|
| Rozdělení životních řádů podle toho, co převládá, buď duch, nebo hmota : | { | 1. Převládá-li snaha po nadsmysl- | { | <i>kosmického ima-</i>     |               |              |
|                                                                          |   | nosti, po duchovosti, vzniká řád  |   | <i>nentního idealismu.</i> |               |              |
|                                                                          |   | 2. Převládá-li snaha po           | { | <i>přírodovědecký</i>      | } realistické |              |
|                                                                          |   | hmotném, po smys-                 |   | <i>sociologický</i>        |               | } uspořádání |
|                                                                          |   | slovosti, vzniká řád              |   | <i>individualistický</i>   |               |              |
| 3. Jdou-li obě snahy stej-                                               | { | metafysický řád filosofie         |   |                            |               |              |
| noměrně, vzniká                                                          |   | arist.-tomistické.                |   |                            |               |              |

<sup>1</sup> Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, Leipzig.

*Imanentní idealismus* zavádí život do vznešené oblasti myšlenkové, v něm dospívá k nejvyššímu dobru a k absolutnímu opření života; odtud objasňuje smyslový svět. To, co je v životě božského není tu silou nadsvětovou, nýbrž světem pronikající silou a tvořící jednotu s ním. Člověk pak není již středem světového dění, ale má nesmírný význam pro celek, neboť celek v něm přichází k plnému vědomí a svobodě. Z toho povstává nový druh života oproti životu přírody, totiž řád spojující člověka s celkem. V tomto poměru chce rozvinouti lidský život. Jeho plod je duševní tvorba v umění a ve vědě. Život tohoto řádu rozlišuje mezi užitečným a krásným, mezi udržováním přirozeného bytí a vzrůstem na duchovním životě a stupňuje se až do jemných rozdílů životních mezi řádem vzniklým civilisací a mezi vyspělostí duchovní kultury, otvírající hloubky života. Člověk je zdokonalován zevnitř v každém ohledu.

V idealismu život duchovní se rozvíjí v odloučenosti od smyslovosti. To ovšem mění druhý proud životního názoru, totiž přírodovědecký, sociologický a individuální. V novém období pozbývá duchovní svět své jistoty a s ním i život vystavěný na duchovosti. Povstává přímo řízeň *po realitě*, jak praví Eucken,<sup>1</sup> po životě z lůna a energie věcí a a jenom hmatatelný svět ji mohl ukojiti. Souvislost a poměr věcí se zdá pevnější v tomto novém světle. Vládne jen smyslové hmatání a poznávání, přírodní vědy rozdělují věci na různé obory a činí je přístupnými myšlení a přispívají k použití síly přírodní v technice. Společenský život dostává nové úkoly vzájemnosti, individuum cítí, jak jsou roztrhána jeho pouta. Zkrátka celé toto hnutí dává člověku *jasně viditelné bytí*, poutá jeho lásku ke smyslovému a tam uplatňuje jeho práci. Tato snaha je zároveň výbojná, nesnáší nic jiného. Život byl převrácen, byl ponořen do smyslově dané přírody – povstává naturalism, podrobuje duchovní život mechanickému pojetí.

To, co je nejdůležitější v tomto směru životního pojetí, je, že vše duševní je zatlačeno a tedy též otázka o cíli a smyslu dění a života je úplně cizí.

Obraz přírody byl znovu obnoven; krušnou práci byla rozložena na elementy a z nich byl znovu vybudován svět; tato analýse zprostředkovala přírodní aktivitu ke službě člověka a přírodní věda vyvedla nový způsob života – dneška, oproti dřívějšímu více kontemplativnímu patření. Lidský a duchovní život, který dříve stál jako samostatný, se objevuje jako pokračování a vývoj přírody. Náзор nezůstává teorií, stává se životním převládajícím proudem. V naturalistickém názoru vítězí pojem užitku, obrací všechny hodnoty a měří je užitkem, neboť pozoruje věci ne v jejich vlastních povahách, nýbrž v poměru k subjektu. Zbývá ovšem otázka, zda je tím člověk celý uplatněn, zda idea užitečnosti uspokojuje vše lidské?

Společenský ráz života staví své cíle a hodnoty do společnosti, existují jen problémy společnosti a tím i nový kulturní proud. Oba tyto proudy táhly individuum na sebe a neustálý pokrok slibuje vyplněný smysl a snahu v budoucnosti. Poněvadž nezůstaly dlouho skryté hranice vši takové kultury, snaha se obrací k individuu. Člověk nechce souhlasiti s tím, že by byl jen prostředkem v pochodu kultury, poněvadž snad vyzní vše naprázdno, ba může se státi obětí toho velkého pavouka kultury.

1 Tamtéž str. 13.

Proto se snaží státí se zase pánem a zajišťuje si pravou přítomnost oproti nejisté a stále vyžadující snahy budoucnosti. Člověk se vrací sám k sobě dvojím způsobem: buď k hlubšímu duševnímu životu, k radosti a k zaměstnání duše (odtud také částečný návrat k náboženství), nebo přichází ke své individuálnosti, aby ji učinil cílem životních snah, a tedy vzniká proud individualismu. Tím se cítí individuum uvolněno, je před ním nekonečná dráha života bezohlednosti nad jiným řádem. Život se stává nevázaným, každý subjekt má své cesty a svůj způsob. Duchovní prvek se mísí s prvkem čistě užitkovým individuu, *všechna tvorba a život je proniknut touto náladou*.

1. Zkušenost učí, že ani jeden z těchto udaných směrů nestačí. Znamení duchovnosti je skryté v každém životním proudě, ale není vždy zřetelně uplatněno.

2. Zkušenost též podává, že *bonum utile a delectabile* není náplní života, že zůstává ještě vždy *bonum honestum*, po němž se život pídí, ale při tom je třeba nechat pravidelný běh lidského života i co do *bonum utile a delectabile*. Je třeba nového souhrnu, nové synthéze životní.

Konference mají ukázat, že *bonum honestum*, zaujímající do sebe pravdivý vývoj lidské osobnosti v pravdě a dobru, obsahuje vznešeným způsobem to, co je dobrého a správného i v jiných dvou hodnotách života (*bonum utile a delectabile*).

Účel filosofických konferencí je postavit tomismus jako názor na život s tou výhodou, že životnímu pohybu dává pravý cíl, směr a celý smysl. *Všechny hodnoty obsahuje*. Řád života souvisí s řádem věcí. Tomismus jako system 4 příčin věcí zanedbati (*causa materialis, formalis, efficiens, finalis*) nemůže žádný směr a snahu. Dovede obsáhnouti vše, co jest správné v idealistickém i v realistickém uspořádání. Pozoruje člověka jako celek hmotně-duchový.

Odtud plyne zvláštní postup vědění v tomismu: *Objectum intellectus est ens in materia immersum et secundum gradum abstractionis a materia est gradus cognitionis*. *Pomocí smyslů* se děje první kontakt lidské schopnosti se skutečností, tento první kontakt je zdokonalen rozumem. Rozum se stýká se skutečností svým *způsobem universálním*; proto čím více se dostává k věci, tím více ji zbavuje její jedinečnosti. Každá věc svou povahou se shoduje s jinými téže povahy, ale svou hmotnou stránkou je odlišná od jiných, stává se jedinečnou.

Poznání jest dokonalé, když pochopíme povahu věci, proto rozum postupuje ve stupních poznání, čím více abstrahuje od hmotnosti. V přírodních vědách abstrahuje od hmotné jedinečnosti, pozoruje věci hmotné, ne jako jedince, nýbrž pokud tito všichni jedinci mají společné znaky, byť hmotnost byla u jednoho větší nebo menší.

Abstrahuje-li lidský rozum od vší hmotnosti, vzniká řád *jsoucna-bytostí* a pozoruje-li věci pod tímto úhlem, pokud jsou bytosti, začíná řád metafysiky, v němž jsou podmínky poznání nejlepší a největší. Odtud v programě filosof. konferencí se jednalo o fyzickém a metafysickém řádě. Tomismus jako životní řád obsahuje všechny podmínky nově-starého životního řádu: *Odstraňuje protiklady*. Oproti imanentnímu idealismu vzdálenému od skutečnosti smyslových postřehů a vjemů tomismus staví na ontologickém řádě.

Proto první den přednášek byl věnován ontologickému řádu, čili metafysice:  
Dr. Beneš, O stavu filosofie v české mentalitě a je-li možno jí přispěti metafysikou sv. Tomáše.

Dr. Kowalski, *Metaphysica Thomistica et aspirationes mentis modernae*.

Dr. Matocha, Ontologický řád jako základ vývoje lidské osobnosti.

Dr. Przywara, Thomas von Aqu. und die geistigen Grundmotive der Gegenwart.

Dr. Pavelka, Fysický řád základem metafysického.

Oproti realistickému uspořádání života tomismus zůstává vzdálen jednostrannosti; je syntésí universální lidského života jak ve *spekulativním*, v *úvahovém řádě*, tak v praktickém.

Druhý den konferencí se zabýval spekulativním řádem, v němž přichází k úvaze kritické zkoumání poznání a pravdy:

Dr. Bošković, *Objectivitas cognitionis*.

Dr. Weiss-Nägel, Pasivita našeho rozumu a její kriteoriologický význam.

Dr. Kříž, Životnost filosofie Aristotelovy.

Dr. Kremer, *Synthèse de la verité du St. Thomas*.

Dr. Bochenski, *Metaphysica in problemate logicae modernae*.

Třetí den byl věnován praktickému řádu:

Dr. Konečný, Život ve filosofii sv. Tomáše a dnes.

Dr. Jolivet, *L'intuition intellectuelle de Bergson considérée du point de vue thomiste*.

Dr. Hruban, Estetický řád v pojetí scholastickém a současném.

Dr. Urban, Metafysické základy morálky.

Prof. Soukup, Nový postup filosofie náboženství vůči moderním proudům.

*Je-li tedy řád* (podle sv. Tomáše I. q. 47. a. 2, *Ordo nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio; seu recta ratio rerum ad finem*) *smysluplné sestavení věcí nebo životních ukonů a směrů k cíli*, pak skutečně jen tomismus v tomto smyslu může dáti *pravý řád životní, aby byl jednotností v mnohosti – unitas in multiplicitate*.

Dr. M. Habáň O. P.

## Z NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGIE

**J**ežto náboženský život musí začít hledáním pravdy, pokračovati uchopením pravdy a vrcholiti zpracováním pravdy, musí náboženská psychologie jíti v jedné linii s tímto způsobem náboženského zážitku, aby vnikla do duševního dějství náboženského. Pro tuto práci se najde nejlepší návod a nejúspěšnější směrnice v tomismu. Budiž tu tedy nakonec sestaveno několik základních tomistických myšlenek k této věci. Z nich pak se také bez obtíží psychologicky vyjasní a oddůvodní psychologie vynikajících katolických náboženských osobností.

Modernímu člověku je skoro samozřejmým názor, že náboženství je výsledkem kulturního vývoje člověka, jenž teprve po dlouhém kulturním vývoji přišel na náboženské myšlenky. Avšak morfologie kultury vede k opačným výsledkům. I když tyto výsledky Frobenius vyslovil svým způsobem senzáčním, zůstává jejich jádro přece nedotčeno. Frobenius píše ve své poslední knize „*Schicksalskunde in Lichte des Kulturwerdens*“ doslova: Z posvátného náboženského slova povstala slova básnického umění: z posunků obřad-

ního kroku a pozdravu povstal tanec, válčík a tango; z hluku, který měl sloužiti náboženskému vytržení pochází všechna hudebnost; z náboženských znamení povstaly ozdoby a klenoty; z číselové symboliky matematika, z magických obrazců písmo, z vonné náboženské oběti kouření tabáku, z obrazu slunce kolo u vozu, z náboženských kostek a losů hry v kostky a karty atd.“ Jinými slovy, nikoliv kultura je pramenem náboženství, nýbrž naopak náboženství se jeví jako původ kultury. A je to přirozené, uznáme-li pojem náboženství, jak jej má filosofie náboženství, stojící na křesťanských základech a na základech posledních výsledků dějin náboženství a srovnávacích věd náboženských. Náboženství se tam jeví jako podrobení ducha a života nejvyšší bytosti. V tom pojmu však je obsaženo podrobení rozumu vyšším pravdám, podrobení vůle ve skutečném uspořádání života této skutečnosti jsoucnosti a práv a nejvyšší bytosti a konečně prožívání skutečného vlivu nejvyšší bytosti na podrobeného člověka. Je tedy náboženství v tomto smyslu vyvrcholnou prací rozumu a vůle a síly životní; proto není jinak možno, než aby bylo východiskem kultury, která je též výslednicí tohoto trojího. Všechny nesnáze a všechna bludiště filosofie náboženství v její nynější podobě mimo nás pocházejí ze zneuznání této skutečnosti. Návrat pak ke zdravému názoru i ke zdravému dalšímu vývoji může jíti jen přes pochopení tohoto významu náboženství. Od toho pochopení je velká náboženská věda velmi daleko, následkem svých filosofických předpokladů.

Naznačíme stručně jádro náboženství, aby se vidělo, kde je třeba nasaditi práci.

Náboženství filosoficky znamená tři věci: a) nedokonalější výraz *celkovosti* všeho jsoucna a všeho dění. Neboť je projevem životní spojitosti všech věcí a dějů, sjednocením všeho v nejvyšším a vše ovládajícím jsoucnu. — b) Náboženství znamená *skutečnost*, to je zachycuje skutečnost a není chimerickým hraním pojmy a city. Neboť je projevem člověka jako skutečného článku celku, zařazeného pod moc ústředního nebo nejvyššího nebo prvního jsoucna. — c) Proto znamená ve svém filosofickém pojmu náboženství také podstatně *pravdu*, to jest skutečný vliv a proto skutečný zisk člověka z toho nařízení. Znamená obohacení ducha ideou a jejím světlem, jež vycházejí ze skutečnosti onoho ústřed-

ního, nejvyššího a prvního jsoucna, náboženstvím skutečně uchopeného.

Filosofie, která povstala z odporu proti aristotelské čili tomistické filosofii nemá pro tyto tři věci místa. Proto v náboženském ohledu musela lidská myšlenka ztroskotati, jak ukazuje uznaně skutečný stav myšlenky moderní doby.

Nejprve celkovost. Stesk Senekův byl, že „proto děláme chyby, ježto o částech života uvažujeme všichni, ale o jeho celku neuvažuje nikdo“. A mohl by býti opakován dnes. Neboť myšlení minulého a tohoto století je ovládáno rozkládáním věcí, se snahou přijíti na podstatu této věci. Z toho rozkládání povstala, ovšem jako vedlejší účinek, ale osudný účinek, ztráta smyslu pro celek a tím také pro vyšší kulturní hodnoty. Zmíněný Frobenius praví doslova: „Nyní tu stojíme prostřed velikých dějin světa, na vrcholu velkoleposti a — pokud ještě máme právo nazývati se myslícími lidmi, nejsme nikterak se sebou spokojeni. Stojíme tu a většinou nevíme co si počíti se všemi těmi krásnými věcmi ve strojích a přírodních zákonech. Dům kultury hoří a každý chvátá hasiti tekutinou, kterou právě má nejbližší po ruce: jeden kolínskou vodičkou, druhý barvou na vlasy, třetí benzinem, čtvrtý inkoustem. Tato bezradnost je proto, že jsme zapomněli mysliti na celkovost. Lidstvo přímo křičí po celkovosti a hledá se vůdce, který by převedl přes bídu bezradnosti, která je výsledkem kouskovacích metod.“ Tak Frobenius. Kouskovací metody totiž vycvičily člověka v soustřeďování všeho na sebe. Každý pak pro bídu pocítovanou dával jako lék zase jen sebe, to je své osobní dojmy a nálezy. Tak muselo býti rozbito vědomí celku, ježto bylo posunuto těžiště a ohnisko celku ze středu skutečného na obvod.

Z toho plynula pak ztráta smyslu pro skutečnost. Francouzský myslitel Dromard psal knihu o lžích našeho vnitřního života a praví, že „většina našich tak zvaných přesvědčení jsou přesvědčení bez obsahu. Že je málo skutečných věřících a skutečných pochybovačů, neboť k tomu je třeba poznati úzkosti ducha hladového, jenž nemůže se spokojiti přeludy neskutečnými; toho královského utrpení dnes většina lidí nezná“ — a jen tak je možné, že se opakují stále věci, které jsou dávno již opuštěné. Právě pro ztrátu smyslu pro skutečnost zkamenělo lidské myšlení. Dobře vy-

stihl situaci onen myslitel, který letos na veřejné přednášce řekl, že svět je odsutečněn. (Fr. Werfl.) „Dějiny světa sotva znají dobu, která by se více minula skutečností, než je naše přítomnost, ačkoli se zdá, že tato naše přítomnost je k prasknutí nabyta skutečnem, to jest nedbáním o to, co se jeví jako nadsutečnost našich smyslových dojmů.“ Subjektivismus zavřel člověka do něj samého a tak byla zaviněna tato odsutečnost, když tak člověk byl postaven za nejvyšší měřítko všeho. Tak byl lidský duch denaturován, zbaven spojení se skutečností. Proto i filosofie náboženství musela touto cestou denaturovat sám pojem náboženství. Náboženství se omezilo jen na nitro člověka, ježto se ztratil smysl pro význam náboženství jako spojení s ústřední a nejvyšší skutečností. Všechno, co se v poslední době považuje za výsledek filosofie náboženství, všechny pojmy „svatého“, které prý je jádrem náboženství, prozrazují toto odsutečnění, protože prozrazují jen subjektivní hledisko, totiž estetický dojem svatosti.

Filosofie náboženství, pěstovaná na základě filosofických směrů protiaristotelistických, pozbyla také smyslu pro pravdu. O tom není třeba děle mluvit. Pravda je vliv z venku a obohacení ducha z venku něčím, co je vyšší, než duch aspoň v této chvíli. Proto pravda nezbytně potřebuje skutečnosti a také smyslu pro celkovost, neboť celkovost je zapojení do všech skutečností. Subjektivní pravda vůbec není pravdou. A tak musela i filosofie náboženství ztratit cestu k pravdě.

Ježto dějiny náboženství dokazují, že náboženství ve svém filosofickém pojmu se všude jeví jako mající tyto tři složky za podstatný požadavek své bytnosti, vidí se nemohoucnost moderních filosofických soustav, dáti lidskému duchu světlo a cestu v náboženství, jež přece je nejsilnější vášní lidské duše. Hledá se tedy stále cesta.

Povšechnou zásadu pro cestu, která by vyvedla z bezradnosti v oboru náboženství, lze stručně vystihnouti jednou větou: „Filosofie proto ztroskotala, poněvadž postavila všechno na konvenci místo na evidenci“ – řekli bychom, že místo realismu postaven subjektivismus, neboť evidence, čili zřejmost, je jas skutečnosti a pravdy v celkovosti a v celku, kdežto konvence čili vhodnost je postavení všeho na subjektivní, osobní dojmy jednotlivcov. Musí se tedy přejít i tu na cesty rea-

lismu. Že to není myšlenka jen pěstovaná v kruzích křesťanské filosofie, ukazuje výrok filosofa Simmela, jež v knížce o Hlavních problémech filosofie praví: „Když hledíme na izolovaný kus jsoucna, shledáme v něm zlomkovité uskutečnění, naznačené současností základních pojmů na všechny strany neshodných, jako bytí a vznikání, jednota a množství, jsou nějak závislá a nějak nezávislá, ukazují se stopy spojitosti s nějakým vyšším celkem a stejně stopy toho, že naše lidské pojmání jim propůjčuje jejich přesný výraz. V tomto pojetí z blízka se zdá, že obraz věcí má všechny skutečnosti jako v zárodku. A teprve když od této blízkosti odstoupíme, nabudeme úplného obrazu celkové skutečnosti.“ To však je otevřená cesta k realismu tomistickému. Můžeme směle tvrdit, že není filosofické soustavy, jež by filosofii náboženství mohla prokázati lepší, nebo jen takové služby, jako tomismus se svou filosofií a se svými zásadami pro filosofii náboženství.

Pro náš nynější účel dostačí poukázati na skutečně programový článek v Summě svatého Tomáše Akvinského v První části, ot. XII., článek 12. Otázka jest, zda přirozený lidský rozum může v tomto životě poznati Boha. To je nejvlastnější jádro veškeré filosofie náboženství, vlastní východisko a vlastní vůdčí myšlenka. Nelze-li na tuto otázku odpověděti kladně, není náboženství, leč špatně pochopený prelud, neskutečnost a nepravda v celkovosti života. Může-li však pouhý rozum člověka nějak poznati Boha, musí tato možnost a její způsob určovati nejen postup náboženské práce, nýbrž i postup náboženské filosofie.

Odpověď svatého Tomáše na otázku ukazuje, že je si vědom všech obtíží, jež jsou obtíží moderní doby a moderní filosofie náboženství. Ve svých námítkách jmenuje tři, na kterých je přesně zbudována moderní filosofie náboženství. Namítá se totiž, že nelze rozumem poznati Boha a tudíž že není možná objektivní, skutečnosti odpovídající náboženství ani filosofie náboženství, ježto nelze rozumem poznati Boha. A svatý Tomáš si to namítá také: a) rozum je schopný poznávati jen věci svoje a co je pod ním, ne však to, co se předpokládá jako jsoucí nad člověkem a jeho rozumem; b) rozum může poznávati jen hmotu, protože bez fantasmat nemůže nic poznávati, kdežto se předpokládá, že Bůh je nehmotný a proto obrazy fantasie nedotknu-

knutelný; c) poznáváníí rozumové musí býti u všech, je-li pravé, kdežto poznáváníí Boha není všeobecné. Odpovědí pak na námitky a na otázku zároveň jest vlastní nauka svatého Tomáše. „Naše přirozené poznání bere svůj počátek od smyslu a proto naše poznáváníí může a musí míti takový rozsah, jak daleko může býti přivedeno předměty smyslu. Smyslové předměty ovšem nemohou náš rozum přivést k tomu, aby poznal samu bytnost nejvyšší a ústřední a první, jako na příklad může poznati bytnost živočicha pozemského, kterého má před sebou; ale, poněvadž tyto předměty smyslu jsou zřejmě účinky, závislémi na příčině, mohou nás přivést k poznání, že Bůh jest, že mu jakožto první příčině musí příslušeti určité vlastnosti, jimiž září ve svých účincích a je převyšuje. A tak i třetí můžeme poznati: jeho poměr k účinkům, to jest k věcem, které nejsou on, že totiž je příčinou, na niž skutečně a stále všechno závisí a on sám není nic z toho, čeho je příčinou, protože všechno převyšuje.“

V tom stručném textu jest obsaženo všechno, co bylo zkušeností potvrzeno jako nutný předpoklad filosofie náboženství. Je tu splněn požadavek věcné zřejmosti, která způsobí, že se badáním filosofie náboženství stojí na pevné půdě skutečnosti. Je tu splněn druhý požadavek, totiž obsáhnutí celku a hledisko celkovosti, neboť se tu jeví to, co vlastně celek činí celkem, síla, která celek tvoří a drží po-

hromadě, protože jej ovládá. Konečně cesta svatým Tomášem naznačená zajišťuje to, co od svého počátku náboženství lidstvu zajistiti chce, pravdu, to jest skutečný vliv skutečnosti vyšší než je člověk.

Že tato cesta neodporuje ani nejmodernějšímu badání exaktních věd, ukazuje projev Sira Artura Edingtona na loňském kongresu astronomů a fyziků: „Domýšlíme se, že vesmír je učiněn tak, abychom jej mohli pochopiti.“ Neboť, dodáváme my, poznati vesmír, učiněný s didaktickou vypočítavostí, znamená poznati toho, jenž byl tak vypočítavý, a již jsme na cestě poznáváníí a vlivu pravdy přes skutečnost celku.

Tak má již přirozené náboženství otevřenou cestu nejen ke kontrole, zda postupuje správně, nýbrž i ke skutečnému postupu ve svém obsahu a vlivu. A protože těžko je vysvléci se z člověka, podle starého filosofa, totiž těžko je se vysvléci z theologa, i když tento theolog mluví jako filosoficky myslící, musíme dodati: pro filosofa, jenž na tomto základu postavil filosofii náboženství, není nikterak nepřijatelným zjevení, tak odmítané právě ve jménu vědeckosti. Neboť to je zase ještě krok dále ke skutečnosti do jejich hloubek, krok dále k celku v jeho nejzazším jádru, ku pravdě v jejím největším lesku. Neboť nezná omezení toto slovo o štěstí duše: „Štěstí jest bohatství, které povstalo přetvořením skutečnosti na majetek duše.“

*Prof. Em. Soukup.*

## FYSICKÝ ŘÁD ZÁKLADEM METAFYSICKÉHO ŘÁDU

|                            |                                                                |     |
|----------------------------|----------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jest dokáz.</i>         | Fysický řád základem metafysického řádu                        | (1) |
| <i>zkušenost</i>           | existuje člověk schopný smyslového vnímání a rozumové činnosti | (2) |
| <i>zkušenost</i>           | vnímám červeň                                                  | (3) |
| <i>z (3)</i>               | něco je v rozumu                                               | (4) |
| <i>zkušenost</i>           | nevnímám nic                                                   | (5) |
| <i>z (5)</i>               | nic není v rozumu                                              | (6) |
| <i>z vět<br/>(3) – (6)</i> | něco mimo rozum je nutnou podmínkou pro platnost věty (4)      | (7) |

|                          |                                                                                                                              |      |
|--------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| <i>ze (7)</i>            | jest něco mimo rozum                                                                                                         | (8)  |
| <i>zkušenost</i>         | nemohu současně vnímat a nevnímat něco                                                                                       | (9)  |
| <i>zkušenost</i>         | nemůže něco v rozumu být i a nebýt i                                                                                         | (10) |
| <i>ze (7)</i>            | nemůže něco mimo rozum, avšak rozumem pojatelné, současně být i a nebýt i                                                    | (11) |
| <i>z (9)</i>             | realisace principu kontradikce pro smyslové vnímání                                                                          | (12) |
| <i>z (10)</i>            | realisace principu kontradikce pro činnost rozumovou                                                                         | (13) |
| <i>z (11)</i>            | realisace principu kontradikce pro to, co jest mimo rozum, avšak rozumem pojatelné                                           | (14) |
| <i>definice</i>          | obor skutečna budiž člověk se smyslovým vnímáním a rozumovou činností, jakož i to, co je mimo rozum, avšak rozumem pojatelné | (15) |
| <i>z vět (12) – (14)</i> | v oboru skutečna je realizován princip kontradikce: něco nemůže zároveň být i a nebýt i                                      | (16) |
| <i>definice</i>          | pojmem ie vyjádřením rozumového pojmání skutečna                                                                             | (17) |
| <i>definice</i>          | obsah pojmu prostého kontradiktorického sporu nazveme realitou                                                               | (18) |
| <i>zkušenost</i>         | realit je nekonečně mnoho                                                                                                    | (19) |
| <i>zkušenost</i>         | reality nejsou obecně identické, nýbrž různé, na př.: červen, sůl, číslo, kámen, hmota                                       | (20) |
| <i>definice</i>          | realitu, která tvoří základ pro postup nějakého důkazu, nazveme realitou základní                                            | (21) |
| <i>definice</i>          | to, co vnímáme smysly, čili objekt vnímaný smysly, nazveme hmotným jevem                                                     | (22) |
| <i>z (18)</i>            | hmotný jev jest realita                                                                                                      | (23) |
| <i>definice</i>          | souhrn realit vyvoditelných z reality hmotného jevu nazveme totalitou hmotného jevu                                          | (24) |
| <i>definice</i>          | zvolme za realitu základní našeho postupu totalitu hmotného jevu: tento krystal Na Cl                                        | (25) |
| <i>definice</i>          | realitu vyvoditelnou z reality základní nazveme prvkem reality základní                                                      | (26) |
| <i>z (25), (26)</i>      | prvky naší reality základní „tento krystal Na Cl“ jsou v symbolickém označení tyto:                                          | (27) |
|                          | $p_1$ = bílá barva                                                                                                           |      |

$p_2$  = krychlový tvar  
 $p_3$  = druh atomů Na a Cl  
 $p_4$  = počet atomů  $\nu$   
 $p_5$  = souměrná výstavba  
 $\vdots$   
 $p_{K-4}$  = prostorová souřadnice první  
 $p_{K-3}$  = prostorová souřadnice druhá  
 $p_{K-2}$  = prostorová souřadnice třetí  
 $p_{K-1}$  = časová souřadnice  
 $p_K$  = struktura  
 $\vdots$   
 $p_{m-2}$  = kausalita  
 $p_{m-1}$  = bytí  
 $p_m$  = kontradikce

*definice* Prvky (27) jako uskutečněné nazveme konstantními (28)

*definice* Prvky podle zkušenosti uskutečnitelné na místě  $p_r$ , avšak neuskutečněné nechť (29) tvoří obor proměnného prvku  $x_r$

*z (29)* prvek proměnný  $x_r$  jest uskutečnitelný některým ze způsobů svého oboru (30)  
 Na př.  $p_1$  = bílá barva  
 $p_K$  = časová souřadnice

*definice* stanovení oborů prvků základní reality a stanovení jejich vzájemných vztahů na- (31)  
 zveme abstrakcí

*z(28)–(31)* Provedení abstrakce naší základní reality: (32)

|                                  |                                                      |                         |                  |
|----------------------------------|------------------------------------------------------|-------------------------|------------------|
| $p_1, p_2, p_3, p_4, p_5, \dots$ | $p_{K-4}, p_{K-3}, p_{K-2}, p_{K-1}, p_K, \dots$     | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_0$     |
| $x_1, p_2, p_3, p_4, p_5, \dots$ | $p_{K-4}, p_{K-3}, p_{K-2}, p_{K-1}, p_K, \dots$     | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_1$     |
| $x_1, x_2, p_3, \dots$           |                                                      | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_2$     |
| $x_1, x_2, x_3, p_4, \dots$      |                                                      | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_3$     |
| $x_1, x_2, x_3, x_4, p_5, \dots$ |                                                      | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_4$     |
| $x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, \dots$ |                                                      | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_5$     |
| $x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, \dots$ | $x_{K-4}, p_{K-3}$                                   | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{K-4}$ |
| $x_1,$                           | $x_{K-4}, x_{K-3}, p_{K-4}, \dots$                   | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{K-3}$ |
| $x_1,$                           | $x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, p_{K-2}, \dots$          | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{K-2}$ |
| $x_1,$                           | $x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, x_{K-1}, p_{K-1}, \dots$ | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{K-1}$ |
| $x_1,$                           | $x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, x_{K-1}, x_K$            | $p_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_K$     |
| $x_1,$                           | $x_K$                                                | $x_{m-2}, p_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{m-2}$ |
| $x_1,$                           |                                                      | $x_{m-2}, x_{m-1}, p_m$ | $\equiv R_{m-1}$ |
| $x_1, x_2, x_3, x_4, x_5,$       | $x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, x_{K-1}, x_K$            | $x_{m-2}, x_{m-1}, x_m$ | $\equiv R_m$     |

*z (18) a* každé  $R_i$  je realitou podle definice (18):  $\underbrace{\text{pro } i < m}$  (33)  
*z (32)*

$R_0$  = tento krystal Na Cl  
 $R_1$  = krystal libovolné barvy, jinak  $R_0$   
 $R_2$  = krystal libovolné krystalografické soustavy, jinak  $R_1$   
 $R_3$  = krystal libovolných prvků, jinak  $R_2$   
 $R_4$  = krystal libovolné velikosti, jinak  $R_3$   
 $R_5$  = mineral

$R_{K-4}$  = mineral uvažovaný v rovině  
 $R_{K-3}$  = mineral uvažovaný v lineární dimenzi  
 $R_{K-2}$  = mineral uvažovaný v libovolném místě  
 $R_{K-1}$  = mineral uvažovaný v libovolném místě i čase  
 $R_K$  = hmotné bytí

$R_{m-2}$  = bytí  
 $R_{m-1}$  = možnost bytí  
 $R_m$  = není realita podle (18), realizace principu kontradikce chybí.

