

# FILOSOFICKÁ REVUE

*Odborný čtvrtletník pro filosofii*

VI

REDAKTOR

DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.

AGGREG. ČLEN PAP. INST. ANGELICUM, ROMA

O l o m o u c 1934

# OBSAH ROČNÍKU VI.

|                     |                                                                                                                                                                                                                                                                        |                  |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| <i>Bocheňski :</i>  | Studie o pojetí a zásadě příčinnosti                                                                                                                                                                                                                                   | 19, 55           |
|                     | Subjektivní přestavba skutečnosti                                                                                                                                                                                                                                      | 123              |
| <i>Bošković :</i>   | Umění a morálka                                                                                                                                                                                                                                                        | 17, 110          |
| <i>Gillet :</i>     | Intelektuální výchova u dnešní mládeže                                                                                                                                                                                                                                 | 12, 64           |
|                     | Svědění                                                                                                                                                                                                                                                                | 100, 157         |
| <i>Habáň :</i>      | Duchový rys života lidského                                                                                                                                                                                                                                            | 8                |
|                     | Životní a vypěstěná síla v lidském životě                                                                                                                                                                                                                              | 51, 98           |
|                     | Životní a vypěstěné hodnoty v sexuálním životě                                                                                                                                                                                                                         | 145              |
|                     | Základy filosofie práva                                                                                                                                                                                                                                                | 81, 125          |
| <i>Horák :</i>      | Hispanika                                                                                                                                                                                                                                                              | 43, 92, 126, 168 |
| <i>Hruban :</i>     | Psychologie a problém duchovosti                                                                                                                                                                                                                                       | 67               |
|                     | Estetická kultura a zduchovnění života                                                                                                                                                                                                                                 | 113              |
| <i>Ingarden :</i>   | Logistický pokus o přetvoření filosofie                                                                                                                                                                                                                                | 165              |
| <i>Jolivet :</i>    | Křesťanská filosofie a soudobé myšlení                                                                                                                                                                                                                                 | 49, 107, 152     |
| <i>Kosatík :</i>    | Stavovská organizace společnosti                                                                                                                                                                                                                                       | 30               |
| <i>Kalista :</i>    | Co jest barok?                                                                                                                                                                                                                                                         | 71, 118          |
| <i>Muckermann :</i> | Goethe ve světle katolicismu                                                                                                                                                                                                                                           | 31, 76           |
| <i>Partos :</i>     | Pojem života ve fyziologii                                                                                                                                                                                                                                             | 4, 104           |
| <i>Pavelka :</i>    | Metafyzika a fyzika                                                                                                                                                                                                                                                    | 1                |
|                     | Stabilní prvky přírody anorganické                                                                                                                                                                                                                                     | 60               |
|                     | Kořeny tomismu                                                                                                                                                                                                                                                         | 97               |
|                     | K základům kvantové teorie                                                                                                                                                                                                                                             | 148              |
| <i>Pujman :</i>     | Svatý Tomáš a moderní umění                                                                                                                                                                                                                                            | 24, 160          |
|                     | Varia                                                                                                                                                                                                                                                                  |                  |
|                     | Spor o české dějiny (Dr. A. B.)                                                                                                                                                                                                                                        | 27               |
|                     | Čtnostný člověk (S. K.)                                                                                                                                                                                                                                                | 172              |
|                     | Kritika                                                                                                                                                                                                                                                                | 34, 82, 131, 174 |
| Poznámky            | Akce, Pierre Quercy, Sociologie, Sociologus,<br>Základní formy společnosti                                                                                                                                                                                             | 43               |
|                     | Konference mladé katolické inteligence<br>(Ing. Žemla)                                                                                                                                                                                                                 | 94               |
|                     | Poznámka k Maulerově článku Rodina a stát,<br>Mezinárodní shromáždění tomistického studia<br>v Poznani                                                                                                                                                                 | 96               |
|                     | Kulturní ruch, Akord, Sborník věd právních,<br>Sborník poesie, Pocta k 70. naroč. Aug. Mi-<br>řičky, Filosofický slovník, Bernhard Jansen,<br>Die Philosophie, Ugo Spirito, P. Léon Kienthey,<br>Jos. B. Foerster, II. akademická konference<br>v Dalečíně, Akord atd. | 140              |
|                     | Filosofický sjezd tomistický v Poznani, VIII. me-<br>zinárodní filosofický kongres v Praze (Pavelka,<br>Dr. M. H.), Akademický týden v Praze, Aka-<br>demická konference v Dalečíně, Z filosofické<br>literatury maďarské, Kulturní ruch                               | 182              |

# M E T A F Y S I K A   A   F Y S I K A

## I.

U slyší-li moderní vzdělanec slova „metafysika a fysika“, vyrůstají před jeho duševním zrakem dva nepřeklenutelné světy symbolisované objevy atomových tajů až po neutron a positron na straně jedné a temnem středověkých klášterů na straně druhé. Útrpný úsměv nad neplodnou zaostalostí je nezbytným průvodcem, který spolu s oběma uvedenými pojmy se vynořuje v mysli moderní exaktní vědou odchované. Styčných bodů moderní přírodovědec zde nevidí, ba pokládá pouhou možnost jejich existence za principiálně vyloučenou. Právě proto nebude postrádati užitečnosti objektivní analýsa obou pojmů, která teprve umožní stanovení bodů styčných a bodů odlišných. Než nřikročíme k analýsi, je třeba dohodnouti se o základně, na které máme svoje vývody založiti. Zde hned narážíme na první obtíž: jinak na naši otázku nahlíží tomistický metafysik, jinak vědecky činný fysik. Obtíž tato se ztratí sama, až poznáme v dalším výkladu, že stanovisko metafysika je širší než stanovisko fysika, a že dokonce obsahuje stanovisko fysikovo jako zvláštní případ, kdežto naopak stanovisko moderního fysika nemá pro metafysiku vůbec místa v jeho vlastní soustavě. Bude proto nutné zvoliti základnu metafysickou pro řešení naší otázky. Tato volba však zároveň postačí, neboť rozbor otázky podle druhého stanoviska moderního poskytuje výsledek negativní: není styčných bodů a rozbor je tím ukončen.

Podáme proto nejprve objasnění své metafysické základny (II.), posoudíme vývoj fysiky až po dnešní její tvářnost (III.) a stanovíme poměr mezi fysikou a metafysikou (IV.) a ukončíme rozhledem, jaké možnosti vývojové naznačuje

dnešní stav fysiky (V.). — Rozvedení získaných konkrétních námětů ponecháváme studiím zvláštním na dobu pozdější.

## II.

Sv. Tomáš<sup>1</sup> podává tuto klasifikaci věd:

Quaedam igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt et haec distinguuntur, quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis intellegi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his *physica* sive *scientia naturalis*.

Quaedam vero quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eius definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est *mathematica*.

Quaedam vero sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia sicut deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas et actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est *theologia*, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur *metaphysica*, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam *philosophia prima*, in quantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequuntur.“

<sup>1</sup> Sv. Tomáš Aquinský: In librum Boetii de Hebdomadibus de Trinitate q. 5.

Pokud se fysiky týče jest uvedenou definici ještě rozvésti na dva případy: zkoumání bezprostředních příčin jevů čili fysika fysická jak ji nazývá *Maritain*<sup>1</sup> a zkoumání vzdálených příčin čili fysika filosofická. To byl stav problému ve XIII. století. Fysika nejnižší stupeň poznání, metafysika stupeň nejvyšší.

### III.

Ve čtrnáctém století začíná se vytvářeti nový typ fysiky: fysika fysická systematickými pokusy se ustavuje jako fysika experimentální a výsledky experimentů výhradně kvantitativně zpracovává ve větší celky fysika teoretická neboli matematická. Výhradním objektem jejich úvah je kvantitativní vztah mezi měřenými veličinami. Teoretická fysika ukončuje svojí matematickou výstavbou, co nadhodila jako problém fysika experimentální a potřeba po dalším všestrannějším poznání hmotné skutečnosti, jak to činila fysika filosofická, je znenáhla zatlačena z oboru fysiky vůbec, až konečně přírodní filosofie je částí filosofie a bez náležitého kontaktu s fysikou experimentální a teoretickou klesá na registrační oddělení discipliny filosofické, kde jsou znamenány pokroky a vývoj ve fysice, aniž by tohoto vývoje byla filosofie přírodní účastna. *Maritain*<sup>2</sup> charakterisuje teoretickou fysiku, kterou nazývá novou fysikou takto: „Nová fysika opomíjí ve skutečnosti právě to, oč rozumu jde. Čeho tato fysika chápatelně dosahuje, jest vlastní látka matematiky; vlastní látku fysickou (tělesa sama se všemi jejich činnými kvalitami) tu chápe jenom po slepotě. A tak ač z jistého hlediska (běžeme-li v úvahu řád matematické abstrakce, do níž přenáší poznatky fysické) jest na vyšším stupni chápatelnosti než poznání fysicko-fysické čili experimentální, z jiného hlediska (bereme-li v úvahu řád čitelné skutečnosti samotné) jest níže co do chápatelnosti než poznání, získané pouhým pozorováním. Neboť toto, hledaje blízkých příčin jevů, vnáší — byť sebe nedokonaleji — do čitelné skutečnosti jako ta-

kové transcendentální světlo bytí; a proto jest, vedouc ducha od příčiny ku příčině, jakýmsi úvodem a přirozenou přípravou na filosofii a metafysiku. Kdežto poznání fysicko-matematické opomíjí a nedbá ve skutečnosti všeho jiného bytí jen atributu kvantity. Tím právě trhá spojitost pozitivní vědy s filosofií a přes to, že nakupila úžasné spousty materiálu, jeví se zcela neschopnou, by přímo rozšířila naše poznání o tom, co svět jest.“

Tento typ teoretické fysiky byl mocně podpořován současným rozvojem matematiky a etapy jejího vývoje Galileiem počínaje vyznačují jména: Descartes, Newton, Maxwell, Einstein, Heisenberg, Schrödinger a Dirac. Poslední tři z jmenovaných jsou představiteli současné teoretické fysiky ve smyslu shora uvedeném, avšak jejich teoretické práce jeví již celou řadu znaků napovídajících změnu tohoto typu fysikální práce.

### IV.

Fysikové otevřeně přiznávají svoje výhradně kvantitativní pojetí fysiky pokládající jiný postup ve fysice za nemyslitelný. Důvod pro toto stanovisko není však výhradně historický, že totiž, jak jsme v předcházející kapitole viděli, teoretická fysika se stala výhradně matematickou disciplinou, nýbrž souvisí též s vývojovým stadiem fysiky vůbec. Tato okolnost, zdá se mi, bývá často úplně přehlížena. Jest však docela přirozené, že fysika musí nejprve sehnati experimentální data, vyhledávati zákonitosti stále vyšší a vyšší a teprve v konečném stadiu může dojiti příčin nebo principů nejvyšších ve svém oboru. Nerozhoduje tu nikterak, potřebuje-li na sbírání a zpracování materiálu desítky let nebo i staletí. Mnohé okolnosti nasvědčují tomu, že doba od zrození teoretické fysiky až po naše dny představuje jednu takovou etapu experimentálně matematickou, která z důvodu v povaze skutečnosti ležících přirozeně končí. Neboť každý krok fysikálního vývoje zabírá do zájmové sféry této vědecké discipliny vždy nové a nové stránky skutečnosti. Tímto postupem musí však nutně dojiti k vyčerpání stránek ryze kvantitativních, aniž by všechny jevy byly uspokojeně zpracovány jednotnou teorií. Tak lze předpo-

<sup>1</sup> *Jacques Maritain*: Scholastická filosofie a matematická fysika. Kaihovna života XI. 1924.

<sup>2</sup> *Maritain*: l. c.

kládati, že z vnitřní nutnosti vývojové dojde ke změně pracovní metody matematicko-quantitativní dosud výhradně a důsledně v celé novověké fyzice pěstované.

Takto načrtnutý stav odráží se i na představitelích fyziky a metafyziky. Fysikové téměř bezvýhradně pokládají svoji matematickou metodu za kritérium vědecké exaktnosti vedle experimentálního základu svých teorií. Metafyziku, nekonající ani experimentů ani matematických výpočtů, nepokládají pomalu ani za vědu. S nimi pak souhlasí i ostatní přírodovědci nefysikové již proto, poněvadž pro svoje vlastní disciplíny přírodní hledají svůj vzor ve fyzice a to docela zvláště ve fyzikální synthesi teoretické. Naproti tomu metafyzikové jsou v úloze moudřejšího, jenž chápe potíže méně vyspělého a aby ilustrovali, jak se má fyzika správně pěstovati, podávají ve smyslu výše uvedeného scholastického rozdělení věd přírodní filosofii jako filosofickou fyziku a to na základech dosažených fyzikou matematickou, tedy výhodně kvantitativní. A v tomto protikladu: z kvantitativního jednostranného pojetí teoretické fyziky konstruovati závěry přírodně filosofické, tedy všestranné — v tomto protikladu je velký omyl všech těch, kteří hledají dnes souhlas mezi metafyzikou a fyzikou.

Takový postup je naprosto pochybený a nemůže u fyziků nalézt pochopení, což také zkušenost potvrzuje. Jediný klad, který takové práce metafyziků přináší jest, že poukazují na to, kterých stránek by si mohla a měla fyzika všimati, kdyby změnila svoji jednostrannou kvantitativní orientaci.

Na tomto místě je též třeba zmíniti se o výjimkách mezi fyziky, kteří shodou okolností vyznávají slovem stanovisko metafyzické, ale neprojevují je skutkem. Pokud však skutek, t. j. přímo teoretický pokus o širší než kvantitativní zpracování nezasáhne přímo do řešení otevřeného právě problému a to úspěšněji než teorie kvantitativní, nemá stanovisko metafyzické u takového fyzika valné ceny.

## V.

Jest tedy ze stanoviska metafyziky možno a dokonce žádoucí, aby došlo ke vzájemné orientaci mezi ní a fyzikou. Bylo však již naznačeno, že to se nemůže státi jinak než vývojem z vnitřních potřeb samostatné fyziky. Každý jiný pokus o zásah se strany zvenčí je jako neorganický předem odsouzený k zániku. Metafyzika může tak dalece ovlivniti vývoj fyziky, že ze zájmu soukromého, nefyzikálního zakotví v duševních dílnách některých fyziků, kteří jejich zásad použijí nejprve obvyklým způsobem jako pracovních hypotéz a osvědčí-li se, stanou se zásadami i pro fyziku zajímavými. Toť nejpřirozenější cesty ke kladnému řešení poměru mezi oběma vědeckými disciplinami.

Naskytá se ještě otázka, zda se jeví náznaky pro aktuálnost zásahu metafyziky do fyziky. Otázku tuto lze zodpovědět kladně. Jednak používá fyzika teoretická již ode dávna bez hlubších rozborů pojmů metafyzických jako pouhých slovních nebo myšlenkových pomůcek, uvádím pouze „potenciál.“ Že etapa experimentálně matematická ukazuje svoje vlastní hranice, o tom nás poučuje Heisenbergův myšlenkový pokus ilustrující jeho princip nepřesnosti. Konečně je tu nad jiné důležitý prvek schopný metafyzického zpracování: jsou to universální konstanty fyzikální, svědčící o stabilních prvcích přírodního dění jinak ovládaného plně řeckým „παντα ὅει.“ Jest to v první řadě zajímavá konstanta účinnosti „h“, ovládající celou kvantovou teorii a tím celou dnešní fyziku. Náznaky pro metafyzické základy tedy zde jsou, jde již jen o osoby, které by tyto možnosti proměnili v čin. A i v tomto směru lze pozorovati zajímavé pokusy.

Můžeme proto shrnouti své poznatky v tato slova: Dnes není vzájemné orientace mezi fyzikou a metafyzikou. Kladné řešení vzájemného poměru obou disciplín lze čekat pouze z nitra fyziky u příležitosti řešení otevřených dosud problémů.

Metafyzicky správně fundovaná fyzika je otázkou osob ve fyzice pracujících a proto není samozřejmostí, nýbrž aktuální možností zítřka.

*RNDr Artur Pavelka.*

# POJEM ŽIVOTA VE FILOSOFII

**L**idstvu bylo odedávna běžným, že existují bytosti živé a neživé, které se navzájem zřetelně liší. Ale otázka, čím se obě v podstatě liší, neboli jinými slovy, co je charakteristickým znakem života, nedá se tak lehce zodpovědět a je podnes sporným problémem přírodní filosofie.

Jest ku podivu, že se tak nápadná rozdílnost, jako je mezi živými a neživými bytostmi, dá tak těžce pochopiti. Přes to jest řada zjevů, které jsou naivnímu pozorování denního života zcela běžné, které však vědecké formulaci staví v cesty nečekaně velké překážky. Rozeznáváme na př. všichni jediným pohledem starého člověka od mladého. Zeptáme-li se však, co v podstatě biologické stáří charakterisuje, připadne nám těžkým, jediným symptomem toto vyznačiti a musíme se utéci k delšímu popisu. Neboť vyjmem-li pouze jediný příznak, třeba nakloněné držení těla, vrásčitou kůži, nebo šedý vlas atd., musíme konstatovati, že všechny tyto symptomy se mohou vyskytovat též u mladých osob a že žádný z těchto příznaků sám o sobě nestačí, aby biologické stáří vyznačil.

Podobné obtíže se naskytují, pokusíme-li se charakterisovati jediným význačným, rozdílným znakem rozdíl mezi živou a neživou substancí. Nesnáz je tím větší, protože takový charakteristický znak nepřínáleží pouze lidskému, nýbrž i živočišnému a rostlinnému životu.

Ke zjevům, které jsou všeobecně považovány za charakteristické pro život, náleží na př. výměna látek, růst, dráždivost, rozmnožování atd. Všecky tyto zjevy byly přírodovědci, s větším nebo menším oprávněním, označeny za necharakteristické pro život, neboť se dají ke všem těmto zjevům naléztí úkazy podobné z přírody neživé, jak chci na několika případech ukázati. Všimněme si na příklad růstu. V živých organismech rozeznáváme dva druhy růstu, a sice: růst příkládáním na periferii (appositio) a růst vmezeřováním (intusceptio). Dlouhou dobu se mysli, že v neživé přírodě jest možný růst pouze aposicí, jak tomu je na př. v pevných amorfních tělesech, nebo při pevných krystalech. Naproti tomu bylo v poslední době doká-

záno, že tekuté a dokonce i tuhé, bobtnavé krystaly mohou růsti i vmezeřováním.

Zvláštním druhem růstu je růst náhradou, neboli regenerace. Tím rozumíme schopnost živého organismu nahraditi nešťastnou náhodou ztracené části tkáně, u nižších ústrojenců dokonce celé části těla. Tentýž úkaz nacházíme též u krystalů. Ulomí-li se na příklad u krystalu hrot a vložíme-li jej do nasyceného roztoku, z něhož vykrystaloval, tak se nám hrot opět doplní. Při této příležitosti budiž poukázáno na nedávno vydanou práci proslulého pražského fyziologa prof. Tschermak-Seysenegga<sup>1</sup> o analogii mezi infekcí, imunitou a vedením dráždivosti v živém organismu a v neživé přírodě u krystalů.

Též průběh přijímání potravy se dá na neživých látkách demonstrovati. Jednobuněční živočichové, na příklad amoeby, přijímají živné látky tím způsobem, že vysílají výběžky, kterými je obklopují a do sebe uzavírají. Zrovna tak se chová kapka oleje, plovoucí v roztoku louhu vůči částice nějaké látky, v blízkosti se nacházející.

Někteří šli dokonce tak daleko, že předpokládali určitou analogii mezi pamětí a jistými pochody v neživé přírodě. Ohříváme-li pone náhlu kliš, stává se tekutým, při ochlazování opět ztuhne. Opakujeme-li to vícekrát za sebou, můžeme pozorovati, že kliš pomalu již při nižší teplotě roztává. Věhlasný badatel Pauli<sup>2</sup> k tomu poznamenává: „Nezachová se kliš tak jakoby získal pamět pro vliv tepla, které vždycky zanechává stopu změn, vzpomínku?“ Podobných případů mohl by se uvést velký počet.