*definice* Realitu  $R_i$  nazveme vyšší než realitu  $R_j$ , když bude mít  $R_i$  všechny proměnné  $x$ , které má  $R_j$  a ještě aspoň jednu další proměnnou  $x$  (34)

*z (32) a (34)*  $R_{m-2}$  = bytí jest nejvyšší realitou obsahující ještě prvek bytí (35)

*zkušenost* analogický postup jako ze základní reality námi zvolené lze provést z každé základní reality některého jevu totality (36)

*definice* zjev, že některý prvek základní reality se objeví u více realit získaných postupem abstrakce, nazveme strukturním znakem (37)

*definice* souhrn strukturních znaků nazveme řádem (38)

*z(32)–(36)*  $p_{m-2}$  = kauzalita je strukturním znakem skutečna (39)

*z(32)–(36)*  $p_{m-1}$  = bytí je strukturním znakem skutečna (40)

*z(32)–(36)*  $p_m$  = kontradikce je strukturním znakem skutečna (41)

*z(32)–(36)* souhrn oborů proměnných  $x$  určité odvozené reality jest oborem skutečna, ve kterém je uskutečnitelná realita nižší (42)

*z(39)–(41)* v oboru realit je uskutečněn řád charakterisovaný strukturními znaky kauzality, kontradikce a bytí (43)

*z (43)* řád skutečna jest jen jeden (44)

*z (33)* postup náš ve shodě s povahou lidského poznání bral se od objektu smyslového výše t. j. od objektu řádu fyzického (45)

z (33)           nalezené strukturní znaky jsou objektem metafysiky (46)

z(45)–(46)   vyjádření skutečnosti o existenci jednoho řádu vzhledem k metodickému postupu (47)  
u lidského poznání nutného jest věta:

*řád fyzický je základem řádu metafysického,*

což bylo dokázati.   RNDr. A. Pavelka.

## PASIVITA NÁŠHO ROZUMU A JEJ KRITERIOLOGICKÝ VÝZNAM

### I.

Vo filozofii perennis za kritérium pravdivosti nášho poznania udáva sa jednohlasne evidentia objectíva, t. j. istá nútnosť, že sa predmet poznania má vo skutočnosti tak a vôbec nie inak. Rozum týmto tvrdí dvoje:

1. že prísudok nútno patrí ku podmetu a 2. že to tvrdí o podmete ako je vo skutočnosti.

Rozum prejavuje elementárnu tvrdosť proti akémukoľvek namýšľaniu, akoby jeho poznávanie a tvrdenia ostávaly len vo sfére logickej, v čírom svete pojmov a úsudkov a žeby neprenikaly do poriadku vecí, ako sú samy v sebe. Veď to aj sami páchatelia toho násilia uznávajú. Tak Mach:

„Wir sehen jeden Denker auch jeden Philosophen sobald er durch praktische Bedrängnis aus seiner einstigen Beschäftigung vertrieben wird, sofort den allgemeinen Standpunkt einnehmen. Professor X, welcher Solipsist zu sein glaubt, ist es praktisch gewiss nicht, sobald er dem Minister für einen erhaltenen Orden dank, oder seinem Auditorium eine Vorlesung hält.“ (Donat Critica<sup>5-6</sup> s. 18. z Archiv f. system. Philosophie (1903) 329.)

A inde sa zas priznáva, že len vytrvalým násilím sa mu podarilo vytrhnúť sa ako – tak z moci prirodzenej evidencie. (l. c. z Die Analyse d. Empfindungen<sup>9</sup> (1922) 24.)

Pozrime teraz, či táto elementárna sila ľudského rozumu nemá ešte neakého základu svojej sily. Ak ho má, ten bude iste mať veľký kriteriologický význam.

### II.

1. Prehliadnime si pole ľudského poznania v ktorom sa charakteristicky ukazuje presvedčenie o shode nášho poznania so stavom vecí.

a) O praktickom živote hovoriť ani nieideme, taký je cudzí všetkému subjektivismu a prepiatemu idealizmu.

b) Od praktického života na krok je znalosť súčasných udalostí a stavu vecí. Človek túži vedieť, kde a ako stojí on a jeho okolie. Číta noviny, počúva prednášky, navštevuje múzeá a výstavy, cestuje po svete, nie len aby cestoval, ale aby ho poznal a študuje zemepis. Aby si tie poznatky nadobudol nemá vedomia, že si len sedí a že dúma, ale že chodí, že počúva, že sa informuje, kde len môže. Týmto prejavuje veľké presvedčenie, že je nie len ohnivkom na dlhej refazi myšlienok, ale skutočnou bytosťou postavenou do sveta vecí.

c) Ale človeku je aj to nie dost. Svet okolo neho je mu množstvo problémov, na ktoré mu rozum hľadá s netajenou túžbou ovládať ich, rozuzliť ich, najst im začiatok a koniec. Rozum v tom nevidí daromné trávenie času, ale cieľ, dobro, ktoré ho obohacuje, sýti a utužuje.

α) V histórii sa človek neuspokojuje len s ozvenou udalostí, ktorá i na jeho sluch narazila. Najprv chce fakt vidieť čím konkrétnejšie a až potom sa púšťa doň rozuzliť ho.

β) Sú iné vedy, ktoré človek typický ešte reálnymi nazval: prírodovedy, chemia, fyzika, hvezdárstvo a i. p. V nich človek stojí zoči – voči s vecmi a skúma ich vlastnosti. Rozoznáva v nich ustálené, centimetrom, gramom a sekundami merané zjavyskutočnosť, od svojho dômyslu, od „hypotézy“, „teorie“ na ich základe postavenej.

2. Toľkoto nech stačí z poznania direktného t. j. z poznania, keď človek nevenuje pozornosť, iba tomu, čo je predmetom jeho poznávajúcej činnosti. A z tohto, čo sme povedali, vidíme aspoň to, že veci javia istú neodvislosť naproti rozumu.

Prezrime si aj poznanie refleksné, t. j. také, keď

človek pozoruje nie len predmet svojej poznávajúcej činnosti (zvíra, človek, atď.), ale aj samú činnosť, ktorou niečo poznáva. Tu človek stojí zočivoči so svojím vnútrom, vidí svojho poznania začiatok a koniec. Často rozoznáva svoju prácu od dojmu, ktorý mu z inakiaľ prichádza. Rozoznáva, či je aktívny alebo či len pasívny.

Pozorujeme svoje poznávanie.

Škoda! Tu sa už stretáme s nemalým sklamaním. Prichádzame neskoro. Naše poznávanie je už na vysokom stupni, keď začíname až teraz reflektovať. Slovíčko „logarithmus“ vylučuje v nás reprodukciu poznatkov, ktoré sme si za roky a roky s trápením a hravo nadobúdali. Ako pozorovať z nich poznávanie? To je vec experimentálnej psychológie.

a) Prvým krokom ku poznaniu je doista pozor. O tom pochybovať nemáme príčiny. V čom zostáva pozor? V tom, že vo vedomí badáme pred sebou veci vo väčšom menšom svetle. O ňom hovorí P. Joz. Fröbes v *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* II. s. 72:

„Diese Darstellung, welche das Wesen Aufmerksamkeit in eine gewisse grössere Klarheit setzt, kann als typisch für die herrschende Auffassung gelten.“

Pozornosť má stupne. Po Westphalovi P. Fröbes v citovanej psychológii II. s. 73. rozoznáva tieto 3 stupne v shode s druhými autormi: „1. Das schlichte Gegebensein eines Eindrucks; 2. die Beachtung; 3. die Konstantierung.“ T. j.: 1. holá prítomnosť dojmu; 2. venovanie pozornosti; 3. konštatovanie. O vlastnostiach pozorovania zas na s. 75. má toto: Pozor sa delí na aktívny a pasívny dľa toho, či rozhoduje vôľa alebo moc dojmov. Pozor sa môže začať mimovoľky a môže byť potom predĺžený vôľou.

„Beim Kind herrscht die passive Aufmerksamkeit fast absolut; in der Entwicklung ist sie also das Primäre.“

U dieťaťa pasívny pozor skoro absolutne prevláda; vo vývine človeka je teda prvým. A toto rád zdôrazňujem, lebo to znamená, že sa vedomie neprebúda samé, ale sa cíti zobudením zinakiaľ; že sa rozum nerozvíja sám, ale že ho postupne naplňajú dojmy, o ktorých vie, že sú nie od neho, a tým samým vie, že prijíma z vonku to, čím sa obohacuje.

Toto konštatovanie by ešte dosť slabo stálo, ke-

by nenachádzalo potvrdenia i v našej vnútornej skúsenosti. Tá naša vnútorná skúsenosť je v tom, že 1. nie všetky naše poznatky, nie všetky naše pojmy sú jasné, čisté; 2. že ich musíme čistiť a jasnejšími robiť; 3. že sa pozornosťou alebo ku staršiemu dojmu vraciame, aby sme ich objasnili, alebo si nových, bohatších dojmov nadobúdame; 4. že teda to čistenie a ojasňovanie pojmov nerobíme len rozberaním konfúzneho pojmu, ktorý sme dosiaľ mali.

V tejto obnove dojmov si pravda vieme všeliako poľahčiť. Obstaráme si alebo obrázok alebo opis, alebo ideme počúvať prednášku takého, ktorý vec jasno pozná, lebo ju preskúmal. Toto nám je skrátenou cestou ku poznaniu. Neprijímame dojem priamo od veci. Ale ktože by chcel tvrdiť, že tie poznatky nepochádzajú počiatčne predsa len od veci samej, ktorá spravila dojem na myseľ ktoréhosi pozorovateľa. Príklad. Ku botanike pri pomenovaní rastliny udáva sa meno toho, ktorý ju prvý vedecky určil. Mnohý tej rastliny ešte vôbec zblíska nepoznajú a majú už jasný pojem o nej prv než bola známa, azda ju nik ani nehľadal. Sama napadla komusi, ktorý ju potom udal vedeckej verejnosti.

Ako by sa dalo mnoho príkladov nasbierať o tom, ako veci sami upozorňujú človeka na seba, následkom toho ako sa človek s nimi obznámil, tak by sa tým toľko príkladov donieslo aj na dôkaz toho, že sa poznanie ľudské začína, v istom smysle, od veci, dôkazy to o pasivite ľudského rozumu v poznávaní.

(Vid Fröbes I. s. 413 „Die Entwicklung des Begriffs in Bewusstsein, wie sie Schwierte feststellte“ [dľa II. s. 186. b.] )

b) No hlavným aktom činnosti ľudského rozumu je súdiť. P. Fröbes po uvedení všeliakých mienok zahrňuje výsledky skúmania v to, že v súdení sú dva elementy: poznanie objektu alebo vzťahu medzi podmetom a prísudkom a akési uznávanie, tvrdenie toho vzťahu.

„Zusammenfassend haben wir also im Urteil nicht eine bloße Vergegenwärtigung eines Objekts oder einer Beziehung, sondern eine Anerkennung, Behauptung; es wird etwas von einem andern ausgesagt“ (I. c. 194).

Toto sú dva elementy, ktoré sú veľmi odlišné ohľadom aktivity a pasivity. Počujme ešte P. Fröbesa:

„Auch das ist oft bemerkt worden, daß die Stärke der Zustimmung durchaus nicht immer der erkannten Stärke der Motive parallel geht. *Das erscheinen einer Identität ist etwas mehr Passives*, ein Erleben Hinnemen; das Urteil dagegen etwas Aktives, ein Besitzergreifen von der Wahrheit“ (l. c. 195, c).

O evidencii konštatoval Störing (Ar. Gs Ps 14, lff) (z Fröbesa l. c. 195 d) ešte toto: „Plnosť vedomia o platnosti úsudku „Bewusstsein der Gültigkeit“ je v sprevádzajúcej vedľajšej myšlienke, že „musím tak myslieť“. Toto vedomie je zvlášť jasné, keď sa človek o ňom schválne dopytuje. Iný nižší stupeň evidencie je, keď sa človek vie za istého a tá vedľajšia myšlienka je nie tak výslovná. Hlavnú úlohu o stav istoty má to, že sa badáme tak určeni, akosi nútení.“

„Eine Hauptrolle in Zustand der Zicherheit spielt die Empfindung des Bestimmtwerdens, der Notwendigkeit. Dieses „Notwendigkeitsgefühl“ wird vom bloßen assoziativen Zwangsgefühl sehr klar unterschieden.“

Tu sa teda opäť stretáme s pasivitou rozumu, ktorá pasivita rozum zkusuje ako neakú závislosť od vecí.

c) Ako typy neodškriepiteľných úsudkov sú priame úsudky o dejoch v našom vnútri: keď myslím, neodškriepiteľne isto viem, že naozaj myslím, keď pochybujem, neodškriepiteľne isto viem, že pochybujem. Toto bolo vždy najostrejšou zbraňou proti skeptykom.

A teraz sa opýtajme, či tá neodškriepiteľná sila týchto úsudkov, nie je tiež práve v tom, že tie vnútorné akty svojou prítomnosťou najväčšími pôsobia na rozum a ho determinujú?

d) Reflektujme ešte na to, čo je to poznať. Každý mysliaci človek vie, čo je to poznať, hoci to definovať nevie. Zkadiaľ inakiaľ to môže vedieť, ako zo samej vnútornej skúsenosti. Vždy však ostáva veľká otázka, ako si človek uvedomil, že tento vnútorný dej je odlišný od toľkých iných vnútorných dejov a že je akýmsi *ponímaním* vecí, aké sú vo skutočnosti. Príznačné je na veci aj to, ako sa celé človečenstvo shoduje, keď považuje poznanie za dosahovanie vecí, ako sú samy v sebe. Akú konkrétnosť prejavujú i samé názvy: pochop, poňatie, chápať, ponímať, Begriff, apprehensio!

Pre našu vec aj z tejto reflexie máme niečo.

Aspoň to, že consensus humanus uznáva predmetu akúsi neporušiteľnú neodvislosť od poznávajúceho rozumu. Rozum sa len pod tou podmienkou môže veci zmocniť, ak ju neporušiteľne prijíme. *Teda, čo do formy poznania, aj tu nachádzame pasivitu rozumu*. A to tak potrebnú, že bez nej by aj samé poznanie ztratilo svoj cieľ a tým aj svoj smysl.

3. Aby sme sa presvedčili, že neblúdime po nových nevychodených cestách, keď privlastňujeme ľudskému rozumu takúto pasivitu, stačí nám poukázať na včerejšiu prednášku dp. P. Prziwaru zvl. čiastku, v ktorej hovoril o uponížení ľudského ducha, ktorý svoje poznanie nečerpá zo seba, ale z vecí. Okrem toho spomeňme len dva hlavné body: filozofie všetkých časov, *philosoperennis*.

1. počiatok poznania je zo skúsenosti. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.

2. rozum je zpočiatku *tabula rasa*, prázdny a je nečinný, kým nedostane z vecí určenia prostredníctvom mocnosti, ktorá sa menuje *intellectus agens*.

### III

Shrňme teraz, čo sme dosiaľ povedali a poukážme už na kriteriologický význam pasivity nášho rozumu.

Videli sme, že sa v poznávaní akomkoľvek javí pasivita rozumu oproti predmetu.

Povedali sme, že tá pasivita je akýmsi základom, na ktorom sa stupeň evidencie nášho poznania hýbe. Preto sa osmelujeme ako vliv pasivity rozumu udať tento:

javí sa i v rozsahu i v istote poznania.

1. *V rozsahu poznania* takto. Človek máva dojem, že ho poznatky reálnych vied viac nasycujú ako špekulatívne vedomosti. Prečo? Lebo sa rozum v nich pasívnejším cíti.

2. *Vliv pasivity rozumu v istote poznania*. Vidíme pred sebou množstvo všeliakých a rozchodných filozofických a náboženských náhľadov, reflektujúc mimochodom aj na jednotu učenia katolíckeho, ktoré má v živom magistériume jednotnú a istú normu. Ako ťažko je dosiahnuť vo špekulatívnych veciach jasných pojmov! A čím menej sú pojmy jasné, tým slabšie je poznanie pravého stavu vecí, tým je pasivita rozumu naproti pravde menšia. Čím je pasivita menšia, tým

je evidencia slabšia a afektívny vliv na výsledok úsudkov je tým citelnejší. Preto je tu tak málo pevnej evidencie. Preto také množstvo rozhodných

mienok a náhľadov! V reálnych veciach je ich doista i menej počtom i nie sú tak disparátne smerom.

## O STAVU FILOSOFIE V ČESKÉ MENTALITĚ, A JE-LI MOŽNO PŘISPĚTI JÍ METAFYSIKOU SV. TOMÁŠE

Je dvojí hlavní problém filosofie: Problém poznání a problém bytí. V řešení problému poznání filosofie odpovídá především na otázku: Zdali jsme vůbec schopni něco poznati s jistotou, a zdali toto naše poznání je objektivní, to jest, poznáváme-li věci – alespoň nějakou věc – tak, jak je sama o sobě, nezávisle na našem poznání. – V řešení problému bytí zabývá se filosofie samotným jsoucnem, a to především jsoucnem, jak je samo o sobě nezávislé na našem poznání.

Z toho, co právě řečeno, jest zřejmé, že řešení problému *bytí* závisí na tom, jak byl rozřešen problém *poznání*. Neboť dojde-li kdo v řešení problému poznání k závěru, že není možno poznávati věci tak, jak jsou, pak ovšem již odpadá možnost mluvit o jsoucnu tak, jak jest nezávisle na našem poznání, a tím vlastně odpadá nejdůležitější úkol celého řešení problému bytí.

Problém poznání sám vlastně se rozpadá na dva problémy, totiž na problém skeptický a problém idealistický. Problém skeptický zabývá se především otázkou: „Je možno míti aspoň nějaké poznání jisté?“ Problém idealistický řeší otázku: „Jest to, co poznávám, něčím nezávislým na mém poznání, či je to pouhý výtvar mého poznání tak, že vlastně svým poznáním si předměty svého poznání sám tvořím.“

Na rozličném řešení těchto základních problémů filosofie závisí směr celého dalšího postupu při zkoumání jiných otázek a problémů, jimiž se filosofie zabývá.

Chceme-li tedy poznati stav filosofie v české mentalitě, je nutno zkoumati především to, jakým způsobem moderní čeští filosofové řeší tyto základní problémy filosofie. Poznáme-li pak, že se tu shledáváme s těžkými omyly, budeme se snažiti poznati *kořeny* těchto omylů. Majíce pak na zřeteli zásady křesťanské filosofie, jak jsou na různých místech vyloženy v dílech sv. Tomáše Akvinského,

ukážeme, zdali je možno, aby čistý zdroj zdravých zásad metafysiky sv. Tomáše přispěl k skutečnému a trvalému rozkvětu studia filosofie v našem národě.

Jaký je tedy stav moderní české filosofie?

Myslím, že nelze mluvit o jednotné samostatné filosofii české. Třebaže v našem národě je dosti těch, kteří svou činnost věnovali především studiu filosofie, a třebaže nebyli vždy pouhými elektiky, nýbrž vykonali i mnoho práce samostatně, přece nelze neviděti, že filosofie česká podléhala a podléhá velikou měrou vlivům moderní filosofie, jež sem proniká z národů jiných. Téměř všichni významní filosofové čeští podléhali tomuto mocnému působení ať filosofů německých, francouzských, anglických nebo ruských. Již tím si vysvětlíme, proč je tak nesnadné stanoviti nějaký jednotný samostatný směr moderní filosofie české. Vlivem moderních filosofů národů jiných vnikaly do české filosofie nejen věci – ať skutečně nebo domněle – dobré, nýbrž i základní omyly, jež jsou charakteristickou známkou filosofie moderní vůbec. Tím se stalo, že se u nás tak hluboce zakořenily mylné nauky jak pozitivistické, tak idealistické v nejrůznějších formách. Ba i ti z našich moderních filosofů, kteří s nezměrným úsilím se probojovali ze zajetí těchto nauk, přece ještě nemohou dospěti k plné pravdě jednak proto, že dosud podléhají vlivům sensismu, a pak i z té příčiny, že mají nesprávné nebo aspoň nejasné pojmy o některých základních problémech filosofie sv. Tomáše. Chceme-li tudíž charakterisovati jedním slovem českou filosofii moderní, nezbyvá než abychom o ní řekli to, co všeobecně platí o filosofii moderní vůbec, totiž: I když nepopíráme dobrých popudů a pečlivých studií v ní obsažených, přece jen v základních otázkách je pochybena. Vede – alespoň ve svých důsledcích – buď k skepticismu nebo k subjektivistickému idealismu nebo pozitivismu, nebo

aspoň, trvající na nesprávných předsudcích, uzavírá si cestu k plné pravdě. Tážeme se: Kde je kořen těchto bludných nauk? Odpovídáme: Prvním zdrojem mylných nauk moderní filosofie vůbec, a tedy i filosofie české je nesprávné řešení problému poznání. Odtud vyvěrají omyly další. Kdyby moderní filosofie dovedla rozluštit problém poznání s tou *přirozenou* jasností, jak to učinil sv. Tomáš, byla by snadná dohoda filosofie křesťanské s filosofií moderní. Avšak právě v tomto problému rozchází se filosofie sv. Tomáše s filosofií moderní.

Abychom se přesvědčili o pravdivosti tohoto tvrzení, jest nutno pohlédnouti hluboko do mysli filosofa, který je právem zván otcem moderní filosofie; myslím tím Descarta. Descartes nedospěl sám k těm základním omylům, jež hlásá filosofie moderní; nedospěl ani k skepticismu ani subjektivistickému idealismu. Avšak cesta, kterou on ukázal, třebaže sám po ní až na konec nedošel, přivedla moderní filosofii k těmto naukám. Metoda, kterou podal Descartes moderní filosofii, musila dovésti buď k skepticismu nebo idealismu všechny ty, kteří se řídili slovy Descartovými tak, jak byla napsána. Poněvadž se jedná o věc tak důležitou, všimněme si bedlivě Descartovy filosofické metody.

Descartes chtěl ukázat novou cestu k postavení budovy filosofie a vědy vůbec. Domníval se, že je nutno zavrhnouti jako pochybné nebo nesprávné všechno to, o čem lze z jakýchkoliv důvodů pochybovati, a že smí přijmouti za základ svojí filosofie jen to, o čem mu není možno pochybovati. Proto zavrhl jako nejisté nebo klamné všechno to, co poznáváme svými smysly, protože prý to mohou být i smyslové přeludy podobné přeludům ve snách. Tvrdil, že lze pochybovati i o pravdách matematických, na př. o výroku: 2 a 3 je 5, poněvadž prý lidé – jak zkušenost učí – se mohou mýliti i v tom, co se jim zdá nejzřejmějším. Mimo to je prý možno, že buď působením všemohoucnosti Boží nebo vlivem nějakého přemocného démona je možno, že se nutně mýlíme i v tom, co se nám zdá samo sebou zřejmé. Když však Descartes všechnu ostatní jistotu zavrhl, dospěl k jedné pravdě, o níž prohlásil, že není možno o ní pochybovati, a proto tuto pravdu přijal za základ své filosofie. Touto pravdou je jeho známé „Cogito, ergo sum“. „Myslím, tedy jsem.“ O vlastní existenci myslícího subjektu není

možno pochybovati. Proto běže Descartes tuto pravdu za základ své filosofie a snaží se z ní vyvoditi nejvyšší kritérium veškeré pravdy a jistoty tím, že se táže, čeho je vlastně třeba k tomu, abych o nějakém poznání měl plnou jistotu. Dochází k závěru, že nejvyšším kritériem každé pravdy je jasná a přesná idea. Tak jako prý o pravdivosti onoho „Cogito, ergo sum“ jsem přesvědčen jedině proto, že mám jasnou a přesnou ideu o nemožnosti svého myšlení bez existence vlastního já, tak prý každé poznání je naprosto jisté a pravdivé, mám-li jasnou a přesnou ideu toho, co poznávám. Aby prý však byla vyloučena možnost klamu i tam, kde máme jasnou ideu, je nutno, dí Descartes, napřed dokázati existenci nejvyšší pravdomluvného Boha, jenž nemůže dopustiti, abychom se klamali v tom, co chápeme jasně a přesně. Proto Descartes hned na začátku se snaží dokázati existenci Boha jakožto nejvyšší a nejdokonalejší bytosti, a když se domnívá, že jeho existenci dokázal, je přesvědčen, že základ jeho filosofie je již zabezpečen: Existuje-li Bůh, mohu se pevně spolehnouti na to, co poznávám v jasných a přesných ideách. Mohu býti i jist o existenci hmotného světa, neboť k přesvědčení o existenci světa jsem veden svou vlastní přirozeností, jejímž původcem je sám Bůh.

Takový byl postup Descartův při řešení problému poznání. Tedy Descartes sám se nestal ani skeptikem ani idealistou, neboť učil jak jistotě lidského poznání, tak i objektivní existenci světa. Avšak jeho postup logicky vede k skepticismu a idealismu. Jestliže se Descartes vyhnul těmto důsledkům své metody, učinil tak jen svou nedůsledností. Způsob, jakým řešil problém skeptický, nemohl vésti k jistotě lidského poznání, neboť veškerou jistotu činí závislou na poznání existence Boží; avšak k poznání existence Boží je napřed třeba jistého poznání pravd jiných, prostřednictvím jejichž existenci Boží poznáváme. – Podobně je nesprávný způsob, jakým řešil problém idealistický. Descartes tvrdí, že to, co bezprostředně poznáváme, je jen náš subjekt a naše subjektivní ideje. Že těmto našim ideám odpovídají často také věci objektivně mimo nás, to vyvozuje Descartes jedině z pravdomluvnosti Boží. K tomu by však Descartes musil dříve dokázati, že Bůh sám je nějakým objektivním jsoucнем. Descartes se ovšem domníval, že dokázal objektivní existenci Boží z ideje, kterou

o Bohu máme. My však víme již z toho, co napsal sv. Tomáš proti ontologickému důkazu sv. Anselma, že z lidské ideje o Bohu není možno dokazovati *objektivní* existenci Boží. Tím padá jediná Descartova opora objektivní hmotného světa, a tak celý postup Descartův vede k subjektivistickému idealismu.

Skepticismus a subjektivismus, jež jsou důsledky Descartovy metody, pronikají – ovšem v různých formách a v různém stupni – veškerou moderní filosofií. Třebaže většina moderních filosofů nepřijímá celé filosofické nauky Descartovy, přece jen těžké omyly obsažené v Descartově metodě přinášejí neblahé ovoce právě v moderní filosofii. To platí i o moderní filosofii české. Není snad jediného českého díla filosofického, v němž bychom se nasetkali alespoň s některým z těch mylných pojmů, jež jsou obsaženy v metodě Descartově. A právě tady je nutno přiložit ruku k dílu, je nutno ukázati z filosofie sv. Tomáše, kde je chyba, a tím také, kde je možno přispěti ku pomoci čistou naukou Andělského učitele.

Sv. Tomáš Akvinský nenapsal díla, v němž by systematicky probíral výhradně filosofickou metodu. Toho tehdy nebylo třeba. Avšak z jeho spisů, především spisů logických a metafysických, je možno jasně ukázati, jaká byla jeho metoda vědecká, a jaké jsou jeho odpovědi na nejdůležitější otázky týkající se problému poznání. Srovnávejme nyní jeho postup a jeho odpovědi s filosofií moderní. Pro jasnost a stručnost nebudeme mluvit o moderní filosofii vůbec, nýbrž budeme s naukou sv. Tomáše srovnávati toliko postup Descartův, v němž je obsaženo jádro filosofie moderní.

Sv. Tomáš při řešení problému poznání především stanoví přesně pojem pravdy, neboť pravda je středem a cílem celého problému. Pravda je „adaequatio rei et intellectus“, to jest „shoda poznání se skutečností“. A zajisté plným právem definuje sv. Tomáš pojem pravdy tímto způsobem. Neboť všichni lidé za pravdivé pokládají takové poznání, jež odpovídá skutečnosti. Pojem pravdy není nějakým novým *vynálezem* toho nebo onoho filosofa, nýbrž pravda je majetkem všeho lidstva a byla již dávno před tím, než knihy byly o ní psány. Proto filosof mluvící s lidmi o pravdě, musí rozuměti pravdou to, co jí rozumějí všichni lidé; jinak by – třeba proti své vůli – uváděl posluchače

v klam. – Pokud jde o stanovení nejvyššího kritéria pravdy, ukazuje sv. Tomáš, že kritériem pravdy je objektivní evidence poznávané pravdy; to jest: tehdy je naše poznání pravdivé a jisté, jestliže předmět zřejmě je takový, jakým jej poznáváme. Tímto kritériem pravdy postavil sv. Tomáš nezdolnou hráz proti idealismu a subjektivismu vůbec. – Sv. Tomáš zároveň ukázal, že jsou pravdy, o nichž nelze nikomu pochybovati, poněvadž jsou samy sebou zřejmé každému, kdo chápe jejich smysl; jsou to první principy. Na těchto základních principech je pak zbudováno poznání pravd ostatních. Tím sv. Tomáš přirozeně vysvětlil jistotu lidského poznání a znemožnil rozvratnou práci skepticizmu.

Všimněme si, jak právě v těchto základních pojmech pochybil Descartes. Viděli jsme již, že otevřel cestu skepticizmu tím, že bez objektivních důvodů připustil možnost klamu i tam, kde jde o věci samy sebou zřejmé, tvrdě, že buď působením neznámého démona nebo jinou podobnou příčinou je možný klam i tam, kde jde o věci nejzřejmější.

Avšak Descartes otevřel cestu především idealismu a vůbec subjektivismu, jenž proniká celou filosofií moderní. Kdežto sv. Tomáš měl stále před očima přesný pojem pravdy, Descartes místo toho svým postupem hledá něco, o čem by žádným způsobem nemohl pochybovati. Tedy on *místo pravdy hledá jistotu*, a zaměňuje tak *jistotu s pravdou*. Jistota však sama o sobě je *subjektivním* stavem poznávajícího subjektu, a objektivní je jen potud, pokud se opírá o objektivní evidenci. A tak Descartes nesprávným položením problému *přehlíží* objektivní evidenci, tvrdě, že jakékoliv poznání je pravdivé jediné z toho důvodů, že nemohu poznávati jinak, než jak poznávám. Poněvadž pak tato nutnost je podle Descarta způsobena jasnou a přesnou ideou, kterou o věci nám, dochází k závěru, že nejvyšším kritériem pravdy je jasná a přesná idea. V tom je však jádro subjektivistického idealismu. Neboť jestliže jediným důvodem pravdivosti nějakého poznání je to, že myslící subjekt svou vlastní a přesnou ideou je nucen tak poznávati, jak poznává, pak pravda není ničím jiným než subjektivní nutností mysliti tak a ne jinak. Že by této subjektivní nutnosti odpovídal objekt nezávislý na poznání, z toho nikterak neplyne. Je tu již obsažen subjektivismus Kantův, jehož kategorie

a formy poznávací nejsou ničím jiným, než takovou – ovšem přesněji určenou – subjektivní nutností poznávací. – Descartes sám, jak již řečeno, nedospěl k tomuto subjektivismu. Zůstal objektivistou, dovolává se toho, že pravdomluvný Bůh nemůže dopustiti, aby skutečnost odporovala tomu, co já jsem nucen poznávat tak, jak poznávám. Poněvadž však Descartes podle svých zásad nemohl jsoucnosti Boží vpravdě dokázat, nemohl zabrániti vzniku idealismu a vůbec subjektivismu, jenž se stal základem filosofie moderní.

Učíme však další krok ve srovnávání základních pojmů filosofie sv. Tomáše s tvrzeními Descartovými. Sv. Tomáš jasně a přesně rozlišil poznání smyslové od poznání rozumového. Při tom ukázal, jak obojí to poznání harmonicky se doplňuje, odpovídajíc tak přirozenosti člověka, jenž se skládá z těla a duše. Poznání rozumové opírá se o poznání smyslové v tom smyslu, že ze svých smyslových představ abstrakcí tvoříme si pojmy. Tyto pojmy jsou něčím abstraktním a všeobecným, jsou však realizovány v individuálních konkrétních věcech. – Naproti tomu Descartes nedovede činiti přesného a podstatného rozdílu mezi poznáním rozumovým a smyslovým, nezná již oně abstrakce, již tak jasně vyložil sv. Tomáš. A toto nešťastné odchýlení Descartovo vede na jedné straně k pozitivismu a k sensismu vůbec, na druhé straně k racionalismu a intuicionismu.

Sensismus nečiní podstatného rozdílu mezi představou a pojmem, čili mezi produktem smyslovým a produktem duchovým. Jak mocný je vliv sensismu v moderní filosofii, je patrné z toho, že až do nedávna nebylo téměř jediné knihy moderní filosofie, v níž by pojem nebyl zaměňován za tak zv. „všeobecnou“ představu.

Positivismus buduje na zásadách sensismu a nechápá rozumové abstrakce, mylně se domnívá, že jistota poznání je omezena jen na poznání smyslové a vzdává se naděje proniknouti za hranice poznatků smyslových.

Také racionalismus moderní má svůj zdroj v nauce Descarta, jenž tím, že uvádí v pochybnost veškeré poznání smyslové, nemůže pak ovšem o smyslové poznání opírat poznání rozumové; proto je nucen jediné z poznání rozumového vyvozovati veškerou jistotu. Tím však odňal rozumovému poznání nezbytnou oporu, přerval spojitost mezi rozumovými

pojmy a konkrétní skutečností. – Descartes mohl obhajovati objektivitu rozumových ideí, jichž nevyvodil abstrakcí z poznatků konkrétních, jediné tím, že se dovolával pravdomluvnosti Boží, jenž nemůže dopustiti, aby jasné ideje klamaly. U pozdějších filosofů však vedla jeho metoda nutně buď ke skepticismu nebo subjektivismu, jenž popírá objektivitu ideí a forem poznávacích vůbec. – Ale i ti z moderních filosofů, kteří učí jakési intuici těchto ideí, nemohou objektivitu jejich obhájit, nevrátí-li se k nauce o abstrakci, jak ji jasně vyložil sv. Tomáš.

Všimněme si ještě jedné části nauky sv. Tomáše, která nám ukazuje hloubku jeho ducha. Sv. Tomáš ve svých výkladech šel až na kořen, až na samotný základ *vší pravdy*, a ukazuje, že zdrojem *vší pravdy* je Bůh sám; věčné a nezměnitelné pravdy jsou takovými proto, že Bůh je nutně tak poznává. V tom je nejhlubší vysvětlení absolutnosti věčných pravd. – Zcela jinak postupoval Descartes. Tvrdil, že platnost veškeré pravdy závisí prostě na vůli Boží, takže kterákoliv pravda sama o sobě není něčím absolutně nezměnitelným. V tomto učení je již obsažena moderní nauka o relativnosti veškeré pravdy. Snaha některých moderních filosofů zachrániti jakousi absolutnost pravdy buď naukou o nadindividuálním vědomí nebo o absolutnosti hodnot nemůže vésti k cíli, poněvadž jejich nauky samy nemají objektivního základu.

A tak správné řešení problému poznání je možné jediné cestou, kterou kráčet sv. Tomáš Aquinský, opíraje se o přirozenou objektivní evidenci pravdy. Jak osudné následky má nesprávné řešení problému poznání, o tom nás učí bezradnost a vzájemné rozpory filosofie moderní.

Nesprávným řešením problému poznání moderní filosofie uzavřela si cestu k řešení problému jsoucna. Proto metafysiky buď vůbec nechápe, nebo nedovede vysvětlit často ani základních pojmů metafysických. Ukazují na př. na pojem substance, který u sv. Tomáše byl tak přesně a jasně vyložen. Již Descartes pochybil v definování substance a svedl tím Spinozu k jeho pantheismu. Nevím, najdeme-li v našich spisech moderní filosofie jedinou knihu, v níž by pojem podstaty byl správně vyložen. Jaké následky pak má nejasnost těchto základních pojmů, o tom netřeba mluvit. Bylo by možno jmenovati řadu jiných příkladů, na př. pojem vztahu duše k tělu, pojem svobody lidské vůle

a jiné. Téměř vždycky, když čteme námitky nebo útoky moderních autorů proti názoru sv. Tomáše v těchto důležitých otázkách, vidíme, že vkládají v nauku sv. Tomáše názory, jež jsou někdy pravým *opakem* toho, co sv. Tomáš učil.

A přece sama důležitost těchto otázek by zasloužila, aby již pro ně filosofie sv. Tomáše byla studována. K tomu ovšem nestačí jen nahodilé pročtení té neb oné části jeho spisů. Sv. Tomáš byl hluboký myslitel. V každé otázce se snažil jít až na samý *kořen* problému. Proto celé jeho dílo vyvěrá jen z *několika málo principů*. Ale k těmto principům je nutno vniknouti hlubokým studiem, nestačí povrchní čtení nějaké otázky, je nutno poznati samého ducha Andělského učitele. I sv. Tomáš byl v rozličných věcech synem své doby. Také on mluvil leckdy o věcech majících význam jenom pro jeho dobu. Avšak zásady jeho, základy jeho filosofie zůstanou zásadami zdravé filosofie všech dob. A poznání těchto zásad je to, co chrání před zmatkem a vede k pravdě i tam, kde jde o řešení problémů čistě moderních.

Tázeme se: Je naděje, že přijde doba, kdy i čeští

moderní filosofové budou v hojné míře čerpati z hluboké studnice moudrosti sv. Tomáše? Někdy se zdá, že zaujatost jednotlivců je příliš veliká, aby to mohli učiniti. Avšak doufejme, že jsou to jen výjimky. Většina bude přece jen jiná. – Budiž mi dovoleno vzpomenouti v této chvíli na den, kdy – právě před 20 roky – potkal mne jako bohoslovce můj bývalý gymnasijský profesor, známý český filosof dr. Gustav Zába. Ačkoliv sám moderní filosof, řekl mi mezi řečí s neobyčejnou vřelostí: „Podívejte se na tu krásnou křesťanskou filosofii; tím vším můžete se zabývat.“ – Gustav Zába byl učitelem řady dnešních českých filosofů. Kdyby jen u *jeho* žáků zůstala taková nezaújatost vůči křesťanské filosofii jakou měl on, pak můžeme směle doufati, že mocná obroda křesťanské filosofie způsobí, že i u nás bude dosti těch, kteří majíce sílu přijmouti pravdu, ať se jim podává odkudkoliv, budou čerpati hojně z čistých zdrojů filosofie sv. Tomáše a přispějí tak k zdravému obrození filosofie u těch, kteří k tomuto vznešenému studiu jsou povoláni v našem národě.

Prof. dr. J. Beneš, Praha.

## SVĚDOMÍ

### II

Existuje-li mravní svědomí, ať již si o něm a priori činíme jakékoli ponětí, musí míti zřejmě *za předmět* jistou kategorii jevů, jež prozatímne nazveme *skutečností svědomí*. Neexistují-li skutečnosti svědomí, nepřeveditelné na jiné jevy přírodní nebo duševní, a mající tudíž svou vlastní tvářnost, původní znaky, pak tedy *svědomí* samo je pouze slovo a problém mravní *výchovy* jen chiméra.

Věnujeme tuto kapitolu rozboru *skutečností svědomí*, nazírané nejprve *objektivně*, tak jak je sama o sobě, pak *subjektivně*, jak se představuje naší inteligenci, ve formě *mravních soudů* a naší vůli v podobě *mravních pocitů*.

#### *Existence skutečností svědomí.*

Vezměme si studenta sedícího u pracovního stolu dva měsíce před nějakou zkouškou, zabraného do studování. Fakt studenta s hlavou přep-

nou o ruce opakujícího přednášky nemá do sebe na pohled nic neobyčejného. Ve skutečnosti jest velmi složitý.

Všimneme-li si jen polohy studentovy v daném okamžiku, stojíme před základním jevem rázu fyzického, do nekonečna proměnlivým. Není vskutku k naučení se přednáškám nutno seděti u stolu a hnísti prsty nervosně čelo. Lze studovati ve stoje, v sedě, v leže nebo v chodě.

To je otázka temperamentu nebo zvyku. Díváme-li se tedy na přípravu ke zkoušce jen s hlediska fyzického, konstatujeme u různých studentů a dokonce u téhož studenta v různých okamžicích, téměř naprostou volnost v chování.

Stejně tak s dvojího hlediska, fysiologického a psychologického. V téže chvíli, kdy tento student opakuje svou látku a pokouší se ji uložit v paměti, mnoho jiných studentů z jiných fakult činí totéž, podle toho, co jim obor jejich studia ukládá. Je pak

známo, že s hlediska fyziologického se mozková činnost mění, přemísťuje, zeslabuje nebo zesiluje tou měrou, jakou se používá té či oné schopnosti psychologické. Ačkoliv není stanovena lokalizace schopností, je přesto nepopíratelné, že paměť působí na jiné prvky fyziologické než obraznost. Už to stačí k tvrzení, že intelektuální práce nazíraná fyziologicky a psychologicky jest jevem nejvýš proměnlivým jako sama intelektuální látka, již se obírá, a schopnosti, jichž používá.

Nikdo by nemohl tvrdit, vida studenta při práci dva měsíce před zkouškou, že se všichni za těch okolností chovají stejně ani že studují touž věc. A přece, nechť je jejich způsob studia jakýkoliv a nechť studují cokoli, zdaž není v tom jevu moment společný všem bez rozdílu, totiž to mínění, že jsou *zavázáni* studovat, že je to jejich *povinnost*? Nesnažme se prozatím vyzkoumati pramen této závaznosti ani základ této povinnosti. Spokojme se tím, že pod tou nesmírnou proměnlivostí jejich rozumového zaměstnání zjišťujeme ten jev jediný svého druhu, totiž že všichni *svědomití* studenti, zvláště těsně před zkouškou, se cítí přidržování k práci. Tedy tento jev nazýváme *faktem svědomí*, prozatímne charakterizovaným jako *mravní závaznost*. Žádný svědomitý student není nucen zaujmouti takovou nebo takovou pozici, když se připravil na zkoušku, ba ani upoutávati pozornost na jednu věc spíše než na druhou, na ten či onen daný moment své přípravy. Ale k čemu se cítí *zavázán*, toť připravení se na zkoušku. Ta *závaznost* tedy správně a způsobem nepřevoditelným charakterizuje *skutečnost svědomí*.

A víc. Nejen že se mu studium v tomto určitém případě zdá býti *nutným* (závazným), ale nadto i *žádoucím*; jeví se mu býti nejen *povinností*, nýbrž i *dobrem*, a to dobro, které je obklopuje, má do sebe to zvláštního, že se mu takovým jeví přes odpor přirozenosti, přes obtíže či námahu. Kolik studentů, kteří by raději podle svého temperamentu nebo vkusu ztrávili večer jinak, zůstává doma a pracuje, protože považují práci za dobro *vyšší* než všechna ta ostatní a *žádoucnější* než ostatní!

Odkud to, že se studium jeví svědomí studujících takto, s těmito dvěma podstatnými znaky? Odkud to krátce, že jim *fakt svědomí* připadá *závazný* i *žádoucí* ve formě *povinnosti* i *dobra*? Bylo by možno odpovědět, že proto, poněvadž stěží lze

vykonat zkoušku bez přípravy, právě tak, jako je nutno studovati chemii, aby se poznaly formule. Budiž. Avšak proč skládati zkoušku? Nepochybně proto, že na ní záleží budoucnost. Ale proč je člověk nucen zajistiti si budoucnost? Protože se musí žít. Ale proč žít?

Je z těchto prostých otázek vidět, že na pohled nejprostší fakt svědomí je pln praktických důsledků. Později budeme musiti vyhledat *základ jeho nutnosti* (závaznosti) a vysvětliti *dobro*, které jej charakterisuje; zatím aspoň bylo zapotřebí uvéstí jeho základní znaky a analysovatí jej sám o sobě jako jev převoditelný nebo nepřevoditelný na jiné.

Tudíž důkazem, že fakt svědomí jest jevem zvláštním, *sui generis*, je to, že v nás vyvolává zvláštní *soudy a pocity*. *Soudíme*, že je *nutný* a cítíme, že je *žádoucí*.

#### *Povaha faktu svědomí.*

Nežli se dá do práce na zkoušku, *soudí* student, že *musí* takto jednat a že by bylo zanedbáním všech svých studentských povinností, kdyby trávil čas v nečinnosti. Rovněž *soudí*, že je *dobré* obětovati studiu spoustu uspokojení, které by mu byly na překážku a naopak, že by bylo *velmi špatným* obětovati studium jim.

Jinými slovy, aniž do toho vplétá metafysiku, má o *povinnosti* a o *dobru* dosti jasné ponětí. Dochází nad nimi k soudům, jejichž *mravní hodnoty* netuší a jimž se snaží podříditi své jednání.

Nadto činí sám od sebe rozdíl mezi mravní závazností, již se podrobuje, a hmotným donucením. Toto poutá tělo, nikoliv duši. Mravní závaznost je nutností nehmotnou, ryze ideální, vízící jeho nitro. Tato ideální nutnost je v jistém smyslu mocnější a neodolatelnější než všechna reální donucování. Je možno studentovi mocí zabrániti v plnění povinností, ale nelze mu zabrániti v myšlení a v úsudku, že to jest jeho povinnost, taktéž ho nelze přinutiti, aby připustil, že  $2 + 2 = 5$ .

Vzali jsme příklad studenta před zkouškou. Ale bylo by možno rozmnožovati příklady do nekonečna. Kdokoliv mluví o povinnosti – a mluví o ní kdekdo – kdokoli pronáší slovo svědomí – a kdo je nepronaší? – připouští, že je stejně hříšné zanedbat svou povinnost, odporovati svému svědomí, jako je absurdní v logice odporovat sobě.

Lidé mohou míti teoreticky o původu a povaze povinnosti nejrůznější a nejprotivnější ponětí; mohou se tisíckrát pokoušet o výklad mechanismu mravního svědomí. Fakt je, že nikdo nepřipustí právo na zanedbání povinnosti ani na smlouvání se svým svědomím. Látka *mravních soudů* je nejvyšší měnivá, *mravní soud* však zůstane všude týž. Nesprávné názory na povinnost a dobro, na jejich původní vztahy nezabrání, aby se usoudilo, že za takových a takových okolností pro toho neb onoho jednotlivce je tohle dobré a tohle špatné a že on je nucen jednat podle toho.

*Mravní soudy* přivolávají i *mravní pocity*. Všichni pocítujeme úctu k dobru a odpor ke zlu. Podle Kanta úcta (Ehrfurcht) je mravním pocitem par excellence, takovým, že se na něm rozeznává přítomnost mravního zákona. Úcta jest složenina lásky a bázně. Nemůžeme pojímati dobro, aniž pocítujeme jistou jeho přitažlivost, neboť představuje ideál shodný s naší rozumnou přirozeností.

Ale na druhou stranu nás odpuzuje nebo nás drží na jistou vzdálenost, neboť nás opanovává jeho velikost a jeho autorita vykonává na naše nižší sklony obávaný nátlak.<sup>1</sup>

Avšak *povinnost* přese svou přísnost a jedinečnost, že je povinností, má mnohdy dar vyvolávat ve vznešených duších nedefinovatelný pocit lásky. Milují ji pro ni samu, jako milujeme přítele; milují ji až k smrti, což, řečeno v uvozovkách, jest nejskvělejším důkazem pro to, že se jí žije. Právě z lásky k povinnosti vylilo krev tolik mučedníků a právě jí se vysvětlují největší oběti, které lidstvo za dlouhá staletí přineslo.

Člověk, který jednal dobře a splnil svou povinnost, zakouší po vykonaném skutku nevýslovný pocit *uspokojení*, smíšený s hrдостí a radostí. Cítí, že získal na dokonalosti a instinktivně doufá, že za to bude odměněn.

Naopak, zanedbal-li svou povinnost, obětoval-li ji ubohým zájmům, svědomí je hněteno *výčitkami* nebo jato *lítostí*. Výčitka je složitý mravní pocit smíšený z pokoření a studu. Vinník se cítí skleslým, pokoreným, ztrativším cenu; je jat nepokojem, často i hrůzou, očekáváje instinktivně zasloužený trest. Lítost je pocit, lišící se od výčitky v tom, že to je bolest chtěná, nikoli snášená. Vinník, který se kaje, lituje, že zradil povinnost a pojímá *odhodlání*, že

svou zradu již neobnoví. Výčitkou zakotvuje vinník zoufale ve zlu; lítostí již započíná obrat k dobru.

Takové jsou *osobní* mravní pocity, které v nás vzbuzuje myšlenka nebo vykonávání povinnosti. Stejně tak jsou vzbouzeny city *sociální*, když je vidíme ve smyslu příznivém nebo nepříznivém u druhých. Podle stupně zásluhy nebo provinění svých bližních, když si dáváme tu práci a pozorujeme jejich život a jejich plnění nebo neplnění úkolu býti čestným člověkem, cítíme k nim sympatii, úctu, obdiv, nadšení; nebo naopak antipatii, pohrdání, rozhořčení, hrůzu.

Je ostatně zbytečno šířiti se o takovéto věci. Stačí, že jsme připomněli, že mezi jevy, jichž jsme příčinami nebo svědky, existuje jistá velmi zvláštní kategorie, kterou nazýváme *fakty svědomí*, jimžto je vlastní, že se nám jeví v podobě *povinnosti* a *dobra* a že vyvolávají *soudy* a *pocity* tomu odpovídající.

Nyní přejdeme k důkladnému výkladu o mravní hodnotě těchto soudů a těchto pocitů mimo meze výkladu tradičního a náboženského.

### III.

Rozbor *faktu svědomí* nám ukázal, že on jediný mezi jevy řádu fysického, fyziologického a psychologického se nám jeví ve dvojím aspektu, povinnosti a dobra. Je mnoho věcí, které jsme se domnívali býti zavázáni splnit a které přes všechny nesnáze, jež s sebou nesly, se nám zdály žádoucími. Odkud tento rozdíl mezi jevy? Kdo vysvětlí mravní soudy, které v nás vyvolávají, a pocity mravní, jež je doprovázejí? Pokusů o vysvětlení se nenedostává. Že všichni máme *vrozený mravní smysl*, který rozeznává v lidských skutcích dobré a zlé jako zrak rozeznává na předmětech bílé a černé. Jiní tvrdí, že mravní smysl není vrozen, nýbrž *nabyt*, protože právě rozlišování dobra a zla v lidském konání je věcí výchovy, návyku a dědičnosti. Posléze nechybí moralisté, kteří tvrdí, že mravní smysl není ani vrozen ani nabyt, nýbrž že toliko společnosti náleží právo ohraničiti pásmo dobra a zla v životě každého jedince ve prospěch zájmu všech v tom či v onom daném okamžiku sociálního vývoje.

Přidržíme se prozatím teorie *mravního smyslu vrozeného*. Zjistivše, že brána doslova je tato teorie málo založena na rozumu a neschopna vysvětliti ono *proč* faktu svědomí, mravnost soudů a pocitů,

<sup>1</sup> Kant, Kritika praktického rozumu, 1, 3.

jimiž s ním vcházíme ve styk, pokusíme se přesto vyloupnouti jádro pravdy, které v sobě obsahuje. A stejně se zachováme i k ostatním psychologickým a sociologickým teoriím. Jejich nesprávnost nebo naprostá nedostatečnost vysvětliti mravní

tvářnost faktu svědomí nám nezabrání, abychom neuznali, co v sobě mají přijatelného a pravdivého, a nepoužili toho, až dojdeme ke stanovení pravé povahy svědomí a k řešení problému mravní výchovy. (Příště dále.) Dr. St. M. Gillet.

## PRAVDIVÉ A ŽIVÉ VE FILOSOFII PLATONOVĚ A ARISTOTELOVĚ

1. *Platonova vize o vzniku světa.* Aristotelův přítel Platon v dialogu „Timaios“ ve visi nechává vzniknouti svět tak, že demiurg jej tvoří ziráje na ideje. Není to akt stvoření. Není to skutečnost. Platon vyjadřuje tu jen svoje přesvědčení a kreslí obraz vytvořených věcí, zobrazujících ideje. Jest to obraz, který má znázorniti, že svět má duchovou podstatu. Kosmický obraz jest ideou a kosmickým umělcem jest demiurg, stavitel všehomíra. A tento stavitel nechává dílo své nedokončeno, mluví k nižším bohům a tím k lidem, aby díla, vzniklá jím, nechtěli bořiti, ježto jsou nerozborná. Neb chtějí bořiti, praví tu, co jest krásně spojeno a v dobrém stavu, byl by skutek špatný. A přikazuje pracovati k tomu, aby vnitřní pohyby duše, v nichž záleží myšlení, děly se co nejvíce podle vzoru vznešeného přibuzenstva, dokonalých pohybů kosmických. Dílo tvůrcovo pak jest nerozborné, pokud by on nechtěl.

2. *Subjektivismus v době Platonově a Aristotelově.* Platon ve jmenovaném dialogu zanechal vážné slovo životní moudrosti své době, a poněvadž jí není nepodobna doba naše, tedy také této. Doba, kdy Platon a jeho žák Aristoteles žil, prožívala těžké vnitřní boje, kdy nové myšlenky závodily o vládu. Tón oné době udávali *sofisté* a *materialisté*, proti nimž Platon a stejně veliký jeho žák Aristoteles vytáhli do boje. Neboť viděli veliké nebezpečí pro svobodu a kulturu svého národa v bezohledné kritice tradičních názorů o právu, mravnosti a náboženství, ve sklonu k neomezenému individualismu a titanismu, v zřikání se absolutních norem a obecně platných soudů. Odmítali jejich učení, které mělo základem ne jsoucno, nýbrž zdání, v němž objekt a subjekt rozplývaly se v iluze. Neboť sofisté učili, že všechny životní normy, právní, mravní a náboženské jsou výtvorem lidské libovůle, že rozdíl mezi dobrem a zlem, mezi právem

a bezprávím, jest pouze výsledkem konvence,<sup>1</sup> že náboženství jest plodem strachu nebo účelným prostředkem politiky.<sup>2</sup> Všechny svazky tradice byly zpřetrhány: právo, mravnost, stát a náboženství platily za zastaralé a měli býti vytvořeny nové. Nastalo přehodnocení hodnot, které vedlo ke skepsi a nihilismu.

Věda měla býti zpopularisována a měla se přizpůsobiti potřebám širokých vrstev lidových; to vedlo k překotnému vyvozování konsekvencí z prae-mis ještě neprobadaných a pevně nestanovených. Sofistika byla pro Řecko tehdy totéž, co v nové době znamenala osvěcenská encyklopedistika, byla také jako tato v základě atheistická; překročila svůj cíl a neznala dáti lidu za to, co mu brala, náhrady.<sup>3</sup> Sofisté zanedbávali takřka vyučování názorné a přeháněli retoriku. Vědu, resp. filosofii, pěstovali, aby lidu zjednali jisté základní znalosti, jak jich vyžadovaly změněné poměry politické ve státě demokratickém. V politické činnosti však vedle jisté věcné znalosti byla důležitější schopnost, aby občan před posluchači řečnickými obraty dovedl překonati politického protivníka; tak působení sofistů mělo neblahý vliv.<sup>4</sup>

Hlava sofistů *Protagoras* uznával jen smysly vnímatelnou skutečnost a odmítal co nepřikřeji všechno nadsmyslové. Míru všech věcí však vkládal v člověka. Jeho heslo ἄνθρωπος μέτρον πάντων χρημάτων stalo se heslem doby, aby během dějin vždy znovu stálo u kolébky filosofů, kteří chtěli na troskách dosavadních názorů a zřízení vybudovati nové. Protagoras stal se otcem všech subjektivistů,

1 Platon, Gorg. 483 A n., Úst. 338 C n.

2 Protag. 316 D n, Apol. 19 E, Sof. 219 D n a zvláště Úst. 492 A n, 495 B n.

3 Srv. Lothar Brieger-Wasservogel, Platon und Aristoteles 1905, str. 28.

4 Srv. τὸν ἥττω λόγον καίεττω ποιεῖν. Platon Gorg. 462 B n. 465 BC.

relativistů, individualistů, positivistů a pragmatistů. Chutná-li věc sladce nebo hořce, nezávisí to podle Protagory od věci, nýbrž od chutnajícího, v něm jest míra pro chut věci, on ji určuje. Z Protagorova hesla plyne učení, že pro člověka není poznání mimo smyslového vnímání. Je-li každá věc jen taková, jak se člověku ve svých relacích jeví, plyne z toho nutně, že není vůbec žádné obecné pravdy, nýbrž jen *pravda subjektivní a relativní*. Na místo jsoucna nastupuje individuum a hodnota všech věcí záleží jen ve vztazích, které k němu mají a v prospěchu, který pro něho z nich plyne. Nic není stálého, vše se mění; tu Protagoras navázal na Herakleitovo učení:  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \phi\epsilon\iota$ .

Zásady Protagorovy převzal slavný řečník *Gorgias*, který všemi prostředky dialektiky dokazoval nemožnost každého poznání vůbec, končil *agnosticismem* a *nihilismem*. Dokonalý nihilismus byl velikým nebezpečím pro společnost, zvláště když obratní retorové využívali ho v demagogickém úmyslu, aby přivodili absolutní anarchii. Filosofii charakterisoval *anarchistický odklon od zákonů* a podceňování zákonů nabylo formy posměchu *autORITY*.

Antika zanikla nevěrou v zákon a nevěrou vůbec. Ta projevila se také v materialistickém směru filosofickém, který základ všeho položil do hmotných atomů. Svět prý vznikl jenom jejich pohybem; nemají prý vnitřní činnosti, v pohyb se uvádějí toliko vnějšími mechanickými silami. Všechno uvedeno na kvantitu; kvalitativní různosti převedeny na různosti kvantitativní. Řád a účelnost z přírody odstraněny.<sup>1</sup>

Takové a podobné byly názory, které Platon i Aristoteles uváděli na pravou míru, protože, jak praví Aristoteles, filosof má býti také strážcem doby a má udávati takt.<sup>2</sup> Platon a Aristoteles museli potírati podobné paradoxy, jaké se vyskytly také v nové době. Pojem podstaty stal se pouhým pomocným pojmem, pomocným prostředkem k poznání, fikcí; anulováno „já“ a jeho nositel „duše“, příčina a účinek postrádaly reálního spojení, objekt a subjekt rozplynuly se v pouhé iluze. Výraz tomu dal zvláště *Kant*, který, jsa si vědom rozdílu mezi Aristotelovou Metyfysikou a svou Kritikou čistého rozumu, v předmluvě k 2. vydání Kritiky píše

„Řídilo-li se dosud naše poznání předměty, musí se nyní řídit věci naším poznáním.“ Svůj pokus nazývá Kant kopernikánským obratem. Na místo objektu jako normy pravdy nastupuje subjekt, určení jsoucna stává se pouze formou myšlení, na místo noetického realismu ovládá idealismus nebo fenomenalismus, metafysice odzvoněno. Opět Kant v předmluvě Kritiky č. r. hlásí konec metafysiky, která prý nyní nařká jako kdysi mocná Hekuba: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exsul, inops.* (Ovid. *Metam.*)

3. *Platonismus a kantianismus*. Filosofické myšlení možno tudíž dnes dělit na platonismus, resp. aristotelismus a kantianismus. Platon s Aristotelem i Kant kladou si otázku: Jak jest možné obecné a nutné vědění s předmětnou platností? Platon a Aristoteles kladli řešení do objektů jsoucna, Kant do poznávajícího subjektu. Ale subjekt sám o sobě nemůže nad sebe a dochází ke skepsi o přirozené síle rozumu, k agnosticismu a nihilismu. Ukazuje to Platon v Parmenidovi. Aristoteles ve Fysikách<sup>1</sup> praví, že by bylo směšno dokazovati, že existuje příroda, neboť by chtěl někdo dokazovati, co jest evidentní, pomocí toho, co jest temné. Protože přirozenost jest každému prvním principem pohybu a klidu, tedy podobně pochybovati o přirozené schopnosti rozumu není správné, neboť se tak vlastně používá přirozené rozumové síly k tomu, aby se dokázalo, že nic nemůže. (O. Willmann.) A toto jest počínání kriticismu, jak je zavedl Kant. Platon a Aristoteles netáží se stále po podmínkách a hranicích poznání. V normálním myšlení, v zdravém rozumu právem vidí záruku pro to, že jest určeno pro pravdu, pro uchopení věcí. Jejich filosofie má proto do sebe něco prostého a zřejmého, ale zároveň nadčasového, nadprostorového a nadnacionálního.

Kant jest hrdý na to, že prý si počíná „kriticky“ proti dřívějším myslitelům, jejichž stanovisko nazývá „dogmatickým“. Ale žádný filosof nepodceňoval historickou kontinuitu tak jako Kant;<sup>2</sup> každý filosof prý má vlastně stavěti vlastní dílo na troskách jiného. Principem Kantova filosofování jest „samosvojný“ (abych užil výrazu Komenského) autonomní subjekt, který všechno objektivní kriticky rozkládá, aby ze sebe produkoval poznání a

1 Srv. Platon, *Sof.* 246 A n.

2 Srv. Arist. *Met.* 1075 b 12:  $\phi\upsilon\delta\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ .

1 193 a 1 n.