Proto vznikly hlavně v posledních stoletích v přírodní filosofii různé směry pojetí života, které nechtějí uznati, že se podstatně liší život od toho, co nazýváme neživým.

Většina dnešních přírodovědců zastává názor,

<sup>1</sup> A. Tschermak-Seysenegg: Über Kristallanalogien zu den Begriffen der Immunität, Infektion und Regungsleitung Med. Klin, 1932.

<sup>2</sup> W. Pauli: Kolloidchemie der Muskelkontraktion. Dresden u. Leipzig 1912.

že se tak zvané úkazy životní liší od ukazů v neživé přírodě pouze graduálně, t. j. jsou komplikovanější, a že se dají všechny pochody v živém organismu převést na fyzikálně-chemické síly (jak tomu je v přírodě neživé). Toto pojetí života se obvykle označuje jako monismus. Monismus jako nauka o životě není jednotný. Podle toho, domníváme-li se, že pochody v živém organismu jsou v podstatě shodě s pochody v neživé přírodě po stránce fyzikální nebo chemické, rozeznáváme monismus fyzikální nebo chemický, oba se pak obvykle označují jako materialismus.

Různé názory o životě, kterým učila starší věda, byly novější přírodní vědou vyvráceny. Jako třeba domněnka, že živé organismy mohou povstati z neživé hmoty: tak zvané generatio aequivoca, nebo názor, že určité látky, t. zv. organické, mohou být produkovány jenom v živých organismech, což však bylo úplně vyvráceno syntetickou výrobou močoviny Wöhlerem r. 1828. Myslílo se též, že živý organismus má schopnost sám ze sebe vytvořiti energii, což bylo rovněž pozdějším experimentálním překoušením shledáno nesprávným.

Ve vyvrácení všech těchto nesprávných názorů a tvrzení viděli materialisté posílení svého názoru, že se živé od neživého v podstatě neliší, nýbrž že se dá vysvětliti formami energie, známými nám z neživé přírody.

Proti monistickému pojetí života stojí dualistická nauka o životě, která více nebo méně zřetelně sahá až k počátkům historie lidstva, kterou nalézáme již jasně formulovanou u Aristotela. Scholastickou filosofií, navazující v tom na něho, a později křesťanskou filosofií byla vybudována přesněji a ještě dnes se hlásá jako základní pravda křesťanské filosofie.

Dualisté předpokládají, že v živém organismu působí, na rozdíl od látkových substancí a známých fyzikálně-chemických forem energie, podstatně rozdílný princip života, který musí býti pokládán za základ životní činnosti. Pro tento metafyzický předpoklad životního principu označuje se tato nauka obvykle jako vitalismus. Na rozdíl názorů t. zv. neovitalistů na povahu životního principu nemůže se zde blíže zacházeti.

Dualisté mohli dosud dokázati existenci ta-

kového životního principu pouze filosoficky. Tento důkaz však nechtěli přírodovědci uznati. Je to pochopitelné, uvážíme-li, kolika omylům učili starší přírodní filosofové. Proto žádají dnešní pozitivisticky a empiricky smýšlející přírodovědci, aby projevy tohoto předpokládaného metafyzického životního principu byly jednoznačně a pokusně dokázány. Jinak se musí víra v takové projevy v přírodních vědách odmítnouti.

Úkolem mé přednášky nyní bude krátce vyložiti, že je dnes skutečně možné projev takového vitálního, životního principu experimentálně dokázati, při čemž pod vitálním životním principem rozumím nehmotné a od fyzikálně-chemických forem energie v podstatě různé, v tyto nepřevoditelné a z nich neodvoditelné příčiny pro úkazy projevů životních.

Jeden z objevů mnou a mým spolupracovníkem drem Herzogem<sup>1</sup> v nejnovější době učiněných, o kterém chci podati v dalších odstavcích zprávu a který jsem nazval autonomní regulační schopnost buňky, je podle mého názoru experimentálně prokázaný projev životní, který sám o sobě stačí, aby prokázal podstatný a charakteristický rozlišný znak mezi živou a neživou hmotou.

Jelikož se domnívám, že mezi mými posluchači jsou též neoborníci, chci dříve, než-li přistoupím k vlastnímu tématu vysvětliti několik základních pojmů fyziologických, kterých je třeba k porozumění mých vývodů.

Nejmenší biologickou jednotkou v živém organismu je buňka. Většina buněk se skládá ze dvou hlavních složek. Z jádra buněčného a z těla buňky (protoplasmy). Rostlinná buňka je obalena skutečnou blanou (blanou buněčnou), která buňky přesně ohraničuje. U živočišné, zvířecí buňky, jest ohraničení tvořeno na povrchu se nacházející zhuštěnou vrstvou t. zv. hraniční vrstvou buněčnou. Aby mohla buňka žíti, musí býti přiváděny živné látky, které jsou v buňce spalovány, oxydovány. Tím dodávají buňce k životu potřebné energie. Oxydace se děje vý-

<sup>1</sup> A Partos u. A. Herzog: Die Autonome Regulationsfähigkeit der Zellen. . . . . Zeitschr. f. d. ges. exp. Med. 84. 374. 1932.

hradně v buňce. Živné látky musí proto procházeti hraniční vrstvou buněčnou, aby se dostaly do těla buněčného.

U živočišných buněk sestává tato hraniční vrstva buněčná převážně z látek povahy tukové t. zv. lipidů (v nepatrné části též z bílkovin). Podle chemické skladby rozlišujeme různé lipidy. Propustnost této vrstvy (blány) pro látky ve vodě rozpustné se mění podle toho, který lipid ve větším množství převládá. Čím, více obsahuje hraniční vrstva buněčná cholesterolu (jednoho z těchto lipidů), tím méně se stává propustnou.

O prostupu živných látek do buňky neměli jsme dosud přesných vědomostí. Platilo za samozřejmé, že při tom běží pouze o procesy fyzikálně-chemické. Tento názor je však dnes již neudržitelný.

Příčina, proč byly naše vědomosti o pochodu vnikání živných látek do buňky nedostačující, záleží z části v tom, že příslušné pokusy nebyly konány v živém organismu, tedy *in vivo*, nýbrž s buňkami, které byly od živého organismu odloučeny, tedy *in vitro*. Jak již svrchu uvedeno, nebyl znám dosud ani jeden životní projev, který by sám o sobě stačil, aby prokázal rozdíl mezi buňkou živou a neživou. Smrt buňky nenastává okamžitě. Životné projevy mizejí postupně, ne zároveň a kvantitativně ve stejné míře. Nemůžeme proto při pokusech *in vitro* nikdy tvrditi, že buňka ještě skutečně žije. Proto se při pokusech i nejvýznačnějším badatelům stávalo, že byly buňky z organismu odloučené považovány ještě za živé, protože ještě vykazovaly nějakou — namátkou vybranou — životní funkci, zatím co nějaká jiná životní funkce, ke které se právě při pokuse nepřihlíželo, již vyhasla. Vyskytovaly se proto o tom, jak se živá hmota chová, různá tvrzení, která se na tuto vůbec nehodí, neboť buňky, při pokusech pozorované, byly již ve stadiu umírání. I když nemůžeme označiti buňky ze živého organismu odstraněné ihned za mrtvé, tedy je zrovna tak málo můžeme považovati za buňky, které jsou schopny vykonávati životní funkce tak neporušeně jako *in vivo*.

Tím tedy, že dosud většina badatelů nepracovala *in vivo*, nýbrž *in vitro*, je vysvětlitelné, že pro vnikání živých látek do buňky a pro je-

jich usměrňování, přijímali pouze fyzikálně-chemické zákony, neboť odumírající nebo mrtvá buňka nepodléhá již zákonům života. My můžeme dokonce tvrditi opak, že totiž mrtvá buňka je charakterisovaná tím, že podléhá toliko zákonům fyzikálně-chemickým.

Abych se vyhnul této chybě, snažil jsem se pracovati za příznivějších okolností fyziologických. Studoval jsem nejvíce vnikání hroznového cukru (glykosa) do buněk krevních. Svá pozorování jsem činil na lidech i zvířatech. Zatím co se dosud při podobných pokusech z buňky organismu odloučené vpravovaly do fyziologického roztoku a k tomu se přidávaly látky, jejichž vnikání do buněk se chtělo pozorovati, vpravoval jsem příslušné látky přímo do živého organismu a pak vyšetřoval, jak tyto na něj působí.

Jak známo skládá se krev z tekutiny, t. zv. plasmatu, ve kterém krevní buňky volně plovou. Předně jsem chtěl zjistiti: Podle jakých zákonů vniká v plasmě krevní se nalézající cukr do krevních buněk?

Bylo mi známo a mé pokusy to též potvrdily, že koncentrace glykosa v plasmě krevní je jiná, nežli v buňkách krevních. Již tato skutečnost nám dovoluje pochybovati o tom, že zde jde o působení sil rázu výlučně fyzikálně-chemického. Neboť podle zákonů fyzikálně-chemických musil by cukr hroznový (glykosa) prouditi z roztoku o vyšší koncentraci blanou buněčnou do roztoku o nižší koncentraci tak dlouho, až by nastalo vyrovnání, t. zn., až by byla na obou stranách stejná koncentrace. Tento zjev je nám znám pode jménem osmosa.

Chci nyní na příkladě ukázati, že se buňka nezachovává vůči vnikání glykosa pasivně, nýbrž že toto vnikání aktivně reguluje a sice s dalekosáhlou nezávislostí na změnách koncentrace cukru hroznového v plasmě.

Podá-li se zdravému organismu florhizin, t. j. látka získaná z kůry kořenů jistých stromů, nastává v určitých případech zvýšená koncentrace cukru hroznového v plasmě. Ale zároveň klesá koncentrace glykosa v buňkách krevních.<sup>1</sup>

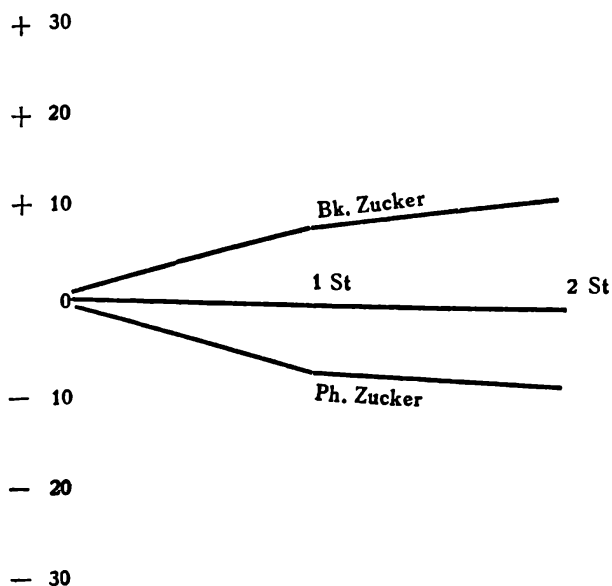
<sup>1</sup> A. Parthos u. A. Herzog: Über die Autonome Regulationsfähigkeit der Zellen nach Verabreichung von Phlorhizin. Z. t. sch. f. d. ges. Exp. Med. Im Druck.



Znázornil jsem graficky takové výsledky pokusů v přiloženém diagramu (Obr. 1.)

Fig. I.

Phlorhizin-Versuch



Prostřední rovná linie značí předpokládané srovnávací niveau. Horní čára představuje obsah cukru v plasmě; spodní čára obsah cukru v buňkách krevních.

Na diagramu je zřetelně viděti, že v průběhu 2 hodin množství cukru v plasmě stále stoupalo, zatím co množství cukru v krevních buňkách rychle a stále klesalo. Tedy přes vyšší osmotický tlak zmenšila se intensita vnikání glykosity do buňky.

Mohl jsem však též pozorovati obrácený pochod, že se totiž koncentrace glykosity v krevních buňkách zvýšila, zatím co v plasmě současně klesala. (Obr. 2.)

Tedy změna koncentrace cukru v krevních buňkách nastává úplně nezávisle na změnách koncentrace cukru v plasmě.

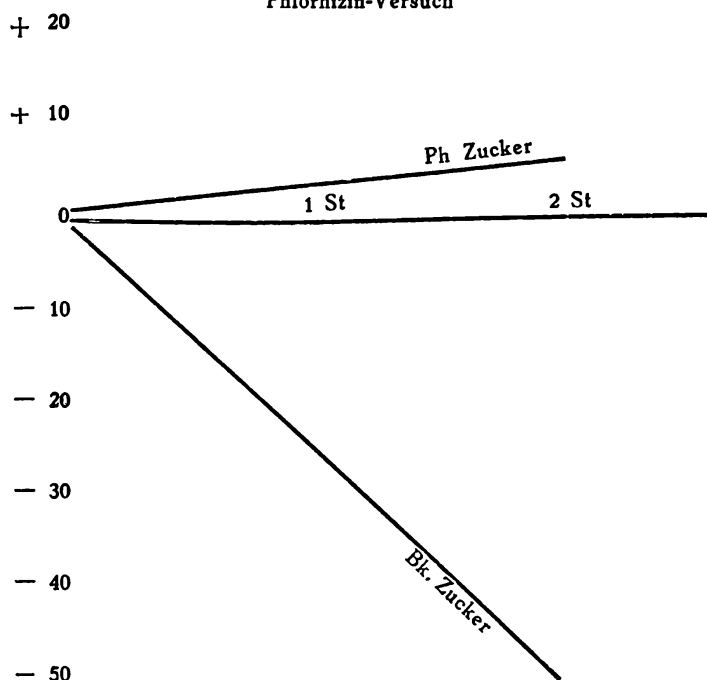
Tento nápadný zjev se nedá vyložit pouze fyzikálně-chemickými zákony osmosy. Teprve dalšími pokusy by se musely tyto úkazy vysvětliti.

V průběhu svých experimentů učinil jsem důležitá pozorování, že se chemická skladba hraniční vrstvy buněčné neustále mění. Někdy obsahuje tato vrstva více, jindy opět méně cholesterolinu, tedy onu látku, která brzdí vnikání látek ve vodě rozpustných. Plánovitými pokusy jsem mohl zjistiti, že když se obsah cholesterolinu

v hraniční vrstvě buněčné zvýší, klesá množství glykosity v buňce a obráceně: klesá-li koncentrace cholesterolinu, stoupá množství glykosity v buňce. Tím, že se mění množství cholesterolinu v hraniční vrstvě buněčné, má buňka schopnost regulovati vnikání hroznového cukru. Označil jsem tento děj za autonomní regulační schopnost buňky a představuji si pod tímto názvem schopnost buňky ovlivňovati intensitu vnikání glykosity z plasmy do buňky, tu v pozitivním, tu v negatickém smyslu, t. j. podle potřeby to vnikání podporovati nebo brzdit.

Fig. II.

Phlorhizin-Versuch



Skutečnost, že glykosa do buňky vůbec prolíná, je sama o sobě pochod fyzikálně-chemický, který by se dal vysvětliti osmosou. Co však tvoří zvláštnost při autonomní regulaci mnou pozorované, je ta okolnost, že se živá buňka nechová pasivně vůči fyzikálně-chemickým pochodům, nýbrž že intensitu prolínání aktivně reguluje, čehož — jak již řečeno — dosahuje tím, že mění chemickou skladbu hraniční vrstvy buněčné. Kdyby se měly pozorované pochody dostatečně vysvětliti, musila by býti koncentrace glykosity v buňce při stejné chemické skladbě hraniční vrstvy buněčné a při stejné výši plasmatického cukru vždy tatáž. Přece však má pokusná pozorování ukázala, že tomu tak není. Druhá velmi závažná okolnost je ta, že

regulace je vždy účelná. Buňka má tedy schopnost fyzikálně-chemické pochody účelně regulovati, totiž tak, jak to buňce prospívá.

Aby byla účelnost znázorněna, budiž mi dovoleno, abych blíže vyložil svá pokusná badání. Jsem však nucen předeslati náčrt o výměně uhlohydrátů.

Uhlohydráty (cukr, škrob, celulóza atd.), které přicházejí do střevní roury, jsou tam rozkládány, to znamená, jsou přeměňovány v uhlohydráty jednoduššího složení. Konečný produkt tohoto rozkladu jest glykosa. Tím způsobem povstalý hroznový cukr je vstřebáván z části cévami krevními, z části cévami lymfatickými. Jedna část vstřebaného hroznového cukru je ukládána v jádrech a v buňkách svalových, t. j. je nejprve přetvořena v chemicky komplikovanější a ve vodě nerozpustný produkt (glykogen).

Tento ve vodě nerozpustný uhlohydrát — glykogen — nemůže nyní již tak lehce tělo opustiti. Jiná část vstřebaného hroznového cukru přichází krevními cestami k buňkám tkáňovým. V případě, že bylo resorbováno uhlohydrátů

velmi mnoho, vylučuje se jejich nadbytek ledvinami.

Hroznový cukr je nejdůležitějším pramenem energie pro buňky. Buňky jej dostávají ze svrchu jmenovaného skladiště, kde složitější glykogen podle potřeby může býti opět proměněn v glykosu. Toto rozkládání glykogénu je regulováno hlavně pomocí dvou hormonů a to účinnou látkou z kůry nadledvinek, adrenalinu a ze slinivky břišní, insulinu. Adrenalin působí zvýšené vylučování glykosity ze skladišť do plasmy, insulin naproti tomu zamezuje tento děj, to znamená fixuje glykogen ve skladištích.

Jak jsem dokázal<sup>1</sup> není hroznový cukr, který je v organismu tvořen z glykogenu, totožný s cukrem hroznovým, uměle připraveným. Přivede-li se organismu glykosa pro tělo cizí, stává se to popudem k zvýšenému vylučování insulinu. Insulin má v organismu kromě toho, co bylo řečeno, ještě důležitou úlohu. Zrychluje spalování glykosity v buňkách. (Dokončení.)

*Dr. Alexander Partos, Nitra.*

<sup>1</sup> A. Partos: Pflügers Arch. 221. 562. 1929.

## DUCHOVÝ RYS ŽIVOTA LIDSKÉHO

(Podle psychologie sv. Tomáše.)

**Ž**ivot lidský je celý produktem ducha a to tak, že první počátek života nebyl nalezen v příčinách mechanických (fysicko-chemických), nýbrž předpokládá — První zdroj života — Život sám, a za druhé vlastní povaha každého živého tvora, zvláště člověka, ukazuje, že život je účinkem duchového, regulačního a samostatného principu, který používá sice sil a prvků fysicko-chemických, avšak používá jich svým vlastním způsobem životním.<sup>1</sup> U člověka zvláště není život jen vegetativní a sensitivní, v nichž mechanismus sahá i do vlastního projevu (ovšem není jediným a dostatečným důvodem jeho), nýbrž u člověka je projev života intelektuálního a volního, který naprosto uniká mechanismu,

k němuž mechanismus je jenom předběžnou podmínkou.<sup>1</sup>

### *I. Filosofická definice života.*

Biologie praví o životě, že podstata života je nám nerozlučitelnou záhadou; život je tvoření, je protikladem smrti. Život poznáváme jenom z nejrozmanitějších životních projevů.<sup>2</sup> Biologická metoda je patrně nedostatečná k poznání

<sup>1</sup> Sv. Tomáš praví o lidském intelektu: I., qu. 84. a 5.

Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati.

<sup>2</sup> MUDr Karel Weigner, Tělověda, v Praze, 1928.

<sup>1</sup> Viz čl. dra Partose, Pojem života ve fysiologii.

vlastního rázu života.<sup>1</sup> Filosofická definice musí začít u biologického zjištění životních projevů. (Filosofické poznání na rozdíl od zkušenostních věd je postupným rozvojem intelektem lidským předem daného zkušenostně. Intelektuální postup logický se nezastavuje u zkušenostních fakt, naopak začíná u nich svůj postup poznání reflexního, zdůvodňujícího zkušenostní jevy, poněvadž intelekt se dostává pomocí zkušenostních jevů smyslově poznáných k strukturálnímu poznání věci. Přichází k poznání — quidditatis — quod quid est — k strukturálnímu tvaru věci.