2 V předml. ke Krit. č. r.

mravní svět. „Já chci, já jsem svoboděn, Bůh sám nemůže nic nade mnou,“ jest toho důsledkem. U Platóna a Aristotela jest však vědomě navazování na předchůdce, na jejich problémy. Platon ani Aristoteles nezaměňují filosofii z duchaplností a s popularisováním. Od jednoduchého směřují k vyšším metafysikám, od konkrétního, smyslového a zvláštního k abstraktnímu, obecnému a nutnému.

Ve stopách Kantových každý filosof myslí, že musí začít na vlastní pěst, každý že musí mít svůj vlastní princip, zrcadlo broušené vlastní formulí, aby v něm zachytil svět. Jedni uznávají nezbytnost metafysiky a konstruují si ji a výsledkem jsou „sukromé systémy“. (Treudelenburg.) Druzí si počínají, jako by metafysiky nebylo a chápou se nahodilých principů. Třetí zase prohlašují metafysiku za nepřítelkyni empirie a zamítají ji. Není pojitka mezi jednotlivými vědami, není ho ve filosofii. Není ani jasného názoru o tom, co jest filosofie. Jedni ji chtějí mít empirickou vědou, metafysika vypnuta úplně z úkolů a cílů lidské duševní práce, ve vědě prý metafysika nemá domovského práva, přestala být paní a královnou v domě věd a učiněna ani ne služkou, spíše cizopasník na mnoha tělech věd. Anebo filosofie nabývá encyklopedického charakteru, anebo má jen srovnávací výsledky empirických věd a jeví se jen jako přívěšek empirických věd, který může také chybět.<sup>1</sup> Druzí zas myslí, že filosofie jest pouze noetikou, jiným stačí k filosofii třídění věd anebo ji omezují na psychologii, po případě na sociologii. Ale vždy anebo po většině jest ovládána subjektivismem a atheismem, který však jest vždy plodem filosofů, ne života. Člověk vnáší sám teprve zákony v přírodu a žasne nad zázrakem, který sám učinil, vidí jen sebe. Ale sebeláska a sebezbožnění vedou ho k záhubě, zůstává sám, nikým nenásledován a nikým nemilován.<sup>2</sup> Vlastní obraz jej ničí, a tak platí o něm, co o sobě řekl sličný, ale pyšný Narcissos: „... inopem me copia fecit.“ (Ovid. Metam.)

To jest důsledek kantianismu, Kantova kopernikánského obrátu. Byl to nesprávně volený Archimedův bod, když učiněn jím osamělý, lidský

subjekt. Co dobře spojeno, bylo bořeno a nenašla se cesta myšlení, jež by se dalo, „podle vzoru myšleného příbuzenstva“. Jednotlivé prvky byly rozkládány, zvláštní osamoceno a to často vedlo k zneuznání přirozené souvislosti, k popření obecného a jednoty věcí; rozlučovalo se často, co podle své přirozenosti bylo organicky spojeno, oddělovalo se, co nabývá světla teprve v souvislosti. Tak jednotlivé vědy doznávaly sice obohacení, ale jednota světového názoru ztrácela se čím dále více. Oddělovaly se praxe od teorie, život právní a státní od etiky, etika od náboženství, v poznání myšlení od jsoucna, subjekt od objektu.<sup>1</sup> To jest nebezpečí dneška, že zvláštní cesty, na které jednotlivé vědy nastupovaly, stále více se rozcházejí a každá disciplína uznává za oprávněnou jen vlastní metodu, dívá se jen svým sklíčkem a pokládá svět za takový, jakým jej tím sklíčkem vidí. To vedlo ke sporům a ohrožena objektivnost, nestrannost badání. Věda stala se stranickou a ohrožena její mravní a povznášející síla.

4. *Platon a Aristoteles. Rehabilitace věcí a pravdy.* Za takových poměrů není jistě bez užtku připomenouti si Aristotela. Již Platon zdůrazňuje, že jest trvalý a o sobě platný obsah poznání, na kterém poznávající duch hledá účast. Ještě určitěji zajišťuje Aristoteles poznání jeho reální obsah v objektivní pravdě, kterou má zvládnouti a snaživosti zajišťuje platnost v dobru, ke kterému jest usměrněna. Duševní život není jen splynutí procesů v subjektu, při němž subjekt sám stává se procesem, nýbrž jest usměrněn k smyslové a duchovní realitě. kterou má zpracovati poznávaje a snaže se, jsa formován a sám formuje. Duch jest usměrněn k pravdě. Duševní život záleží v tom, že *duše žije od něčeho*. Obsah vědění jest ve věcech a nad věcmi; kolik má věc účasti na jsoucnu, tolik má účasti také v pravdě. Pravdivé jest, co jest; pravdivé pak mluví, kdo jsoucí nazývá jsoucím. U Aristotela jest vykonána synthesisa subjektu a objektu; duševní síly jsou usměrněny k objektivním obsahům, jež mají ovládnouti, vnímání k věcem smyslovým, rozum k obsahům myšlení, touha a chtění k světu dober. To jest smysl Aristotelova výrobu: Trojí jest, čím se stáváme pány svého jednání a pravdy: vnímání, rozum a touha.<sup>2</sup>

1 R. Eucken, *Über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie*, str. 21. 2 Eth. Nik. 6, 2.

1 Srv. Fr. Drtina, *Úvod do filosofie T.*, 1914, str. 5 – 107. Fr. Krejčí, *O filosofii přítomnosti* 1918, str. 6 nn.

2 Srv. Nietzscheův výrok: „Každá filosofie jest již v zárodku tragedií,“ anebo: „Každý filosof má jen jednoho žáka a ten od něho odpadne.“

Aristoteles veden již Platonem provedl *rehabilitaci věcí*. „Celá duše lidská přirozeně se dívá na jsoucna,<sup>1</sup> jest základní dogma Platonovy filosofie. Není to ovšem dívání hrubě smyslové,<sup>2</sup> nýbrž ve smyslu duchovním. Platonova filosofie (dialektika) chce přivést nejlepší část duše k dívání na nejlepší mezi jsoucny.<sup>3</sup> Oba myslitelé, Platon i Aristoteles, učí pozitivnímu poznání, pravdě ve věcech, která pochází od pravdy před věcmi a nad věcmi. Oba s opravdovou vážností hledali pravdu, neboť věděli, že lidský duch žije z pravdy a tušili, že *jest celá pravda, ve které duch lidský má spočinouti*, kde „pro příchodního byl by jako odpočinek od cesty a konec putování.“<sup>4</sup> Platon i Aristoteles snažili se nalézt, abych tak řekl, Archimedův bod (δός μου ποῦ στῶ) v něčem pevném, neproměnném, neboť byli přesvědčeni, že jedině tak jest možná reforma a reorganisace lidské společnosti, jež byla účelem jejich filosofie.

5. *Platonovy ideje*. Platon byl nejen velkým myslitelem, nýbrž i šlechetným, ideálně založeným člověkem. Jeho filosofie jest řádem a určením života, proto korunou a doplněním metafysického jeho idealismu jest *Dobro*. Sokrates Platonův jest vlastně uskutečněná filosofie, v něm vědění a život se vzájemně pronikají a splývají v jedno. Sokrates v dialozích Platonových jest jako lékař, který léčí nemoc své doby. Platonova filosofie vůbec jest výrazem *touhy po záchraně* (σωτηρία) duchovní mocí moudrosti. Filosofie má býti vysvětlením zvláštního z celku a má býti zároveň utvářením lidského života, nemá býti pouze souhrnem znalostí, nemá však býti jen úsekem, částí (jako u ioniků příroda a u sofistů člověk), nemá býti dále jen rozumovou činností, formující znalosti podle logických zákonů, nýbrž má býti také pomocnicí, vedením duše, filosofie nemá býti vědní encyklopedií ani pouze souhrnem všech možných abstraktních ideí, nýbrž plnou, nezkrácenou přítomností ve vědomí všeho toho, co vpravdě jest. V poznání musí býti živé vzájemné působení mezi předměty

1 Plat., Faidr. 249 E: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθεάται τὰ ὄντα.

2 Srv. Úst. 6, 507 B.

3 Úst. 532 C: ἐπὶ παναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θέειν.

4 Ib. 532 E: οἱ ἀφικόμενοι ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαντα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας — Srov. Arist. Fys. 247 b 11; Probl. 956 b 40.

a poznávajícím duchem. „Muž v skutku milovný vědění přirozeně usiluje o poznání jsoucna a nezůstává při množství jednotlivých jevů s domnělou jsoucností, nýbrž jde a neochabuje a neustává ve své milostné touze, až dosáhne přirozené podstaty každého jsoucna samého a to onou částí duše, které přísluší něčeho takového dosahovati — to pak přísluší části se jsoucnem příbuzné — když pak se jí sblíží a spojí se skutečným jsoucnem a zplodí rozum a pravdu, dosáhne poznání a žije a roste pravým životem: takovým způsobem jest zbavován bolestné touhy své duše, dříve však ne.“<sup>1</sup>

Jsoucno doléhá na naši duši, zjevuje jí svou existenci; vstupuje v ni smyslovými jevy, které duše proniká a ve všem, co vzniká a se mění, hledí postihnouti základní, trvalé, neměnné jsoucno. Tak je filosofie matkou fysiky, ale reprodukuje věčnou, světovou dialektiku, je její dcerou. Trvalé, neměnné jsoucno, jsou podle Platona *ideje*, které jsou základem všech jevů a účelem poznání.<sup>2</sup> Ideje jsou reality, jejichž jsoucnost projevuje se ve věcech smyslových, neboť podle jejich vzoru předměty byly vytvořeny; věci participují na ideách. Ideje mají svou samostatnou existenci ve světě nadsmyslovém. Tu Platon uzavírá, že logickým útvarům musí *někde odpovídati adekvátní* protějšek, ovlivněn eleaty vytvořil nadzemský ideální svět, poněvadž ho nenalezl v herakleitovskému stále se měnícím světě smyslovém. Tu Platon, jak mu správně vytkl hned Aristoteles, pochybil, ale odmyslíme-li hypostasi, zapálil Platon učením o ideách posvátný plamen, na kterém ohříval se idealismus dob následujících, neboť základní myšlenka „je to nejhlubší a nejpravdivější, co lidský duch vynalezl“.<sup>3</sup> Platon ukázal, že *svět* má podstatu duchovou, že není dílem náhody, ani dílem slepého působení bezvědomé prasu substance nebo prasy, nýbrž že *je utvořen podle rozumných účelů* a že vše, „co je přirozené, je vytvořeno božským uměním“.<sup>4</sup> Ve všem je zákonitost a řád.<sup>5</sup> Filosof pak má se snažiti, aby vystihl účel, aby pochopil zákonitost a poznal ideje, podle nichž svět utvořen. „*Rozum lidský musí býti ve shodě s božským*.“<sup>6</sup> Platon výstižně praví: „... bůh

1 Úst. 490 B. Překlad Fr. Novotného str. 223.

2 Parm. 51; Tim. 51.

3 Bern. Jansen, Wege der Weltweisheit 1924, str. 35.

4 Sof. 265 E.

5 Faidon 97 Bn, Sof. 265 An. 6 Tim. 27 D.

nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé – ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy – a abychom poznajíce to a nabudouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení *napodobováním cest božích*, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“<sup>1</sup>

Odmyslíme-li tudíž subsistenci a přepjatý spiritualismus, je v učení o ideách obsažena pravda, že duchovní, immateriální svět je první, nejvyšší, jehož působením je formován tělesný svět. A ještě více: Každé tělo je výrazem myšlenky, zobrazením ideje. Platon tak od plýtkého materialismu vede k výšinám duchovního a k immateriální substantii. Proto také Platon v Timaeovi, jak již uvedeno, ve visi nechává svět vzniknouti tím, že demiurg jej tvoří zíraje na ideje, věčné, božské. Demiurg není Bůh – Stvořitel ve smyslu biblickém. Platon o vzniku světa vypravuje mythus, aby plasticky téměř znázornil své přesvědčení, že svět je vytvořen podle ideí. *Svět je výrazem myšlenky*, rozumu, musí být rozumný, abychom mu rozuměli.<sup>2</sup> Vypravovaný mythus má tedy toto přesvědčení názorně osvětliti, má zaujmouti. Ideje při aktu tvoření vloženy do látky, aby se během dob snažily realizovati v celé své plnosti na základě svého obsahu a sil, které v ně vloženy. Rozum náš pak nečerpá těch idejí ze sebe, nýbrž z pozorování přírody.<sup>3</sup> Rozum musí vycházeti od věcí; existence ideí, podle nichž věci vytvořeny je nezávislá<sup>4</sup> na našem myšlení, ale naše myšlení je nalézá, musíme se snažiti, abychom dosáhli harmonie myšlení a jsoucna,<sup>5</sup> abychom obrácením mohutnému moři krásy a dívajíce se na ně abychom plodili mnoho krásných a velkolepých řečí a myšlenek“. *Naše myšlení je tudíž myšlením toho, co bylo myšleno*. Naše myšlenky, jak je v nás vyvolávají věci, vystihují jen myšlenky, které věcem daly bytí. Platon je nazval ideami.

*Platonův idealismus nelze tudíž zaměňovati s idealismem subjektivistů*. Platon pravdy nedělá, nýbrž pravdu vidí.<sup>6</sup> „Opravdoví filosofové jsou ti, kteří se rádi dívají na pravdu.“<sup>7</sup> Platon ideí, pravdy

nevymýšlí, jeho způsob myšlení není subjektivní, nýbrž objektivní a nutný. Jeho nejvyšší snaha cílí za poznáním, ale ne toho, co za pravdivé a dobré myslí, nýbrž co pravdivé a dobré skutečně jest.<sup>1</sup> Charakteristickým znakem jeho ideí je jejich existence a reální podstata. Nemůže tudíž Platon bytí ztotožňován s idealisty, kteří pojem ideje stlačili až na smyšlenku, fikci, která má být jen pomocným prostředkem k poznání, i je to degradovaná idea. Kdežto tito idealisté sami přiznávají neskutecnost svých ideí, Platon dokazuje existenci vzorů myšlení a možnost jejich realizování. Tu je tedy rozdíl mezi idealistou Platonem a idealistou subjektivisty. U Platona podmiňujícím není myšlení, nýbrž jsoucno. Jsoucno nemá existenci námi myšlenou a jemu naším myšlením přiznanou, nýbrž má existenci skutečnou, která se myšlení zjevuje. Ideje nejsou závislé na našem myšlení,<sup>2</sup> nýbrž myšlení jest závislé na ideách, poněvadž podle Platonova přesvědčení bez předchozího jsoucna ideí mimo myšlení individua nebylo by pravého myšlení a poznání.<sup>3</sup> Co my nazýváme ideami, je účinek našeho ducha, kdežto Platon pojmem tím označuje příčinu (*αἰτία, ἀρχή, παράδειγμα*), totiž příčinu a podmínku světa a vědeckého myšlení a poznání. Podle idealistů subjektivistů pravdu tvoříme, podle Platona pravdu nalézáme. Tvůrčího lidského rozumu nelze zaměňovati s tvůrčí mocí. I když člověk dokonaleji poznává, stává se jen účastným božského tvoření, nestává se bohem, stává se jen bohu podobným „napodobuje cesty boží“. Obsah pravdy, moudrosti je ve všech a nad všemi věcmi.<sup>4</sup> Jako v produktech uměleckých, tak i v přírodních můžeme vyčísti ideu. Proto musí být v nich skutečně rozum. Co je rozumné ve věcech, je směrnicí pro naše vědění. Abychom získali ve věcech

1 Symp. 211 A: οὐδ' αὐφαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν...

2 Krat. 386 D: οὐδὲ ὁ φ' ἡμῶν ἐλκομενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματος.

3 Sokrates v Parm. 132 BC pronáší mínění, že ideje by mohli být pouze myšlenkami v lidské duši, nikoliv mimo ni jako skutečné substance. Proti tomu Parmenides namítá: Jako žádná myšlenka nemůže být bez reálního objektu, tak ideje v duši sídlo mohou mít, ale musí se vztahovati na skutečné předměty, a to na ty nejvýše myslitelné. Srov. Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově. Program r. gymn. ve Strážnici 1928, str. 29.

4 V Ústavě 6, 509 B Platon praví: „Předměty poznání mají od Dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí i jsoucnosti.“

1 Ib. 47 CD. 2 Srv. Tim. 46 E. 3 Ib. 47 AB.

4 Srv. Faidon 79 C. 5 Symp. 210 D.

6 Úst. 10, 596 B: οὐ γὰρ πον τὴν γε ιδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν.

7 Ib. 475 E: τῆς ἀληθείας φιλοθεζμονες.

obsahy myšlení, muselo je tam myšlení vložit; bez něho byli by věci němé a my bychom byli němí.

6. *Souvislost dialektiky, fyziky a etiky u Platona.* Vážné pozorování přírody je velmi vhodné, aby našeho ducha povzbuzovalo, povznášelo a vedlo k pravému myšlení a poznání a také k správnému jednání. Mezi dialektikou, fyzikou a etikou je organická souvislost.<sup>1</sup> Fysika je básí filosofie a filosofie, resp. dialektika, je vlastně jen reprodukcí světové dialektiky. Svět je systém sil a účelů, které se všechny navzájem vyžadují a podporují a ve své činnosti realizují božský konečný účel.<sup>2</sup> Je tu řada podřadností a nadřadností. Každá jednotlivina uskutečňuje účel a cílí k dobru. Účel, myšlenka je východisko, ale také konečný cíl všeho dění. A tak Platon buduje svět z nutnosti, z působících příčin a z myšlenky, t. j. z účelu a ducha. Milovník rozumu však a vědění musí hledati především živlu rozumové přírody a teprve na druhém místě všech těch, které vznikají působením jiných činitelů, kteří se sami pohybují a druhé věci přirozenou nutností uvádějí v pohyb.<sup>3</sup>

Božský konečný účel musí realizovati v sobě i člověk, *mikrokosmos*, který se musí snažiti, aby duše jeho „napodobením cest božích uspořádala v sobě bludné cesty“. Tak tomu musí býti i ve státech. Duše tedy, ctnost i stát jsou obrazem harmonického, kosmického systému sil a účinků. Etika pak, která cílí k rozumovému utváření lidského života, jest jen stránkou dialektiky, není tudíž zvláštní vědou o sobě a pro sebe. Neboť etický stav života a všech lidských vztahů spočívá na vládě, které moudrost dosáhla a již vykonává. Všechno mravní zlo pochází z otrocké závislosti na smyslovosti, která má zdroj jedině v neznalosti věčného, a v mínění, že smyslové je příčinou všeho bytí a pohybu. Zlo možno překonati jenom tehdy, když na místo onoho omylu nastoupí jasné poznání božských věcí. Tak v mravním okruhu lidského myšlení a jednání opakuje se také život viditelné přírody a etika v tomto smyslu je vlastně provedená fyzika.<sup>4</sup>

1 Srv. Úst. 6, 508 An; 7, 523 An. Státník 273 BC; Tim. 30 Dn; 37 An; Men. 81 CD.

2 srv. Tim. 30 Cn.; Fibb. 54 A.

3 Tim. 46 E.

4 Odtud také Platon zdůrazňuje výchovu a činnost těla, tělesných pohybů, gymnastiky neb nemá se uváděti v činnost ani duše bez těla, ani tělo bez duše, aby ve vzájemné obraně nabývaly rovnováhy a zdraví (Tim. 88 B).

Celý svět je uveden v souzvuk; je harmonie mezi světem přírodním a mravním. Stejně zákony řídí mravní jednání, dráhy hvězd a všechno dění přírody. Je jeden životní celek, k němuž patří živyl organický, přírodní i mravní. Je *nutnost přírodního a mravního řádu, v obojím pak nutnost nejvyššího principu*.<sup>1</sup>

7. *Pravý cíl filosofie Platonovy: připodobnění člověka božstvu. Bůh měrou věcí.* Filosofie je Platonovi výrazem touhy po novém vnitřním životě, po vnitřním přetvoření, po znovuzrození. Z toho důvodu Platonův Sokrates přirovnává svou filosofii k *maieutice*<sup>2</sup> a pravé filosofii přikládá plodivou duchovní sílu; plození duší pak mnohem výše staví než plození dětí.<sup>3</sup> Pravá filosofie ponizuje pyšné, stíhá ty, kdo pohrdají věčným<sup>4</sup> a ukazuje cestu těm, kteří touží po záchraně,<sup>5</sup> „aby vnitřní člověk byl nejsilnějším vládcem celého člověka a aby se staral o mnohohlavého tvora (t. j. pudy a vášně) jako hospodář, pěstuje a šlechtě jeho krotké pudy, divokým však zabráňuje růsti a to když si byl získal onoho lva za spojence“. Pravá filosofie ví, že mocnou překázkou poznání jest pýcha. Proto ukazuje životu jeho chudobu, za to jí ovšem není spláceno díkem, nýbrž nenávisť, posměchem a pohrdáním.<sup>6</sup>

Platon v čelo své filosofie položil Sokratovo: Ὦνδθ: σεαυτόν, *poznej sebe sama*. A pravé sebepoznání kotví v uvědomění části smyslové, měnivé a části věčné, neproměnné, záleží v bolestném odtržení se od světa zdání<sup>7</sup> a v obrácení se k věčné říši pravdy,<sup>8</sup> v obratu „duše z jakéhosi nočního dne do dne opravdového“.<sup>9</sup> To je smysl Platonova mytu o jeskyni,<sup>10</sup> který má povzbudit duši a odvésti od zdání, jež má za pravdu, a přivést ji skutečně pravdivému, odpoutati duši od omylu zlého a přivést ji k životu pravdivému a dobrému. Takové obrácení ovšem ze začátku je spojeno s pocity nelibými, neklid a bolest zmocňují se člověka, ale to je přechodný stav; od bolesti pravého sebepoznání je

1 Myšlenku tu Platon rozvádí zvláště ve Filebovi a v Timaiovi.

2 Theait. 149, n. 3 Symp. 209 B.

4 Prot. 316 D. Apol. 19 E, Sof. 219, D.

5 Úst. 9, 589 C.

6 Apol. 23 A. Úst. 6, 495 C, Georg. 486 A n.

7 Úst. 7, 515 E, 10, 611 D, Faid. 80 B.

8 Faidr. 248 B, Úst. 508 B, 7, 521 Cn.

9 Úst. 7, 521 C. 10 Ib. 514 An.

závislé vlašivé poznání božské pravdy a dosažení klidu. Neboť síla, která budí neklid, jej překonává, jako ve velkém celku světového života duchovní moc božského jsoucna vše rozdvojené dříve nebo později přivádí k nádherné jednotě, klidu a harmonii.<sup>1</sup> Z toho důvodu pravá moudrost je nazvána nejkrásnějším a největším souzvukem,<sup>2</sup> proto také Platon přirovnává filosofii k písni,<sup>3</sup> a k hudbě,<sup>4</sup> ježto v myšlenky přivádí soulad a harmonii, jaká proniká světovým celkem, Zabývání se filosofií vyžaduje tedy také *změnu nitra*.<sup>5</sup> Osvícením duše chce filosofie začít své záchranné dílo. Ale poznání není jí absolutně nejvyšším a posledním účelem, nýbrž v jistém smyslu pouze jako prostředek k účelu, jako vůdce. Filosofické poučení duši očišťuje a uschopňuje tak k pojetí pravdivého a božského.<sup>6</sup>

Hlavním úkolem filosofie tedy je odpoutati duši od zdání, smyslu a pochybení a uvést ji v svět

1 Zmátení duše dojmů a jak se duše dopracovává k pravému vědomí Platon krásně líčí ve Faidr. 249 – 250.

2 Zák. 3, 689 D: καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν ξυμφωνιῶν. Srv. Úst. 4, 431 E.

3 Úst. 531 D: K té písni jednotlivé vědy jsou predehrou: πάντα ταῦτα προοιμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου.

4 ἡ φιλοσοφία μεγίστη μουσική. Srv. Úst. 3, 401 D n. Zák. 3, 689 D.

5 Filosofie chce otevřít duševní zrak a obrátit jej od temnoty k podivuhodnému světlu, která přichází shůry. Platon mluví o μεταστροφή, pojmu to, který připomíná křesť. pojem μετανοία. Úst. 7, 532 B: μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὸ φῶς. Pojem μεταστροφή znamená začátek nového vnitřního životního směru a jen spojen s pojmem ἀνάβασις αἰετῶνα. Srv. Úst. 7, 521 C: θύκ ὁστράχον ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιστροφή. ἐκ νυκτερικῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπαυδοῦν.

6 Z toho důvodu klade Platon větší důraz na ústní poučení a bezprostřední živé působení než na písemné poučení: Faidr. 274 Cn a srv. Úst. 6, 490 B. Ne tak vědomosti, jako spíše smýšlení je podstatné; pravá filosofie a duševní ušlechtilost se ztotožňují. Čistá láska a ušlechtilost smýšlení podmiňují filosofii. Má-li tedy filosofie život produševnit (Apol. 30 A), musí mít vliv na celý život, na všechny jeho vztahy, na rodinu, stát, na celý společenský život. Proto měl Platon takovou starost o vzdělání a výchovu mládeže. (Úst. 4, 423 E, Zák. 6, 766 A.) Chce ji chránit před vším, co zakaluje a oslabuje věčné, proto také nechce ve státě trpěti ustavičného novotaření, nechce trpěti stálého zavádění nových her a nových melodií, aby se v dětech nezakořenila nestálost a chuť novotách, neboť pravdivé je podle své přirozenosti jednoduché a neměnitelné (Úst. 4, 424 Bn. 6, 4 84B, Zák. 7, 797 A. Obšírně o tom pojednání: Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově. Program r. gymn. ve Strážnici 1928.

pravdy a dobra. *Filosofie má obnoviti ztracený řád*, má jej znovu nalézt, protože přírodní nutností<sup>1</sup> a lidskou vůlí byl řád porušen. Jí byla porušena harmonie, uspořádaný vztah mezi věcmi a hodnotami, mezi tělem a duší, mezi hmotou a duchem, mezi člověkem a člověkem, mezi individuem a společností, mezi tvorem a tvůrcem. Na světové dějiny pohlíží Platon vlastně jako na *dějiny odpadu od dobra, boha a zase jako návrat k němu*, na sjednocení.<sup>2</sup> Původní a první jest dobro. Zlo má původ v *odchýlení se od dobra, od božského zákona*,<sup>3</sup> když porušena byla harmonie a na její místo nastoupila disharmonie nejdříve v lidském nitru,<sup>4</sup> neposlušnost vyššího a lepšího, porušení podřadnosti a nadřadnosti. Mnoho věcí jest podle Platona příčinou zla: vliv těla na duši,<sup>5</sup> špatná výchova,<sup>6</sup> bohatství a bujnost,<sup>7</sup> omyl, nerozumnost, nevědomost,<sup>8</sup> která se dává zaslepití zdáním a zaměňuje příjemné za dobré, sebeláska, sobectví,<sup>9</sup> špatná společnost, pýcha a *atheismus*,<sup>10</sup> mezi nímž a nemravností vidí Platon souvislost.<sup>11</sup>

Poněvadž však skutečnost, život sám cítí odpad a odchýlení se od dobrého jako zlo a touží po osvobození, klidu a štěstí, podává tu filosofie pomocnou ruku, pomáhajíc nalézt Archimedův bod. A Platonova filosofie nalézá jej v živém vědomí věčného jsoucna, dobra, které vládne ve vesmíru. *Ne člověk, nýbrž Dobro (podle Ústavy), Bůh (podle Zákonů) jest měrou všech věcí*.<sup>12</sup> To jest resultát

1 Srv. Tim. 46 C – 48 E.

2 Faidr. 284 Cn. Státník 269 An. 273 Bn. Zák. 10, 896 En. Své přesvědčení o závislosti světa a člověka na vyšší inteligenci a vůli vyslovil Platon v mythu ve Státníkovi (srv. uv. pojednání str. 23), ve vypravování a Atlantidě (Kritias 113 Cn) a v Timaiovi ukazuje vládu neměnné harmonie velkého světového celku. Dokud svět a lidstvo bylo poslušno dobra a boha, žilo v blaženém stavu, začátek zla a špatnosti se vloudil, když od něho odpadlo. Platon věří v lepší, dřívější stav života a doufá v jeho obnovení. (Fileb. 16 C. Státník 271 Dn.)

3 Srv. i Arist., Eth. Nik. 2, 6. a Platon Úst. 5, 477 E. Euthyd. 281 C. Alk. 2, 146 A. Pro pojem špatnosti a zla srov. zvláště Úst. 7, 519 An. Zák. 9, 863 En.

4 Úst. 1, 351 D. – Zák. 1, 644 An.

5 Faid. 66 Cn. 6 Tim. 86 E. Zák. 766 A.

7 Zák. 716 A. 8 Men. 77 C. Gorg. 466 D.

9 Zák. 5, 731 E. 10 Ib. 10, 908 C; 9, 863 E.

11 Zák. 908 C.

12 Zák. 1, 641 D. 4, 716 C: ὁδὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον . . . Úst. 7, 517: ἐν τῷ γνωστῷ τελενταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

filosofie Platonovy, ve kterém pro sebe můžeme vidět opravený Kantův kopernikánský obrat. Ač Platon zřejmě se zřikal možnosti, aby dosáhl vyčerpávajícího vědeckého pojmu Boha,<sup>1</sup> přece nemyslel, že by Bůh nepatřil vůbec do filosofie, anebo že by z vědy měl být vůbec vymýcen. Věda v pravém slova smyslu byla mu nemyslitelná bez ideje božstva. Ujasnění této ideje v duchu bylo mu základem a podmínkou, ale také vrcholem a dokončením pravého vědění. Tuto svou filosofii nezakládá Platon na subjektivitě individuálního myšlení, nýbrž na objektivitě božského jsoucna a působení, jak se naskytuje poznání. Není to apriorní konstruování, nýbrž něco zcela objektivního, co pochází ze života a dějin a z věčného, neviditelného světa.<sup>2</sup>

V Theaitetovi<sup>3</sup> vkládá Platon Sokratovi do úst vážnou myšlenku, když se zmiňuje o neblahém zaslíbení a zaujatosti těch, kteří ku podivu myslí, v jakém jsou dobrém postavení, zatím však neodvratně cílí k záhubě. Theodoros praví: Kdybys, Sokrate, mohl všechny přesvědčiti o tom, co pravíš, jak's mne přesvědčil, bylo by více míru mezi lidmi a méně zla! Nato Sokrates: Zcela nemůže zlo nikdy vymizeti, milý Theodore, neboť jest nutno, aby dobro mělo protivu. Ale u bohů zla není; zlo dlí pouze v tomto prostoru a v smrtelné přírodě. Proto

1 Důkaz o existenci Boha běře Platon ze zákonitosti přírody; ze stálého pohybu a změny ve viditelné přírodě soudí na pohybující princip (Tim. 34<sup>A</sup> A. Zák. 10, 893 Bn). O podstatě Boha možno mluvit jen v přirovnáních. Hlavní místo o obtíži úplně poznati Boha mluví Pl. v Tim. 28C: Tvůrce a otce všehomíra nalézt by bylo trudno, a kdybychom jej našli, nemožno jej všem zvěstovati. – Nejvyšším pojmem jest Platonovi pojem jsoucna a idea dobra, ale ani tyto pojmy nejsou božstvu adekvátní, ač ideu dobra (jen) jednou nazývá bohem (Úst. 2, 379 B) a ač „učení o ideách vede k tak čistému, vznešenému a obsahově plnému pojmu Boha, jak jej sotva jinde nalézáme“, jak praví Jansen, Die Wege d. Weltweish, str. 33. Vlastní podstata boha jest ještě mimo ideu dobra (Úst. 6, 509 B), ani pojem vůč není božstvu zcela přiměřený (Fileb. 22 C). V Úst. 7, 517 B. Pl. píše: ἐν τῇ γνωστῇ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόνος ὁρᾷσθαι. Pro smyslový názor jest vhodné přirovnání se sluncem. Slunce je dítětem dobra a obdobou. (Úst. 506 E, 508 B: Slunce není sice zrakem, ale jsouc jeho příčinou, jest od něho samého viděno.)

2 Pro toto pojetí mluví u Platona i to, že v Ústavě nechce utvářeti podle svého vlastního názoru náboženské uspořádání státu, nýbrž ponechává je tradici a staré delfské věštní. (Úst. 4, 427 An.)

3 176 B.

musíme se snažiti, abychom odtud co nejdříve unikli na onen svět. Nejbezpečnějším utěkem pak jest *připodobniti se bohu*.<sup>1</sup> Toto jest *smysl* Platonovy *přípravy k smrti* (μελέτη θανάτου). Touha milovníka moudrosti po smrti jest příbuzná s touhou po poznání, protože smyslovost poznání překáží; tělo obtěžuje nás svými potřebami a různými proviněními, odtud pocházejí vášně, klam a celý zástup marnivostí. A tak poznati sebe jest připodobniti se bohu, záleží v hledání toho, co jest duši vlastní, co jest dobré,<sup>2</sup> v očišťování od zlého, záleží v touze po vyšším, ce jest důvodem jsoucna,<sup>3</sup> znamená zpřetrhati pouta pozemského, osvoboditi v nás nesmrtelné a přivesti je ke skutečnému životu.

8. „Úžas“ počátkem filosofie Platonovy a Aristotelovy. Božké jsoucno jest příčinou a podstatou všeho. Viditelnému světu přísluší relativnost vzhledem k absolutnímu bytí ideí, jež jest možno postihnouti rozumem, když vychází od věcí. Odtud plyne, proč Platon za počátek filosofie pokládá úžas, diviti se.<sup>4</sup> „Diviti se“ (θαυμάζειν) znamená uctívou ostýchlost před tím, co jest věčně dáno. Eros pak, silný pud člověka, touha po pravém poznání, zapaluje se na jednotlivém, na smyslovém, na tělesném, aby odtud očištěn a zduševněn stoupal k nadmyslovému, věčnému a neměnitelnému a konečně jako opilý aby upokojen spočinul v říši ideí, v zírání na božské dobro.

Rovněž podle Aristotela<sup>5</sup> člověk se diví vida velebné jevy, síly, moci a krásu v přírodě a přirozeně touží po vysvětlení těchto jevů. Hned na začátku Metafysik praví, že všichni lidé přirozeně touží po vědění, o čemž svědčí rozkoš, kterou nám poskytuje pozorování. V člověku jest přirozený sklon k *hledání příčin*. Člověk, neznaje příčin, diví se. Podiv jest směs nevědomosti a poznání. Poznává-li člověk příčinu, vzniká v něm radost. Při pozorování jevů vzniká přirozeně úsudek, že nic se neděje bez příčiny. Tak filosofické poznání vyvěrá jako pramének z poznání velkolepého divu přírodního. Ve všech přirozených věcech jest něco podivuhodné-

1 srv. i Úst. 500 CD; 196 13 AB.

2 Lysis 221 C; Sof. 227 An; Úst. 586 E.

3 Fileb. 53 Dn.

4 Theait. 155 D. Komentář k tomú u Platona v Úst. 7, 518 An.

5 Met. I, 983b.

ho, krásného a božského; neboť vše, co jest přirozeně, není náhodou, nýbrž má účel a účel, jímž něco vzniká a trvá, má v sobě také krásné.<sup>1</sup> Dospěje-li člověk k úplnému poznání nejen jednoho jevu, nýbrž celého vesmíru, vzniká v něm úplné zadostučinění, dokonalá radost. Filosofie je touha po pravdě, touha hledající a zkoumající. Cílem filosofie jest poznání celé pravdy, oblažující rozumovou část lidské přirozenosti.<sup>2</sup> Filosofie tedy podle Aristotela má vznešený cíl podobně jako u Platona. Dívání se (θεωρία) na pravdu pokládá Aristoteles za největší blaženost, která činí člověka bohupodobným.<sup>3</sup> Náboženský, abych tak řekl, moment Platonův ustupuje sice u Aristotela do pozadí, ale jen zdánlivě.

9. *Důkaz na věci u Aristotela. Věci měří.* Aristoteles kritisoval učení svého učitele,<sup>4</sup> zvláště jeho učení o ideách, Platonův entusiasmus mírnil svým criticismem, ale dospěl k výsledku podobnému. Filosofování Platonovo a Aristotelovo připadá mnohdy jako početní úkol, který možno řešiti dvěma způsoby. Z toho důvodu nazýván byl Aristoteles obráceným Platonem anebo alterum ingenium naturae. Platon má zalíbení v celku a jednom, Aristoteles v množství a plnosti ohraničených jednotlivostí. Onen pozvedá se nad přírodu, tento se v ni ponořuje a pozorováním skutečných věcí chce se stále učit. Nenasytý hlad jej stále puď, aby hromadil poznatky a pojmy a každé ukojení tohoto pudu jest mu největším požitkem. Platonova filosofie vychází od jistoty,<sup>5</sup> Aristotelova chce se k ní dopracovati; co pro onoho jest, chce tento dokázati jako jsoucí.

O Aristotelovi bylo výstižně řečeno, že nemá nikdy svět v myšlenkách, aniž má myšlenky ve světě. Aristoteles řekl, že za své vědění děkuje věcem, které nelhou. Byl přesvědčen, že věci existují skutečně, doléhají na nás příliš často a mocně, než abychom je mohli popřít. Na jednotlivé věci jest

vázána také existence ideí, obecnin, hypostasi jejich však odmítl a přeložil je z absolutna do věcí jako imanentní podmínky jsoucí. Platonovy ideje zkrátka zrealisoval, ale při tom zůstal Platonovým žákem, s nímž souhlasí v tom, že předmětem pravého poznání může býti jen poznání obecného,<sup>1</sup> podává tutéž metafysickou konstrukci. Ač přikládá jednotlivinám větší význam a klade tudíž větší důraz na empirické poznání, přece královnou věd zůstává metafysika.

Podle metafysického přesvědčení Aristotelova jenom věcem přísluší realita v přísném slova smyslu, proto pozorování jednotlivého jest mu pramenem všeho poznání. Smysl pro zvláštní projevuje se u Aristotela všude, vždy snaží se pozorovati a objasniti také to, co se od obecného pravidla odchyluje, vždy vyzdvihuje význam i nepatrného. Vzpomíná výroku Herakleitova „vstupte, také zde jsou bohové“, neboť zdůrazňuje, že nedbáním jeho vznikají četné omyly. Jako líčí v Politikách jednotlivé ústavy s jejich přednostmi a nebezpečím, tak zkoumá v psychologických spisech různé činnosti duševní, v logických spisech zas rozbírá lidské myšlení v prvky a zkoumá jejich kombinace v užívání a v Retorikách objasňuje různé formy řeči s jejich rozmanitými požadavky. A stejně probídal přírodní vědy, zvláště život animální. A přesto, že je tak zahlobán do jednotlivého, přece se v něm neztrácí jsa přesvědčen, že jednotlivé má podstatný význam a vědeckou cenu jen potud, pokud vyjadřuje obecné, proto má vždy zření k celku, k souvislosti věcí. Všude u něho proniká snaha jednotlivé jevy seskupiti a nalézt v nich pravidlo a řád; snaží se tvořiti řady, ve kterých každá věc podržuje své místo a určitou hodnotu. Proto u Aristotela filosofie a pozitivní badání se navzájem pronikají a podporují, jednotlivé samo o sobě a bez obecného vztahu nemá vědecké ceny, obecné však, které nespočívá na bezpečném podkladě speciálního badání, je bez obsahu a bez užitku; teprve ve spojení daří se vědě. Aristoteles chce se vyhnouti jednostrannosti a porozuměti každému jevu v jeho vzniku a jej hodnotiti. *Osobnost myslitele ustupuje do pozadí a vystupují věci:* je to dialektika věcí, která vábí a podrobuje si myšlenky filosofa. V tom je morální působení Aristotelovy filosofie, že chce zbaviti subjektivních nálad a osvoboditi od stranických zájmů

1 Srv. čl. Aristoteles pedagog. Program r. gymn. ve Strážnici 1931, str. 24.

2 Kdyby člověk byl pouhým duchem, kochal by se podle Aristotela kontemplací, ničeho více by nepotřeboval. Ale spojení duše s tělem přináší s sebou i jiné činnosti, člověka často ovládající a rušící zálibu kontemplace.

3 Met. 1178 a 5.

4 Srv. An. post. I, 11, 19; Met. I, 7. VII, 14n. VIII. 6; XI, 4n. Eth. Nik. I, 4. Eth. Eud. II, 8.

5 Srv. Úst. 7, 518 C.

1 Met. 1086b.

a v lásce k pravdě zaujmouti pro věc samu. V tom je povznášející a ušlechťující síla vědy.

Aristoteles stejně jako Platon důsledně potíral subjektivismus a relativismus sofistů. Z toho důvodu připojuje se k sensualistům a uznává, že bez vnímání, bez smyslové zkušenosti není vědy, filosofie ani umění.<sup>1</sup> Neboť člověk, vklíněn ve viditelný svět, sám o sobě nedospěl by k poznání a k dokonalosti, ježto rozum bez smyslového vnímání neměl by látky k myšlení a nebylo by ani subjektivistického idealismu a apriorismu, protože rozum by nemyslel nic, nemohl by ani spřádati vidin, kterými chce formovati věci, jež jsou přece opatřeny vlastní, neměnitelnou formou. Věci a jejich formy jsou i bez nás, *pravda jest ve věcech* a teprve potom v nás. Forma rozumu musí souhlasit s formou věci. Proto zas Aristoteles nesouhlasí se sensualisty, kteří popírali samočinnost rozumu. Své stanovisko Aristoteles formuloval výstižně takto: Býti jest tolik, co pocítovati a mysliti (*sentire-cogitare*),<sup>2</sup> to jest věci předně působí na člověka, jsou popudem k myšlení a tak dokazují svou jsoucnost před jeho myšlením. Ale nebyly by poznány, kdyby nebylo samočinného působení rozumu, který ze zkušenosti získává principy vědění. A tak poznání jest produkce objektivně subjektivní; vychází od objektů, z působení vnímaného a z činnosti vnímajícího.

Naše poznání, naše pravda jest vždy dítětem, které máme z věčné pravdy. *Vědění měří se věditelným, nikoli naopak.*<sup>3</sup> Aristoteles nesouhlasí s těmi, kteří myslí, že člověk jest měrou věcí a za pravdu prohlašují své subjektivní domněnky a zdání.<sup>4</sup> Pravda záleží ve shodě myšlení s věcmi, s tím, co jest. Nutno tedy dáti se vésti pravdou samou, přirozeností věcí.<sup>5</sup> Aristoteles zdůrazňuje, že poznání nemůže směřovati k našim subjektivním představám jako k svému vlastnímu předmětu, ježto by pak svět neměl reálnosti jí vlastní, nebylo by mezi člověkem a přírodou žádného věčného vztahu, nepoznávali bychom předmětů samých, nýbrž jen své subjektivní představy. Proto se Aris-

toteles obrací stále proti těm, kdo popírají existenci věcí, všechno proměňují v relace a vjemy ve zdání, takže nic nevzniká a netrvá, leč by si to někdo dříve představil, a tak potom prohlašují, že člověk je měřítkem věcí.<sup>1</sup> Svět (ideální) v nás obsažený není předmětem našeho poznání, nýbrž toliko prostředkem, jímž poznáváme objektivní svět mimo nás. Svět není preludem naší mysli, není pouhou imaginací subjektu.<sup>2</sup>

Podle Aristotela můžeme poznati svět jak jest, neboť mezi naším duchem a vnějším světem jest kongruence,<sup>3</sup> máme přirozenou schopnost vnější svět poznáním v sebe přijmouti.

Smysly a rozum poznávají objekty, jímž přísluší realita, když od nich dostalo se jim popudu, ale nepoznávají podle hmoty, nýbrž podle formy. A rozum jest forma forem,<sup>4</sup> čili také: Duše je jaksi vším, co existuje,<sup>5</sup> t. j. formy všech věcí může u sebe přijmouti. Člověk jest mikrokosmos,<sup>6</sup> opakováním kosmu, v němž zrcadlí se makrokosmos, neb poznáváje, soustřeďuje v sobě jako v ohnisku celé veškerenstvo. Rozum jest jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že to vše uskutečňuje jako zdatnost jakási, na př. jako světlo.<sup>7</sup> V jeho světle stávají se věci inteligibilními aktuálně. Ono světlo rozumu jest původu božského. Nade vším jest rozum božský,<sup>8</sup> věčné myšlení.

#### 10. Příčiny jsoucná. Zákonitost přírody.

Rozum lidský není tudíž podle Aristotela nic jiného, než mohutnost pojmuti v sebe, co jest poznatelné, a tím je skutečně činný.<sup>9</sup> Stalo-li se to, jest dosaženo cíle poznání, rozum stal se jedno se skutečným ve světě, dospěl klidu. Neboť vědění týká se trvalého, co klidně stojí nad pohybem a změnou; rozum poznává formu, která jest něčím trvalým, podstatným a nutným,<sup>10</sup> a tak obecné pojmy jsou něčím reálným, ve věcech uskutečněným a ne pouze abstrakcí našeho rozumu. Poznání podstaty je poznáním příčiny.<sup>11</sup> Úkolem badání je tedy hledati obecné jako vlastní příčinu věci.<sup>12</sup>

Důslednou analýsı jsoucná dospívá Aristoteles

1 Met. 1011b 5; 1062b 13; De an. 426a 20n.

2 Met. 1009b 34n.

3 Met. 1024b 21n. De an. 432a 10n.

4 De an. 432a 1. 5 Ib 431b 21n.

6 Srv. Fys. 252b 26n. 7 De an. 430a 10.

8 Met. 1071b 20. 9 E. N. 1072b.

10 De an. 439a 4. 11 An. post. 85b 24; 93a 4.

12 Fys. 195b 21; Met. 1044b 1.

1 Srv. čl. Vývoj poznání podle Aristotela, Hlídka XLVII, str. 10nn.

2 Eth. Nik. 1170 a 19n.

3 Met. 1053a 33, 1057a 12.

4 Ib. 1090b 30u, 1062b 12n.: μέτρον δειναι τὸ φαινόμενον ἐξ αὐτῶ

5 Fys. 188b 30.

čtyř základních principů či příčin. Jsou to: *forma* či podstata, *hmota* či substrát, *působící příčina* a *účel*. Ježto však účelem jsoucna jest uskutečnění formy, která jest současně i hybnou příčinou, redukuje Aristoteles čtvero příčin na dvě: na hmotu jako potenci a na formu jako akt.<sup>1</sup> Tyto dva principy jsou základem a podmínkou dění; neboť každé dění předpokládá jednak substrát, ve kterém se odehrává, jednak cíl, k němuž směřuje; první je hmota, druhá forma. Dění jest pak přechod od látky k formě. Kdežto látka jest pouhá potence, jest forma skutečnost, *energeia*, *entelecheia*, která v látce působí a dává popud k vývoji, jej řídí, uskutečňuje sebe samu. Forma věci dává také popud k vývoji poznání, jí musí se rozum řídit, ona jest účelem poznání. Bez popudu forem věcí nedošel by náš rozum zdokonalení, ale zase forma věci neměla by významu pro poznání bez rozumu. Zkušenost sama o sobě, bez světla rozumu, zůstala by slepá; předmět sám ze sebe nedává své formy rozumu, rozum sám musí ji ve věci uchopiti.

*Forma věci není tedy ideální, myšlené prius, nýbrž jest vpravdě skutečný a působící činitel v přírodě.* Skutečné jsou jednotlivé věci, sestávající z látky a formy. Tato jest příčinou a zároveň účelem všeho,<sup>2</sup> k němu směřuje veškeren pohyb a vývoj. S pojmem účelu jest pak nerozlučně spojen pojem dobra, ježto účel pro každou věc obsahuje dobro,<sup>3</sup> co jest věci přiměřeno, co věc dovršuje a zdokonaluje. Po dovršení a zdokonalení, po dobru všechno přirozeně touží,<sup>4</sup> a tak i Aristotelovo učení obsahuje prvek touhy a lásky, který smyslové dění spojuje s mimosmyslovou, immateriální formou.

Poněvadž v přírodě všechno směřuje k účelu sobě vytknutému, jeví se příroda jako *řád*.<sup>5</sup> Vše, co se děje, není nahodilou hrou přírodních sil, ale výsledkem určitého plánu, který ze všeho činí uspořádaný celek, jest tu řetěz příčin a účinků, neustálá snaha po uskutečnění formy; dění přírodní probíhá podle určitých principů a zákonů, které jsou pravidelné a stálé. Proto umožněno jest naše poznání, že týž zákon jeví se za týchž okolností týmž způsobem. V tom našel Aristoteles cestu, vedoucí od

zvláštního k obecnému.<sup>1</sup> Jest to *indukce*. Není to pouhé shrnování faktů, zkušenosti, nýbrž především práce činného rozumu, který dovede přehlédnouti celek<sup>2</sup> a rozlišiti podstatné od vedlejšího a uchopiti ideu, zákon, jímž se jednotlivé řídí.<sup>3</sup> Neboť jednotlivé jest vždy částí celku a celek jest vždy dříve než části;<sup>4</sup> části žijí z celku, v němž jest účel.

*11. Metodická empirie Aristotelova ukazující k theismu.* Ježto všechno směřuje k účelu sobě vytknutému, jest kosmos pln jednoty a krásy. Příroda není jako špatná tragédie,<sup>5</sup> ve všem, co jest přirozené, jest pravidelnost, harmonie, konstantnost. Příroda řídí věci k účelu. Není to však působností samé přírody, protože jen duch jedná podle účelů, které si klade. Jest tudíž nutno uznati, že příroda jedná podle účelů, které jsou jí kladený. Účelnost musí míti původ v inteligenci, od níž dostává se přírodě směru, kterému nevědomě slouží. Tak odpovídá Aristoteles na otázku, odkud účelnost a řád přírody, kde nalézáme důvod pro zákonitost a stálost přírody. Aristoteles nalézá jej v Zákonodárci, v *prvním nehybném hybateli*, který mu splývá s Bohem. V něm jest příčina prvního pohybu, života a vývoje a zároveň účel, jest první pravdou, čistou energií, entelechií, stálým myšlením. Rozumných zákonů nelze hledati v nerozumné hmotě ani pouze v přírodních silách, jejich původcem musí býti bytost rozumná. Aristoteles myslí ji transcendentně.<sup>6</sup> Aristoteles stal se zakladatelem metodické empirie, která ukazuje k theismu. Metodická empirie a theistické vysvětlení jdou ruku v ruce. Z toho důvodu odmítá Aristoteles materialistický atomismus, ve kterém vidí nedostatek systému, protože se jeví u něho nedostatek dobra, řádu a jednoty.<sup>7</sup> Jest mu názorem neúplným, protože nezná Boha a duše, zná jen hmotný svět, takže nedovede vysvětliti života. Názor, který nedošel ještě anebo popírá Boha a duši, jest Aristotelovi názorem kusým, nedokonalým, ničí však zároveň základy filosofie a věd, neb nenalezne nikde *opěrného bodu*. K dokonalému poznání jest nutný *realisovaný pojem Boha*, o kterém se jinak strážlivý Aristoteles

1 Fys. II, 7; VI, 7.

2 Fys. II, 1.

3 Met. 1013 b 26. E. N. 1097 a 21. Pol. 1252 b 34.

4 Eth. Eud. II, 13: φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζει ἅνθρωπος.

5 De gen. an. 760 a 31. De coelo 301 a 6. Fys. 252 a 12.

1 Top. I, 2; VIII, 1; Anal. post. I, 1.

2 Top. I, 17. Rhet. I, 4.

3 O indukci u A – a srov. Hlídko XLIX, str. 82 nn.

4 Polit. 1253 a 20.

5 Met. 1090 b 19.

6 Srov. Filos. sborník dra J. Kratochvíla 1932, str. 108.

7 Met. 1074 b 36; 1075 a 18, 35.

dithyrambicky rozepisuje v *Metafysikách*.<sup>1</sup> Tak Aristotelův pojem látky a formy, potence a aktu vede ke konstruktivnímu vybudování světa od beztvaré, proměnlivé látky až k nejdokonalejšímu neměnnému božstvu, k němuž vedlo i Platonovo učení o ideách.

Vidíme, jak Aristoteles jinou cestou dospěl téhož výsledku jako Platon, jenom že na *místo platonských ideí nastupuje svět trvalých forem*. A říká-li Platon, že ničí možnost filosofie, kdo ničí ideje, podle Aristotela ničí základy filosofie věd, kdo neuznává realitu: předmětenstva, duše a Boha. Mají-li uskutečňující se formy ve věcech lidským rozumem býti poznány, musí býti mezi nimi a formami rozumné duše lidské korespondence, která předpokládá bytost, jež u obou hybně působí. A celý svět ve své jednotě jest výrazem myšlenky, podstatou vývoje pak jest její uskutečňování, neboť každá věc a bytost, ženouc se za realizací formy sobě vlastní, jedná ve smyslu obecného světového řádu a tím bere účast na věčném bytí, jehož poslední příčinou a účelem jest božství. „Neboť všechen pohyb oživených bytostí jest touha po věčném začátku všeho pohybu, poněvadž v účasti na božském jest účel všeho dění.“<sup>2</sup> Tak Aristotelova metafysika ústí v teologii, jak také sám první filosofii, metafysiku nazývá teologií,<sup>3</sup> filosofií, jednající o božských věcech.

*12. Účel lidského života podle Aristotela. Souvislost fyziky a etiky.* Jsou-li podle Platona světové dějiny vlastně odpadem od Boha a zase návratem k němu, podle Aristotela čím co jest vzdálenější od Boha, tím jest méně dokonalé,<sup>4</sup> ale získává dokonalost, když se pohybuje k Bohu jako k cíli. Na zemi život stoupá od méně dokonalého k dokonalejšímu, vrcholu dosahuje v člověku, který jest nejlepší ze živočichů, neboť se rodí s vlohou, vedoucí k rozumnosti a k ctnosti (jsoucí s rozumem), jimiž se můž *připodobnit Bohu*. Zákon o vrozené touze po nejvyšším dobru platí i o člověku, který podléhá obecným přírodním zákonům jako ostatní tvorstvo. Spěje-li všechno za určitým účelem a

účelem tím jest uskutečnění formy, uplatňuje se to též v poměrech lidských. Formou člověka jest duše rozumná, rozumnost; poněvadž tato prakticky dochází svého výrazu v ctnosti, jest přirozený účel člověkův totožný s ctnostným životem (t. j. činnost rozumová: ctnosti teoretické a jednání mravní: ctnosti praktické). A tak mravní zákony nemají charakteru specificky lidského, ale jsou v souvislosti s nejvyššími zákony světového řádu. Žije-li člověk podle rozumu a ctnosti, spěje za nesmrtelností,<sup>1</sup> žije a jedná v souhlase s harmonií světového celku, který má příčinu v Bohu, dosahuje blaženosti, která záleží v rozumovém a ctnostném životě, t. j. ve zdokonalení, ve stupňování povstatných sil k harmonické činnosti, ve vykonávání dobrého u překonávání zlého. A tak člověk žijící a jednající rozumně a ctnostně, žije a jedná ve smyslu samého Boha, pomáhá vzpírati svět. U člověka jest to spolupráce s Bohem, protože člověk tak může spolupracovat vědomě a svobodně oproti ostatní přírodě, která také jedná ve smyslu obecného řádu, ale nevědomě. V tom jest veliká cena lidského života. Svobodou vůle jest člověku dána samostatnost a zdůrazněn význam jeho života – může vědomě a úmyslně spolupracovati na uskutečnění dobra. Svobody a rozumu však člověk může zneužívat ke zlému; zneužíváním jich zasahuje i v přirozený řád přírody a provinuje se proti samému Bohu. Tak život teoretický, kontemplativní a život praktický, aktivní tvoří jednotu, ke které jsme usměrněni božstvem.

Vidíme, že u Aristotela jako již u Platona *fyzika, metafysika a etika úzce souvisejí*; při specialisující tendenci a při důrazu, který Aristoteles klade na empirické jsoucno, ovládá jeho myšlení vědomí o vnitřním příbuzenství a jednotě veškerého jsoucna. Princip uskutečňování formy má platnost nejen v přírodě hmotné, ale i nehmotné, nejen ve fyzice, nýbrž i v etice. Toto vědomí společné zákonitosti tvoří filosofické pozadí veškerého vědeckého badání Aristotelova.

*13. Oprávněné místo filosofie Platonovy a Aristotelovy ve filosofii křesťanské.* Uvážíme-li všechno, nemůžeme neviděti *souhlasu mezi oběma filosofy*. *Podstata* a cíl filosofie obou je týž. Význam Aristotelův jest nepopírný, a ani filosofie dnešních dob nemůže mimo Aristotela jíti bez povšimnutí. Aris-

1 Ib. 1076 a 5.

2 Srv. Fys. VIII, 7. De an. II, 4: πῶντα γὰρ ἐκείνου (τοῦ θεοῦ) ὁρῶμεν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει, ὅσα κατὰ φύσιν πράττει.

3 Srv. Met. 1026 a, 19; 1064 a 33 n.

4 De coelo I, II.

1 E. N. 1173 b 33; srv. E. N. 1176 b 1 n. Polit. 1321 a 31.

totalismus není překonán, o filosofu možno užití výroku Tertulianova: *Anima naturaliter christiana*.<sup>1</sup> O tom svědčí i dějiny filosofie. Albert Veliký vychází z platonismu, prochází aristotelismem a končí u specificky křesťanského. O obou filosofech řekl: *Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis*.<sup>2</sup> Rozdíl mezi oběma filosofy možno vyjádřit takto: Platon zachycuje, jímá, působí, pohybuje a oživuje, získává ty, kteří touží po božském, a Aristoteles poučuje a konservuje. Zajisté právem křesťanská filosofie aristotelskou moudrost – odmítnuvši některé její omyly – pojala do svého systému. Aristoteles žije ve scholastické metodě, ale také v obsahu filosofických disciplin scholastiky. A nejen to. U Platona i Aristotela setkáváme se s tušením ještě jiné cesty poznání, nejen prostřednictvím věcí, které náš rozum zdokonalují a poučují. Platon i Aristoteles byli přesvědčeni, že všechno, vesmír i život lidský řídí se rozumovými zákony, že jsou objektivací racionálního principu,<sup>3</sup> ale oba přiznávají, že lidský rozum sám mnohdy k úplnému pochopení nestačí. U obou myslitelů proniká názor, že v úkonu poznání skutečnost nevystupuje beze zbytku, že zůstává něco iracionálního pro přítomnost látky ve věcech, která je neomezená a neurčitelná – a člověk poznává inteligibilní jen ve smyslovém – a pro porušení lidského rozumu.<sup>4</sup> Proto říkají, že jediný Bůh má dokonalé poznání.<sup>5</sup> Platon v Ústavě<sup>6</sup> říká, že k dokonalému pochopení všeho je potřebí „vedení Boha“, ústy Sokratovými odvolává se často na Boží pomoc u těch, kdož poznávají něco dokonaleji.<sup>7</sup> Také schopnost k čistě logickým operacím ozna-

čoval za boží dar a vnuknutí.<sup>1</sup> A Aristoteles v *Metafysikách*<sup>2</sup> píše, že často působí v duševní náš zrak podobně jako denní světlo působí v oči netopýří, co nám příroda podává nejzřetelněji a nejmakavěji.

Nejen v poznání, také v lidském jednání cítí mnohdy nedostatečnost lidské přirozenosti samé o sobě k dokonalosti. Platon<sup>3</sup> toužil po nádherném pohledu živého zjevu ctnosti ve skutečnosti, poněvadž byl přesvědčen, že působení osobního, vtěleného ctnostného života bylo by mnohem účinnější než všechna učení. A v *Menonovi*<sup>4</sup> lidskou ctnost zdá se pokládati za božský dar, jehož se člověku dostává řízením božím. Podobně Aristoteles<sup>5</sup> pravého mudrce chce nazvat jako „boha mezi lidmi“ a píše, že dobré přirozenosti, jež velmi přispívá k mravnímu jednání, dostávají se lidem opravdu šťastným z jakéhosi božského původu.<sup>6</sup>

*14. Odkaz filosofie Platonovy a Aristotelovy naší době.* Lidstvo právem v obou myslitelích řec. starověku spatřovalo ideální ztělesnění filosofie. Neboť díla Aristotelova jsou nevysychajícím pramenem; v nestálosti jevů hledí uchopiti trvalou podstatu věcí – *rerum cognoscere causas* – a jíměřiti jednotlivé, nad látku kladou ji určující a utvářející formu a ducha, před pohybníci příčinu účel, před jednotlivé části jednotu celku. Různé obory vědění a života, jež sou podle Platona<sup>7</sup> přede hrouk vlastní písni, to jest k filosofii, snaží se pochopiti v jejich souvislosti, vzájemném společenství a příbuzenství a protivy spojití v harmonii.

V aristotelské filosofii máme také živý odkaz pro naši dobu t. j. *vůle k metafysice, láska k pravdě, touha po jednotě všeho poznání a jednání, návrat k věcem a k Bohu.*

*Dr. Ant. Kříž.*

1 B. Jansen v uv. sp. str. 44.

2 *Metaph. lib. 1, tract. 5. c. XV.*

3 Proto u obou myslitelů *city* pro vědu a mravnost mají místo podřadné, náležejí smrtelné, nerozumné duševní části (*Tim. 52DE*), bývají tedy matkou bludu a zdánlivého vědění (*Theait. 186E, Tim. 52A*). Ovšem ani Platon ani Aristoteles nevyřadují citů vůbec, neb jsou důležité pro život lidský. (Srv. *Fileb. 63E, Úst. 586 Dn. Zák. 663AB. – Eudaimonismus ve filosofii Aristotelově, Filos. rev. III, str. 66.*)

4 Srv. *Plat., Tim. 47CD. Arist. E. N. 1109a 25; 1176a 18; srv. Eud. ve filos. Arist. Filos. rev. III, 23.*

5 *Plat. Parm. 134D; srv. Státník 274B; 267Bl. Tim. 51E a Faidon 85D.*

6 443C. 7 srv. *Fileb. 20C.*

1 *Ib. 16C. 2 993b 9-11.*

3 *Faidr: 250D.* Filosofii Platonovou proniká touha po zachráně; filosofie má k ní upravovati cestu. Filosofie Platonova nezamýšlí pouze teoretické poznání abstraktně pravdivého, ale také produševnění a zbožnění života. To se má státi zvláště působením božských ideí, ježto Platon byl toho mínění, že člověk sám sobě nemůže býti zachráncem, „vykupitelem“. Osobního vykupitele Platon nezná, ač po něm touží. Také jeho „spravedlivý“ (*Úst. 365E*), ač trpí bez vlastní viny, trpí jen pro sebe, ne pro jiné, aby měli mír pro jeho utrpení.