1. *Život je dění a tvoření*, je to ustavičný pohyb. Neznačí to jen lokální pohyb, nýbrž ve smyslu přechodu z jednoho stavu do druhého, jako vývoj, to jest přechod ze stavu nedokonalosti a neúplnosti k úplné dokonalosti, jaké si vyžaduje povaha věci.

Toto dění biologicky znamená umění živé bytosti pracovat tak, že sama ze sebe umí nahrazovat všechny částky opotřebované a zničené, sama sebe doplňuje a přizpůsobuje zevnějším i škodlivým vlivům, že se vyvíjí, roste, svou činností se zdokonaluje, nikoliv jako stroj, který činností se opotřebovuje. Je to dění účelné, vedené a řízené k dobrému stavu živé bytosti samé, která pracuje a účinek práce je vlastní vývoj a rozmnožování.<sup>2</sup>

Do životního dění je třeba zařadit i dění *psychické*,<sup>3</sup> které znamená rovněž vývoj a postup dění, směřující k vývoji osobnosti. Život lidský by zůstal nepochopen v pravé své povaze, kdybychom jej poznávali jen biologicky. Vedle biologické účelnosti je v člověku účelnost psychická, duchovní, která svými zákony spěje k zajištění dobrého stavu osobnosti lidské. Vnitřní duchovní dění má svůj cíl, svou dokonalost, odpovídající duchovnímu proudu životního dění. Tento vnitřní stav dění je předmětem intelektuálního postřehu a poznání a též řízení. Vedoucí silou není slepá životní síla, ženoucí biologicky k účelnému používání fysicko-chemických látek, je to

životní síla avšak řídící vědomě sebe a určující dokonalý stav duchovního vývoje osobnosti. Druhou charakteristickou známkou života je, že život je *pohyb autonomní, nesdělený* (motus ab intrinseco).

Není to pouhý mechanismus stroje, kde se jedná o sdílený pohyb. Čivost a reaktivnost, asimilační a vylučovací poměry, všechny jiné funkce jsou řízeny a vedeny ne z venku, nýbrž samostatně. Regulace životních pochodů je taková, že přijímání látky do těla buněčného není čistě pasivní, nýbrž i intensita příjmu je aktivně řízena tak, že tato regulace vždy přivádí k cíli, k udržení dobrého stavu. Buňka a celý živý organismus má schopnost fysicko-chemické pochody účelně regulovat k svému užitku. Tyto pochody účelně řízené opakují se pravidelně a udržují a vyvíjejí organismus. Na druhé straně, živá bytost, v níž se tato práce děje, není jakýmkoliv náhodným seskupením atomů a sil, nýbrž má svou určitou, specifickou strukturu, přes mnohé obdobné shody s jinými živými bytostmi, takže účelná regulace je stálý harmonický jev udržování a rozvoje živé bytosti. Tento stálý harmonický jev musí mít dostatečný důvod. Je patrné, že důvodem dostatečným nejsou jen fysicko-chemické prvky a mechanické zákony, jejichž výsledky jsou docela jiné, zvláště není v nich autonomní regulace, není v nich vnitřní účelnosti, v jejich projevech je měřitelná quantita a proporce, kdežto toto železné vymezení není v živoucích projevech. Projevy živé bytosti předpokládají řídící princip; je to ústavní princip živé bytosti, jehož řízením je dána *vnitřní účelnost*<sup>1</sup> živé bytosti, která soustřeďuje harmonicky činnost mnohých součástí orgánů, vláken, buněk k jednomu cíli, k dobrému stavu celého organismu. Projevuje se sdružením orgánů (koordinací) a vzájemným podřízením funkcí (subordinací.)

Ústavní prvek je princip života, vykonává to, co nemohou fysicko-chemické prvky se svými mechanickými zákony, oživuje bytost; proto životní pohyb je definován jako pohyb autonomní (ab intrinseco.)

V životě lidském je ještě patrnější ústavní

<sup>1</sup> Viz August. Messer, Pädagogik der Gegenwart, Leipzig 1933.

<sup>2</sup> Viz čl. dra Partose, Pojem života ve fysiologii (níže).

<sup>3</sup> Viz A. Messer, Pädagogik der Gegenwart, Leipzig, 1933, str. 38 atd.

<sup>1</sup> Eduard Spranger, Lebensformen, Leipzig.

prvek a princip života, t. j. duše. Je to jediná možnost k vyřešení problému života lidského. Život jako dění a tvoření vychází z principu, který jako ústavní prvek dává lidskému životu vnitřní účelnost a smysl. Pochází z něho nejen účelnost biologická, nýbrž i *psychická* — *duchovní*.

Člověk má v sobě vedle struktury biologické též určitou strukturu psychickou,<sup>1</sup> která analogicky k biologickým projevům, projevuje se vnitřní účelností v životě psychickém (sensitivním, intelektivním a volném).

Z projevů psychického života (psychično značí vše to, co je jiné než pouhý fysicko-chemický projev, zvláště však to, co je nad pouhé biologické projevy), jejichž svědky jsme sami sobě, je možné usoudit na dokonalost principu samého. Proto k lepšímu poznání duše lidské je třeba zkoumati vlastní projevy jejího života (*intelligere et velle*), což bude předmětem zvláštních úvah. Jsme si vědomi problému života duchovního, který daleko převyšuje problém života pozorovaného čistě biologicky. Vnitřní účelnost duchovní struktury se projevuje navenek projevy hladu a žízně duševní po osobnosti t. j. po ideálním utváření života, jak osobnost vyjádřil Eucken.

Dosahuje se vnitřního cíle duchovního života kulturou ducha. Nejvyšší bod kultury ducha je nejvyšší jeho činnost, kterou dospívá život k ovaci, k tomu, co nazval sv. Tomáš: *ultimum optimum*. Osobnost je stav nejvyšší a nejlepší činnosti lidské (intelektuální a volní to jest *operatio secundum virtutem optimam*).<sup>2</sup> Hlavním

<sup>1</sup> Viz Pestalozzi, *Grundlehren über Mensch und Erziehung*, Kröner-Verlag, Leipzig, 1933.

<sup>2</sup> Viz Arist. *Ethic. ad Nicom.*: Nehodí se příliš se věnovati těm, kteří obrazení naši pozornost k věcem lidským, nebo k věcem smrtelným, je třeba pokud možno nejvíce učinit se nesmrtelným a namáhati se žítí dle toho, co je v nás vznešenějšího. Poněvadž tedy tato část života je nejhlavnější součástí lidského života, proto každý platí tolik, kolik žije podle této stránky. Proto bylo by mylné, kdyby člověk jinak žil, než jak mu patří, než co je mu vlastního. Vlastní život přináší slast a zadostučinění. Vlastním životem je život intelektuální a volní. Z těchto schopností plyne každá jiná mravní síla, která patří k dokonalosti lidského života na př. spravedlnost, statečnost, umírněnost atd.

projevem ústavního prvku specificky *lidského* života je intelektuální činnost, neboť jí se charakterisuje člověk jako člověk. Tato činnost nemohla být vysvětlena pouhými biologickými zákony, poněvadž je nad nimi. Sv. Albert Vel. vyslovil: (*Intelligere intelligentibus est esse*), že pro inteligentní bytosti intelektuální činnost znamená přímo býti, protože je to specifický výraz duševní činnosti. Princip lidského života se projevuje inteligencí a samozřejmě pak vůlí, která značí náklonnost jdoucí za intelektuálním poznáním. (*Homo est solus intellectus, quia intellectus dat esse homini in quantum est homo*.)

Z dosavadního určení života lidského můžeme vyjádřit první zásadu, první princip jeho — *cognoscere verum*, — *amare bonum*. Jako každá jiná věda má své principy, ze kterých vyvádí své důsledky; tak celý život lidský má své první principy; život je účelné dění, a toto duchovní dění je vyjádřeno principem *poznávati pravdu a milovati dobro*. To je první vyjádření *specificky lidského* života, neboť život biologicky pozorovaný vyjadřuje se svým způsobem a zákonem. Vnitřní účelnost duchového životního proudu směřuje k poznání pravdy a k lásce k dobru. Nikomu se nepodařilo zničit nebo přetvořit strukturu svého duchovního života. Světlo poznání je vždy vhodným prostředkem, láska vždy vhodným pokrmem lidského ducha. Stav ducha je však sám sebou jen potenciální, t. j. jeho schopnosti mohou poznávati a milovati, avšak tato možnost se uvádí ve skutečnost prací, studiem, výchovou, *kulturou*. Proto zákonem vnitřní účelnosti život lidský nemůže být bez velkých cílů, bez vlastních cílů. Ztratí-li život své cíle, ztrácí smysl, život je nesnesitelný.

Další charakteristikou života je, že je to *dění stálé, nepřetržité*. Biologicky to značí nepřetržitost životních pochodů (na př. oběh krve, dýchání, výměna látek atd.), takže ani tam, kde se zdá, že život je necitelný, není život přerušen, nýbrž jen ztenčen, někdy až na minimální projev. Životní dějství jde za sebou tak, že tam, kde končí předchozí, začíná nový, další pochod; proto tvoří nepřetržitou jednotu; život je ustavičné dění.

Psychologicko-filosoficky vyjadřuje kontinuita života vlastnost duševní projevující se tím, že

člověk v normálním stavu stále se něčím v mysli obírá, stále upotřebuje svých affektivních schopností, že není známo v experimentní psychologii, že by trval stav, ve kterém by člověk nepracoval afektivně, třeba někdy zdánlivě indiferentně. Výraz sympatie nebo antipatie stále provází každý úkon, každé vyjádření. Stav normální činnosti duševní může být přerušen na př. spánkem, což není možné u nižšího stupně projevu životního (na př. v biologickém dění). V normálním stavu bdělosti je život veden zákonem kontinuity vnitřního života (ve smyslu nepřetržitosti, nikoliv v tom smyslu, že člověk na př. nutně myslí souvisle o něčem); člověk je uvnitř stále zaměstnán. Tato nutnost je buď pramenem radosti, nebo i neštěstí rozháranosti, podle předmětu jímž se uvnitř zabýváme. Kontinuita vnitřního života může dospět k velmi intensivnímu stupni (na př. u umělce, nebo u mystika.)

Čtvrtým znakem životního dění je immanence životních pochodů. Celý pochod, počátek i dokončení jeho se děje uvnitř v živé bytosti samé. Mechanické účinky jsou účinky sdělené, kdežto v životním dění činitel není rozdílný od přijímacího. Je to živá bytost, která se živí, vyvíjí, roste, rozmnožuje atd.

Účinek zůstává v činiteli.<sup>1</sup>

Životní činností a kontinuitou činnosti vzrůstá se vlastní život, rozvíjí se, roste i v duchovním smyslu a naopak, bez této činnosti (poznání a lásky) život odumírá nebo zakrní. Život pravý je život immanentní. Vše omrzí, jen vnitřní, intensivní život ne. Proto dosáhne-li člověk intensity vnitřního života, rád se k ní obrací, byl-li z ní vytržen (na příklad mystik). Základní a strukturální vlastnosti a prvky života vysvětlují tajemství jeho bytosti. Poznání povahy života udává směr výchovy a pěstění jeho.

Hlavní idea, která ovládala po dlouhou dobu výchovu,<sup>2</sup> byla myšlenka experimentní psychologie: tak jako přírodní vědy, fyzika a chemie, se staly základem moderní techniky, tak má psychologie podat teoretické základy „psychotechniky,“ jak ji částečně sestavil Hugo Mün-

sterberg, profesor na Harvardské universitě.<sup>1</sup> Cílem této snahy bylo vkládati do psychické zákonitosti, (která je obdobná se zákonitostí fysicko-chemických dějů) exaktní a zkušenostně ověřené poznatky, nikoliv jako dosud dávati věci jako vědecky již dříve zajištěné. Tím se dospělo k určité vyučovací technice až do jemných odstínů, na příklad k cílevědomému a smysluplnému postupu při psaní, čtení, kreslení atd. Avšak zklamání přišlo spolu, neboť šlo jen o elementární duševní pochody, k nimž se druží fyziologické jevy. Vlastního střediska duševního a duchovního života, affektivního života hodnot, volního, intelektuálního nebylo dosaženo.

A tam, kde se něco získalo, šlo vždy spíše o dobré nervy hodící se k některému zaměstnání, nikdy nebyl vysvětlen charakter a duch. K těmto schopnostem se dospělo jen intuitivní metodou, nikoliv zkušenostní. Tak dospěl Max Frischeisen-Köhler<sup>2</sup> k tomu, že vlastní duchovní problémy ve výchově jsou mimo dosah zkušenostní a Georg Kirschensteiner<sup>3</sup> tvrdí, že experimentní psychologie přestává tam, kde začínají vlastní tajemství duševního života. Experimentní psychologie předpokládala pod vlivem exaktních věd přírodních, že duševní život je stejný mechanismus podrobený zákonům mechaniky a s tímto předpokladem pouštěla se do práce, aby vyhledala pochody, odpovídající stanovené teorii. Tato mechanistická a atomistická snaha zapomíná, že duševní život není rozložitelný mechanismus, nýbrž jednotně organizovaný celek. Biologie je základní vědou i po psychologii, avšak ta, která přiznává, že v životním dění není jen mechanika, nýbrž je v něm autonomní, regulační princip, řídící účelně každý biologický pochod životního dění k svému cíli, k udržení dobrého stavu, že v duševním životě vlastním je jiná zákonitost než pouze fysicko-chemických jevů.

Charakteristickým projevem duchovního života, který uniká zkušenostním vědám a fysicko-

<sup>1</sup> Viz sv. Tomáš I. qu.<sup>1</sup> 18., a. 3. ad 1., actio manet in subjecto, est perfectio agentis.

<sup>2</sup> Ernst Meumann. Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik, Leipzig 1907.

<sup>1</sup> „Psychotechnik,“ Leipzig, 1914.

<sup>2</sup> Über die Grenzen der experimentellen Methode, Union, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1918.

<sup>3</sup> Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung, Leipzig, 1921.

chemickým zákonům je to, co hledáme ve všem totiž *smysl* a *význam*. Pro *smysl* věci nemá zkušenost metody. I kdyby se podařilo přírodním vědám všechno přírodní dění vysvětlit, nebyla by tím dána odpověď na otázku, jaký má *smysl* toto dění?

Tytéž biologické pochody mohou se ukázati při různých úkonech, na př. při poznávání, nebo při estetickém zážitku, nebo při náboženských úkonech, avšak to, co tyto úkony od sebe rozlišuje, je jejich *smysl*, tak jako bychom mohli ze stejných kvádrů stavěti různé budovy. *Smysl* úkonů je dán jiným postupem, totiž vnitřním vztahem k předmětu a jeho hodnotě. Vlastní po-

vaha „duchovního“ je tedy jiná, než čistě biologická, tedy i povaha a ráz života lidského nemůže být dán jen biologií, nýbrž filosofie může určití hlubší ráz, vnitřní povahu života. Z tohoto poznání je dána větší možnost k výchově lidské osobnosti; neboť *smysl* života je duchovní, hodnoty, k nimž je třeba obrátit zřetel, jsou duchovní, životní náplň dostupuje svého okraje v duchovní kultuře, nestačí jen kult těla (tělocvik a hygiena). Kultura ducha vědou — filosofií, náboženstvím, mravností a uměním dává životu plný *smysl*.

*Dr M. Habáň, O. P.*

## INTELEKTUÁLNÍ VÝCHOVA U DNEŠNÍ MLÁDEŽE

**N**echci psát o výchově rozumu v sobě, teoreticky, abstraktně. Nestačilo by na to zde místo. Projednal bych tak obsáhlý problém příliš povrchně. Dnešní universitní mládež nenadchne nezištná kultura ducha, vědomosti a rozumové úsilí? O tom právě chci psát. Dlouhá léta jsem byl v bezprostředním styku s mládeží, ať již ve Friburku, v Lovani, v Paříži, nebo v Severní a Jižní Americe, v Kanadě atd. Myslím, že jsem velmi dobře poznal její velice četné a navzájem si odporující tendence, především, bere-li se zřetel k rozličnosti skupin mládeže, jež se po válce rozmnožily nevídaně. Katolická mládež, komunistická mládež, vlastenecká mládež, pacifistická mládež. Mládež zaměstnavatelská, mládež dělnická a mnoho jiných. Všichni, jež shrnujeme přes různé rozdíly pod všeobecným názvem akademická mládež, jsou ovlivňováni určitým počtem závažných fakt, jako válkou, postupným upouštěním od klasického studia, technickým a užitém vývojem, nemluví-li již o nesnázích praktického života po válce. To vše působí mezi mládeží podobnost. Ve všech zemích a generacích se ukazují společné směry, k nimž se hlásí.

Dvě slova vystihují tyto tendence. Dvě slova, objasňující protivy všeho druhu, mezi dnešní akademickou mládeží. Jsou to individualistický a socialistický směr nápadného individualismu,

vskutku útočného, jenž se osudně stává anarchistickým, není-li potlačován a omezován konservativním instinktem nebo ochranou sociální, jehož skrytý zárodek v sobě nevědomky nese každý z těchto mladých lidí, a jenž vlastně je pouze jinou formou individualismu osobního.

Ze zkušenosti chci tedy ukázat na jedné straně úplný individualismus dnešní akademické mládeže, na druhé straně pak její pud sociální. Jen tak bude lze naznačit hlavní rysy výchovy, jež spočívá na vychovatelích našich kolejí a universit.

### *I. Projevy individualismu.*

Několik let po válce, dokud ještě vítězné země byly pod dojmem, ne-li zpité vítězstvím, byli jsme svědky prvního projevu tohoto výbojného individualismu části akademické mládeže, pro nějž ostatně byly polehčující okolnosti. V té době se méně jednalo, hlavně vítězům, o organizaci budoucího pokolení než o vypořádání se s minulou válkou. Největší péče byla právem věnována uctění padlých. Veřejná moc, ve jménu vlasti hleděla na sebe vzítí jejich rodinné závazky. Ve všech zemích byla snaha vzdáváním poct ozdobiti v paměti příštích generací jejich slavnou památku.

Avšak pro padlé ve válce se nezapomínalo na pozůstalé, kteří oživení týmž duchem, vedli

tentýž boj, ve stejném nebezpečí, jemuž unikli.

Bylo se třeba starati o potřeby nesmírných zástupů raněných, poněvadž jim zranění více či méně těžká kladla velké nesnáze pro příští život.

Zajisté toto vyčerpávající zaměstnání bylo důstojné a spravedlivé. Avšak časem se setkala s odporem v některých literárních kruzích mladých lidí, jež sláva předchůdců nerušila ze spánku, kteří však pokládali za zlo, že ona jim nedá vyniknouti, ne-li vůbec vyvinouti se pozoruhodným talentům. To by se nestalo v dobách klidnějších. Mysleli, že by se za jiných okolností určitě vyznamenali.

Když tedy předchůdci účastnivší se války, na sebe strhli veřejné mínění ke škodě mladých, byli by všichni spokojeni, kdyby byli mohli nositi meč a zřící se péra. Zlo by se zmenšilo a možná i zmizelo. Než není známé, že někteří z těchto hrdinů — a nebylo jich málo — se odvážili psáti a že vystupňovali nediskretnost až k uveřejnění zlomyslných prací? Nebylo možné zápasiti a značný počet intelektuální mládeže se tvářil nerozhodně. Zajímali-li se o předchůdce, vyčítali jim, že měli příliš dlouhé zuby, že chtěli vše pohltit. Nezažila dosti válečná generace až dosud? Měla účast na podivuhodném dobrodružství, když si daly dostaveníčko všechny národy, všechny rasy, poznala vážná neštěstí, je však pravda, šťastně mu unikla a to při jedinečném vzrušení. Rozloučí se konečně s tímto ohnivým závojem utrpení, a to hlavně, slávy? Když byla válka říkali, co ještě můžeme chtít víc?

Takový byl vývoj tendencí určité části mládeže, ve skutečnosti neschopné života, práce, úspěchů, který prodělala jako její předchůdci těsně po válce. Vítězství jí nedalo zadostučinění, jakého od něho očekávala. Zakusila dokonalý zmatek, druh citu katastrofálního.

Když se dopustila zločinu na svých předchůdcích, tím, že neměla války dosti, pomalu se vracela k válce samé a ke všemu, co pro mládež zplodilo utrpení, zklamání, skrovný úděl, nesnáze v životním zápase o každodenní chléb. Stávala se cynickou: Její cynismus však vyrostl z podkladu utištění. Byl to jen pud sebezáchrany proti nepříznivým poměrům doby. Příprava na život chyběla.

Byli tedy na život nepřipraveni. Žactvo ve

válce bylo v domovech bez otců, v ústavách bez učitelů, denně ve smutku a utrpení, postrádalo všeho, čeho jeho předváleční předchůdcové měli hojnost k výchově své inteligence a k utváření duševnímu: Teplo rodinné, bezstarostnost o zítřek, vyučování humanitní od učitelů, starajících se více o profesorské povinnosti než o svůj prospěch.

K lepšímu vysvětlení některých individualistických směrů dnešní akademické mládeže si připomeňme znova, že o vše to byla ochuzená. Její studie, právě tak jako utváření duchovní, to silně pocítily. Mnoho mladých lidí, sevřených starostmi o život nemohlo studovati, muselo si vydělávati na životní potřeby. Svou trochu času, který by za jiných okolností věnovali práci duševní, věnovali ruční práci. Právě proto mnozí z nich volili raději výdělečné povolání s okamžitým ziskem a zřekli se studií klasických. Odtud stále více upouštěno od humanistiky, což podle mého mínění je nejdůležitějším rysem individualismu dnešní intelektuální mládeže.

Zajisté není třeba zvětšovati. Musíme přiznati, že jakýsi individualismus je vlastní mládeži všech věků. Jeden francouzský učitel intelektuální mládeže píše: „Sebedůvěra — (vhodně řečeno o směrech dnešní mládeže) — pohrdání předchozími generacemi, lhostejnost k jejich zkušenostem, jakési přesvědčení, že se svět narodil s nimi, že oni jsou první k objevení života, náklonnost k popírání veškeré autority, naprostá neznalost užitečnosti kázně, jsou jistě známkami dnešních mladých lidí. Avšak táži-li se poctivě svých vzpomínek, přátel a sebe nyní, lišili jsme se ve dvaceti letech o tolik?“

Zdá se mi, že ano. Jsem ovšem přesvědčen, že mladí lidé všech dob jevíli stejné známky — protože byli mladí. Poněvadž jim bylo předkládáno vysoké vzdělání, jež přijali, které je klasickým vzděláním neodlučně připoutávalo ke generacím minulým, je jisté, že jejich provinění časem mizelo. Méně bezpečni jsme, co se týká dnešní intelektuální mládeže jak ve vztazích k válce, jež přece neoddělila jednu generaci od druhé tak ve všeobecném upouštění od studií klasických, jež dělí nynější generaci ode všech minulých. Víím, že v Československu je dosud klasické vzdělání ve vážnosti, ale víím také, že



toto vzdělání není takové, jako bylo kdysi. Zatím co se v něm pokračuje, nedůvěřuje se mu. Opouštějí je i tu bohužel často učitelé i žáci. Krátce, není k němu lásky. Proto se všechny následující úvahy do jisté míry týkají i Československa. Kdysi klasické vzdělání tvořilo lidi, tvořilo z mladých lidí osobnosti, tímže v jejich duchu probouzelo myšlenky, v srdcích city, ve smyslech hnutí společná všem lidem. Naproti tomu všechny individuální rozdíly rasové, sexuální, dědičné, rozdíly ve výchově, v povahách utužovaly pouta spojující jednu generaci s druhou, nebo odpoutávaly mezi nimi individua téže generace. Zároveň klasické studium kladlo individuálním tendencím jednotlivců uzdu. Nyní, když toto vzdělání pomalu zmizelo, je otázka, kam až by šly směry v dnešní intelektuální mládeži, kdyby jistým způsobem nezakročila příroda, kladoucí do srdce nebojácného, emancipovaného, lidský, společenský pud, silnější než vlastní individualismus. Ten nedovolí onomu vyústit v anarchii. Chtěj nechtěj, mimo instinkt, o němž mluvíme, je naší povinností zjištit, že individualistické tendence naší intelektuální mládeže — totiž postupné a jakoby všeobecné upouštění od humanních studií, bez spojitosti s válkou, jež zpřevracela vše, co dosud bylo v rovnováze — mají zvláštní vztahy, jež je třeba zdůraznit.

Ve všech dobách lidé kolem dvaceti let jsou klidně přesvědčeni, že se svět zrodil s nimi, avšak když jim bylo dáno skutečně dobré klasické vzdělání, nemyslí tak. Vědí, i když nepozorují, že se rozloučili se středověkem — zrovna tak část i jejich profesorů — že Řekové a Římané existovali, a ač nestvořili svět, že jej přece jen učinili obydlitelným a skutečně krásným.

Naši mladí lidé jsou přesvědčeni — jen někteří se to odváží říci, ale myslí si to všichni — že se svět zrodil s nimi, protože nedůvěřují ostatním, ani světu předválečnému, ani středověku, ani latinskému a řeckému starověku, ani dobám předhistorickým. Netvrdím, že se jim má tato nevědomost přičítati, pouze konstatuji, je to jen ozvěna zkušenosti, ignorance skutečně existuje a vysvětluje individualistické tendence.

Mládež neschopná změřiti hloubku a abych

tak řekl neomezenost své nevědomosti, dospěla k tomu, že se jí chlubí, a že jí chce dosáhnouti superiority. Vy druhí, říkávají svým předchůdcům, jste nikdy nebyli mladí, poněvadž hned v mladosti vám zkameněl mozek ideami staršími než dvacet století. My jsme pravá mládež, neznáme a nechceme znát starověk. Vy jste lidé tradice, my jsme lidé pokroku. My hledíme vpřed vy dozadu. Příkop mezi námi a vámi je hotov.

To je podstata individualistické tendence dnešní intelektuální mládeže. Tito mladí lidé kladou směle pokrok proti tradici. „Pokrok a tradice, největší nepřátelé člověka“, napsal nedávno vtipně Paul Valéry. Ano, oddělíme-li je, ne, spojíme-li je. Není pokroku v činnosti jakéhokoli druhu, která není podepřena tradicí. Žádná tradice není živá, která necítí potřebu omladit se pokrokem. Mladí lidé tomu však nemohou porozumět. Neznají duševní kapitál, který představuje řeckolatinská civilisace. Myslí, že si přinesli příchodem na svět mnohem více, než mohou obdržeti. Jak by mohli za těchto okolností ctíti zděděný kapitál, totiž tradici?

Tam je přivedla ne zcela dobrovolná nevědomost o minulosti.

Je dobře věděti, že sociální individualismus dnešní akademické mládeže jest připoután na tuto nevědomost. Je ještě lépe, víme-li s trochou prozíravosti a dobré vůle, že má své příčiny. Pak ji nebude nemožné léčiti. Válka byla příčinou dočasnou, opouštění od humanitních studií je příčina trvalá. Můžeme tu rozlišiti tři věci. Vyučování v moderním smyslu. Jeden sorborský profesor pravil: „Nynější vyučování miluje mladé lidi a je jimi milováno. Zvláštní známkou je, že mladí lidé všemu rozumějí, ale nedovedou nic“. Tak málo slovy nelze říci více.

Pokusíme se hledati vedlejší příčiny nevědomosti dnešní mládeže, z nichž vychází onen nápadný individualismus. Obyčejně to přičítáme lenosti, podezíráme profesory a obviňujeme sport.

Nejznamenitější profesori světa tvrdí, že je mládež strašně nevědomá při příchodu na university a bohužel často i při odchodu, avšak o lenosti se nemluví. Mládež je vzdálena lenosti, miluje práci. Postaví-li se na vyšlapanou cestu, vyniká.



Není potřeba obviňovati středoškolské profesory. Rád uznávám jejich snahu, schopnosti a oddanost, avšak velmi často usilují nadarmo.

Konečně netřeba příliš obviňovat sport. Myslím, že ve skutečnosti má sport větší vliv na mládež než jakýkoli jiný prostředek a právě prostředky se musíme zabývat, když byl dán vyučovací program.

Avšak nelze tvrditi, že přítomná generace, nezneužila sportu, když ztratila úctu k hodnotám duševním. V Americe mě to úžasně ohromilo. Mnohým mladým lidem se stal sport vrcholnou hodnotou a duch championátu, který není možná spojit se sportovním duchem v pravém slova smyslu, se počíná pěstovati i v samé staré Evropě v znepokojujícím rozsahu. Dnes není hrdinou voják, vědec, misionář, nýbrž champion. Smysl pro rekordy se stopami nesprávného helenismu vše ovládá, místo helenismu opravdového. Máme před sebou jakýsi druh sportovního romantismu, který má i svou literaturu. Připomeňte si — mám-li mluvit jen o zhoubných dílech objevivších se ve Francii — *Paradis a l'homme des épées* nebo *Les dix devant les portes de Thebes*. Ve třiceti letech je sportovec u konce, jde kam může, ale není schopen něčeho velkého.

Budiž prominuto moralistovi, že se bouří při podívané na mladíky, jichž sportovní duch téměř jitrí smýšlení vlastenecké, poněvadž se morálně oddělují od své země, která je před světem ve špatném poměru — nemá championátu.

Anonymní pisatel v *Tempsu* nedávno o této věci napsal pronikavý článek, z něž budu část citovat: „Sportovní ctižádost je morální povahy, naproti tomu championátní manie je vždy spojena s nemravností. Především se musí připustiti, že championátní duch nezná výčitek. Vše je dobré k dosažení vítězství. Jen o vítězství se jedná. Přetvářky, lsti, léčky, podvod, hrubost a dvojakost, jsou dovolené prostředky, jež vítězství ospravedlní. Není to již doporučení hodná ukázněnosti ve společném utváření mravů doby. Princip championátu spočívá ve zbožštění prázdnoty a pýchy, to mohou moralisté napadat plným právem. Snaha býti za každou cenu nositelem superlativu v čemkoli, je věc podstatně zhoubná. Je známé, že v New Yorku „nejoškli-

vější žena světa“ představuje přitažlivou hodnotu, právě tak jako „královna krásy“. Jde hlavně o to, státi v čele nějaké řady. Nezáleží na tom, vystupuje-li tato řada, nebo sestupuje-li. Duch championátu vede k vyhledávání osvědčení o prvenství, kterého může dosáhnouti bez rozdílu nejčestnější člověk nebo největší darebák obou světů.

U nás se uhošťuje tato nepěkná ctižádost den ze dne s rostoucí silou. Již od středních škol působí škody. Dítě se necítí dostatečně odměněno za svou námahu, než když oficielně „zvítěžilo“ a je nadřazeno druhům. Vše je mu relativní a posuzuje vše porovnáváním. S tímto filosofickým omylem jde celý život. U našich obchodníků to dosahuje grandiosní absurdity. Pomocí techniky amerického publikování člověk, mající něco na prodej spoluobčanům, zabývá se jedině tím, jak dosáti cen, metod a výhod konkurentů. Nejedná se tu o lichocení, jež musí vždy povzbuzovati, neboť je to podmínka pokroku. Není to řídký případ. Denně vídáme průmyslníky a řemeslníky vzdáti se určitého zisku, jen aby ostatním uškodili, ač obtížně, ze sebelásky, strojeně udržují místo v soutěži. Vydělávání peněz znamená nedovolit soupeřovi, aby vydělával také. Duch championátu připravil obchodníka i o smysl pro zisk. Máme obrátit pozornost jinam, kde vliv championátu je neméně nebezpečný? Jaké nebezpečí přikvapilo na naši literaturu a umění! Podívejte se na jeho účinky v umění dramatickém a v knižním průmyslu. Nezuří rekordní manie tyranským způsobem? Nejsou tvůrcové od nynějška otroky toho osudného nadšení, jež jim již nedovoluje jíti za jiným ideálem než za tímto vítězným znamením, kterým se dnes odpovídá na všechny námitky? Jak by mohli moralisté schvalovati tak hrubé snahy lidské? Jak by se neměli znepokojovat, když vidí, že tolik ubohých smrtelníků šíří ctižádostivá touha, aby jim byla vložena na hlavu kovová nebo papírová koruna, aby ji mohli pověsiti jako vítězné znamení na zdi ve své jídelně?“ (*Temps* 20. III. 28).

Připojme k tomuto sloupci trochu přeplněnému zločiny championátu, že sport sám jest na cestě k zobchodnění, pročez je to heroismus prodejný.

Avšak — vyhradím-li zneužívání sportovního ducha, jehož výstřelkem je duch championátu, tedy karikatura — myslím, že nevědomost dnešní mládeže, ze které pochází většina hrubě individualistických tendencí, má hlavní příčinu v moderním vyučování, jímž je pozvolna nahrazováno vyučování klasické. Toto vyučování chybí jak programem tak metodou.

Oproti studiu klasickému dává přednost kvantitě před kvalitou. Je vám známé, že literatura řeckolatinská, mající neporovnatelnou svrchanost, je úzce spojena s lidskou přirozeností při výchově. Má nedocenitelnou přednost, obsahuje totiž v podstatě vhodnou látku k utváření lidského ducha, k čemuž je výborným nástrojem. Přináší v podivuhodné řeči první styk člověka se světem, jenž nás obklopuje, ukazuje vzor, jehož jádro působilo intelektuálně, mravně a esteticky na osoby a věci, dříve než se ve světě vyskytly utilitaristické systémy a teorie a jejich hlasatelé se svými nepravdivými výklady.

Zavázat mladé lidi k pití plnými doušky z tohoto pramene života, k posile všech generací, znamenalo přivést je k pochopení lidské hodnoty, důstojnosti vlastní osobnosti, velikosti cíle, jenž byl položen jejich práci, jakožto bytosti rozumné a svobodné; k pochopení cest krásy, kterými mají jít, aby je uskutečnili. To znamenalo spojit je na jedné půdě, kde byl jejich zájem a dovést v soulad jejich úsilí vzhledem k příštím zápasům. Ostatní méně duchovní zájmy je nevedou k jinému, než aby se rozdělili a zápasili spolu. To bylo rozšíření v před pole lidské činnosti, kde by v neklidných hodinách cítili potřebu dorozumět se k záchraně všeobecných lidských zájmů, ohrožených žádostivostí a vášnivostí jednotlivců a národa.

Nezapomínejme po smutných zkušenostech — totiž téměř po úplném vyhlazení tak zv. moderní humanistiky z klasických studií — že latina a řečtina mají vnitřní hodnotu výchovnou, jakou žádný jiný z živých i mrtvých jazyků i důkladně ovládaný nemá v takové míře. Nic není vhodnější ke zbystrčení soudnosti, ke zjemnění smyslovosti, k utužení vůle než řečtina nebo latina. Ovšem studia humanitní nestavějí celou výchovu jen na nich. Nestačily by na vše a na vždy. Obsáhlost moderního života s no-

vými potřebami a s novými vynálezy, mnoho násobné mezinárodní vztahy, vzniklé z těchto objevů a potřeb, vyžadují zřejmě uzpůsobení klasického studia, ne však jeho odstranění.

Podíváme-li se na př. ve Francii o 30 let dozadu, kdy zákonodárci široce projednávali nutnost uzpůsobení klasického studia k naléhavým potřebám moderní doby, nevyhneme se konstatování, že u nich zvítězil náhled individualistický nad lidským, péče o vzdělání, částečné nad vzděláním všeobecným, vyučování realistické a utilitaristické nad vyučováním idealistickým a nezištným. Avšak jde o to, zvědět, zda lepší způsob zadostiučinění potřebám doby, nespočíval prostě v setrvání ve staré klasické výchově, na základě klasických jazyků, s předpokladem, že to bude studium vědecké.

Francouzští oprávcí se rozhodli roku 1902 pro vzdělání moderní na podkladě živých jazyků a předčasné specialisace. Rázem zničili vyučování všeobecné — klasické, které přispívalo celá staletí ke spojení lidí pouty ducha a k udržení rovnováhy ve společnosti.

Dnes vidíme kam nás tato změna přivedla. Především po válce, která postupně vše zobracela, ducha právě tak jako ostatní věci, to můžeme nejlépe pozorovat. Hrubý materialismus zachvátil všechny, kteří zapomněli na ideje a city, jež jsou ctí člověka a jeho bytí. Vrhli se na získávání pohodlí všemi prostředky.

Bylo nutné připomenouti tuto bolestnou skutečnost pro pochopení, v jakém smyslu intelektuální výchova, zvaná moderní, může naučit všemu, avšak takovým způsobem, že mládež neví téměř nic.

Skoro všude, v novém i v starém světě se rozhořčeně naříká: Program je všeobsáhlý a bez ustání přetřásaný. Rozvrh je přecpaný, příručky nepromyšlené. Základy jsou věnovány všeobecným pojmům. Vážnost učitele otřesena. Nechme na chvíli stranou morální pohled na výchovu, vrátíme se k němu.

Když dnešní intelektuální mládež spěšně zrušila všechny vztahy k minulosti podle chuti doby, zajímá se více věcmi zevnějšími než věcmi vnitřního života, činností víc než přemýšlením nebo kontemplací. Mladí lidé překvapení jsou odchodem do života, ať již pro nevědomost nebo

pro pohrdání minulostí, jsou ještě více překvapeni, když tam přijdou. Spisovatelé a umělci jsou hnáni horečkou ve dvou nebo i ve třech letech se proslavit, vyznamenat, chtějí míti štěstí. Proto sahají po všech prostředcích, neustoupí před žádnou literární neb uměleckou výstředností — v čas potřeby hrají na burse. Jsou posedlí démonem stříbra, ať již potřebného pro živobytí nebo pro zábavu.

Není po chuti intelektuální mládeži, co nejeví potřebu takového spěchu. Chtějí k cíli snadno

a rychle. Hrají si s automobily a aeroplány, rádio je jim zábavou. Jejich heslo: „Vše co rozptyluje, nic soustřeďujícího!“ Působí jim bolest uvažování, usebranost, nezištnost a vše, co činí radost duším klidným a hlubokým. Opravdu neznají víc než „já“. Kteří již píší, činí to pod vlivem duchů nemocných a výstředních, podávající výraz úplné depersonalisace, roztok nemocného psychologismu. (Dokončení.)

*S. M. Gillet.*

## UMĚNÍ A MORÁLKA

### I.

Může se skoro tvrditi, že se neprojednávala žádná estetická otázka tak často a tak vášnivě jako právě vztah mezi uměním a morálkou. Dodnes pojednávají mnozí estetikové skutečně velice mnoho o této spleťtí otázce, což je důkazem, že otázka, bez zvláštní psychologické analýzy, má v sobě téměř nepřekonatelné obtíže. Tyto obtíže vznikají přímo z povahy věci samé, která ještě ani dnes není zcela jasná a známá. Platí to hlavně tehdy, jedná-li se o definici umění, o níž ještě mnozí, hlavně moderní kritikové, nemají zcela jasný pojem. Je nemožné klásti vedle sebe dvě neznámé věci, které nemáme jasně definované. Je to jediným důvodem, že se zde i odborníci těžko vyznají a neshodují se v otázce o morálce, umění a umělci.

Otázka by se mohla různým způsobem vyjádřit, podle toho, pohlížíme-li na věc se strany subjektivní nebo objektivní. Nejjasněji se tento problém jeví v relativním porovnání předmětu umění s předmětem morálky. Tímto způsobem se snažíme otázku, lépe řečeno vlastní předmět, řešiti a zároveň chceme určit, v čem spočívá podstata umění, ne v celém rozsahu, nýbrž jen ve zvláštním vztahu k morálce. Položme otázku tímto způsobem: Je v pojmu krásna zároveň obsažen pojem dobra? Jinými slovy: Je dobrým, co je krásné? Uzavírá v sobě pojem krásna, pojem dobra takovým způsobem, že je nelze oddělit?