4 *Men. 99E: θεῖα μάρτυρα γιγνομένην ἄνευ νοῦ.*

5 *Arist. Polit. 3, 9. 6 E. N. 1179b 22. 7 Úst. 531B.*

# KRITIKA

## *Johannes Ude: Sociologie.*

Leitfaden der natürlich-vernünftigen  
Gesellschafts- und Wirtschaftslehre im Sinne der  
Lehre des hl. Thomas von Aquin. – Alpenland-  
Verlag, Schaan 1931. 2. Auflage-Stran 396.

Užíváme-li moderního slova „sociologie“ o sociálních názorech scholastiků a Tomáše Akvinského zvláště, jest především třeba zdůraznit podstatný metodický a obsahový rozdíl mezi středověkým a moderním chápáním sociální skutečnosti, rozdíl, který se pak promítá do teoretických úvah o společnosti. Jestliže totiž moderní sociologie od Corrota až po Maxe Webera chce být prostě konstatováním, popisem, v krajním případě výkladem sociálních jevů, jejich příčin a zákonitostí a zdržuje se při tom všeho *hodnocení*, vrcholíc tak v požadavku t. zv. „wertfreie Wissenschaft“, jest možno naproti tomu scholastické chápání sociálního života označit spíše jako *sociální filosofii*, čímž má být zdůrazněno *hodnotící* a tím zároveň také etické stanovisko v nazírání na společnost. Bylo by jistě poučné zkoumati v tomto úseku – a především zde – jak tato přeměna nazírání na sociální skutečnost souvisí s proměnou teleologického nazírání v mechanistické a jak ztráta nejvyššího principu jakožto účelu všeho bytí má vliv na rozrušení společnosti a společenského chápání vůbec. Proto každá sociologie, stavící na předpokladech tomistických není sociologií v dnešním moderním významu, jak je pěstována v Evropě, tím méně ve smyslu sociologie americké, která se věnuje speciálnímu zkoumání v jednotlivých úsecích sociálního dění a v níž duch techniky se projevuje do té míry, že chce jednotlivé sociální instituce organisovat co nejlépe ve smyslu technickém. Tomistická sociologie proti tomu zkoumá přirozené schopnosti člověka, jakožto *animal sociale* a na těchto základech staví, jaká společnost má být. Tomistická sociologie – pokud je správné Udeovo tvrzení, že sociologie a světový názor se podmiňují – jest podstatně theocentrická, v tom smyslu, že žádná ze společenských složek není tu samoúčelná, nýbrž jen prostředkem, má však na druhé straně svůj vlastní přirozený základ, z něhož vyrůstá.

Sociologické názory, postavené na „přirozeném a rozumovém“ základu ve smyslu nauky sv. Tomáše Akvinského, shrnuje J. Ude v 88 tézí a postupuje ve svém díle metodou scholastického důkazu, která upomíná na stejný postup kardinála Merciera v jeho spisech. Téze tomistické sociologie vyniknou zajisté lépe, budeme-li je konfrontovat s názory moderními, čímž zároveň se objeví i odlišný duch, jímž jest obojí chápání společnosti nesené. 1. Především hned druhá téze, která tvrdí, že člověk musí podle božího určení řídit společenský život, jest v naprostém odklonu od nazírání moderního, v němž vývoj společnosti jest ponechán lidskému řízení a rozhodování. Společnost podle sv. Tomáše stojí dále na principu autority, která jest vedoucím činitelem ve společnosti, vzhledem k dosažení jejího vlastního cíle. 2. Podstatně liší se dále tomistická sociologie od moderní v chápání sexuálního problému a manželství. Není o tom sporu, že naše doba, v níž primát hospodářství ve všech oblastech sociálního života jest právě proto důležitý také v manželství, těžce zápasí o uspokojivé vyřešení této otázky. Jsou ovšem myslitelé – myslím na B. Russella – kteří skorem kodifikují dnešní rozrušení manželství na společenskou normu, vidí v antikoncepčních prostředcích revoluci v sexuálním životě a připouštějí dokonce manželskou nevěru. Křesťanské učení chápe sexuální pud jako pud Bohem daný pro udržení druhu, především v rodině a tím ve státě. Manželství má být prováděno naprostou doživotní věností a jediným prostředkem k omezení dětí jest pohlavní zdrženlivost. Nositelem autority v manželství jest muž. Přirozeným zákonem jsou zakázány polygamie a polyandrie. 3. V chápání státu jest tomistická sociologie především proti pojetí marxistickému, podle něhož stát má povahu třídní a jest převážně orgánem vykořisťovatelské třídy buržoasie, která vládne vykořisťovanému proletariátu. Stát jest eticky nutná společnost k dosažení společného, pozemského stěstí – tak učí sv. Tomáš, stát jest Bohem chtěný, jeho vznik však je historicky a časově podmíněn. Nositelem státní moci není společnost, ale určitý subjekt, lidem přímo nebo nepřímo zvolený. Stát má povinnost chránit pravé náboženství, nemá být

proto nábožensky indiferentní nebo tolerantní, má však být snášenlivý občansky. Státní monopol na školy má být zavržen. Nejlepším prostředkem k obecnému blahu jest *stavovské zřízení* státu, neboť má kořeny v rozdělení lidu podle povolání a mohou v něm podle principu rovnosti jednotlivých stavovských skupin být vyvoleni nejschopnější. Zde především liší se tomistické chápání státního zřízení jak od demokratismu, tak od komunismu.

4. Snad nejvíce však se liší přirozené chápání hospodářského života podle sv. Tomáše od naší doby, stojící na principech kapitalismu. Kapitalismus můžeme chápat jako hospodářský individualismus, který společensky má za důsledek organisaci (na technice postavenou) v jednotlivostech, při celkové anarchii a převahu hospodářství nad ostatními složkami. Vlastním smyslem hospodářství je však plánovitá výroba a rozdělení statků takovým způsobem, že ony potřeby, které jsou nejnutnější, mají být ukojeny nejprve, ty pak, které jsou méně potřebné, až v druhé řadě. Nejvyšším cílem hospodářství není ani státní blaho, ani blaho obecné, ani rovnoměrné rozdělení hospodářských statků, ani rentabilita nebo výdělek, nýbrž umožnění lidského, stavu přiměřeného bytí každého člověka. Takto spořádané hospodářství nemá vyráběti ani škodlivé, nepotřebné a přebytné, nýbrž nejprve *nutné*, pak *užitečné* a nakonec *příjemné* potřeby. Stroj má pracovat jenom ve smyslu mravně správného hospodářského cíle, jenom tehdy jest dobrým hospodářským prostředkem. Vidíme tedy, jak i v oblasti hospodářské je tomistická nauka účinným korektivem všech výstřelků soudobého hospodářského řádu. Ve společnosti správně organizované má každý právo na osobní užití a spotřebování statků (*ius utendi*), toto *ius utendi* stojí však pod neustálou kontrolou a diktátem spravedlnosti. Nadbytek náleží podle zásad absolutní etiky, jak říká Ude, těm, kdož potřebného nemají. Ude podává v tomto díle zároveň kritiku kapitalismu, přejímá podstatnou její část z marxismu, jak svědčí užívání pojmu „*nadhodnota*“. Majitel výrobních prostředků ponechává si práci dělníků vzniklou nadhodnotu, která jest ziskem, kterýžto zisk je však s hlediska scholastických názorů lichvou (*usura*). Kapitalismus jest tedy nemorální hospodářský systém. Proti tomu stojí absolutní etika, podle níž člověk jest povinen vykonávat dvě zá-

kladní ctnosti, Bohem chtěné: *lásku k Bohu a spravedlnost*. To jsou dvě podstatné části systému sociologie, postaveného na zásadách sv. Tomáše Akv., jimiž se liší od všech ostatních systémů, postavených jenom na lásce. Neboť lásce musí předcházet spravedlnost: spravedlnost totiž může být státem vynucena, láska a její povinnost však nikoliv. Opravdová láska však žádá, vykonávati nejprve ctnost spravedlnosti. Tak se obě tyto ctnosti doplňují.

Udeův pokus, podati nástin sociálních a hospodářských názorů na základě nauky sv. Tomáše Akvinského jest dvojnásob potřebný právě v době vzájemně se potírajících názorů na společenskou reorganisaci mezi komunismem a socialismem na jedné a demokracií na straně druhé. Přesto však některé části by potřebovaly podrobnějšího rozvedení, především tése o nutnosti plánu v hospodářství, kde Ude zřejmě podléhá dobovým tendencím socialistickým. Jeho tése se zde značně přibližuje Sombartovu pojmu „*Bedarfsdeckungswirtschaft*“, nepodává však bližšího vysvětlení, jde-li o plánovitost centrálně řízenou, či požaduje-li autonomii menších hospodářských celků (*ganzenheiten*) jak je tomu u O. Spanna.

Rudolf Voříšek.

*Dr. Régis Jolivet, La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine.*

Paris, Pierre Téqui, 1932.

Je možné mluvíti o křesťanské filosofii? Na první pohled zdá se, že si odporují pojmy „*křesťanská filosofie*“. Filosofie svou povahou nemůže býti než moudrostí, t. j. věděním nejvyššího druhu, kam až může dosáhnouti lidský rozum a přivést k absolutní pravdě. Takové poznání předvádí velké předměty věděním, Boha, lidskou duši, zásady povinnosti, původ a cíl bytostí. Podle sv. Tomáše: *sapientis est ordinare*, moudrost dává poznati cíle věcí a tím dovede sestaviti řád, neboť řád je seskupením věcí v poměru k cíli. Cílem lidské inteligence je pravda a tedy úvaha o pravdě je hlavním dílem filosofické moudrosti. Poněvadž ale pravda není omezena jen na jakoukoliv pravdu, nýbrž zaujímá i zdroj vši pravdy a tedy zdroj všeho bytí, poněvadž *verum et ens convertuntur*, dospívá filosofie k první, nej-universálnější příčině, k Bohu. Filosofie však jedná

o Bohu jen přirozeným rozumem, tím se liší od víry, která přijímá své principy ze zjevení. Filosofie v tomto smyslu nemůže se zvatí křesťanskou, avšak není ani protikřesťanskou. Tajemství víry jsou nepřístupná přirozenému rozumu a i když byla zjevena, převyšují možnost chápání lidského ducha, není-li osvěcen vyšším světlem. Filosofie je tedy vlastní povahou odlišena od theologie, neboť theologie je posvátnou vědou o Bohu, pokud je nám zjevem jeho vnitřní, vlastní život. Theologie poznává ze zjevených principů Boha, jak jest sám v sobě, zatím co filosofie dospívá k Bohu jen jako k prvnímu principu jsoucna a první příčině přirozeného řádu. Z toho je patrné, že víra a filosofická evidence pouhého přirozeného rozumu nemohou býti o jedné a téže věci. Avšak zároveň plyne, že věci se mohou pozorovati i theologicky i filosoficky. Filosof je pozoruje samy v sobě a v příčinách (*causa formalis, materialis, efficiens, finalis*), kdežto theolog je pozoruje, pokud mají vztah k Bohu a jeho argumentace vychází z první příčiny, pokud ji poznáváme ze zjevení. Proto také různý postup ve filosofii a v theologii; filosofie vychází z věci, aby dospěla k Bohu, theologie vychází z Boha poznatého zjevením a sestupuje k věcem, aby je pozorovala v tomto vyšším světle zjevení, v jejich poměru k Bohu. V tomto smyslu je označována *filosofie jako křesťanská*.

Kniha Jolivetova vysvětluje základní otázky o pojmu filosofie a její hlavní these, takže je cenným úvodem do filosofie tomistické, ale zároveň srovnává tento pojem s moderními názory, kde pro předsudky začíná nesouzvuk mezi vírou a filosofií.

*Maurice Blondel, Le Problème de la philosophie catholique.*

Librairie Blond et Gay, Paris (Cahiers de la nouvelle Journée).

Ve Francii se probírá důkladně problém křesťanské filosofie. Všichni větší filosofové (Maritain, Jolivet a j.) a mezi nimi Blondel se zabývají poměrem filosofie k víře a pokud lze nazvat filosofii křesťanskou, dostává-li tím filosofie jiného rázu. Byla to právě přítomná kniha Blondelova, která vzbudila živý zájem.

Základním bodem dispute mezi Maritainem

a Blondelem je autorova these, že filosofie sama není schopná postavit nauku o nedostatečnosti lidské. Blondel je přesvědčen, že filosofie, aby poznala své meze, musí se přesvědčiti o nedostatečnosti pojmového poznání, což se rovná nazvatí pojmové poznání odporujícím přírodě, nebo alespoň ztratiti pevnost v normálních prostředcích intelektuálního poznání.

Maritain rozluštil problém tím, že rozlišuje mezi vlastní povahou filosofie a mezi stavem, v němž se filosofie nachází *de facto* historicky v lidském subjektu. Pomocí abstrakce, kterou předpokládá každý vědecký postup, můžeme zjistiti vlastní povahu filosofie. Stav věci nebo vědy nezasahuje do vnitřní struktury, nýbrž jen zevně, akcidentálně upravuje věc. V tomto smyslu můžeme každou vědu označiti jako na př. řeckou filosofii, nebo matematiku atd.

Mluvíme-li ale o formování a organickém uspořádání ducha, filosofie je to, co, jako celá poznávací činnost, badání a úsudek, svou povahou se odnáší k předmětu, jímž se intelekt zabývá a kterým je určován, specifikován. Tedy filosofie sama sebou je specifikována předmětem, nikoli subjektem, v němž sídlí. Sv. Tomáš dává filosofii úplně ráz přirozeného rozumu; filosofie je *perfectum opus rationis*; vše, co není přístupné přirozeným silám rozumovým, nepatří k filosofii. Proto tomistická filosofie jest celá racionální, nepřijímá v celé své struktuře argumentace z víry. V tomto pojetí filosofie sama v sobě může sídliti buď v pohanu nebo v křesťanu, zůstává vždy nezměnitelně táž, racionální.

A tedy nazývá-li se filosofie křesťanskou, nepatří to k její povaze filosofie, čili filosofii jako takové, neboť je nezávislá na víře ve svém předmětu, ve svých principech a ve svých metodách.

Takto jest filosofie definována abstraktně. Nesprávný pojem filosofie povstává teprve tehdy, když pojem filosofie byl spojován se subjektem. Tím přichází v úvahu stav filosofie, neboť není vždy dosti dispoice. A pak ani není třeba býti křesťanem, abychom poznali slabost naší přirozenosti. Stačí, že moudrost je nesnadno dosažitelná, aby vznikly časté omyly. U křesťana tento stav může býti lepší tím, že milost Boží pozvedá člověka, uzdravuje jeho rány, mezi nimi i nevědomost, podporuje poznání věcí, aby jich používal k nej-

vyšším cílům životním. V tomto stavu křesťanského života působí již vyšší funkce v lidském rozumu, kam již nesáhá přirozená filosofie. V tomto smyslu kniha Blondelova je podnětem k užitečnému objasnění poměru mezi filosofií a theologií.

*Dr. Rudolf Zocher, Husserls  
Phänomenologie und Schuppes Logik.*

Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Denkens in der Immanenzidee, 280 Seiten, Verlag von Ernst Reinhardt, München 1932. Preis brosch M 12.

Myšlení nové doby se obrací k metafysice. (Není vždy brána metafysika ve smyslu tomistickém.) Ve Francii nejnovější proud se zabývá poměrem filosofie a náboženství, kdežto v Německu je metafysická snaha postavena proti empirismu a pozitivismu, který utkvěl na smyslovém vnímání. Povstává proud k „ideím“ v protipositivistickém smyslu a snaha po nadsmyslovém obsahu. Ačkoliv se utvářelo dnešní myšlenkové postavení vlivem předchozí doby, zvláště vlivem předešlé doby, kdy oživila klasická německá filosofie, obzvláště Kantova kriticismu, přece i kriticismus je postaven spolu s pozitivismem a empirismem proti metafysickému směru.

Nový proud se odívá jménem metafysiky ve smyslu supranaturalistickém, t. j. proti výlučně sensualistické, empirické a pozitivistické metodě. Autor ukazuje, že tento proud je vlastně návratem k podstatnému bodu kriticismu; nemá nic společného s postavením kriticismu proti realitě nadpositivní, nadempirické, nadsmyslové nebo transcendentní, nýbrž připouští nadsmyslné v docela novém měřítku, neboť je postavena legitimní „Irrealita“ vedle pozitivní a empirické reality. Tuto irrealitu zahrnují do pojmů úkol, metoda, norma, hodnota, smysl atd.

Zocherovo dílo je analýs Husserlovy fenomenologické filosofie, která převládá v přítomnosti. Pozorují zvláště s hlediska souvislosti s imanentní filosofií Schuppeovou. V obou případech se jeví kritické pojetí imanentna. Autor vidí v jasném pojmu a provedení imanentna hlavní úlohu theoretické filosofie, to bude znamenati přetvoření přítomnosti. Snaží se dáti pravý význam intuici a ontologii oproti logistickému formalismu a kriticismu předcházející doby.

*B. H. Merkelbach O. P., Summa  
Theologiae Moralis.*

Paris, Desclée de Brouwer.

Druhý díl morálky obsahuje traktát o mravních ctnostech. Ustavení díla se řídí principem sv. Tomáše tak, že první svazek jednal o posledním cíli, ve druhém svazku pak jedná o schopných prostředcích k dosažení posledního cíle. Jsou to zvláště dispozice získané mravními ctnostmi. Čtyři základní ctnosti (kardinální) jsou podány v úplné struktuře svého mravního bytí. Všeobecně dosud byla dělena praktická morálka podle přikázání, kteréžto rozdělení není ani vědecké, ani úplné; proto autor ponechává rozdělení sv. Tomáše podle jednotlivých ctností.

Velkou váhu přikládá autor se sv. Tomášem na ctnost rozumnosti (prudencia), jak prostě je nutnou částí pro člověka, *aby žil dobře*. Tento důraz má své odůvodnění v novější době. Zvláště k formaci správného svědomí přispívá rozumnost se všemi přiřazenými ctnostmi. Rovněž spravedlnost, statečnost a mírnost jsou součástí mravní velikosti křesťanského života. Kniha byla psána úplně v duchu sv. Tomáše. Ukazuje dokonalou analýsu ctností, jejich vzájemný poměr a harmonii, jejich intimní spojení a pronikání, takže uplatněné v životě se stávají živým organismem. Ten zase upravuje život lidský k tajemnému působení nadpřirozeného života. Kniha autorova je přesná v definicích a rozděleních, které odůvodňuje. Mimo tuto přednost kniha vysvětluje problémy se zřetelem na nejmodernější systémy doby.

*Der Grosse Herder,*

Dritter Band, Freiburg in Br.  
Herder u. Co. Verlag.

Velké kulturní dílo Herdrova nakladatelství pokračuje rychle dále. Třetí svazek doplněný zůstává stále na úrovni prvních svazků. V tomto díle lze oceniti zvláště část o německém umění s přílohami nejkrásnějších plodů německé gotiky, románského slohu, renaissance a baroka. Rovněž části o německé literatuře, o právnictví, o historii atd. nejsou méněcennější. Touto důkladností stává se Herdrův slovník cennou kulturní příručkou.

*Nicolai Hartmann, Zum Problem  
der Realitätsgegebenheit.*

Pan. Verlagsgesellschaft M. B. H., Berlin WG,  
1931, str. 94.

Německé myšlení prožívá obrat, vyjádřený větou: „Die Wendung der Philosophie der Gegenwart zur Ontologie und Realismus.“ Na toto téma byla svolána schůze známé Kant-Gesellschaft v Halle, na níž přednášel N. Hartmann o problému danosti reality, která jest pro ontologii a realismus základní. Hartmann je autorem známé „Metaphysik der Erkenntnis“ a v této přednášce podává některé své základní názory noetické, blízké – alespoň v některých bodech – chápání tomistickému. Poznání jest podle něho vztah transcendentní, totiž vztah, jenž transcenduje ovědomí a spíná je s něčím, co je mimo ně. Poznání je tedy akt transcendentní – nikoliv, že předmět je transcendentní, což je samozřejmé – nýbrž akt sám musí transcendovat vědomí, aby byl předmětným. Hartmann se také ostře obrací proti novokantismu, jenž ztotožňuje *bytí a předmět*. Pro nějaké jsoucno je zcela vedlejší, je-li poznáváno, čili nic. Je takové, jaké jest samo o sobě a je-li někým poznáno, nic to na něm nemění. Poznání tedy vždy míní svůj předmět jako sám o sobě jsoucí. Předměty však nejsou především objekty našeho poznání, nýbrž objekty, s nimiž jednáme, které chceme, po nichž toužíme nebo je odmítáme. Zde rozvíjí Hartmann pozoruhodnou teorii o emotivně-transcendentní danosti předmětů. Ve svém životě nacházíme se ve stavu postiženosti objekty. Jsme postihováni 1. věcmi, 2. osobami, 3. situacemi. Nejen přítomnost, ale i budoucnost objevuje se jako emocionálně-transcendentní očekávání něčeho, co se stane. Očekávání budoucnosti je eminentně transcendentní akt, jehož transcendence je výraznější než v prožívání přítomnosti. Prožívané a trpěné přechází pak do poznání. Ačkoliv tedy prožívání a poznávání je něco různého, jde tu přece o *jednu* realitu. Poznání v životě nastupuje jen jako vyzdvížení emocionální zkušenosti a prožívání do objektivity. Poznání je tedy zapjato do mnohotvárného proudu prožívání reality, jest jakýmsi druhotným procesem – ale vztahuje se vždy k realitě, jako něčemu mimo sebe. Proto „první filosofie“ je ontologie, nauka o jsoucnu vůbec, která stojí na těžce základně, jako stály vždy vědy,

na základně zkušenosti a prožívání reality. Teprve filosofické teorie se odchyľují od tohoto pojetí a tím je způsobena dnešní desorientace.

Je zřejmo, že Hartmann se zde pokusil o řešení otázky nad jiné důležité v dnešním myšlení, jak totiž je dána skutečnost. I když je nepopíratelná emocionálně-transcendentní danost reality v našem životě, nedotkl se Hartmann důležité okolnosti, té totiž, že skutečnost ve filosofickém aspektu (už samotným pohledem myslitele) jeví se zbavena emocionálně-transcendentního zabarvení, které jest dosti značné ve všedním životě. Tím se, myslím, důležitost emocionálního používání reality při filosofickém poznání značně stírá. R. V.

*Henri Bergson, Les deux sources de la  
morale et de la religion.*

Str. 350, cena 25 frs.

Deváté vydání obsahuje 4 kapitoly: o mravní závaznosti; o statickém náboženství; dynamická náboženství; konečné poznámky o společnosti přirozené a návratu k jednoduchému životu, mechanice a mystice. První kapitola končí větou: „všechna mravnost, ať jako tlak nebo jako povznesení, jest podstaty biologické!“ Výsledkem druhé kapitoly je tvrzení, že „náboženství má úkol jen sociální na udržení společnosti a národa; s tím úkolem vyšlo z rukou přírody“. Pojem náboženství je celým sociologickým aparátem knihy vymezen nikoli jako poměr skutečnosti k bytosti nadpřirodní, nýbrž k přírodě, již má sloužiti jako uzda lidských svévolností. Tedy velkým filosofickým nákladem je tu odůvodňována stará věta, že náboženství musí býti, aby špatní lidé neničili pořádek. Jest „reakcí obrannou přírody proti tomu, co by mohlo býti škodlivé jednotlivci a společnosti“. Řekli bychom, že B. zůstal stát na poloviční cestě touto personifikací přírody. — es —

*Friedrich Mess, Nietzsche der Gesetzgeber.*  
Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1930. - XII, 408 str.

„Tato kniha má sloužiti dvěma účelům: za prvé přesvědčiti právníky o tom, že dnešní filosofie práva musí začíti Nietzsche, za druhé, následujíc Nietzscheho chce připomenouti nauku mistrovi, že filosof je zákonodárcem...“ (Vorwort, strana VII.)

Tento dvojí úkol chce Mess vyplnit tím, že se snaží na jedné straně obnovit „historického Nietzscheho a jeho poměr k historickému právu“, na druhé straně „žijícího Nietzscheho a vzrůstající se snahy po novém právnickém řádu“. Tato opravdu originální práce může vzbudit větší zájem než jen historický, bude zajímat hlavně právníka, kterého chce získat pro Nietzscheho, může si však také vyhradit místo mezi filosofickou literaturou jako filosofické dílo práva. Podává se zde se stálým zřetelem k Nietzscheho písemnictví jeho filosofické stanovisko k právu (*Genealogie des Rechtes aus dem Willen zur Macht, Verhältnis zum Naturrecht*, atd.), Nietzscheho nauka o státu, právo trestní a manželské. Je samozřejmé, že se musela znát Nietzscheho kulturní filosofie, Nietzscheho immoralismus, jeho naturalismus, odůvodněný historicky v tehdejší darvinisticko-biologickém pragmatismu projevit nějak i v právnictví, kulturně tak důležitým. Nietzsche si nenapsal žádné systematické filosofie práva, jako se nemůže vůbec nazývat systematickým filosofem, avšak jeho názory o tom je možno vyhledat z jeho děl.

Druhá část knihy „*Nietzsches Gesetzgebung*“ poučuje nás o tom obšírně, často až příliš obšírně. Toto zákonodárství jeví se především v Nietzscheho estetické základní normě všeho práva, v jeho právu majitele, v právu volit hodnoty, v pojmání činu a pospolitosti atd., atd. Avšak nelze se vyhnouti velkému otazníku, který musíme napsat proti tendenci této knihy: Musí dnešní právo skutečně začít Nietzscheho neudržitelným, cizím nadlidstvím? Ať to posoudí čtenář sám! Právník, zvláště dnešní, který se snaží vrátit se k přirozenému právu, bude vědět, co má odpovědět. Filosof práva zodpoví otázku podle svého stanoviska. Zda-li však přijde skutečně spása od Zarathustry?? *pw.*

*Friedrich Mann's  
Pädagogisches Magazin,*  
II. Reihe. Psychologie, Heft 6. Die Grundlagen einer experimentellen Bildungspsychologie, v. Dr. Werner Straub, Langensalza, Hermann Beyer und Söhne, 1931.

Vzdělání a výchovu řadí do zvláštní psychologie. Zabývá se duševní stránkou vrozené schopnosti ke vzdělání. Vzdělání je duševním stavem, který

předpokládá určité podmínky. Autor se snaží ukázat význam přítomné psychologie na psychologii vzdělání. Práce je pokusem zužitkovat přesné zkušenosti moderní psychologie ve výchově.

*J. E. Georg,  
Pohlavní život v manželství.  
Str. 180, cena? L. Kuncíř, Praha 1932.*

V šesti kapitolách pojednává autor o pohlavním pudu, manželství a rodině, důvody a způsoby omezení porodů, fyziologii menstruace a zabránění těhotenství dočasnou zdržlivostí podle tabulek, jichž je v knize vypracovaných 42. Kniha znamená nejen uvedení metody Ogino-Knaus k českému čtenářstvu, nýbrž i vážně, místy zrovna jímavou vroucností podanou filosofii manželství a manželské lásky.

— es —

### *Masarykova filosofie o náboženství.*

Je těžko říci,<sup>1</sup> má-li Masaryk pramen svého objektivismu, jímž překonává krajní subjektivism, spíše v nejvyšším objektu skutečného Boha či spíše v realitě mravního, duchovního člověka. Člověk je dán sobě samému jako absolutní skutečnost objektivní a to nejen on sám jako já, nýbrž i jako ty, on, my. Tím je dána lidská sympatie, vzájemnost, solidarita, láska člověka k člověku a ta je skutečná, evidentní. Člověk nemůže být sám, není soběstačné individuum, které by mohlo pochopit svůj smysl jen ze svého vlastního bytí a jednání. Je vyloučen tedy krajní individualismus, který dává důraz na význam subjektu, ale falešně osamocuje člověka a chce ho nesprávně udržovat v jeho singularitě a přehlíží se skutečnost objektu — světa, bližních, Boha.

Teorie pozitivistická pochybila stejně jako teorie theologická, první odtrhuje člověka od metafysického objektu, druhá chybuje naprostou odloučeností božského objektu od člověka, vedoucí k podceňování lidského rozumu, t. j. aktivity, kultury, humanity.

Masaryk připouští na jedné straně, že člověk je dán sobě samému jako absolutní skutečnost objektivní a na druhé straně, že člověk nemůže být

<sup>1</sup> Viz V. Škrach, Masarykova humanita a divinita. (Otisk z Naší doby, r. 39, 1931-32.

sám soběstačný, jako individuum, které by mohlo pochopit svůj smysl jen ze svého jednání a bytí.

Hned na to vytýká theologickému směru, že podceňuje lidský rozum, aktivitu atd.

Je-li základním bodem k novému náboženství, které staví Masaryk, naprostá nutnost lidské bytosti opřít se ve svém životě, poněvadž si člověk nestačí, aby pochopil svůj smysl a na druhé straně, stává-li se skutečností Bůh, což Masaryk předpokládá, což ale filosofie křesťanská dokazuje pěti cestami sv. Tomáše, pak vzniká objektivní poměr člověka k Bohu, náboženství. Zůstává teď otázkou, kdo má teď právo rozhodovati o tomto poměru. Zda člověk, který sám sobě nestačí, či Bůh, který se stavá člověku oporou? Vše spočívá na pojmu Boha. Dostaneme-li k Bohu Prvnímu Jsoucnu, První Příčině, Poslednímu Cíli všeho, Actus Purus, pak člověk nezmůže nic oproti nesmírnému Bohu, pak chtít předpisovat Bohu, jak má svou bytost upravit podle člověka, je vrcholným subjektivismem. Kdežto druhý směr přejímající ze své přirozené nutnosti pomoc od Boha není mythologickým, nýbrž objektivním.

Zde je základní bod rozdílu. Zjevení, je-li ukázáno, jako rozumně zdůvodněné, nejen co do nutnosti, nýbrž co do existence, pak nemůže zůstat člověk sobě nedostačující lhostejným. Člověk sobě nestačný není podceňován ve své aktivitě přirozené tím, že pojímá objasnění svého poměru k Bohu. Není mu tím odňata svoboda, naopak vyplňuje své nedostatky a mezery a vyvíjí se v celou osobnost – v účasti na božské přirozenosti. V tomto světle Kristus a milost nejsou realitami mytickými.