Ještě lépe můžeme problém vymeziti porovnáním krásna se zlem. Není těžké pochopiti, že vše dobré je i krásné, nebo naopak, že vše krásné je dobré a přece není snadné říci, zda tyto dva pojmy jsou tak úzce spojeny, že si nemůžeme mysliti jeden bez druhého.

### II.

Takto položená otázka se zdá na první pohled jednoduchá a jasná, takže řešení je každému srozumitelné a jasné — alespoň znalci tomistické metafysiky a těm, kteří vědí, že vše krásné musí býti dobré, nebo naopak, co je špatné, nemůže býti krásné. Již tím, že něco není dobré, nemůže býti krásné.

A zase se nedá pochopit, jak můžeme nazvati něco uměleckým, co je samo o sobě špatné. Umění, tento vznešený dar Boží, který Dante právem nazývá „di Dio nipote“, usiluje jen o vše krásné a člověka důstojné, o to, co může zušlechtit a zdokonalit člověka. Umění na prvním místě přivádí duši k vznešeným citům, k prameni krásy a dokonalosti a vede ke všemu dobru. Ušlechtilé city, jež nás mohou hluboce prodchnouti, nemohou v nás vzbuditi nízké, špatné, člověka nedůstojné pudy. Očištěnou lidskou duši povznáší jen to, co je ušlechtilé. Je-li tedy umění nejkrásnějším projevem člověka, člověka zušlechťujícím, je zcela nemožné, aby v něm bylo něco špatného, ponižujícího, poskvrňujícího.

Nelze zapomenouti, že umění je projevem lidského ducha a že umělec jím právě vnáší do svého díla soulad a působivost. Umělecké dílo vzniká, když umělec tak svou práci rozdělí, aby odpovídala jeho duševnímu stanovisku. Proto je umění projevem duševní vyrovnanosti. To je v pořádku. Tím spíše, když ani morálka není ničím jiným, než duševním rozdělením náklonností a vnitřních tužeb. Obojí, umění i morálka, vycházejí z rozumu, střediska to všeho krásna a dobra. Jak by mohlo z tohoto střediska vyjít něco, co nazýváme dobrým a co by ve skutečnosti bylo špatné? Je-li umění proto krásné, že je duchaplné, totiž proto, že je projevem rozumu, a je-li morálka proto dobrá, že souhlasí s rozumem, tu si nemůže umění a morálka v projevech odporovat. Jinými slovy, i morální skutek musí být sám v sobě krásný právě tak jako umělecký, neboť obojí má stejný původ. Proto obojí musí mít stejný cíl.

### III.

Přece však nemůžeme naivně a snadně pominouti obtíže, které se v otázce naskytují. Nesnáze jsou tím větší, čím hlouběji zasahují uměleckou podstatu tvořivého umění. Dokazují, že jsou umělecká díla, představující něco špatného. Nezamlčíme skutečnost, že jsou umělecká díla, která představují různé věci, a odporují mravním citům a nesouhlasí s našimi mravními a náboženskými názory. Na př. svůdná římská a řecká Venuše, stejně jako nemravné a necudné písně oné doby, nemluvíme o moderních románech, v nichž se nedbá čistoty náboženských citů a pohrdá se vším dobrým a ušlechtilým. Dnes se tato díla počítají k uměleckým výtvorům a zajisté by bylo nerozumné, odeprít alespoň některým z nich uměleckou cenu.

A také velice dobře víme, kolik umělců naší doby se vyprostilo z katolické mravnosti a svými výtvory šíří vše, jen ne to, co odpovídá pravdě a co je dobré. Za náměty k básnickým pracem se berou různé neestetické věci s liberálním a protináboženským zabarvením; jsou zastoupeny špatné pohanské prvky; a z těchto lží a chyb vzniká umělecké dílo. Ať je sebevíce ideových směrů v moderní literatuře, může v tomto

zmatku být jen *jedno dobré a správné stanovisko*. Ke každé věci může být jen jedno správné stanovisko. Přesto neváháme zařaditi tato díla nejrozumnějších směrů do krásné literatury a nazýváme je uměleckými výtvory, ačkoliv — jak bylo řečeno — může být pouze jedno správné stanovisko.

Nikdo nebude tak naivní, aby popíral existenci špatné literatury. Při nejmenším musíme přiznati, že ji kritika řadí k uměleckým dílům; ačkoliv vůbec nejsou ve shodě s našimi mravními zásadami, přece jen mají literární cenu. Podivujeme se jim, i když nesouhlasíme s myšlenkami, jež představují. Často se říká: Zpracování díla je dobré, ale s obsahem nesouhlasíme. Připouštíme, že je sice dílo krásně psáno, ale odporuje našim názorům.

### IV.

Ostatně nám to nemusí být divné; setkáváme se s takovými výstřednostmi často i v denním životě, při různých příležitostech. Často chválíme dovednou obratnost těch, kteří jí ve skutečnosti zneužívají ke hříchu. Zajisté nikdo z nás nebude souhlasit s krádeží, kterou se odnímá druhému majetek a nezachová se spravedlnost. Mnohdy se divíme zručnosti rošťáka, s nímž provádí své špatnosti. Zručnost nás uvádí v podiv a téměř se mu nemůžeme vyhnouti. Vidíme v tom bystrou lest, která není sama o sobě špatnou. Ukázal při své špatnosti také dobrou vlastnost, prokázal bystrost ducha — a to je také jakési umění.

Jestliže analyzujeme psychologii lidského projevu, přesvědčíme se, že je umělecká činnost v nápadném rozporu s morálkou. V psychologické analýze vidíme, že se umělecká práce vůbec neshoduje s morálkou. Obojí je ovšem přímým projevem rozumu, pokud je vnášen do uměleckého díla rozumový soulad; to se však děje jen v některých případech. Zatím morálka řídí vnitřní jednání, umění naproti tomu působí soulad ve vnější práci. Tím se výkonost našeho ducha rozděluje a má dvojí tvar. To pochází odtud, že rozum — největší lidská mohutnost — který vše v našem jednání pořádá, řídí jak vnitřní tak vnější činnost. Je dovednost hrát

s uměleckou zručností na klavír, dovednost jiná je dávat každému, co mu náleží. Obojí je předností, již proto, že se projevuje v obojím rozumnost.

Úkolem rozumu není jen poznávat pravdu, nýbrž i povinnost zařídit život podle ní. První úkol ducha je sice povahy spekulativní — poznání pravdy, ale pak přichází úkol praktický — podle toho žít.

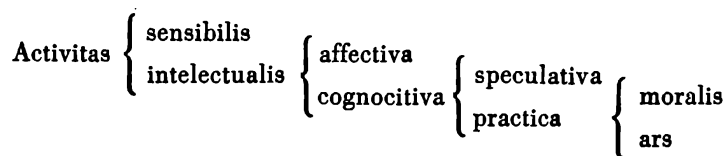
Příroda nedala člověku rozum jen proto, aby poznával pravdu, nýbrž i proto, aby zařídil život a práce podle tohoto poznání. Člověk tehdy plní svůj druhý úkol, když všechny své práce staví rozumu pod dozor a tak krotí nižší náklonnosti tím, že je staví v dokonalou poslušnost této největší lidské mohutnosti. Tak také nabudou nižší lidské projevy rozumové povahy a v pravém smyslu slova se stávají lidským jednáním, a tak se liší od projevů živočišných. Zvířata nemohou hřešit, neboť nemají vyššího měřítka, podle něhož by řídily své projevování. Člověk však — rozumná bytost — musí žít podle rozumu a jeho jednání musí být rozumné. Rozum musí dávat směrnice a všechno jednání řídit.

Lidské jednání je dvojí, vnitřní a vnější, a tím je dán rozdíl mezi uměním a morálkou. Poněvadž je naše jednání dvojí, i rozum má dvojí činnost, pořádání vnitřního života a prací vnějších. V denní práci vidíme, že člověk potřebuje dvojí duševní dozor, totiž k pořádání vnitřního života a citů, stejně jako vnější práce.

Především vnitřní city. Člověk pocituje v duši různé odporující si pobízení. City nižší přirozenosti se bouří proti rozumu a tím vnáší do života nesoulad. Také vůle, sama o sobě slepá, je někdy nakloněna ke zlému. Rozum zde musí dozírat a uspořádat celý organismus. Stane-li se tak, je naše činnost mravná.

To nestačí. Člověk nežije jen vnitřním životem, příroda nám dala také k užívání hmotu. Avšak neukazuje, jak jí máme užívat. Zvířata musí žít určeným způsobem, člověk musí užívat hmoty rozumně, aby vhodně vyhověl svým potřebám. Je třeba nalézt způsob, jak krásně a vhodně použití hmoty k cílům rozumu. Tyto cíle mohou být mechanické (hmotné) nebo duševní (intelektuální) povahy.

Schema lidské práce:



Zde vidíme jasně rozdíl mezi morálkou a uměním. Obojí vyvěrá ze stejného pramene a přece v duševním poznání nemá stejný účel. Morálka řídí vnitřní život, umění je zvláštní schopnost obírat se vnější prací. (Pokračování.)

*Dr H. Boškovič.*

## STUDIE O POJETÍ A ZÁSADĚ PŘÍČINNOSTI

*Experimentální zkoumání pojmu  
a zásady příčinnosti.*

Není snad filosofické otázky — mimo otázku poznání — o niž se tak liší názory filosofů jako o otázce příčinnosti. Lze rozlišovati tři školy: nominalistickou, jež s Humem v čele pokládá příčinu za pouhé předeslání spojené s výsledkem časově a prostorově; konceptualistickou, již ukázal cestu Kant, Cohen však se nyní pokládá za jejího hlavního představitele, která praví, že je příčina jakási metoda nebo „funkce“ čistě logická; konečně realistickou školu tomi-

stickou, definující příčinu jako vlivného činitele. Obě prvé školy se shodují v tom, že t. zv. „principium causalitatis“ nemá transcendentní hodnoty, liší se v názoru o hodnotě logické. První ji popírá, druhá se k ní staví kladně. Tomistický realismus hlásá i transcendentní hodnotu principu. Tentýž spor je o původ pojmu a základu příčinnosti. Mimo tyto tři školy, jež vytvořily zcela logicky souvislé systémy, jsou též autoři nerozhodní, kteří, jak se zdá, dobře nepochopili stav problému a proto se snaží zachovat střední cestu. Spor je nyní hlavně na německé půdě a dostatečně jsou známé spisy Sawického, Hes-

sena, Geysera, Faulhabera, Feutschera, Straubingera, Grafa a jiných, kteří o této věci výhradně pojednávají.

2. Nejpodivnější při tom je, že všichni tito autoři velice mnoho mluví o společném přesvědčení (*sensus communis*), avšak nikdy se dosud netázali, jak se věc se společným přesvědčením opravdu má v naší otázce. Nevšímali si toho ani velcí klasičtí filosofové příčinnosti, ani jejich dnešní nástupci. Postupují jednoduše: Jsou si vědomí, že tak nebo jinak o příčinnosti smýšlejí — a to pokládají za „společné přesvědčení.“ Tak smýšlejí na př. Hume, Kant a všichni uvedení — dokonce i Mayerson,<sup>1</sup> když pojednává o příčinnosti „teologické.“ Takovýto postup se nám zdá naprosto nedostatečný, neboť filosof je velice nevhodně volené individuum, než aby mohl představovat společné smýšlení. Kdo z nás nečetl díla Empyrikova, Montaigneova, Vaihingerova atd. — nebo alespoň spisy nějakého idealisty? Není divu, že filosof často pochybuje tam, kde nemůže nikterak odporovat společnému smýšlení. Kdo někdy učil logice, ví, jak se studenti podivují, proč se jedná o principu kontradikce, ač každý z nás vidí, že to nelze pomínout. Mimo to, i kdyby byl filosof skutečným vzorem člověka, — zůstává sám; měl by tedy pro svou spekulaci příliš zúžený zkušenostní základ.

3. Bude to snad nepatrného významu pro filosofy „transcendentální“, kteří mají ve zvyku své soustavy odvozovati pouze z vlastního my-

<sup>1</sup> Emil Mayerson právě zemřel, jsa jedním z nejslavnějších vědců naší doby. Když nebyl tak nadaný jako Bergson, přece měl mnoho originalnosti. Narodil se v Polsku, žil a psal ve Francii. Jeho spisy (*Identité et Réalité, De l'explication dans les sciences, La déduction relativiste, Le cheminement de la pensée*) pojednávají výlučně o vědeckých metodách. V tom ho nikdo nepřekonal. Vůdčí myšlenkou jeho filosofie je: lidská mysl je řízena identitou a snaží se k identitě vše přivést. Pod tímto zorným úhlem zpytoval vědy a vyvrátil klasicky pozitivismus, jasně dokázav, že žádná z věd nemůže postupovat bez metafysiky, třeba i skryté. Svých metafysických názorů mnoho neprojevil, jsa v nich blízký aristotelismu (na př.: předmět vždy je universální). Byl epistemologický realista. Již dnes se jeho spisy považují za klasické. Ačkoliv ani on se neubráníl omylů (na př. v problému kauzality), přece se může právem říci: zemřel o filosofii velice zasloužilý muž.

šlení. Tak ovšem to nepochopí tomista, jenž se vždy snaží s Aristotelem vycházeti od zkušenosti, od vyzkoušených fakt. Takové musí být ostatně dnes postavení tomismu (bohužel, nemůžeme vždy říci: je postavení tomistů). Časy Hegelovy jsou překonány, je nutné začínati od základu (a „*βῆτος*“) zkušenosti a sice zkušenosti vědecky vyzkoušené.

4. Proto klademe příčinnosti tyto základy. Jak mohou prospět, je vidět na pokusech o volbě, učiněných v posledních letech, které měly velký vliv na řešení otázky o bezprostřední zkušenosti vlastní příčinnosti.<sup>1</sup> Než když o pojmu a o zásadě příčinnosti — pokud vím — téměř nikdo nejednal<sup>2</sup> vyzkoušel jsem několik zvláštních otázek. Podávám zde výsledek nevyvozený z filosofických závěrů. Fakta se sama dostatečně obhájí.

## I. Anketa.

### *Dotazník.*

5. Šlo nám o zjištění třech věcí: 1. Čím je nefilosofovi „příčina.“ 2. Zda a v jaké míře zná „zásadu příčinnosti.“ 3. Jak vzniká pojem této zásady. Je jisté, že zatím co prvé dvě otázky nepůsobily větších obtíží a stačilo prosté dotazování a dostali jsme značné procento alespoň

<sup>1</sup> Mluvím o studiu svobodné volby Narcisem Achem (*Experimentelle Untersuchungen über die freie Wahlentscheidung, Ber. d. VIII. Kongr. f. Psych. Bonn 1926 a Über die Willenstätigkeit und Denken, Göttingen 1905*) začatém a v posledních letech pěstovaném zejména E. Kučerou (*Experimentelle Beiträge zu Charakteristik d. Willenshandlung, Arch. f. d. ges. Psych. 1930, 333—248*) a Rohrerem (*Theorie d. Willens auf experimenteller Grundlage, Lpz. 1932, Zeitschrift f. Psych. 1932 Ergänz.*) Jiné spisy o tomtéž srovnej u J. Geysera, *das Gesetz d. Ursache, München 1933 str. 92.*

<sup>2</sup> Pokud vím na našem problému experimentálně pracoval pouze J. Piaget (*Des quelques formes primitives de causalité chez l'enfant, Ann. Psych. XXVI., 1925, 31—71; La causalité physique chez l'enfant, Paříž (Alcan) 1927.* Autor však pojednává jenom o původu našeho principu a jak se zdá vychází z některých metafysických předpokladů (předkládá dilema: buď pojetí Humea nebo Mainea de Ribana) a zabývá se pouze dětmi. Jeho práce jistě není bezvýznamná, tím spíše, že je v naší otázce — pokud známo — dosud jediná.

celkem jasných odpovědí — nedala se projednávat stejným způsobem otázka třetí. Chtějíce odkrýti vznik pojmu a zásady příčinnosti, užili jsme dvou otázek (2 a 4) které měly vysvětlit, jaké příklady vyvstávají spontánně v mysli a v kterém případě je tázaná osoba nejjistější, že zjistila příčinu. Bohužel, odpovědi neposkytly pozitivního materiálu k rozluštění třetí otázky. Proto jsme z nich mohli činit jen negativní závěry. Doleji podáme výsledky obou vzpomenutých otázek.

6. Otázky byly tyto.

1. Často čteme a slyšíme, že něco je příčinou druhého. Co to je příčina? Co tím slovem rozumíme?

2. Prosím o dva nebo tři příklady příčiny a účinku.

3. Má každá věc a každá událost svou příčinu?

4. Jsou případy, o nichž můžeme s plnou jistotou říci, co bylo jejich příčinou?

7. V dotazníku je několik chyb, o nichž jsem se bohužel přesvědčil teprve při konání ankety, takže jsem jej v jednotlivostech již nemohl změnit. Chybná je i otázka třetí, která měla znít: Musí mít každá věc a každá událost svou příčinu? Mnozí otázaní tvrdili, že musí, jiní (netázaní takovým způsobem), že má, ale nemusí mít — avšak největší část odpověděla prostě na slova dotazníku kladně, takže hodnota těch odpovědí je menší, než mohla být. Rovněž slovu „případ“ v otázce čtvrté nebylo porozuměno. Otázaní napřed měli za to, že jde o „případ“ ve významu na př. „těžký případ úrazu.“ Tím se možná stalo, že tak velký počet dávalo příklady (na otázku druhou) z tohoto oboru, což stejně zmenšuje hodnotu odpovědi. Velikou chybou dotazníku je zřejmě i jeho stručnost. Na vysvětlení tak složité záhady bylo třeba dát alespoň 20 otázek. Bohužel, podmínky, za kterých jsem musel pracovat, mi to nedovolily.

### *Pokusný materiál.*

8. Hořejší dotazy jsem předložil 106 osobám,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Osobám, jež mi na otázky odpovídaly, jsem povinen díky, zejména pp. dru Soltysikovi a dru Niewolakovi, ředitelům gymnasií v Brodech, kteří mi dovolením a pomocí usnadnili zkoumání ve svých ústavech.

které lze rozdělit na tři třídy. První („A“ 24 osoby) se skládala ponejvíce z osob školedrostlých s gymnasiálním (nebo jemu rovnocenným) vzděláním. Bylo v ní 20 mužů a 4 ženy. Druhou skupinu tvořily studentky VII. a VIII. třídy soukromého gymnasia v Brodech („B“ 27 osob). Třetí skupina se skládala z 55 žáků („C“) těchže tříd veřejného gymnasia v Brodech. Většina zkoumaných osob byla národnosti polské, značné procento (přesně jsem je nemohl zjistit) národnosti židovské a několik národnosti ukrajinské. Nikdo ze zkoumaných osob neměl filosofického vzdělání, mimo základy logické a psychologické, jak se probírají na gymnasiu, jednali se o několik osob skupiny „A“. Studenti skupiny „C“ měli částečně za sebou (VIII. tř.) základy logiky, psychologii v čase zkoumání ještě neprobírali.

### *Metoda zkoumání.*

9. V každé ze zmíněných skupin jsem užil jiné metody. Ve skupině A jsem badání konal osobně, ústně jsem se dotazoval a psal jsem protokol, který jsem potom k vůli verifikování zkoumané osobě přečetl. V této skupině, kromě otázek všem skupinám společných, jsem předložil ještě dvě vedlejší. Po první otázce (Co je to příčina?) jsem se ptal: „Je den příčinou noci? Je oběd příčinou černé kávy, která po něm následuje?“ Šlo tu o zjištění, může-li někdy prostá následnost býti dostatečnou definicí pojetí příčiny. Po třetí otázce (Má každá věc a každá událost svou příčinu?) jsem dával tento příklad: Může být na Marsu nějaký kámen, který by si poskakoval na různé strany bez lidské mechanické nebo Božské příčiny? Konečně po čtvrté otázce jsem úmyslně učinil s badanou osobou tento pokus: Právil jsem: „Ve chvíli kdy tu sedíme, vstoupí bandita a ranou do hlavy mi rozbije lebku na dvě části. Můžete být jistý (jistá), že ta rána byla příčinou mé smrti? Dodatečné otázky obyčejně přispěly k objasnění smyslu otázek hlavních.

10. Ve skupině B provedla anketu učitelka písemným dotazníkem ve vyučovací hodině. Studentky odpovídaly písemně. Učitelka provádějící zkoumání, ode mne napřed dostala ústní



pokyny. Ve skupině C rovněž anketu provedli profesori. Dal jsem jim instrukci písemně a prosil jsem je, aby žáky poučili. V instrukci byl vysvětlen účel ankety, uveden dotazník a připojeny vysvětlivky celé ankety i hlavních otázek jako výše.

## II. Výsledky ankety.

### *Celkové ocenění odpovědí.*

11. Jedná-li se o úsilí vynaložené na odpovědi, výsledek ankety je uspokojivý. Všichni otázaní skoro bez výjimky odpověděli zcela seriosně, což zvláště ve skupině C je nutné přisoudit obratnému zorganizování ankety ředitelem gymnasia. Všem otázkám bylo dostatečně porozuměno až na dotaz čtvrtý, u něhož vzniklo několik nedorozumění. Co do úrovně se samozřejmě různí odpovědi skupiny B a C, poslední stojí značně výše. Několik odpovědí ukazovalo poměrně veliké nadání a odpovídalo znalosti myšlení abstraktního. Dokonce na otázku prvou, zcela abstraktní, byly dány uspokojivé odpovědi.

### *1. Definice příčiny.*

12. Počet odpovědí, dajících se zužitkovati (s vyloučením odpovědí tautologických, na př. „příčina je to, co se přičiňuje...“ C6 a zároveň se zakládajících na úplném neporozumění, na př. „příčina je následek něčeho...“ B5 nebo příčina je souhrn příhod, často se v lidském životě stávajících...“ B20) je tento:

|          | Celkem | A  | B  | C  | mužů | žen |
|----------|--------|----|----|----|------|-----|
| Tázaných | 106    | 24 | 27 | 55 | 75   | 31  |
| odpovědí | 91     | 19 | 22 | 50 | 67   | 24  |
| %        | 86     | 72 | 85 | 90 | 89   | 77  |

Jak se dalo očekávat, k odpovědi na tak odtažitou věc se odhodlalo poměrně více mužů než žen. Fakt, totiž téměř 86% zdatných odpovědí, byl pro provádějícího anketu překvapením, neboť čekal, že nanejvýše polovina otázaných osob odpoví. Ve skutečnosti jenom 4 osoby odpověděly, že nemohou říci co je to příčina (C20 „to

slovo dobře chápu, ale nemohu to vyjádřit“). Zbývající osoby (11) odpovídaly, ale beze smyslu.

13. podle instrukce se mělo odpovídat celou větou, poněvadž mi šlo o vystříhání se tautologií na př. „příčina je původ.“ Všichni odpovídající se tím řídili. Věta, kterou odpovídali se skládá z podmětu, předmětu a z výroku. Z těchto tří částí je nesporně nejzajímavější výrok, neboť v něm je vlastně trest pojetí příčiny a přímo odpovídá na otázky „následek, funkcionální závislost nebo reální vliv?“

14. V 91 odpovědích jsem našel 21 různých výrazů, které tu podám, jak se v celkovém počtu vyskytly.

|     |                                                  | Celkem | A  | B  | C  | muži | ženy |
|-----|--------------------------------------------------|--------|----|----|----|------|------|
| 1.  | dává podnět (powoduje)                           | 30     | 7  | 6  | 17 | 23   | 7    |
| 2.  | vyvolává (wywołuje)                              | 14     | 4  | —  | 10 | 14   | —    |
| 3.  | po čem nastupuje (następuje)                     | 10     | 1  | 9  | —  | 1    | 9    |
| 4.  | nese s sebou (pociąga za sobą)                   | 9      | —  | 1  | 8  | 8    | 1    |
| 5.  | má vliv na (wpływa na)                           | 5      | 1  | 1  | 3  | 4    | 1    |
| 6.  | vysvětluje (wyjaśnia)                            | 4      | —  | 1  | 3  | 3    | 1    |
| 7.  | činí (robi)                                      | 2      | 2  | —  | —  | 2    | —    |
| 8.  | ponouká k (skłania)                              | 2      | —  | 1  | 1  | 1    | 1    |
| 9.  | čeho výsledkem je (cz. następstwem jest)         | 2      | —  | 1  | 1  | 1    | 1    |
| 10. | následkem čeho povstává (wskutek czego powstaje) | 2      | —  | —  | 2  | 2    | —    |
| 11. | působí (oddziałuje)                              | 1      | 1  | —  | —  | 1    | —    |
| 12. | vykonává (wykonuje)                              | 1      | 1  | —  | —  | 1    | —    |
| 13. | bez čehož není (bez którego nie ma)              | 1      | 1  | —  | —  | —    | 1    |
| 14. | z čeho vyplývá (z czego wypływa)                 | 1      | 1  | —  | —  | 1    | —    |
| 15. | pobouzí (pobudza)                                | 1      | —  | 1  | —  | —    | 1    |
| 16. | postrkuje (popycha)                              | 1      | —  | 1  | —  | —    | 1    |
| 17. | je zřídlem (je źródłem)                          | 1      | —  | —  | 1  | 1    | —    |
| 18. | dopomáhá (dopomaga)                              | 1      | —  | —  | 1  | 1    | —    |
| 19. | účinkuje na (działa na)                          | 1      | —  | —  | 1  | 1    | —    |
| 20. | nutí k (zmusza do)                               | 1      | —  | —  | 1  | 1    | —    |
| 21. | přivádí k (sprowadza)                            | 1      | —  | —  | 1  | 1    | —    |
|     |                                                  | 91     | 19 | 22 | 50 | 67   | 24   |

15. Přes bohatství užitých výrazů (21 na 91 osob) se mohou všechny odpovědi rozdělit na čtyři skupiny:

1. Odpovědi tautologické, nebo tautologickým blízké. Jsou vyjádřeny dvěma výrazy, které možno zařadit do skupiny 1. „dává podnět (powoduje)“ a do 10. „následkem čeho povstává

(wskutek czego powstaje).“ Ovšem rozdíl mezi pojmem „příčina“ a pojmem původ je velice nepatrný a pro ducha filosoficky nevzdělaného zcela nepostřehnutelný. Výsledek (skutek) je ko-relativním pojmem příčiny, proto pro nás nemá význam opis na příklad „to následkem čeho povstává něco (to skutek czego powstaje coś).“

2. Odpovědi definující příčinu výsledkem. Možná, že je v mysli odpovídajícího nějaký rozdíl mezi výrazem „po čem nastupuje (następuje)“ a výrazem „to čeho výsledkem (czego następstwem jest),“ neboť slovo „výsledek (następstwo), vyjadřuje v polském spisovném jazyce více než obvyklý poměr časové závislosti. Přesto se nám nezdá rozdíl velký a proto oba pojmy řadíme do jedné skupiny.

3. Odpovědi definující příčinu důvody logickými „vysvětluje (wyjaśnia) nebo funkcionální závislosti „vyplývá (wypływa),“ „bez čehož není (bez którego niema).“ Obě skupiny spojujeme, poněvadž je těžko říci kam náleží výraz „vyplývá (wypływa)“ a na druhé straně obě skutečně tvoří jakýsi střed mezi pouhým výsledkem časovým a reálním vlivem.

4. Odpovědi kladoucí za definici příčiny reální vliv. Dělí se na dva druhy.

a) Odpovědi určitě antropomorfické: „nese s sebou (pociąga za sobą), ponouká k (skłania), pobouzí (pobudza), dopomáhá (dopomaga), nutí k (zmusza do), má vliv (wpływa)“ — v nichž je reální vliv nejpatrnější.

b) Odpovědi podávající reální vliv, ale ne tak antropomorficky: „vyvolává (wywołuje), činí (robi), působí (oddziaływuje), postrkuje (popycha), je zřídlem (jest źródłem), přivádí k (srowadza), vykonává (wykonuje).“ Stejně i zde je obsahem pojmu příčiny reální vliv. Nejlépe o tom svědčí výrazy „postrkuje (popycha), účinkuje na (działa)“ atd.

16. Číselný poměr uvedených skupin je asi tento:

|                             | Celkem | A  | B  | C  | muži | ženy |
|-----------------------------|--------|----|----|----|------|------|
| Tautologie                  | 32     | 7  | 6  | 19 | 25   | 7    |
| Výsledek                    | 12     | 1  | 10 | 1  | 2    | 10   |
| Důvod a funkce              | 6      | 2  | 1  | 3  | 4    | 2    |
| Reální vliv                 | 41     | 9  | 5  | 27 | 36   | 5    |
| Dohromady                   | 91     | 19 | 22 | 50 | 67   | 24   |
| Bez odpovědí tautologických | 59     | 12 | 16 | 31 | 42   | 17   |

17. Poměr upotřebitelných odpovědí (vynechány tautologické) vyjádřený v procentech:

|                | Celkem | A   | B   | C   | muži | ženy |
|----------------|--------|-----|-----|-----|------|------|
| Výsledek       | 20     | 8   | 63  | 3   | 5    | 59   |
| Důvod a funkce | 10     | 17  | 6   | 10  | 10   | 12   |
| Reální vliv    | 70     | 75  | 31  | 87  | 85   | 29   |
| Dohromady      | 100    | 100 | 100 | 100 | 100  | 100  |

Tedy právě  $\frac{1}{10}$  zkoumaných osob definuje příčinu skutečným vlivem, který má příčina na výsledek, částečně tento vliv vyjadřující antropomorficky. Výsledkem odpovídají  $\frac{1}{10}$  a  $\frac{1}{10}$  označuje příčinu jako důvod vzhledem k funkcionální závislosti. V tomto sestavení je nápadný veliký rozdíl v odpovědích mužů a žen. Téměř 85% mužů dává v odpovědi obsahující pojem vlivu, což učinilo jen 29% žen. Jen 5% odpovědí mužů (2 odpovědi) označují pouhý výsledek, kdežto totéž učinilo 59% žen (10 odpovědí).

18. Je třeba upozorniti, že zatím co pojem reálního vlivu v duševním nadání, filosoficky neškoleném, obsahuje pojem časové následnosti a především pojem funkcionální závislosti — tyto nikterak neobsahují pojem reálního vlivu. Proto právem můžeme připustit, že odpovídající, kteří mluvili o výsledku vzhledem k důvodu, prostě nedošli k samému jádru vlastního pojmu a správně vyjádřili jen jednu z jeho vedlejších složek. Odjinud je známé, že definice příčiny vyžaduje větší schopnost abstrakce, ta vlastnost však — jak víme — je ve větší míře údělem mužů než žen. Proto mužové dávají nepoměrně více odpovědí, mluvících o reálním vlivu (85%) — čili v praxi definují příčinu jako něco, co „účinkuje (działa), vykonává (wykonuje), postrkuje (popycha)“ atd. V tom smyslu můžeme učiniti závěr:

*Výraz „příčina“ slouží v obecné mluvě k označení věci, která na něco jiného působí.*

*Odpovědi antropomorfické.*

19. Zvláštní úvahy zasluhují definice antropomorfické, jichž jsem obdržel značné množství. Tím názvem označuji definice, které pojem příčiny a výsledku přisuzují výlučně lidskému životu. Důležité jsou z toho důvodu, že mohou

ukázat na původ pojmu příčiny. Několik příkladů.

B<sub>8</sub> „Cosi, co nás postrkuje ke konání něčeho zlého nebo dobrého, k získání slávy neb majetku.“

B<sub>17</sub> „Věc nebo událost přivádějící v životě člověka změnu.“

C<sub>6</sub> „Původ nějakého zla, událostí vůbec nebo neštěstí.“

C<sub>23</sub> „Čin, který způsobí odpornou nebo příjemnou událost.“

C<sub>26</sub> „Činitel, jenž způsobil nějakou politickou událost nebo přesun.“

C<sub>45</sub> „Něco, co způsobuje katastrofu nebo klid.“

Počet odpovědí tohoto druhu je dosti značný. Vyjádřeno absolutními a poměrnými čísly (vzhledem k celkovému počtu odpovědí):

|                          | ABC | A  | B  | C  | muži | ženy |
|--------------------------|-----|----|----|----|------|------|
| Celkový počet odpovědí   | 106 | 24 | 27 | 55 | 75   | 31   |
| Odpovědi antropomorfické | 14  | 1  | 7  | 6  |      |      |
| Celkem %                 | 13  | 4  | 25 | 11 | 9    | 23   |

Tedy asi tak šestá část rozumí příčinou pouze nějaký bezprostřední vztah k lidskému životu, částečně též mající jakýsi morální význam. U žen je taková každá pátá odpověď, u mužů každá desátá. Překvapuje nízké procento antropomorfických odpovědí ve skupině A. Příčinou toho je, že jsem se při sepisování protokolu ptal, mohou-li být příčiny i v světě neživém. Pouze jedna osoba odpověděla záporně a na konec dala antropomorfickou odpověď (A<sub>13</sub>).

(Dokončení.)

Dr I. M. Bocheňski O. P.

# SVATÝ TOMÁŠ A MODERNÍ UMĚNÍ

(Pokračování.)

## III.

**Z** toho všeho plyne závěr: Tomistická krasověda dokonale plní svoje určení. Jest práva několikařehého druhu podobám; všem směrům uměleckým.

Obírá se podobami věcí odzíranych z přírody; ze *zákonitosti přírody*; podobami věcí uznamenaných, upozorovaných a postřehnutých. Pakli Obraz, pakli Slovo *takto* pracující, přivlastní si hmotu, vzniknou díla antického rázu; jejich vzor: řecké sochy. Tomášova nauka jest práva antice. Pakli Obraz, pakli Slovo *takto* pracující, ustaví si z podob nové podoby, aniž odvrátí se od okolí vezdejšího, čili: ověřuje-li si pojem neustále věcmi lidskými, ohraničí-li je jimi; a zas pakli zpětnou cestou zlidští živočicha nebo bylinu, vznikne myslitelství aristotelského rázu, které učí o rostlinné, zvířecí a lidské duši; posléze pak vyvede se mythos anthropocentrický, základ řeckých epopéjí, řeckých dramát; vyvede se obrazivě, z názorného vědomí i ze zkumného vědění (jež obé podle Tomáše je pohotovost); ale Hellenové nabývali toho vědění jen zkušenostmi ke člověku dostřednými, nebo jejich rozvažováním a

tedy na základě *fysiologickém* a ne metafysickém.

Tomistická krasověda obírá se podobami, v jejich důsledku pak, pojmy, z kterých *vzešlo středověké umění*. Svatý Tomáš teologií svou tomu umění dal základ; toho umění jest objasnitel. Arnošt Hello soudí o Tomáši: „Vadí mu jen, že byl světec; učili by se z něj, jako dřív se učivali, kdyby byl on kacíř.“ Učili by se z něj nepodjatě. Učili by se, že Tomášova soustava se stupňovitě, vznosně vrší; 1. domýšlí se *vzoru*, totiž první příčiny a prvního činitele, již obsahují jakoukoli dokonalost, u lidí jen případkovou, podstatně a soujemně; 2. *zároveň však* podle Augustina učí o Trojici, o vycházení dvou božských osob, jako čirém odhmotněném úkonu, jehož podobství v lidstvu účastní se hmota; 3. *současně* pak Ducha parafrazuje on etymologicky názvem spirativním, názvem vzduch. Od země a od požitků, (tíhy duše podle Augustina) — *od sídla té tíhy, středu zemského*, kam Dante obmyslně klade peklo, oba nadnášení, unášení milostí se pozdvihují nad vezdejší zemi; vznést se vzduchem ke vzoru; vystupovat jako oheň, symbol ducha — český jazyk etymologicky postihuje směr; lidský význak, vztyčiti se proti směru

tíže, chodit po dvou, ne jak zvíře po čtyřech; lidská mohutnost, jež slézá horské štíty, která v Ikarovi, v Lionardu z Vinci pojala plán okřídlit se; lidská mohutnost, jež vzducholodmi uskutečnila ten plán, v Tomášovi pracovala naplno, až stihla „*surchovanou organisaci, sám základ všeho bytí. V Tomášovi lidstvo poznalo ji duchovně*“ (Dvořák).

Takto: Katedrály gotického slohu vzpínají se, ční a věží se. Vyvyšují stavbu nárysově a to *vskutku*; podle míry; vertikálou strmější a strmým svorem hrotitého oblouku. Vyvyšují stavbu *také proporcivně*, podle úměr, neboť obloukové žebrovi a pilířová kostra zdůrazňují jeden, *liniový* rozměr, opak bloků, trojrozměrně bytelných a naměstnaných.

„Podoba domu“ praví sv. Tomáš — podoba dómu dopovězme — „tkví napřed v mysli stavitelově a může se nazvati ideou; neboť umělec zamýšlí dům připodobnit tvaru, který myslí pojal.“ Idea ta, středověká původem, však vznikla z umělcovy pohotovosti a soujemného vědění, usměrněného a živeného *tomistickým transcendentnem*. Dosud nebývalým názorem. John Ruskin vyvozuje gotický chrám ze vzrostlého lesa, naturálně, ale soudí kuse. Podcenil by plastiku i malbu středověkou. Dvořák rozebírá díla útvarově. Co on míní idealismem? Idealismus mu etymologicky plyne z Tomášovy „ideje“ a název značí: *tvar*. Jinak pojem byl by konvenční; obsáhl by mnohé, nesevřel by nic. I postupuje Dvořák nad Ruskina takto: Jsou středověké obrazy a sochy, na kterých *těž* svislá, směřující k výši, převládá; víc než-li na postavě lidské, přirozeně rostlé. Ale socha sama neční v nadživotní velikosti. Nadživotní má jen výšku; (doklad: světci na průčelí katedrály remešské). Paže podle těla nevisí a neseskupují se podle kontraposičního, fysiologicky poznaného zákona; jejich poloha (že k nebesům se pozvedají) nepochodí z pracovního, obvyklého, pozorovaného úkonu. *V těle o nadměrné výši, v pažích vztahovaných bez motivu fysiologického*, tkví právě *motiv niterný*, táž tomistická, bohoslovná idea (tvar, nezapomínejme, žádný pojem): tihnou vzhůru k Bohu, znázorňují pomyslný úvazek. Vznos, a tedy neúměra podle míry přírodní, a neumění podle soudu nepoučených, jest umělecký záměr, jehož zeměstředná obdoba se vyskytuje při klasickém baletu; záměr, který předem odvážil „sklon k účinku“, když dopovíme větu řečným tomistickým.

Skladba díla dostředného ke člověku zakládá se *na příhodě* (jako socha Laokontova), i na svodu těch příhod, způsobeném zasažením bližního a tedy zřejmě; nebo nakupených skrytým působením antickeho osudu, z něž řecká tragedie. Řek nepostihne fata pro nadmíru temna. U Tomáše, který těžil z Augustína, lidský tvor má skrze Slovo, skrze Světlo účastenství „na vzorné podobnosti veškerého stvoření.“ *Skladba* zidealizovaného gotického sousoší se *nezakládá na příhodě ani v účastenství lidském, nýbrž v obcování ve Světle a v Duchu*; u vidění patří k cíli nadpozemské touhy blažení, a dění odhmotněné, jejich božský úvazek je povznášeji, váží navzájem. Tím se různí pospolitost těch, kdo prováděli i kdo vnímali hry hellénské, ať na závodišti, ať v divadle; že styk se navozoval děním ke člověku dostředným, ne od člověka k Bohu spějícím. „Je možné výš se vznést, kde druhů víc a vidění víc jest“ zní paralela dantovská. Že nepozbylo tělesenství toto idealistické středověké umění vykládá se u Dvořáka požadavkem integrity; ale nerozhoduje-li vskutku článek o vtělení Syna? A ježto „blaženost každé rozumové činnosti záleží v rozumění“ a „poslední blaženost záleží v nejvyšší činnosti, což je činnost rozumu“, skladba gotická tkví *v metafysickém srozumění zpodoběných postav*. Takto srozumívati se, takto spěti k jedinému cíli, i věřícímu bylo úkolem a úkonem; náležely k vštípenému vědění. Odtud středověká pospolitost názorová; umění ji posilovalo a samo posilovalo se z ní. Uskutečnilo tak požadavky Tomášovy, aby krásné vynikalo třemi vlastnostmi; soujemností, souladem i jasem. Vlastnosti ty mají dosah noetický; než i dosah sociologický. —

*O vlastnostech krásy* vykládá se zkratkou při otázce 39 čl. 8 ve II. části Summy, kde Augustinův vliv se projevuje nejokázaleji. Ale o nich nehovoří se jen tam. *Soujemností, integritou* nejprve se miní v krásném 1. *srostitost koncepce*: „co není úplné, je samo sebou ohyzdné“ (II. 39 č. 8.) „To, co je ve věcech, je pravda věcí; ale co jest jako vnímané, jest pravda rozumu. Nesprávné je to, co není jako vnímané... nesprávné spočívá v tom, co jest mu podmětem“ (I. O. 17. č. 4.) Čili s Dantem:

Tvá pout se k poslednímu blahu chýlí;  
zas Beatrice začla. Potřeba je,  
by oči tvé co nejjasnější byly.