Tento přirozený poměr člověka ke zjevení dokázanému poctivou historicko-vědeckou prací nemůže být označen jen přetvářkou lidí nebo jesuitismem. Výklad bible, zvláště Starého zákona, která byla psána pro nevzdělaný a pastevský národ židovský, také vyžaduje objasnění, neboť se mluví mluvou prostou, proto výklad bible není jen dovedností, nýbrž přirozeným objasněním lidově řečených proposicí. Tak na př. v Genesi, kterou uvádí Masaryk jako příklad protivy vědy a bible, není nic jiného v podstatě, než že vše má svůj počátek v Božském intelektu. Jinak duch Genese je výchovný. To měl na zřeteli autor Genese, aby zároveň mravně udržel lid v zachování svátečního dne. Hluboká studia pramenů bible samé, po-

dle nichž se objasňují biblická vyjádření, nemohou býti nazvána scholastickou dovedností atd.<sup>1</sup>

O dalších pracích o Masarykovi jako sociologovi, o jeho myšlenkách humanity, o spisu: Vůdce generací, podáme referát příště.

1 Srv. T. G. Masaryk, V boji o náboženství, 1932, Čin – Praha.

### *J. L. Fischer: Zrcadlo doby.*

(Abeceda skoro filosofická.)

Orbis, Praha 1932; stran 223.

Možno pochybovati o metodě podání konkrétní aplikace skladebné filosofie, jak nazývá Fischer svoji soustavu, formou abecedního pořadu jednotlivých hesel (kterých je v knize 64), kdyby na štěstí výklady nebyly osnovány kolem jedné ústřední osy, již je kritika demokracie a k ní se družící kritiky kapitalismu a marxismu, které patří k nejhodnotnějšímu, co bylo v této knize podáno, ač musíme přiznat, že Fischerovy vývody v leccěms upomínají na podobné názory u Spanna a především Berďajeva. V tomto „zrcadle doby“ obráží se opravdu mnohé z toho, čím naše doba žije, mnoho Fischer tuší a vykládá správně, ale, podivuhodná věc, chybí tomu všemu nejen poslední zdůvodnění, ale je především otázka, zda postačí základna humanismu, i když mu dává Fischer hlubší smysl, k skladebné organizaci společnosti. Fischer je přesvědčen, že stojíme na přelomu dvou epoch: jedné mechanisticky orientované, která dnes doznívá, a druhé, skladebné, o jejíž realizaci Fischer činně usiluje. Dívá-li se pak s tohoto hlediska na naši dobu, pak k mechanistickému řádu patří nejen demokracie se svojí kvantitativností a formálností, nýbrž i kapitalismus a konečně také socialism v jeho nejvýraznější dnes formě, marxismu, který chce být překonáním kapitalismu. Až potud bychom se s J. L. Fischerem shodovali. Všimněme si však blíže jeho výkladu: mechanistická kulturní orientace jest charakterisována kvantitativním nazíráním na skutečnost, která se jeví jako shluk homogenních částic, při čemž rozdíly jednotlivých skutečnostních útvarů jsou způsobeny jen různým stupněm složitosti těchto stejnorodých částic. Toto teoretické nazírání na skutečnost, jež proniká do všech oblastí vědy až po psychologii a sociologii, má svůj korelát v hospodářské oblasti, a to v ka-

pitalismu, který jest stejně atomistický a stejně kumulativní, jako jím má být, podle mechanistického nazírání, celá skutečnost. Demokracie pak podle této mechanisující a atomisující tendenci tím, že se dívá na společnost jako na shluk rovnocenných individuí a skupin a chce mechanickým součtem dát vznik společenské organizaci. Nejen to: v tomto řádu nabývají hospodářské skutečnosti nadvlády nad všemi ostatními, čili, mluveno s Fischerem, statky – to jsou činnosti, odnášející se k věcem – fundují hodnoty – činnosti, odnášející se k lidem – a také výrazy – činnosti, které jsou *autocentrické*, mají smysl samy v sobě (umění, věda, filosofie). Fischer, myslím, nepostihl jednu věc: že dnešní krise demokracie, kapitalismu, stejně i krise socialismu a marxismu má kořeny v krizi t. zv. *moderního individualismu*. Neboť kořeny všech těchto výrazů t. zv. moderního ducha jsou v renaissanci a humanismu, kde člověk jest postaven jako svéprávná bytost do středu všeho zájmu, když před tím ovšem jest popřen Bůh, jako nejvyšší princip všeho. Již pozdní scholastikou (Duns Scottem) jest popřen rozum jako nejvyšší schopnost v člověku a na jeho místo dosazena *vůle* (tím dán průchod apetitivním stránkám člověka), vůle k zvládnutí přírody nastupuje místo středověké kontemplace a vědy jest užito k ovládnutí skutečnosti. Tato autonomie individua se zdůrazňuje stále víc a vrcholí v ideji demokracie, kapitalismu, socialismu a marxismu, kde už zároveň – a to je paradox tohoto vývoje – popírá samotné individuum, které na počátku bylo postaveno do středu všeho zájmu, čili popírá samo sebe, jest – mluveno s Berďajevem – *autonegací*. Fischer tedy přenáší teoretický základ mechanistické epochy na sociální dění a vidí v doznívání demokracie, kapitalismu, marxismu doznívání této teoretické orientace, nám se zdá, že tu jde o doznívání *individualismu a subjektivismu*, které vznikly popřením Boha jakožto nejvyššího principu. Popřením Boha popřel člověk zároveň sebe a celá krise dnešního člověka tkví právě v tom, že dnes vidíme nejzřetelněji dů-

sledky toho. Proto i náznaky obratu, který Fischer vidí jen ve změně *teoretického* nazírání na skutečnost, mají hlubší základy: nejde tu jen o změnu vědeckého či filosofického myšlení, nýbrž mění se celé ethos člověka a jde o hlubší chápání skutečnosti nejen s hlediska lidského.

Proti kvantitativnímu a atomisujícímu chápání mechanické duchovní epochy staví Fischer pojetí *skladebné*, které stojí na předpokladech *kvalitativní různorodosti* a vzájemné nepřevoditelnosti jednotlivých skutečnostních útvarů. Aplikováno na princip demokracie, jde tu o překonání kvantitativního sčítání jednotek a tím o překonání formalismu v demokracii a jeho nahrazení skladebným, hierarchickým uspořádáním společnosti, při čemž v syndikátech vidí jakousi náhradu politických stran. Demokracie kvantitativně chápána má se změnit v demokracii kvalitativní, v níž by důležitou roli hrál odborně výběrový prvek. Všechny své teoretické principy, jako hierarchie, nepřevoditelnost vyššího na nižší, přejímá Fischer z názorových předpokladů, které tvořily podstatnou součást myšlení středověkého, aniž by ovšem přijímal zároveň nejvyšší princip, k němuž všechno spěje. Se stejného hlediska kritizuje Fischer i kapitalismus, který jest vlastně hospodářským naturalismem a paralelou k naturalismu teoretickému. Kritizuje i marxismus, který vlastně přejímá základní charakter kapitalismu tím, že hospodářským zřetelům podřizuje zřetele ostatní – skladebné řešení jak kapitalismu, tak marxismu jest to, že výrazy (činnost teoretická) funduje hodnoty a statky (činnost hospodářská). I když tak přijmeme za správné tvrzení, že teoretická činnost nemá být uváděna v závislost na hospodářské základně, jak chce ekonomický materialismus, přece pochybujeme, že pouhé postavení teoretické činnosti (umění, vědy, filosofie) může dostačit k překonání kapitalismu, nebude-li doprovázeno vůlí k spravedlnosti a láskou. Čím vůbec trpí Fischerův pokus o skladebné pojetí společnosti jest *intelektualismus*, jímž Fischer chce překonávat všechny nesnáze doby.

R. V.

## POZNÁMKY

F. Kovárna: „*Současné malířství*.“ (Orbis, 1932.)

Je jisté, že výtvarné umění je poste-

riorním zjevem. Opakovati tuto samozřejmost zdá se zbytečné. A přece se nám stále vnucuje přímo protilogická

věc, že styl lze vytvořiti pouhou uměleckou vůlí, což znamená, že umělecký čin předchází ideji. Stále ještě nepřestá-

vají názory, že z aeroplanů, radia a betonu lze vytvořit novou kulturu, nový názor na svět a jeho účel.

Pravý opak je pravdou. (L'art pour l'artismus v jakékoliv formě je prostě jen symptomem patopsychologickým.) Stylová síla vychází však nutně z ducha, z nitra, z harmonie sil, nejen z pouhé vůle. Tedy ani ne z vůle jednotlivce, byť geniálního, nýbrž z harmonie sil kolektiva, směřujícího ideově tím nebo oním směrem.<sup>1</sup>

Tyto pravdy nemohly ovšem dříve být dedukovány, neboť chyběla jednak zkušenost a chyběla i naléhavá potřeba, aby byly stanoveny. Teprve dnes jsme mohli poučiti se přímo o funkci a podmínkách rozvoje nebo úpadku<sup>2</sup> výtvarného umění.<sup>3</sup>

A tu kniha Kovárnova je pomůckou naprosto důležitou. Plyne z ní především jedno nesporné jako charakteristika: *současné malířství je subjektivistické*. Druhý jasně zjištěný fakt je, že čím více je závislý ten který druh umění na smyslech, tím snadněji podléhá změnám. To se dotýká přímo poučky, že jediné architektura je uměním stylovým. Ona ukazuje vývoj umění směrem k synthese (konkrétně: nejdříve je postavena got. katedrála, pak teprve vyzdobena soukpturou a freskami a pak teprve naplněna gotickým zpěvem); naopak zase umění smyslová ukazují vývoj směrem k analýze.

Architektura se držela a drží až do našich dnů (namnoze) nad vodou pomocí historismů, třebas i antických, anebo

1 Je proto naprosto nesprávné, jak to činila starší archeologie, označovat výtvarné geníe za původce nebo počátky stylových změn.

2 Prohlašuji, že mluví-li se o *úpadku*, nemyslí se tím nikdy nic moralisujícího. Je to prostě diagnostické označení zřejmého faktu, který je subjektivně zcela lhostejný. Úpadek je zjevem historicky právě tak cenným, jako vrchol. Historikovi nejde o *hodnocení* faktů. Historik není kritikem ani moralistou, nýbrž diagnostikem.

3 Vrcholným zjevem rozumíme dílo harmonicky úplně po stránce formální i obsahové. Odtud je pak sestup na jedné straně k dílu primitivnímu, které je obsahově plné, ale formálně nevýmluvné, na druhé straně k dílu pozdnímu, z něhož vyprchal obsah. – Úpadkovost pak je charakterisována vždycky hypertrofickou jednostranností některého elementu a subjektivní zvrhlosti.

přestala existovat úplně; to, co dnes existuje jako nejmodernější architektura, není architekturou.<sup>1</sup> Naopak ale umění smyslová mohla a směla bezohledně rozbít platné normy, rušit starý řád, analyzovat všechno podle své vůle, až do proudu současných dnů. Není tu totiž jiných norem mimo estetických, jiné kontroly mimo vlastní vůle.

Jiný zajímavý zjev je: nápadná analogičnost soudobého s uměním pozdně římským. Positivistická věda zcela zbytečně udělala jakési junctum mezi Zjevením Kristovým a úpadkem antického světa. Je však jasno, že tu nemůže být souvislosti, neboť fakt zjevení je mimo čas a mimo jakékoli historicky pragmatické zařazení. – Nutno se o tom zmíniti proto, že mnozí se domnívají, že nelze provést analogii mezi dobou naší a dobou pozdně antickou, protože tím by se jaksi předpokládala nutnost nového mesiáše. Pro historicky myslícího je to nesmysl. Změny ve společenském a politickém řádu nevyplynou z pohnutek náboženských a nadpřirozených, nýbrž přirozených: z *lidského myšlení a poznání*. Jsme svobodni a směřujeme k Bohu. Nikoliv naopak.

Úpadek Říma, resp. pozdní antiky, vyplynul z důvodu, který je důvodu dnešního chaosu podobný: Ze subjektivistického, imperialistického a násilnického kapitalismu, respektive plutokracie, kterýžto stav byl přirozený, patriarchální a jediné možné a zdravé majetkovosti vzdálen tak, jako je dnes americký multimilionář vzdálen v každém směru sedláku na Hané.

Vidoucím je jasno, že také plutokraticko-kapitalistický řád evropský padá a mění se. Důvodem je opět poznání a myšlení a nezadržitelná touha kolektiva vniknouti do oblasti osobní svobody. Není úlohou historikovou, nýbrž theologovou, uvést tento zjev v poměr k věrouce. Práce historikova je pro současnost jediné diagnostická (kronikářství), teprve pro uzavřenou a dokončenou minulost syntetická, ale ovšem jen v oblasti přirozeného řádu.

Dokladem těchto tvrzení jest každá stránka knihy Kovárnovy. Celá předcházející činnost autorova je taková, že nikdo nebude pochybovat o tom, že

1 Dostačujícím důkazem jest na př. experimentalismus.

přistoupil ke své látce, kterou dokonale ovládá jak v materiálu, tak i v literatuře – s naprostou objektivitou a klidem neinteresaného pozorovatele. Také metodické stanovisko knihy je voleno správně. Autor není historikem, který by podával soudy, ale kronikářem, který líčí a *seřazuje* současné zjevy. Hodnotiti a *zařazovati* současné zjevy bylo by prorokování (proto marné), kdežto naopak seřazování jich, označování vhodným jménem a charakterisování jest naopak potřebnou přehlídkou inventáře. A tuto práci provedl Kovárna prostě velmi dobře a *velmi včas*.

Konstatuje především, že mezník mezi dobou historickou a současností můžeme si postavit asi právě do středu impresionismu, tam totiž, kde na celé čáře vítězí subjekt nad objektem. Impresionismus není jen pouhá „nálado-vost“. Nejen to, co vidím za těch a těch okolností (neboť takto za podobných okolností může viděti každý), nýbrž o to jde, *jak já*, tu neb onu věc, za těch nebo oněch okolností vidím. Tady jsou počátky, v nichž zároveň jsou obsaženy zárodky všeho, co se stalo v soudobém umění od této doby (r. 1850) až do dneška.

Přestane-li totiž záležeti na tom, *co* vidím, a stane-li se důležitým, *jak to* vidím, vede odtud logicky přímá cesta ke zjevu, který Kovárna nazval „malířské odbornictví“. Obsah se stává nejpodřadnější složkou obrazu a hlavní jeho složkou se stává čím dále tím více pouhá barva.<sup>1</sup> V důsledku toho dospívá se k naprosté zrakovosti, to jest k používání jen jediného smyslu za nástroj. Komposice, paměť, představivost, perspektiva (která je kontrolou hmatu) atd., to vše jest vyloučeno. V tom právě se odráží působení současného názoru myšlenkového – naturalismu – což je také prokázáno analytickým charakterem každého počínání. Kovárna sám praví (str. 37): „Oko samo, bez účasti duše, nemůže slučovati.“

1 Pro názornost srovnajme na př. Fra Angelica s některým obrazem Segouzacovým. U prvního obsah, látka jest naprosto podstatná, bez látky nebyl by mohl namalovati ničeho. Druhému stačí jako látka cokoliv. Jediný zájem je pro něho barva. Tu rozkládá téměř na prvky, zrušuje i obrysy i modelaci svého předmětu atd.

Čirá zrakovost znamená, že barva se stala alfou i omegou. Tím je podmíněn pointilismus, první „směr“ čili „-ismus“, za kterým se pak pohnou další. Zajímavost však je, že již dnes lze stanovit společné znaky všech těchto směrů, což asi povede k tomu, že je historie nazve a zahrne pod pojem a název jediný. Tyto znaky jsou: 1. (Základní) subjektivnost (originalita za každou cenu). 2. Snaha po vynálezu za každou cenu (objevovatelství)<sup>1</sup> 3. Odbornictví (až do l'art pour l'artismu). 4. Bezobsahovost (odklon od epiky, *lyrismus*). 5. Zrakovost, a to buď a) smyslová (zachycování okamžiků metodou téměř fotografickou, zrak jest mechanický nástroj), nebo b) čirou, mechanickou, teoretickou a intelektualisovanou. 6. Naprostý nezájem na lidské figuře. Proč současné malířství přestalo zobrazovat člověka a proč stala se námětem věc, až do výlučnosti? (Viz o tom na př. V. Kramář „Zátiší“.) – Proto, poněvadž věc se podvoluje trpně naší vůli. Naopak člověka nelze bez objektivace naprosto podati výtvarně. Úsilí v tomto směru vede nejprve k zmechanisování (z figury stane se dekorace traktovaná právě tak jako koberec, váza a j. Viz obrazy Matissovy. O tomto mluví Kovárna v jiné své práci, resp. přednášce) a odtud k nesrozumitelnosti.

A konečně 7. evidentní myšlenkový podklad naturalisticko-positivistický, který dojde až k pantheismu v tom smyslu, že každá součást všeho je stejně důležitá. To je moment promísení objektu se subjektem, nemožnost distinkce, nemožnost hierarchie, konec všeho řádu. Kovárna správně poukazuje, že toto je právě také moment srázu, po němž se snadno sklouzne do dadaismu a logické absurdnosti (na př. heslo: „krajina je stav duše!“).

Řekli jsme, že dobový mezník jest uprostřed impresionismu. To znamená také, že toto hnutí jest poslední, jehož bilance bude aktivní ve smysle objektivního řádu. Vše následující bude již vědomou analýsą, tedy vědomou negací. Aktivnost jeho spočívá v tom, že obohatil zrak, odkryl člověku barevnou

krásu přírody a atmosféry a krásu reality tohoto světa.

Vůdčí jména: Ed. *Mauet*, Cl. *Monet*. Základní charakteristika obou: podléhají smyslům a podávají své subjektivní, číře smyslové dojmy z přírody. Rozdíl: dojem má u Maueta ještě i epický, vyprávěcí obsah. Monet má již čirou okamžikovost, lyriku. – Oproti nim jakýmsi maloučkým návratem zpět jsou A. *Reinold*, E. *Degas*. Nestačí jim pouhá smyslovost, vrací se k intelektu. Bez impresionismu a jeho osvobozovací práce (vyčištění palety) nejsou myslitelní. Jsou oba malíři okamžikovosti. Realisté par ex. Jejich zrakovost jest teoretická (viz nahoře znak 6. a). Geniální a také poslední gourmandi starého světa. – Vedle nich jako samostatný zjev je *Toulouse-Lautrec*. Také jemu nestačí smyslovost. Obrací se o pomoc k literatuře. (Tuto jeho vlastnost Kovárna ve své knížce bohužel, nezdůraznil, ač je velmi důležitá!) Je to první malíř deformace. Jeho deformace není však výtvarná (jako u příštích), nýbrž intelektualisovaná.

Než přistoupíme k pointilismu je dlužno říci, že de facto vždy, když se mluví o moderním umění, mluví se eo ipso o okruhu umění pařížského. Francie musela se stát matkou impresionismu, jehož základ je racionalistický a smyslový a tím i původkyní všeho dalšího. Je přirozeno, že ostatní evropské země mají svá velká jména a lokální zabarvení více méně zajímavá, ale s výjimkou melancholicko-sentimentálního expresionismu německého a dynamického futurismu italského (o nichž níže).

Přímým pokračovatelem impresionismu je pointilismus. (*G. Seurat*, *P. Signac*.) Směr tento má s ojediněle stojícím Toulouse-Lautrecem společný intelektualismus tak vystupňovaný, že *nutně* dochází k tomu, aby si svoje pomůcky vypůjčoval nebo konstruoval. Kovárna říká (str. 50): „*Po impresionismu být malířem znamená být vynálezcem.*“ Pro pointilistu není obraz již hotovým, ukončeným celkem (postupující analytičnost), nýbrž musí být dotvořen teprve v mysli, v pozorování divákově. K tomuto momentu je ovšem naprosto nutno návodu. (Postup směrem k zpodobnění.) Je tu nastoupena cesta číre teorie, intelekt je znovu zaveden, ale již jen jako kontrolní orgán, ne jako samostatný činitel. (O. c.

str. 47: „*Intelektualisace dojmu musí končiti jeho popřením.*“ – Vidíme, že postup, jaký se tu odehrává, je možno přirovnati k systému ozubených kol. Pointilismus, logicky nutně vyrostlý z impresionismu, popře (obrazně: otočí o stupeň) jednu jeho podstatnou část, t. j. smyslový dojem, a přinese (zapadne do ozubí) novou složku: možnost dekorativnosti, ornamentace. A co je důležitého: nikoliv ornamentalismus podmíněný, nýbrž případkový (*Seurat*). Tento směr a jeho reprezentanti se vyznačují také úsilnou snahou po originalitě. Kovárna podotýká (str. 67): „*Rozdíl mezi osobnostmi – – muže se zroditi z vnitřní nutnosti anebo jen z pouhé vůle člověkovy.*“ – Originalita vyznačující moderní malíře je tou, která vzniká druhým způsobem. Je-li první podmíněna všeplatným řádem, je druhá evidentně výsledkem ztráty téhož.

Dalším originálem a přímým pokračovatelem ve směrnicí je *P. Cézanne*. Je to první malíř-odborník. Jím nastává doba rozpoutané vynalézavosti, kdy jeden vynález bude přebíjen druhým, nikoliv z vnitřní nutnosti, nýbrž z pouhé vystupňované vůle přebíjeti. Cézanne je první praktický případ člověka, kterému chybí důvěra ve vlastní smysly. Proto chce naléztí pražď věcí. Nad impresionisty řadí ho vlastní jeho výrok: „*nechce malovati to, co vidí podle svého domnění, nýbrž to, co vidí.*“ Popírá okamžikovost (*impresi*), modelaci i linii. – Modelaci vidí jakožto vztah různých barevných tónů. Zbavuje obraz vši nahodilosti a směřuje k praformám. Objevuje thesi, že vše v přírodě je modelováno podle obličejů těles (koule, kůžele a válce), nevyvádí však z tohoto objevu důsledků. Je vyznačem malby zátiší. Proč? Kovárna praví (str. 76): „*Pro něho přestal existovati i výsek přírody (i to je něco příliš objektivního) a zůstaly jen tóny barev od harmonií až ke kontrastům na kostrách předmětů a v kostře prostorové.* Doslovná „*nature morte*“.

Od smyslové zrakovosti upustí a ponechá si pouze oko jako přímý nástroj intelektu (viz nahoře, znak 6. b). Dospívá k tomu, že barvou může vyjádřiti i nemalířské prvky a učiní z posledních zbytků epiky (vyprávění) záležitost čistě lyrickou. Promění předmět v malířský symbol.

<sup>1</sup> Sledujme, že i mimo oblast umění nalezneme tyto znaky. Doklad, jak úzce souvisí umění s ostatním psychologicko-filosofickým základem života.

Po něm přichází malíř Tahiti *P. Gauguin*. Ten pochopil nebezpečí odbornictví, a přináší vynález jiný: návrat k primitivnímu umění, nikoliv napodobením, ale inspirací. Mezi něho a německé expresionisty zařazuje pak Kovárna *V. van Gogha* a Němce *E. Muncha*; ti zase vracejí se o malý krůček za Cézanna k obsahu a epice, uplatňující ovšem všechny jeho vynálezy živé. Jsou přímými předchůdci *expresionismu*. (I. skupina drážďanská: Pechstein, Nolde, II. mnichovská (Kaudinský). Směr tento je důležitý tím, že do oblasti výtvarného intelektualismu (gallského) přináší citovost a tudíž jakýsi mysticism. Barva podle nich může mít psychologický obsah, resp. může vyjadřovati citové napětí, je to jakási zkreslená snaha po metafysice.

Tomuto směru je v Itálii konvergentní *futurismus* a ve Francii *famismus* a jeho přímý následovník *kubismus*. První směr charakterizují jména *H. Matisse*, *A. Derain*, *R. Dufy*. Jejich hlavním znakem je, že barvu, rozloženou pointilisty až k tečkám, scelují znova v plochu, zbavují obraz vlády času (odstraňují okamžikovost). Dobývše znovu barevné plochy automaticky přináší znova linii – a dekorativnost, která se záhy promění v ornamentálnost v kubismu.

Expresionismus a famismus jsou podobné snahy. První zvolil metodu psychologicky metafysickou, druhý pokračuje v intelektualisovaném odbornictví. Za tohoto stavu je přirozeno, že se pak zkouší vše možné; studuje se umění černošské, orientální, a vše primitivní. Dostavuje se konečně touha po pouhé sensaci. Deformace tvarů, čistě násilná, a chtěná jen pro ni samu, je jedním z hlavních příznaků moderního malířství (srovnejme idealisaci tvarů v malířství historickém). Oba tyto směry nevedou nikam a ustupují *kubismu*.

Kubismus navazuje na Cézannův objev plastických prarvarů a provádí ho do důsledku. Předpokládá také, že linie, tvar a barva (tedy výtvarné případy) mohou mít výtvarný obsah. Tak se postupně dochází k úplné deformaci. „Kubismus se snaží vytvořit autonomní obraz-předmět a z tohoto obrazu-předmětu má vymizet všechno, co by mohlo rušit čistě estetické vnímání.“ (O. c. str. 143.) Ze zásad kubistického tvůrčího

(Picasso, Braque) pak plyne, že buď: obraz je čistě subjektivní záležitostí, kde konec konců přestává jakákoliv možnost jednoznačného sdělení (viz o tom též u E. C. Einsteina, „Die Kunst des 20. Jahrhunderts“), nebo že se stává věcí čistě ornamentální, která nepodléhá žádnému jinému kritériu než vkusu = módě.<sup>1</sup>

Po kubismu pak nastává čirý lyrický surrealismus, halucinantnost etc., které nejsou ničím jiným, leč posledními důsledky, za které dále nelze normálně směrem analytickým jíti, kde je nutný buď návrat, nebo shroucení.

Nedostačí-li tento objektivním kritikem Kovárnou vylíčený postup k potvrzení předem položených thesů, že výtvarné umění je faktem posteriorním, zrcadlícím věrně myšlenkové proměny lidského nitra, a že je naprosto spolehlivým materiálem historicko-psychologických dedukcí, pak ovšem – nelze říkati nic více.

Rozvedené paralely mezi zjevy umění pozdněřímského a součastností na tomto místě prováděti nelze. Dr. A. Birn.

### Z epistemologie.

M. Ed. Le Roy, La pensée intuitive, I. An delà du discours, II. Invention et verification, Paris.

V prvním svazku podává všeobecně these, které podávají myšlenku Le Royho o filosofii a o myšlení lidském, zvláště o intuici. Filosofie a metafysika je snaha oživit myšlenku ve vědomí v celé realitě, její životnost; tím se objasňuje duševní pochod. Neboť realita je dynamická, je to schopnost spějící k uskutečnění; v poznávací schopnosti se tvoří dynamické schema. Pomocí něho dosahujeme skutečnosti. Skutečnost je bezprostřední; tuto bezprostřednost poznáváme intuicí. To není psychologický úkon, je v tom obsažena skutečnost kritická a metafysická.

Druhý díl jedná o vynálezu a oprávnění. Dlouhá část se zabývá poměrem mezi vynálezavostí a intuicí. Důležitost

1 V podstatě však toto buďto-anebo neexistuje, neboť víme, že lidská výtvarnost plyne ze dvou praproudů: a) z touhy po sdělení, b) z touhy po zdobení se. Tam tedy, kde přestává možnost první, nemůže býti leč možnost druhá.

intuice v poznání se všude připouští, ale často jest představována jako pracující náhodně, bez účelu. Le Roy ukazuje, že vynález je připravován předchozím hledáním, jest určen k cíli, kterého je si badatel vědom. Oprávnění, uznání jest doplňkem nálezu. Tato kniha je nejlepší, kterou dosud vydal Le Roy o tomto problému. Avšak není dosti odůvodněna jeho teorie o intuici a o idealismu, jak je podává. Dlouhou studii podává R. Kremer v Bulletin d'épistémologie, Revue Neo-scholastique. Aout 1932.

R. P. Roland Gosselin ve velkém díle *Philosophia perennis*, II, Augsburg, píše o intuici: Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste? Slovo intuice nahrazuje opisným: „Vue directe et immediate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle.“

„Vue directe“ na rozdíl od diskursivního poznání značí přímé zření, omezuje smysl intuice na smyslové poznání, nebo na reflexivní poznání úkonů, již určených svým předmětem.

A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Münster, 1932.

Je to studie především historická, v níž autor přináší systematické poznámky a konkluse. V předmluvě podává definici intuice a její vlastnosti. Všimá si autorů Aristotela, Descarta, Pascala, Bergsona, Jamesa, Przywary a j. Z této práce vyznívá výsledek: Intuice je poznání vedle poznání diskursivního, neboť se liší tím, že jest přímé; má doplniti nedostatky diskursivního poznávání, nedostatky, pocházející z objektu a z nedostatku jistoty. Dále pak analyzuje přesně prvky poznání, mezi nimiž zdařile podává pojem pravdy. V závěru podává paralelu mezi naukou tomistickou a fenomenologií Husserlovou.

H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie.

Je to dílo reakce proti intuitivní ontologice, která vzkvétá paralelně s obnovou metafysiky. Rickert, věrný kritické zásadě, že není metafysiky a ontologie bez logiky, t. j. bez epistemologie. Je dobře, že filosofie obnovuje pojem jsoucna, avšak tento pojem musí být

kriticky vysvětlen. Konkluse, které vyvádí, se liší poněkud od tomistických konklusí, neboť staví na historickém předpokladu platonského dualismu mezi nahodilým světem a mezi idejemi. Zůstává poněkud věrný kantismu.

**A.** Krzesinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence*, Paris, je dílo rovněž epistemologické, kritisující W. Schuppa a Schubert-Solderna, pak též Rickerta.

**H**ispanica. (Pokračování.) V posledním čísle našeho časopisu byla zmínka o některých svazcích sbírky „*Biblioteca de tomistas españoles*“. Snad bude dobré zmínit se ještě o jiných svazcích jejích, zvl. o sv. I. „*La Evolución Homogénea del Dogma Católico*“, jehož autorem je Marín Sola O. P. Poslední číslo časopisu „*La Ciencia Tomista*“ přináší jeho nekrolog, z něhož vynímám několik řádků.

P. Marín se narodil v Carcaru v kraji navarském 22. XII. 1873. V patnácti letech přijal roucho řádu kazatelského. Vykonav s výborným prospěchem studia filosofická a theologická, odlul na Filipiny, kde byl vysvěcen na kněze a vypomáhal v duchovní správě. V následujícím roce prožil hrůzy revoluce, byl zajat. Utrpení a nemoci oťrásl jeho zdraví. V r. 1900 byl jmenován profesorem řádového ústavu v Manille a rozvinul horlivou činnost publicistickou, kterou se stal známým na souostroví filipinském. Jeho oťřesené zdraví přimělo jeho představené, že ho poslali do Španělska a jmenovali profesorem theologie na řádovém učilišti v Avile. Po dvou letech se vrátil do Manilly, přednášel na tamní universitě sv. Tomáše a pokračoval v činnosti publicistické řídě periodický list „*Libertas*“. Pak byl znova přidělen řádovému učilišti v Avile. Když bylo zřízeno nové učiliště v Rosaryville ve Spoj. státech severoamerických, byl tam poslán, přednášel na katolické universitě de Notre Dame ve státě Indiana, roku 1918 se stal profesorem dogmatiky na universitě ve Freiburgu ve Švýcarsku, kde setrval do r. 1927. Poslední leta strávil stále churavěje v různých domech řádových ve Španělsku a Filipínách, kde letos zemřel.