A než se dále vhloubíš v tyto kraje,  
hled ještě jednou dolů; viz, co světa  
jsem tobě dala přejít; nuž ať zraje,

ať rozkoš nejvyšší v tvé duši vzkvétá;  
bys k vítěznému přidružil se davu,  
jenž, vesel, etherným tím kruhem létá. (Ráj 22.)

„Co viděno je ve Slově, viděno je nikoli postupně, nýbrž zároveň... poznáváme jenom jedno tehdy, když poznáváme jedním obrazem. Avšak mnohé, poznávané v jednom obraze“ — [rozumějte úplně] „jest poznáváno zároveň; jako v druhu člověka rozumíme živočicha a rozumového; a ve druhu domu stěny a střechu (I. O. 12. č. 10); podle záměru působícího jest dříve úplné, než neúplné a v důsledku celek dřív než části.“

Ale ježto „účinek se připodobňuje své příčině, poněvadž každý činitel činí sobě podobné“ (I. O. 3. č. 2.) *integritas znamená i požadavek, třebaže zvlášť nevyslovený*: dílo budiž osobité, čili 2. „s původcem svým srostité; podle rázu jeho přirozenosti“ (I. O. 12. č. 4.) neboť „jménem osoba se označuje, co v přírodě je nejdokonalějšího, totiž bytost s rozumovou přirozeností“ (II. O. 29. č. 3.) „Jméno osoba pak znamenalo hodnotáře“ (II. 29. 3.) „Praví-li kdo osoba, tím samým praví svého druhu jediná“ (II. 29. 4.) čili „aby Syn byl dokonalý obraz Otce“ (II. 39. 8.) Tudy přechází se v požadavek souladu a přesné uměření. „Odtud obraz nazývá se krásným, třeba přísně zpodoboval věc i ošklivou“. (II. 39. 8.) Zapamatujme si tomistický důraz na osobnost položený, pro vniknutí do umění soudobého.

Ježto způsob, jakým tvar si přivlastňuje hmotu, dá se přirovnati způsobu, jímž vtěluje se Slovo — soulad značí dodělaný dóm a dodělanou sochu přísně podle pojetí, neboť úměrností rozumí se poměr tvora k Bohu, čili pokud má se útvar k působiteli, „tak jako účinek k příčině, nebo možnost k uskutečnění“ (I. 12. 2.); podle Danta:

Jak ve hodinách kolečka v témž čase  
kdy jedno tomu, jenž se na ně dívá  
být v klidu, druhé pospíchatí zdá se:

tak vírný tanec těchto tady splývá  
ve různých pohybech; teď míň, teď více:  
dle blahosti, která je rozechvívá. (Ráj 24.)

Soulad věci s ideou: aby byla dokonalým poslem, který z nebes vychází a dokonalým prostředníkem

mezi způsobitelem a těmi, na které má působiti. *To jest dílčí a to krasovědný smysl christologického problému*, jenž zahrnuje vtělení a „skutek štědrosti, jež vykonalo Slovo, když kázalo rozdávat chudým, co jemu bylo dáno“ (III. O. 7. č. 3.); To je smysl všelikého Světla; aby bylo příčina a původ lidské dokonalosti“ (III. 1. 6.) aby bylo zdrojem osvěty — pravdy všeplatné, jimž přisvědčí i nevěrec.

Patří k rázu středověku, patří k rázu pospolitých hnutí (jak se ukazuje v dnešním Rusku) vůbec, že se jednotlivec přičleňuje ke družině, stavitel a sochař k huti, herec mysterií středověkých ke společnosti, až bez jména s ní splyne, a to jako dělník bez hrdého označení „umělec“. Anonymita a osobitost (nezaniklá, ale obecnosti podřízená), přisvědčuje 3. *sociologické srostitosti* svého věku; přisvědčuje vyšší organizaci a její pravdě. Umělec pak neporádá pravdu individuální, jenom svou, a jako člověk — diferencial; spořádává moudrost, kterou zintegrovalo mu lidství v náplň vlastní doby, to jest — sám umělec se objektivuje v tom smyslu, jako objektivují se třeba kněží, konajíce předepsaný obřad s předepsaným nápevem a gestem. Všichni činí totéž, ale nezapře se 1. vrozený nástroj dobrého hlasu, 2. umělecká vytříbenost, 3. dovednost v užívání nabytých vědomostí, dar hbitosti a hlasu, ani jejich vypěstěná zběhlost. Výběr gest a pohyb obmyslně zpomalený ornátem a tedy tvárně obmezený sjednocuje po všem světě obřady; a nicméně je různí postavami obřadníků, jejich vzrůstem, rozložitostí a způsobem i rázem jejich vystupování. Podrobení hieratickému kanonu a zobektivování, zmocňují se ritu přece jenom po svém; tak právě do umění gotického *stále znovu, obrozeně, vstupovala příroda*; tak právě účinkovala v něm osobnost, tak vznikl soulad mezi umělcovým údělem a dílem, při němž netrpěla ani vyšší pravda, „o člověku božím obrazu podle rozumu a mysli, jež jsou netělesné“ (I. 3. 2.) netrpěla při něm ani „víra — jakési poznání, poněvadž věrou jest rozum obrácen k něčemu poznatelnému. Ale toto obrácení k jednomu nepochází z vidění věřícího, nýbrž z vidění toho, jemuž se věří. A tak poněvadž chybí vědění, nemá rázu dokonalého poznání, vědného poznání, neboť věda obrací rozum k jednomu skrze vidění a pochopení prvních zásad“. (I. 12. 13.)

Krásné z požadavku sociologické *soujemnosti*, krásné jako odezva, se neodcizovalo obci, vnímatelům: k nim si uchovávalo vztah přirozeně živý; nepozbylo tedy

člověčenství, nepozbylo čitelnosti, čili smyslu pro hmotu, již tvar si přivlastňuje, ani neupadlo do záhad a rozumářství; kterýžto pád se děje takto: „přirozenost jedná jedním a týmž způsobem, nebrání-li se jí... Jednající skrze přirozenost musí býti od nějakého vyššího rozumu určen cíl a prostředky potřebné k cíli. Jako šípů cíl a jistý způsob určuje se od lučištníka. Proto je nutné, aby jednající skrze rozum a vůli bylo dříve, než jednající skrze přirozenost. (I. 19. 3.) Podle Danta:

„moje zření, dle čistoty svojí,  
též s jasem zdře musí v souzvuk jíti.“ (Ráj 21.)

Krása byla jasná *původem*, pocházejíc od Světla. Byla *činně* jasná, neboť přezářila přirozené světlo myslí, na něž působila; byla jasná *ke čtení*, poněvadž si přivlastnila jenom tolik hmoty a tak uzpůsobené, aby nedusila ideu; tvar-ideu, ne pojem. (Pokračování.)

Ing. F. Pujman.

## VARIA

### *Spor o české dějiny.*<sup>1</sup>

(Dokončení.)

#### III.

Konstatovali jsme, že boj o smysl českých dějin se vede bez konce, t. j. bez uspokojivého a všestranně přijatelného výsledku. Řekli jsme, že takovéto nekonečné boje jsou charakteristické pro naše vnitřní dějiny a s určitého stanoviska, (strukturálně) by bylo možno i říci, že smysl našich dějin je právě v tom neustálém zápase uvnitř, v tom neustálém střetávání se dvou protichůdných stanovisek. (Nejedená se o nějakou „oposici,“ která je všude. Nikoliv. U nás šlo, jde a asi půjde o skutečný, bratrovražedný zápas, který ustává jen když hrozí nějaké převeliké nebezpečí zevní. Jest opravdu znakem úžasné národní vitality, úžasné národní mohutnosti, že jsme dosud nezemřeli od ran, které jsme si sami způsobili.) — Konstatovali jsme dále, že se strany katolické se vedl boj až dosud vlastně jen proti skupině volnomyšlenkářsko-eugenicko-pseudorealisticke, Časistické, representované dnes snad (?) „Nár. Osvobozením,“ zatím co vlastní pozornost měla býti obrácena k druhé skupině Gollově, která opravdu stála za to, aby k ní bylo zaujato plnocenné, usměrňující stanovisko, které ovšem by bylo nemohlo býti lacině populární, ale plnocenně vědecké. To se nestalo. Nemyslíme, že se tak stává tímto článkem. Článek revuální je ostatně vždy jen náčrtem, zachycením myšleného. Zpracování myšleného ukládáme do zevrubných děl. Autor nezřiká se pro budoucnost,

<sup>1</sup> Prosíme čtenáře, aby laskavě srovnal čl. pod tímto titulem v č. 2. a 3., roč. V.

stačí-li síly, a s Boží pomocí, poukázati na některé základní ontologické omyly této — vědecky a poznatkově — na Evropské výši stojící školy.

Bylo raženo heslo: *mysl* českých dějin. Zdá se nám především, že ten pojem „mysl“ je již něčím podivným, protože může být totiž použit ve dvojmýslu významu: 1. znamenati, 2. míti účel, úkol, cíl. — Může se tedy mluvit o tom, *jaký význam mají české dějiny*, anebo o tom, *jaký účel, úkol nebo cíl mají*. Hledá se tudíž nějaký jednotící *význam*, nebo nějaký jednotící *účel* českých dějin. Proč? My už vlastně nevíme. — Skutečnost národního bytí je tak obsažná sama o sobě a tak zaplnila naše vědomí, že si naprosto nejsme schopni k tomu hledat ještě nějaké „významy“ a „účely“ zvláštní. Veškeré romantické pomůcky, které měly naše národní vědomí posilovat, jsou dnes zcela bezpředmětné. — Ale ani v tomto stavu není lhostejné (*nebylo by lhostejné!*), kdybychom si mohli říci, že náš národ má nějaké vyšší, všeobecné poslání. K jeho vyhledání bylo usměrněno snažení Masarykovo. A tu ovšem musil nastat spor, neboť Pekař i když chce být politikem, zůstává vždy historikem a Masaryk i když chce být historikem zůstává vždy strukturálně i bytostně politikem. A proto první nikdy nemůže přijmouti nějakou thesi, která byla dána jako prius a k níž byly doklady teprve shledávány, protože se to přičítá všem jeho metodickým zásadám. Naproti tomu Masaryk celým svým založením je nutkán k vytváření apriorních hesel.

Ale to jest jen charakteristika. Kdybychom však se stanoviska katolického — které jest nutně stanoviskem „předzvěděného plánu“, jak bylo řečeno na počátku — měli rozhodnouti o sporu, který je veden mezi stanoviskem „národnostního smyslu“ a „nábo-

ženského smyslu“ našich dějin, snad bychom se při povrchní a nevědecké spekulaci musili rozhodnouti pro „náboženský smysl.“ Avšak seriosně to učiniti nemůžeme. Protože pro nás — a to plyne z pouhé logiky — tato dvě stanoviska nejsou, a nemohou nikdy přijíti do kontroverzy a nemůžeme se tudíž rozhodovat. Uvažujeme-li o smyslu českých dějin, vzhledem k tomu, co „znamenají“, pak musíme viděti jen fakta. A kdybychom o nich chtěli uvažovati ve smyslu „účelu“ — pak bychom na základě těchto historických fakt mohli konstatovati jen to, že účelovým smyslem našich dějin bylo zcela něco jiného než „náboženskost“, leda že by herese nebo vlačnost — tedy vlastně protináboženskost — byla považována za projev náboženskosti. Jestliže tento spor tedy in concreto existuje, pak je to (jak již bylo řečeno) jen příznakem specifické psychologie našeho národa, která od dob bájí již je charakterisována jakožto „nesvorná.“

Klademe důraz vždy znovu a znovu na *jasné pojmy* a na přesné stanovení, oč vlastně při řešení toho, kterého problému jde. A tak především je zapotřebí definovati pojem „národnosti“, který je namnoze velmi zkomolen. Na důkaz toho srovnajme jen ku př. dvě místa ze spisku Dra J. Slavíka „Dějiny a přítomnost.“ Předně strana 54. kde se proti Pekařovu tvrzení o „národnostním významu husitismu praví, že my ještě ani dnes nejsme vlastně „národními“, protože jsme to nedokázali dostatečnou kolektivní charitativností. Tedy ani středověk nebyl národním. A pak str. 57. „dnešní ruská revoluce třeba prováděná pod hesly internacionalismu, přispěje k vytvoření ruského národního vědomí mnohem více, než veškeré ruské písemnictví“ — Ejhle! Pekař přece nic jiného nepraví, než že *výsledkem* husitismu bylo větší národnostní uvědomění. Tedy ruské revoluci se taková věc dovolí! Husitismu ne. Proč? Protože je pojem „národnosti“ zcela a úplně nesprávně chápán, a nejasný.

Existují v dnešních jazykových formulacích tři pojmy: le nationalisme, la nation, la nationalité. (Der nationalismus, die Nation, die Nationalität). Překlad slova: nation (= národ,) nationalité (= národnost) nečiní obtíží. Jak však zčeštiti nationalismus? Jedinou možností je výraz „národnictví.“ (ovšem s jakýmkoliv vyloučením vzpomínky na jeho ruský původ, kde jím je označováno cosi zcela specifického.) O výklad může se však jednati jen

vzhledem k tomuto „národnictví“ které je identické s nacionalismem. Ale právě pod tímto pojmem si představuje každý něco jiného. U nás tuším byl to především prof. Rádl, který mluvil jedním dechem o národnictví, národě i národnosti, jako by to bylo všechno jedno a totéž. Ale i jiní zasloužili se velice o záměnu těchto pojmů. Hlavně byl ovšem postižen nacionalismus, národnictví. — Jedna strana (levá) zaměnila si ho za expansivní a kapitalistický imperialismus a počala ho nenáviděti. Druhá strana (pravá) si z něj udělala božstvo a světový názor, čímž se dopustila ovšem absurdnosti, která se vymstívá v prázdném „vlastenčení.“

Ale žádný pojem nelze zkrucovati beztrestně! Dostaví se zmatek, a pak je třeba kontroly základů. Tak i zde. Ptejme se tedy zcela nezávisle a znovu: „Co je to nacionalismus, národnictví?“ Jediná možná odpověď zní: *„Národnictví jest ona činnost, která směřuje k tomu, aby obsah národnosti byl po každé stránce poznán a uvědoměn. Národnost pak jest pojem, jehož obsah tvoří vše, co se vztahuje k specifické zvláštní a od ostatních odlišné bytosti určitého národa.“*

Jestliže chápeme národnictví a národnost takto (a normálně se vsutku jinak ani chápati nedá) pak je veškerá disputace vyloučena, neboť je to něco tak přirozeného, jasného a nutného, že není třeba tuto věc ani potlačovat, ani pěstovat, pak jest, byla (i ve středověku, pane Dre Slavíku!) a bude naprosto, mimo veškeru pochybnost, konstantním prvem lidského bytí. Pak není možné ji zaměňovat s imperalismem, a kapitalismem a individualismem, ale také ovšem není možno podkládat jí nějaké *cílové, abstraktní a vyšší hodnoty*. Takový nacionalismus je naprosto přirozeným — a musí jej přijmouti od komunisty, kde kdo až ke kapitalistovi. — Nacionalismus v této koncepci není snižován. Jest jen vymezen, a jeho problematika je správně postavena. Jest vymezen do závaznosti. Vím především, že z něj nelze uniknout žádnou frází, že je dán, ale vím pak také, že jsem povinen uvědomovat si rozměry svého národa, který musím znát, tak jako musím znát svůj byt, a vše co je mi vlastní. Pak jej budu umět i obránit a hlavně, nebudu o tom zbytečně mluvit. Bude to něco tak přirozeného a normálního, že musí okamžitě přestat jak „vlastenčení“ tak i stejně internacionalismus. Tím co je mi přirozené a vlastní se ani neholedbám, ani se tím nezabývám, ani to neničím. To si jen prostě „uvědomuji.“



Národnost není a nemůže být nikdy žádnou vymyšleností, protože není vymyšleností, ale danou věcí *národ*. Není a nemůže být vymyšlenou věcí národnictví (nacionalismus), protože je logickým důsledkem, ne příčinou! První je národ, pak národnost a potom teprve národnictví!

[Z našeho stanoviska vznik a zánik národů je věcí vůle Boží, a předzvěděného plánu, který ať jak chce tajemný a neobsáhlý, nemůže být jiný než dobrý a dobro obsahující. V něm nemůže být obsažen *zánik* programově. Žádný národ nemůže zaniknouti z vůle Dobra, Lásky a Života. Příčinou zániku toho kterého národa musí být jen jeho defektnost, jeho vlastní vina, která způsobuje pokles sil. Kdyby se ten který národ neodvrátil od Dobra, pak by nikdy neztratil svého sebevědomí, sebe-uvědomění, své síly a nezanikl by. Každý kolektiv spočívá na vzájemných vztazích. Kde jsou tyto v disharmonii tam musí, tam nutně upadá celý kolektiv. (Snad je to řečeno málo „vědecky.“ Ale přes tuto jednoduchost, nebo právě pro ni? — je to *pravda*.)]

Takto chápaný nacionalismus je obsahem dějin každého národa a je docela zbytečné s touto skutečností polemizovat. Obsah dějin je, dle našeho soudu, též jejich smyslem, právě tak, jako smyslem národa je vždy jeho existence sama o sobě. — Proč hledati ještě vyšší smysly, vyšší účely a úkoly? Dokonce snad výjimečná postavení! Ano, byli takoví národové, ale ti byli takovými spontánně. Proti výjimečnosti našeho národa svědčí především opak vši spontaneity — stálá, *vnitřní* naše rozvrácenost. A tak jako nelze psát historii přítomnosti, nýbrž jen kroniku přítomnosti, tak také nelze určovati budoucnost, ale nanejvýše jen ji předvídati. Z toho, co o sobě víme — vskutku plyne jen velmi skeptické předvídaní naší budoucnosti vzhledem k výjimečnosti.

\*

Souhlasíme s Pekařem všude, kde usuzuje na základě čisté historické noetiky. Jakmile však zabočí do filosofické, lépe snad řečeno ontologické konstrukce — musíme se s ním rozejíti. Právě-li totiž, že husitismus vyrostl z těžké ideové základny jako gotická kathedrála — pak se musíme ozvati proti tomu. Je povšimnutí hodno, jak velice se v tomto místě přiblížil ke svým protivníkům, neboť se při tom ukázalo, že východisko obou skupin je men-

tálně totožné, vlastně, že je to liberalistické novopohanství. Tito myslitelé neznají, a ani nechtějí vědět, co je to vlastně náboženství, t. j. katolicismus (neboť ve skutečnosti, přes veškeré úsilí toleranční, mají se věci tak, že existuje skutečně *jen jedno křesťanské náboženství* a tím je katolicismus — ale není naší věcí vykládati proč!) je, a proto snadno učiní falešný závěr.