Dominikánský řád ztrácí v Marín So-

lovi znamenitého učitele a významného spisovatele. Jako profesor dosáhl velkých úspěchů zvl. na universitě freiburské. Jeho přednášky byly velmi oblíbeny, že nebylo sálu tak velkého, aby pojal veškeru tísň se posluchačstvo, které naslouchalo s tichým entusiasmem a obdivem skvělým a sugestivním výkladům velmi obtížných problémů, týkajících se katolického dogmatu a různých otázek filosofických. Jeho španělská výslovnost latiny, jeho mocný a zvukný hlas zvyšovaly majestát a velikost jeho zjevu.

Jako spisovatel neměl sice dar oslnujícího slohu; jeho sloh však měl jiné přednosti: jasnost, průhlednost, sílu výrazu, rodící se z hloubky jeho myšlení. Jako obávaný polemik se projevil v deníku *Libertas*, ale dílem, které ho nejvíce proslavilo, je uvedený již spis „*La Evolución Homogénea del Dogma Católico*“, označený mnohými kritiky španělskými i cizími como el mejor estudio theológico del siglo XX (jako nejlepší studie theologická století 20.). S železnou dialektikou i nesrovnatelnou erudicí rozptyluje zmatené pojmy světových myslitelů, opravuje nesprávná mínění, řeší velmi nesnadný problém homogenosti katolického dogmatu a jeho rozvoje stáletého, že jeho řešení je přijímáno — se vzácnou shodou — nesmírnou většinou theologů a škol jako definitivní. Je to dílo opravdu mistrůvské v oboru historické theologie a stačí, aby učinilo nesmrtelným nejen autora, ale i školu theologickou i učiliště.

Od r. 1911, kdy vyšel v č. „*La Ciencia Tomista*“ první článek o „Homogenosti nauky katolické“, až do r. 1923, ve kterém byl uveřejněn celý opis ve sbírce „*Biblioteca de Tomistas Españoles*“ ve Valencii, byly práce P. Marína čteny s rostoucím zájmem, třebaš byly psány španělsky. Francouzské vydání díla z r. 1924, opatřené mnohými přídávky, zvláště novým oddílem o tak zv. vía afectiva rozšířilo všude jméno věhlasného dominikána a bylo přijato v cizině s jednohlasným nadšením tiskem katolickým i nekatolickým. „*Études Franciscaines*“ mohly napsati r. 1925: „L'unanimité est presque entière pour y trouver la solution d'un problème angoissant: l'évolution du dogme“.

V r. 1925 uveřejnil P. Marín Sola

menší, ale pozoruhodnou studii o tom, co theologové nazývají reviviscencia sacramentorum (solve la reviviscencia de los sacramentos) a zároveň v „*Ciencia Tomista*“ začal řadu článků s titulem „El sistema tomista sobre la moción divina“. Pro toto pojednání z oboru nauky o milosti sehnal si ohromnou dokumentaci nejen ze spisů sv. Tomáše, ale i z komentářů jeho spisů a vůbec ze všech i zcela neznámých autorů, kteří o tomto předmětu psali. P. Marín sotva dospěl k počátkům široce založeného díla. Ale už první články pojednání vzbudily velké učení mezi theology, školy tomistické i molinistické. Byly některé jeho názory, třebaš nevybočovaly z ortodoxie tomistické, považovány za nebezpečné.

Pověst věhlasného theologa a profesora dosáhla za jeho působení ve Freiburgu vrcholu. Byl P. Marín Sola klasickým zosobněním španělského theologa a tomisty: tvrdý charakter navarský, při tom prostý, rytířský a ušlechtilý. Spisovatel spíše solidní a hluboký než skvělý artista, nepřítel všeho na odiv stavění, přísný milovník samoty. Žil jen svým knihám, oddávaje se spekulacím theologickým. Přitom byl vzorným mnichem, zasvěceným do velkých tajemství života duchovního, o nichž tak mistrně mluví v 5. a 6. oddíle IV. kapitoly díla „*La Evolución Homogénea del Dogma Católico*“. Jeho opravdová, upřímná zbožnost byla posilována rozjímáním o velkých tajemstvích dogmatu a morálky evangelia, byla však vzdálena všeho tékavého citlivůstkářství. Byl osobnost velká, vždy veselá a podivuhodně vyrovnaná, která imponovala nejen vzmachem své inteligence, ale i šlechtěným srdcem. Byl veliký jako vítěz, ale větší jako protivník, zůstávaje vždy věrným a upřímným přítelem.

Všude, kde působil, v Americe, na Filipínách, ve Španělsku i Švýcarsku, všude byl hledaným poradcem biskupských soudů. Jeho kompetence získaná zkušenostmi byla velká i ve věcech právních i hospodářských.

Jeho ztráty želí řád dominikánský, škola tomistická i theologie katolická. Byl po dlouhá léta s P. Arinterem španělským theologem v cizině nejznámějším, nejtčenějším a největším podiv vzbuzujícím. Zdá se, že s ním zmizela celá slavná generace. —

Pro přehlednost uvedu názvy všech svazků zajímavé sbírky „Biblioteca de Tomistas Españoles“, kterou řídí dr. L. Urbano O. P., a jež vychází ve Valencii. Svazek II. a III. (III. se teprve připravuje) srovnávají názory Einsteinovy a sv. Tomáše: *Einstein y Santo Tomás. Estudio crítico de las Teorías Relativistas*. O sv. IV. (Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria) a V. (Regimiento de Principes de Santo Tomás de Aquino) byla zmínka v předcházejícím čísle našeho časopisu.

Svazkem VI. je „*La moral de Santo Tomás*“, v němž P. Lumbreras O. P., podává španělské zpracování mravoučné části díla sv. Tomáše Aq. V sedmi pojednáních prvního dílu dosud vyšlého rozvíjí autor všeobecnou morálku s obratností, které se naučil od svého mistra, chtěje poskytnouti pevné kritérium mravní pro současné zmatky sociální, ve kterých uniká lidem poslední cíl života.

Jako VII. svazek připravuje pořadatel sbírky B. de T. E. L. Urbano nové vydání komentáře k I. části Summy sv. Tomáše s názvem „*Scholastica Commentaria in primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae Aquinatis*“, který napsal proslulý tomista španělský zlatého věku Dominik Bañez, zpovědník a rádce sv. Terezie. —

Dodatkem uvedu 2 spisy obírající se mystikou dvou řádů, františkánského a karmelitského.

1. P. Juan de Guernica O. M. C. „*Introducción a la Mística Franciscana*“. Buenos-Aires, 1925. Autor věnuje svůj spis novicům svého řádu, aby jim vštípl pojem mystiky podle školy františkánské a nauky sv. Bonaventury. Významným rysem této mystiky je láska, bylť sv. Bonaventura theologem lásky.

V díle, jehož účel je zřejmě didaktický a jež přesto, ukazuje velkou erudici, rozlišuje autor přesně mezi asketikou a mystikou. Práví: „Věříme, že je třeba uznávati kontemplaci získanou (la contemplación adquirida), která se udržuje milostí obyčejnou (gratia ordinaria), tak kontemplaci vlitou (la c. infusa), která je darem milostí neobyčejných. (extra ordinarias.) Život kontemplativní vyžaduje výběr (duší), protože předpokládá povolání, jeť kontemplace milostí neobyčejnou.“

Velká část díla je věnována dějinám mystiky františkánské. Autor trvá mluvě o vlivu této mystiky, že bez ní by nebyla vznikla nesmrtelná díla: Dantova Božská komedie a Následování Krista.

(Mimochodem jen se zmiňuji o spise „*Místicos augustinos españoles*“, který napsal P. J. Monasterio a jehož užití doporučuje posuzovatel svazku uvedeného díla P. Mariano de Lama v č. „Religión y Cultura“ (červen 1930) autoru, kdyby chystal 2. vydání.)

P. Crisógono dc. Jesús Sacramentado, P. C. D. *La escuela mística carmelitana*. Avila, 1930.

Spisovatelé obírající se mystikou karmelitskou berou obyčejně za základ svého studia jen autentické spisy sv. Jana z Kříže a svaté Terezie Ježíšovy. P. Crisógono však je toho názoru, že škola karmelitská tvoří celek, spojený všeobecnými zásadami, a tvrdí, že nauka reformátorů řádu karmelitského komentovaná přímými žáky jejich a velkými spisovateli reformovaného řádu tvoří dokonalé jádro nauky: kdo se odchyluje od obecné interpretace některé podstatné části mystiky karmelitské, zůstává stranou školy, byť i se sám považoval za žáka sv. Terezie nebo sv. Jana z Kříže a nosil roucho řádové. P. C. brání školy proti výkladům těch, kdo se povýšili za mistry a zamýšleli určovati ducha a život řádu.

Autor mluví o založení řádu, vytýká charakteristické rysy školy, mezi nimiž vyniká psychologismus tak úzce spjatý s rasou španělskou, podává zajímavé zprávy o mystických dílech z předchozí doby, jež byla pramenem zakladatelů jejich. Vhodné citáty ukazují duchovní užitek, který z nich čerpali sv. Terezie a sv. Jan z Kříže.

Pak se rozepisuje P. C. o díle zakladatelů školy, o jejich přímých žácích a o spisovatelích, kteří ve stol. XVII., zlatém období školy, objasňují a komentují jejich spisy. Po období syntesy a kompilace stol. XVIII., kdy zůstala škola pevně formovaná, byla počátkem minulého století rozptýlena, když byly ze Španělska vypuzeny duchovní řády. Tehdy se zatemnil čistý mysticismus. Reakce se začala ihned a o mysticismu pojednávají nejen katolíci, ale i spisovatelé nekatolictví, kteří jej považují za

zvláštní duchovní stav. P. C. se široce rozepisuje o kontroverších opata Saudreau s P. Goulainem a o tom, co o mystice napsali přívrženci obou stran nejen ve Francii, ale též ve Španělsku po restauraci řádu. Tyto kontroverze daly podnět ke kongresu tereziánskému a svatojanskému, na kterých řád karmelitský stanovil přesně svůj výklad nauky zakladatelů školy. Podle něho zakončuje autor své dílo obšírným a zajímavým objasněním mystiky karmelitské.

P. C. tvrdí, že škola karmelitská znamená spojení dvou tradic, ve které se dělily mystické školy dřívější: tradice intelektualistní, již zastupuje především škola augustiniánská, a tradice citové representované školou františkánskou. Ze školy františkánské měla svatá Terezie učitele, Fr. de Osuna, po němž zdědila mezi jinými rysy zálibu v človenství Kristově (III. kap. našeho díla je téměř výhradně věnována spisu *Tercer Abece-dario* tohoto mystika, který byl vůdcem svěťice a do jisté míry i sv. Jana z Kříže) a Bernardino de Laredo (autor spisu *Subida al Monte Sión*). Jestliže sv. Jan z Kříže přijímá ze školy augustiniánské myšlenky Taulerovy, základní principy ze sv. Tomáše a podstatné rysy z Ruysbroecky, čítá sv. Terezie nejen díla sv. Augustina, ale i sv. Vincence Ferrerského a Fr. Ludvíka Granadského.

Vůbec z obou hlavních mystiků stol. XVI. zastupuje sv. Terezie tradici citovou (latradición afectiva) a sv. Jan tradici intelektualistní. Ovšem jen povrchní studium může v nich vidět zjevy protivné: půvab stylu sv. Terezie a její extase nám dávají zapomínati na její utrpení fyzické i mravní, naopak jsouce ohromeni přísnými aforismy sv. Jana neobracíme zřetele na líbeznou nauku, která se za nimi skrývá. Jestliže sv. Terezie popisuje zjevy mystické, sv. Jan je dokazuje, nejsou to duchové rozdílní, nýbrž se vzájemně doplňují. (Srv. Bulletin hispanique, t. XXXIV, 1932.)

Prof. Fiala.

### Jiná literatura.

R. M. Tenreiro: *Služka Páně*. Přeložil Jindřich Kubíček. Nakl. J. Laichter v Praze 1932, str. 183. Román, v němž vystupují čtyři generace španělských žen, získal autorovi světovou po-

věst. Jímavá rodová i rodinná historie žen z Galicie má autobiografické rysy. Osudy, úděsné v utrpení a nezdolné vnitřním bohatstvím, jsou poplatny životní skutečnosti. Nejlepší partie skladby: Esclavino poznání manželovy nevěry, smrtelná nemoc jejího dítěte i spoluvina na manželově útěku mohutní zvláštní rovnováhou, vytvořenou z bolesti a jistoty. Jako básník ženské duše dosáhl Tenreiro překvapivě jemných psychologických odstínů ve vyličení dětské přímočarosti, dívčina roztoužení i matčina zneklidnění při odcizení dětí. Zejména pro tyto partie je to kniha umělecky silná a lidsky krásná.

**E**gon Hostovský: *Případ profesora Körnera*. Nakl. Melantrich v Praze 1932, str. 183. Psychologický román, poctěný v soutěži Melantricha, má přes malé fabulační rozpětí řadu hodnot, překvapujících při autorově mládí. Problém rasově společenský není nově kladen; je to opět jiná variace předcházejících „ghett v nich“, ale zdůraznění zaslouží skladebná sevřenost i ponorná síla zraku. Základním rysem fabulace je připodobňování. Autor překonal předchozí expresionismus, ale upadl do psychologisačního experimentu. Jeho bystré sledování podvědomých stavů, rozdělení osobnosti a nové začlenění, je až jednoznačně poplatno formulím psychoanalytickým. Odtud jednostrannost při kresbě prostředí i povah. Současné společnosti je přidrženo zrcadlo, které zachycuje pouze záškodný pesimismus. Ústřední idea psychické souvstažnosti je tím ochuzena a místo zpředmětnění těchto situací nadchází abstraktní rozbor; řada scen, hlavně v druhé části, je nezdůvodněna. Přesto znamená příběh o duševním rozdělení židovského profesora i jeho podvědomé splývání s okolím, milovanou ženou, klackovským Holšíkem a přátelským Osvaldem kladný výboj do psychologické prózy. Nejzdařilejší tam, kde na sebe aktivně narážejí dva různorodé světy v dramatickém dialogu.

**V** Martůnek: *Jakub Oberva*. Nakl. Sfinx v Praze 1932, str. 270. — Týž: *Plameny*. Nakl. v Praze 1932, str. 278. — Týž: *Země duní*. Nakl. Sfinx v Praze 1932, stran 270. — Románová trilogie

V. Martůnka, z níž vychází svazek závěrečný, je především skladbou regionální. Pozadím vlastního příběhu je Ostravsko, dědina na periferii velkoměsta a baráková kolonie železárenských dělníků, prostředí sociálních i společenských rozdílů od let devadesátých do r. 1917. Místně i časově jsou ohraničeny různé dějové situace od lipinských ponižů až po hladové bouře z července 1917. Mnoho dokumentárního je v prokreslení jednotlivých postav, jež životně rozdílnými cestami dosahují typické platnosti. Živel vzpomínkový je úměrný umělecké fabulaci. Proti jiným prozatérům, jejichž díla motivicky souvisí s Ostravskem, zachycuje Martůnek prostředí železářské na moravské straně. V doslovu k trilogii přiznává, že chtěl v rámci rodinného dramatu podati dramatický příběh kraje. Sledujeme-li s této perspektivy dílo, je nejzdařilejší část střední, vyznamenaná r. 1929 státní cenou. Ústřední příběh předvádí život dvou bratrů, nemanželského a legitimního. Prvý je dělníkem ve vercích druhý studuje. Hluboké rozdíly stavovské, povahové i fyzické. Předcházející svazek vyličil historii jejich otce, pyšného sedláka Jakuba Obervu, závěrečné živobytí nemanželského syna, zatím válečného invalidy a vachaře a jeho sourozenců. Ze samotné stavby je patrné, že úvodní příběh se příliš rozrostl. Z nutné epizody se stal v sebe uzavřeným celkem, k jehož rozvedení vábilo prostředí vesnice na okraji průmyslového kraje a povahové rysy představitele. Povahokresba Obervova je zvládnuta přesvědčivě, místy až příliš plastický za pomoci kontrastu. V konečném svazku se zájem přesunul na malbu prostředí, z něhož vynikají jednotlivé typy Kubových sourozenců: sestra, stavší se z hladu prostitutkou, národnostně zakřiknutý hrbatý kreslič, oficiáská Mici, oběsivší se pro nařčení z krádeže, trpně zbůjnický invalida se svou obětavou i milující ženou i dítětem, nedávno narozeným. Sevřená románová stavba předcházející části se tu rozlomila v několik paralelních dějů, tím získalo prostředí i spád situační; ale místa dějově silná byla oslabena partiemi, kde vystupuje tolstojovský stryk Šugar, nebo vdova Obervová. Smiřlivé zakon-

čení v rodinné dělnické idyle stojí v nepoměru se základním tragickým tónem. Nedostatek skloubení celkového příběhu není v části druhé, nejsilnějším díle trilogie. I když závěrečný smrtelný pád Kubíčkův se střechy má v sobě umělecky nečekanou slabinu, jsou osudy obou bratrů podchyceny velmi obratně, některé scény od výstupu ve škole až po Milinu resignaci mají mistrné psychologické odstíny. V bezprostřední životní naléhavosti, tragicky pointované, je síla Martůnkova tripticha. Mimo tyto hodnoty má dílo cenu dokumentární a dialektologickou.

**F** Chudoba: *Pod listnatým stromem*. • Essaye. Nakl. Melantrich v Praze 1932. Stran 290. Chudobova třetí kniha literárních studií jest z nejjemnějších průhledů do anglické literatury, jež byly u nás poslední dobou publikovány. S uměleckým založením brněnského anglisty souvisí, že dovede z komplexu odborných otázek vystopovati životně i básnický nejpodstatnější a nejdynamičtější. Řada essayů, jimiž objasňuje a zpřítomňuje dobu a prostředí shakespeareovské, životní hyřivost Byronovu, vichřičnou lyriku Shelleyho, dráždivé dramatickou dráhu Poeovu a Swinburnovu, optimistického Dickense, slepou vůli Hardyho i umění Stracheyova má všechny znaky odborného studia a nadto i živelnou potřebu objasniti osobnost v jejím těžce postižitelném vnitřním žaru. Zdůraznění životopisného prvku, jehož nutné interpretace jsou začleněny do otázek literárních a slohových, je typickou vlastností Chudobova rozboru. Souvislost mezi životem a dílem jest nejkrásněji podána v úvodních studiích, kde od legendární zbojnické postavy R. Hooda přes rodný Stratford a alžbětinský Londýn je vystižena celistvá monumentalita Shakespearova zjevu. Tato podnětná evokace se může měřiti jedině s jemným rozбором Shelleyovy lyriky a psychologicky důležitou kapitolou o hardyovském pojetí vůle.

**T**isíc knih pro bibliotekáře. Sestavil dr. Karel Hoch. Podporou ministerstva školství a národní osvěty. (Příručky pro vědecké knihovny. Vydává ředitelství veřejné a univ. knihovny v Praze I.) V Praze 1932. Str. 192. Vrch. komisař

dr. K. Hoch umožnil příručkou orientaci v pomůckách bio- a bibliografických, zastoupených v příručním oddělení pražské univerzitní knihovny. V 1004 čís. uvedl heslový katalog B. C., který až na některá nedopatření v heslovém třídění a tiskových chybách vyčerpává dosavadní pomůcky, o jejichž bohatství rozhodovaly a stále více rozhodují finanční otázky. Sám v předmluvě upozornil na cenu sbírky, jež vznikla postupně, soustavným doplňováním a uplatňováním bibliografických zkušeností celých generací. Příručka je seřazena abecedně, podle hesel, opatřena rejstříkem věcným a osobním s uvedením skladištní signatury a běžného čísla B. C. (nebo B. M.).

**Bibliografický katalog československé republiky.** Literární tvorba z roku 1931 vyjma díla periodická. Sestavila a seznamy opatřila i vydala Nár. knihovna, konservační oddělení veřejné a univ. knihovny v Praze. Redaktoři dr. K. Randé a dr. V. Foch. Nákl. minist. školství a národní osvěty. V Praze 1932. Stran 664. Třetí ročník Bibliografického katalogu zaznamenává na 419 stranách 7002 čísla, z nichž na českou a slovenskou produkci připadá 4625 údajů, na dodatky z let minulých 565, na německé spisy 778, na maďarské 123, na jinোসlovenské 107 (podkarpatské 23, velkoruské 53, ukrajinské 15, polské 11, srbochorvatské 3, lužickosrbské 3), na latinské, románské, anglické a j. 181, na mapy 83, na hudebniny 1630. Četné hudební produkci jest věnován i zvláštní vedlejší systematický seznam hudební. K přehledu knižní produkce odkazuje seznam autorský, pseudonymů, přeložených spisů (podle literatur, z nichž bylo překládáno), překladatelů, sbírek a seznam heslový. U hesla Eduard Bass (pseud.) je omylem uveden Julius Schmidt; Slavík je pseud. St. Vrbíka.

**Nová Říše.** Kulturní sborník. Vede a vydává E. Chalupný. V komisi nakl. O. Girgal v Praze XVI. Dosavadních osm čísel časopisu, který byl založen především pro publikování Březinovy rukopisné pozůstalosti, korespondence a jiných dokumentů k jeho životu a dílu, znamená vydavatelskou obět. I když nesouhlasíme s otištěním jinorodých

článků, je sborník nezbytný pro každého březinovského badatele. Jeho hlavní význam spočívá v otištění essayí: Dílo smrti, Slovo, Skryté dějiny, Mír a v uveřejněné korespondenci s Pammrovou. Při této třeba litovati, že byla roztržena vydáním MKS a nezískána pro sbírku Pamětí. Její celkové vydání bude stejně důležitým dokumentem pro poznání básníka, jako korespondence Bauerova, z části Chalupného, a dosud nevydaná Fr. Bílka a E. Lakomé. Z četné a stále se rozmáhající březinovské literatury, jež by pro nestejné hodnoty zasloužila odborného rozboru, jest ediční činnost polečnosti O. Březiny, jejímž orgánem je Nová Říše, kriticky objektivní. Z jednotlivých spolupracovníků třeba ukázat k O. Fialovi, který vydání essayí doprovází obsažnými edičními poznámkami, orientovanými filologicky a psychologicky. Essaye, jejichž obtížný přetisk z několika rukopisných recensí až na meditaci Mír je zdařilý, byly vydány i separátně.

**T. G. Masaryk: Studie o F. M. Dostojevském.** (S rukopisnými poznámkami.) Uspořádal Jiří Horák. Nakl. Slovan. ústavu v Praze a Společnosti Dostojevského. V Praze 1932. Str. 84. — Loňského jubilea Dostojevského bylo vzpomenuť prací J. L. Hromádky a J. Horáka. Týž vydává nyní Masarykův průkopnický článek z Času VI, přetištěný již v Masarykově sborníku, který při zahájení českých překladů v Ruské knihovně představil čtenářům jednotnost Dostojevského tvorby, zahrnující v sobě část uměleckou, nábožensky myslitelskou i časově publicistickou. Mimo přetisk této stati, v níž česká kritika předstihla projevy ruské i západoevropské, uveřejňuje Horák poznámky, jež si T. G. Masaryk připsával do svého příručního exempláře SPb 1885 — 1886. Všechna hesla, jež podávají Masarykovy úsudky i všechny poznámky, které mají význam i po stránce formální, jsou otištěny ve znění doslovném. K heslům rázu schematického jsou připojeny poznámky a výklad. Materiál je uspořádán systematicky a seřazen podle svazků vydání. Konečné poznámky, připínající se k celkové charakteristice, jsou věcně seřazené. V závěru oceňuje vydavatel materiál, u něhož vystupuje do

popředí prvek sociologicko-náboženský, otázky komposice, stylu, výrazových zvláštností a j. jsou odsunuty. Ze studie i z komentáře mluví Dostojevský vychovatel, chybí Dostojevský „dvojstvenný“. Je příznačné, že poznámky téměř pomíjejí román Igrok. Masaryk s počátku nedoceníl myšlenkové i povahové rozeklanosti Dostojevského, bojoval tehdy proti materialistickému pozitivismu. Masarykova studie i poznámky jsou důležitým příspěvkem vztahů českoruských. Význam studie v českém duševním životě zhodnotí vydavatel v monografii „Dostojevský v literatuře československé“.

**Slovo o pluku Igorově.** Ruský text S v transkripci, český překlad a výklady Josefa Jungmanna z r. 1810. Vydal a úvodem opatřil V. A. Francev. Nákl. Slovanského ústavu v Praze 1932. Str. 47. Překrásná památka ruského básnického umění XII. věku našla v Jungmannovi zdařilého tlumočníka i zaníceného obdivovatele. Péče i kritické ocenění, jež věnoval V. A. Francev nadanému žákovi Dobrovského, umožnila dnešnímu čtenáři sledovat tlumočnickou tradici Slova v rozmezí více než stoletím. Kromě této estetické překladatelské hodnoty má práce Jungmannova, vydaná z rukopisu, význam průkopnický. Mimo jiné postihuje český básník veršovanou formu ve vypravování, při lexikálních dokladech a vysvětlivkách odvolává se na slovník Velešlavinův, Tomsův, Heymův i Nový zákon, dává se v poznámkách strhnouti k obdivu památky, k níž přikročil s vědeckou průpravou a hlubokým porozuměním pro její reálné obrazy. Tím vzniklo dílo zdařilejší Hankova (1821) a odkazující na pečlivé vedení Dobrovského. V úvodu sleduje vydavatel tradici českého překladu, zájem o památku mezi světem vědeckým. Ukazuje iniciativu Dobrovského k překladu Müllerovu a Jungmannovu, chystanému pro Nejedlého Hlasatele (1810), zmiňuje se i o ztraceném veršovaném překladu Rožnayově, pořízeném pod vedením Jungmannovým. Jungmannův překlad vychází z přetisku Šiškovy (1805), v prapovisné i interpunkční výpravě je patrný vliv Dobrovského. B. Slavík.

## V. mezinárodní sjezd Světové ligy pro sexuální reformu na vědeckém podkladě

se konal v Brně 20. – 26. září t. r. Informovat veřejnost o tomto sjezdu znamená varovat, neboť Světová liga neplní ani jeden, ani druhý předpoklad, t. j. nejedná o reformu, ani na vědeckém podkladě.

Program kongresu byl tento:

Vědecké oddělení, středa 21. září dopoledne: Obecné téma: *Eugenik und Sexualität*. Přednášeli univ. prof. dr. Jan Bělehrádek, Brno, prof. dr. Hugo Iltis, Brno. Odpoledne: Dr. J. H. Leunbach, Kopenhagen, dr. Herbert Steiner, Wien atd.

Čtvrtek 22. září dopoledne:

*Sexualerziehung unter besonderer Berücksichtigung des Ipationsproblems*. Univ. prof. dr. Ant. Trýb, Brno, dr. M. Hodann, Berlin, univ. doc. dr. Jan Bedrna, Brno, univ. asist. dr. Jos. Hynie, Praha, dr. S. Lazarsfeld, Wien, univ. doc. dr. D. Panýrek, Praha, dr. Hildegart, Madrid, atd.

Odpoledne: *Weltanschauung und Sexualität*. Dr. H. Stöcker, Berlin, dr. Rosenthal, Breslau, dr. A. Koch, Berlin, Jo Jacobsen, Kopenhagen, G. Le Clément de St. Mareq, Waltwilder (Belgie), Li-Schin-Tong, Hong-Kong, dr. Felix Halle, Berlin, atd.

Pátek 23. září dopoledne: *Sexualethnologie*. Magnus Hirschfeld, Berlin, Mdme Berty Albrecht, Paris, dr. Pasche-Oserski, Kiew, dr. H. Lewandowski, Utrecht, atd.

Sobota 24. září dopoledne: *Intersexualitätsforschung*. M. Hirschfeld, Berlin, K. Giese, Berlin, dr. Felix Abraham, Berlin, Linsert, Berlin, dr. Vlad. Vondráček, Praha, atd.

Odpoledne: *Sexualpathologie*. Dr. O. Lampl, Praha, dr. L. Chiavacci, Wien, atd.

Neděle 25. září: *Populationsprobleme*. Dr. N. Haire, London, dr. J. Marcuse, München, atd.

Některé důležité požadavky sjezdu: Osvobození manželství, zvláště rozlukou od církevního a státního zřízení; Omezení porodů; Správné posouzení

sexuálních výstředností, zvláště homosexuality; Pojem sexuálních výstředností ne jako dosud jako zločin, hřích, neřest, nýbrž jako více méně nemocný stav atd. O reformě sexuálního života se nejednalo. Kongres se konal na medicínské fakultě Masarykovy university v Brně, kam se scházelo asi 80 až 120 posluchačů. Velká část referentů tvořila posluchačstvo. Tedy úkaz malého zájmu. Návštěva velmi nepatrná pro světový kongres Světové ligy, kde se mluvilo pěti jazyky a kde byli zástupcové různých zemí, i z Číny. Ani Hirschfeld a Hordann, kteří pořádali zvláštní konference pro lid, neměli místnost naplněnou. Referenti na kongresu ponejvíce byli Židé, jak ukazují jména: Hirschfeld, Hordann, Hecht, Rosenthal, Weisskopf atd. Proto také výslednice těchto lidí tvrdily, že sexuální otázka nemá nic společného s církví, zvláště katolickou. Cynickým způsobem se dotýkali takoví referenti sv. zpovědi, hříchu. Je toto věda? Posluchači byli zase z velké části Židé. Této reformy ke zničení mravnosti se zúčastnili mezi posluchači z velké části mladí lidé, vážnějších mužů bylo málo.

Povšechný ráz kongresu byl protináboženský. Všechny světové názory přicházely v úvahu, jen křesťanský nikoliv. Vědecky byl ignorován tak důležitý a tak mohutný životní proud, jako je křesťanství. Druhý nedostatek vědeckého postupu byl v tom, že proti psychologické struktuře lidské se jednalo výhradně jen o nižší erosu a jeho uplatnění, celé shromáždění zapomnělo na to, že jsou lidé a že je ovládá i duševní eros, který patří stejně podstatně k vytvoření lidského štěstí. Scházel vznesený tón. Debaty se konaly na konec ovšem před prázdnými lavicemi. Cílem kongresu nebyla reforma, nýbrž deforma, nevázanost v sexuálním beze strachu a zodpovědnosti. Práce Světové ligy byla odborně odhadnuta pro polovzdělance na polo-vědeckou.

Prof. W. L.



VĚDOMOSTI  
celého světa obsahuje

# B. KOČÍHO MALÝ SLOVNÍK NAUČNÝ

100.000 hesel ~ 2128 stran ~ 2 díly

úplný  
obsažný  
stručný

srozumitelný  
moderní  
populární

nestranný  
přesný  
podrobný

účelný  
skladný  
levný

Cena Kč 80.-

(též na 4 splátky po Kč 20.-).

*Kniha pro celý život.*

*Přítel a rádce na každém kroku.*

*Žádejte prospekt u svého knihkupce a v nakladatelství*

**B. KOČÍ, Praha I., Masarykovo nábreží 14.**

Vydávají profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habán O. P.

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