Gotická kathedrála vyrůstá z nejukázněnějšího náboženského zaměření lidstva, z něhož současně vyrostl filosofický systém tomismu. Jedině tomismus je možné klásti jako pendant k architektonickému systému (nejdokonalejšímu dosud vůbec) kathedrály. Rozšířený, v podstatě citový a materialistický husitismus, který nikdy nedospěl ani k té nejjednodušší systematické náboženské, který byl pouze moralisující (a proto až paradoxně imorální) — ten s kathedrálou srovnati nelze. Ostatně (a to je důležité!): husitismus byl projevem naší, domácí (severské) psychologie, — ale kathedrála byla k nám přinešena geniem Karla IV. Husitismu v architektuře asi nejlépe odpovídaly ony primitivní, dřevěné, nebo polodřevěné a polopusté, hmotné a těžké kostely románské, které našel Karel IV., když panovati počal, i v samotné Praze.

\*

Co je to náboženskost? Tu je odpověď těžší než při národnosti. Ale můžeme hned říci, že my Čechové, jsme jako kolektiv ještě vůbec nedospěli k pochopení tohoto pojmu. Husitismus, (s oblibou jako doklad naší zbožnosti jmenovaný) byl jen projevem kolektivní nekázně a zpupnosti — *ale náboženskost je podstatně projevem kázně, systému, utříděnosti a řádu, rozřaděnosti, jasných a normativních pojmů a zásad*. Husitismus, českobratrství a snad i československá církev jsou sice projevy charakteristické národnostně, ale — nic víc. Lze v nich jistě nalézt typy hrdinnosti, pevného osobního přesvědčení, zánícení pro subjektivní ideál, — které se stanoviska romanticky-patriotického můžeme viděti i jako vzorné (Třebízský), — ale *právě těmito projevy odlučujeme se od kulturního universalismu*, k němuž národ přiblížiti a s ním ho spojití stálo naše světce život — a nemnohé z našich panovníků (Přemysla Otakara II., Václava I. i II., Karla IV. a jiné) prevelikou a namáhavou prací.

V heresi bytí by vypadala sebekonkretněji je vždy

skryto utopistické jádro. Sebeabstraktnější pojmy náboženské mají naproti tomu vždy realitu, nebo možnost reality atd. — Tedy dodnes ani ti velmi vážně myslící vědátoci neznají u nás opravdu pojmu „náboženskosti“. Zde totiž není lehká cesta. Prodrati se nánosem klerikálního probabilismu k podstatě věci — je možné jen vlastním promyšlením a prožitím. Na to jim snad nestačil — čas.

Končíme: *jediným možným smyslem dějin národů je existence národa*. O tom ani *nelze* pochybovati. Kdybychom však chtěli mluvit o smyslu dějin jakožto o *úkol*u, účelu, musili bychom konstatovati, že jím bylo sprostředkování kultury západní do blízkých zemí východních. — Jak řečeno, historik o přítomnosti a budoucnosti *nechce* dělati platné soudy. Ale budiž dovoleno mysliteli říci, v čem spatřuje současný a budoucí náš *úkol*: budeme-li (jsme-li) dobrým národem, *budeme schopni býti brzdou pangermánské expansi*, nikoliv, mesiánstvím a velkými utopistickými hesly — ale tím, že budeme křesťansky, pravdivě a spravedlivě trvati na svých, *Bohem nám daných právech jazyka, půdy a svěbytné svobody*.

Dr A. B.

### *Stavovská organisace společnosti*

podle encykliky Quadragesimo anno. Pro sv. Otce Pia XI. zbudování nového společenského řádu je nejdůležitějším úkolem a proto úvahy o této otázce jsou esentiale celé encykliky. Tento nový řád může býti uskutečněn: reformou společenského zřízení a nápravou mravů. Obojí je stejně nutné a důležité, má-li býti dosaženo trvalého a podstatného zlepšení.

Společnost lidská je dnes rozdělena na dvě třídy: ty, kteří vlastní výrobní prostředky, kapitál a ty, kdož živi jsou pouze ze své práce, dělnictvo. Obě tyto třídy na trhu práce, na němž se stýkají, stojí proti sobě s protichůdnými zájmy, poněvadž je v povaze trhu samého, že jeden chce lacino koupit a druhý draho prodat. Trh práce je dnes bojištěm, na němž se štěpí lidská společnost a vytvořil nám dvě protichůdné společenské třídy. Tyto třídy s nutným třídním bojem musí ustoupiti novému učlenění lidské společnosti, stavovskému řádu, nemá-li svět býti uvržen do světové revoluce. Dnes tedy nestačí harmonická spolupráce obou elementárních faktorů hospodářských dle známé formule sv. Otce Lva XIII.: *nec res sine opera nec sine re potest opera consis-*

*tere*. Zlo třídního boje změnilo společenskou strukturu lidstva a je proto třeba též odstranění těchto tříd jako společenských faktorů.

Druhý důvod pro obnovu společenského řádu stavovského tkví v katolické sociálněfilosofické stěžejní myšlence subsidiarity, společenské činnosti. Ani individualismus zavrhuje společenskou činnost, ani universalismus odvozuje vše ze společnosti a dává jí přednost kolektivu před individuem, neodpovídají přirozenému řádu danému Stvořitelem. Veškerý společenský život pramení z individua a jest také pro toto určen. Proto jedinec má starší a lepší právo, než kolektivum. Na co stačí jedinec, nesmí si osvojovati nadřazené kolektivum. Vyšší společenská organisace nesmí nikdy absorbovati to, co může vykonati nižší společenská organisace respektive jedinec. Něco takového je proti přirozenému řádu. Toto učení církevní je v odporu s universalismem, na příklad s naukou O. Spanna, kterou v 6. čísle Řádu traduje Stanislav Berounský.

Dnes stojí však bezmocné individuum proti omnipotenci státní. Liberalismus zničil dřívější organické mezispojky společenské — cechy a stavy. Konec jejich byl však naprosto nutný, když zničeno bylo městské hospodářství středověké. Liberalismus uvolnil jedince a určil státu úlohu nočního hlídače. Člověk zbavený všech pout společenských a nedbající zákonů mravních, ukázal brzy svou pravou tvář a tak postupně stát volán byl ze všech stran na pomoc proti nenasytnosti a tvrdosti silných jedinců. Úkoly státní správy rostly, až dnes je jimi stát přímo zavalen. Odtud ona příšerná omnipotence státní, odtud ale také nehybnost a těžkopádnost při vlastním regulativním posláním státu. Dnes naléhavě pocítujeme potřebu a nutnost nových mezičlánků ve společenské organisaci, které by mohly zastati řadu dnešních funkcí státních. Co může vykonati nižší společenská organisace, nesmí přebíráti vyšší respektive nejvyšší — stát. Tak jako ulehčuje státu místní samospráva (obce, okresy a země), tak i stavovská samospráva má své poslání. Tyto myšlenky jsou obecně uznávány a máme i u nás částečná řešení v tomto směru na příklad v návrzích na organisaci zemědělských komor, které zahrnují jak podnikatele tak i dělnictvo (viz Lidové listy 5./XI. 1933 článek dra Petra Pracha). Třeba překonati atomisaci dnešní společnosti společenským stavovským zřízením.

Jak tyto stavy mají vypadat? Předně třeba jasně

řící, že nejde o vzkříšení starých cechů a stavů, nýbrž jde o nové stavy, poněvadž máme otevřené oči po všechny hospodářské změny v posledním století. Nové stavy budou organizace těch, kdož pracují v témže povolání (institutiones, Gerufstände), kdož mají tutéž společenskou funkci. Pouto, které váže příslušníky téhož stavu, je tatáž výroba zboží a tytéž společenské služby. Toto pouto váže jak zaměstnavatele tak i dělníky. Třída ustoupí stavu a třídní boj bude nahrazen spoluprací stavů. Stavy budou veřejnoprávní korporace s vlastní samosprávou, takže každý, jako je příslušníkem některé obce dle místa svého pobytu neb zrodu, bude také příslušníkem stavu, dle svého povolání. Středověké stavy byly rodové, novověká stavovská příslušnost bude volně změnitelná. Změna povolání bude mít v zápětí změnu stavu.

Společnost lidská bude mít dvoje členění: teritoriální (obce, okresy a země) a stavovské. Obojí samospráva uvolní stát pro vlastní úkoly. Překonán bude dnešní třídní boj, poněvadž dělníci i podnikatelé budou spolupracovati na společných zájmech stavovských dobrovolně a iniciativně, poněvadž prosperita stavu bude všem společnou. Vedoucí orgány samosprávy stavovské budou pak usměrňovat práci svého stavu k společnému dobru (bonum commune), takže stavovská společnost bude jednotně pojena a vedena tímto společným ideálem, čímž obnoven bude ztracený cíl všeho společenského snažení.

Dnes třeba dáti světu též nový regulativní princip hospodářského života (principium directivum) poněvadž volná soutěž nastolená liberalismem ztratila tuto funkci. V období trustů a kartelů není již trh regulován volnou konkurencí, ale je řízen mocenskými hospodářskými činiteli. A proto ta dnešní strašlivá krise, protože trusty a kartely jdou bezohledně za svým ziskem a korumpují svými penězi i různé politické činitele. Tu je vlastní úkol státu, aby bez ohledu na tyto faktory řídil hospodářství a proto i u nás to mocné volání po plánovitém hospodaření (viz řeči Benešovy, Hodžovy). Svatý Otec Pius XI. dává tento regulativní princip: sociální spravedlnost a sociální láska. Jimi musí být proniknut stát, který je nejvyšší společenskou autoritou, aby potlačeny byly různé výstřelky hospodářských činitelů i za cenu omezení vlastnictví, aby obnoven byl hospodářský pořádek na zásadách sociální spravedlnosti.

Svatý Otec Pius XI. dobře vidí a rozumí potřebám doby. Je úkolem všech poctivých lidí postarat se o nápravu vlastní a dnešních společenských řádů, aby svět neskončil v chaosu.

*Dr František Kosatík.*

### *Goethe ve světle katolicismu.*

Posouzení osobností, jejichž vývoj se dál mimo rámec církve, prodělá obyčejně na straně katolicismu změny. Dokud tyto osobnosti žijí a snad i bojují proti církvi, zdržujeme se nebo také bojujeme. Církev a k ní se družící vzdělanost je právě v sobě uzavřenou veličinou, která se svým způsobem chrání, odporuje nepřátelským útokům a brání se před vším cizorodým. Z toho stavu věci bere svůj původ veliká biografie Baumgartner-Stockmannova. Dokazuje, že Goethe se nemůže zvát v plném smyslu slova křesťanem. Tento důkaz opřel Baumgartner ve svém oslnivě satiricky psaném spise o tak mocný a důkazuplný materiál, že ho v tom dodnes nikdo nemohl zvíklati. Naopak, stejného mínění se zastával i protestant H. Groos ve své důležité knize o německém idealismu a křesťanství. V tomto bodě se shodují veškerá nová badání o Goethovi u svých hlavních zástupců, budiž vzpomenuto jen Gundolfa, Simmla a Korffa. Jakmile se však posice zásadně vyjasnila a atmosféra vyčistila, začíná si raziti cestu nový poměr. Pozorují původně nepřátelskou a cizí postavu znovu a táží se, v čem záleží její význam, jakými přednostmi se vyznamenává, jaká božská idea se v ní ztělesňuje. To bylo hlavní pojetí, které vedlo františkána Expedita Schmidta při jeho studiích o Goethově Faustu. Došel k závěru, že se Goethův Faust dá vyložit v zcela katolickém smyslu. Rovněž podivuhodné dílo Heřmana Hefelesa, které se obírá také Faustem, vychází ze stejné myšlenky. Genius jako Goethe není vskutku zajímavým jenom tím, že se rozhodl v životě pro nebo proti náboženství, nikoli, vynucuje si náš podiv především dary, jichž se mu dostalo od Boha. Každá velká lidská bytost — jednoduše vyjádřeno — je obrazem věčného Tvůrce a vede konec konců k němu jako od něho vyšla. Takto se chovala katolická církev k pohanským klasikům starověku, tak se chová ještě dnes ke všem, kteří mají vykonati veliké poslání v dějinách lidstva, ať už jsou na církevní půdě nebo mimo ni. Toto století bylo

velice bohaté na hluboce sahající změny hospodářské, sociální a kulturní. Síly, jež byly za doby Goethovy pokládány starou církví za revolucionářské, působí dnes právě konservativně. Zvláště to platí o Goethovi, jehož celá bytost byla v základu práce budující a obětující se odříkání. Právě tento Goethe nás připoutává dnes znovu, zvláště ustoupil-li v dějinách literatury neprávem do pozadí.

Ke změně názorů, jak se odehrává v katolicismu, přistupuje ještě jiná změna. Katolík se necítí jenom členem své církve, nýbrž také částí německé pospolitosti. Běře vřelou účast na všech vývojích, které se dějí ve velkém tělese národa. I když kotví ve Věčnu, zůstává přece spojen s osudem proměnlivých dob. S lidmi však se mění i jejich názory na velké postavy minulosti. Tyto postavy se podobají hřebenům hor, jejichž vrcholky čnějí v bělostné záři do blankytu nebe. Mnoho pokolení přešlo kolem nich a pozvedalo svůj zrak k starým vůdcům. Každé pokolení mělo však při tomto pohledu jiné pocity. Znovu a znovu byly objevovány nové krásy. Zralejší lidstvo vidí víc než mladší, tvrdým osudem posílené má hlubší dojmy než lidstvo, znající jen mír. Dnes jsme snad schopni nalézt v hlubinách bytosti Goethovy věci, jež zůstaly zastřeny předešlým badatelům. Poněvadž jsme zakusili všichni stejný osud na sobě, také jsme se navzájem sblížili a snáze si porozumíme, mluvíme-li o Goethovi. Zvláštní a přece zas samozřejmá zkušenost, již se nám tak často dostává v životě, opakuje se i vůči Goethovi. Nebo není to pravda, že mi Němci, pokud nás čas skutečně tvořil, si rozumíme často mnohem lépe jako lidé, než je tomu u systémů nebo u stran? Také pro nás katolíky je oslava Goetha oslavou německé pospolitosti, uvědomění si německého člověka sebe sama, orientací na postavě, která má tak nebo onak pro každého z nás něco vzorného. Vycházeje z těchto poznatků napsal jsem knihu o Goethovi, která vyšla před nedávnem v Bonner Buchgemeinde.

Obraťme nyní zrak ke Goethovi samému a pozorujme krátce rázovitost jeho osobnosti a v něm se jevící životní hodnoty. Není-li pravda, rázovitost nějakého člověka a hodnoty, jež ztělesňuje, nejsou jedno a totéž. Může se na př. stát, že se setká křesťan s mohamedánem a dokonce si dobře rozumějí, ačkoli jsou věčně docela různého názoru. A tak si může německá rázovitost ponechat přes nejrozumnější názory přece svou platnost, může se na př. u zaměstnance, u stat-

káře atd. spojití se vždy jinými názory na život, zůstává však přece německou rázovitostí. Je však třeba proniknouti nad toto vše až k hodnotám, až k základním názorům, k jádru podstaty samé. Teprve tehdy jsme pochopili člověka, pokud je to člověku dáno; neboť konec konců zůstává každý člověk tajemstvím a veleduch dvojnásob tajemstvím. Vidíme-li hned s počátku takto božskou jiskru v osobnosti, přistupujeme ke Goethovi s onou úctou, již jsme povinni všemu velikému, hrdinskému, všemu vznešenému.

Způsob Goethův brátí lidi a věci, je způsob umělce. Umělci je to vlastní, že poznává duchovost vždy ve spojení se smyslovostí. Řekneš-li k němu: Bůh, vidí ho hned v krásném obraze nebo slyší ho v okouzlující hudbě. Pravý umělec nevidí jenom barvy a tvary, nýbrž spatřuje ve všem tom ideu. Tento světový názor umělce je vlastně nejpřirozenější. Je to jakýmsi způsobem názor dítěte, jemuž se věci objasňují pomocí obrázkové knihy. Před velikými myšlenkami života zůstáváme všichni dětmi, neboť jsme odkázáni na podivuhodnou obrázkovou knihu přírody, která je zrcadlem Boha. Naše oko je již předem tak stvořeno, že připravuje cestu hlubšímu poznání. To chtějí říci verše Goethovy:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Tento způsob pohlížení do života, je právě tak zdravý jako přirozený. Přicházíme jako Goethe z doby přehnaného rozumářství. Nemyslíme již v obrazech a symbolech, nýbrž v číslicích a organisacích. Tímto myšlením jsme se uchýlili od přírody, která se otevírá jen oku, které je přizpůsobeno slunci jako oko Goethovo. Někdy se o to přeli, že Goethe neměl jasného pojmu o Bohu, že byl pantheistou, t. j. pokládal přírodu samu za boha. Zda zde není velké nedorozumění? Nečiní zde theolog nebo filosof umělci křivdu? Co učenec poznává svými obtížnými myšlenkovými pochody, to chápe umělec v živé přírodě. Oba dva myslí totéž, i když se vyjadřují různou řečí.

Uměleckému pohledu odpovídal u Goetha umělecký obraz světa. Bylo to hluboce ukryto v jeho dědictví po předcích, i když to bylo probuzeno mocnými proudy jeho doby. Svět jako filosofie a svět

čtyř fakult vůbec již neuspokojoval tehdejší mládež. Chtěla se dostat z továrny myšlenek do proudu života. Mladý Goethe se toho zúčastnil, aby nezůstal v bouřlivém zmatku Sturm- a drangperiody. Co se ze všeho toho konečně vynořilo, byla krásná postava spořádaného světa. Chceme-li jmenovati ducha, který svítil jako hvězda z dále do umělecké doby výmarské, je to především mezi mnohými jinými Leibniz, poslední německý universální veleduch, který ještě jednou objal všechna odvětví života a vědy. Leibniz si představoval všechny věci ve formě jednotlivých bytostí, v tak zv. monádách. Nejmenší části mocně hýbaného světa jsou takovéto monády, body síly; také lidská osobnost představuje monádu. Tážeš-li se, kdo pak dává kroužení těmto milionům monád kolem sebe v krásném pořádku, ukazuje Leibniz na Tvůrce všech věcí, který vložil takový soulad do světa na počátku. Již z těchto málo vět tušíme, že Leibnizův světový obraz byl obrazem krásy a světla. Právě v Leibnizovi zněly velké myšlenky katolického starověku dále, jako i věnoval tento skvělý německý muž, jenž byl protestantem, mnoho životní práce na to, aby přivedl opět katolíky a protestanty k jednotě víry. I když působil na Goetha mocně Spinoza a vznítil v něm touhu po dobru a čistotě, víme dnes přece, že Leibniz znamenal nekonečně víc jak pro Herdra a Schillera tak i nepřímo pro Goetha. Takovémuto spořádanému světu se Goethe oddal s láskou. Přijal jej, jak se nabízel, ve vši jeho čistotě a plnosti. Zcela cizí bylo jeho povaze chování oněch filosofů, kteří opovrhují přírodou a místo toho staví svůj vlastní malicherný systém. Goethe nevypracoval vlastního filosofického systému, ale zato žije v jeho dílech velký systém přírody. Chápal ji především v jejím rození a umírání, v její božské touze po vývoji a zdokonalení. Jeho radostí bylo pozorovati, jak se všechno živé stále dělí a jak se části opět spojují, aby vytvořily vyšší celek. Po celé hodiny mohl Goethe pozorovati ve své zahradě ve Výmaru rostlinu, její vzrůst, její změny, její jednotu, v ní ztělesněnou ideu. Nechtěl také žádné věci vyjmouti z jejího přirozeného vztahu, nýbrž hleděl vždy na celek. Zajisté musí badatel také jednou dělit a každou část zvlášť pozorovati, avšak Goethe chce, aby se z částí sestrojil zase celek a nezkracovala se příroda. Jeho velký spor s fyzikou v nauce o barvách se netýkal tak skutečných pokroků v technice, jako spíše mechanisování světa a z toho plynoucího specialisování, které

konec konců neobohacuje svět ani člověka, nýbrž rozkládá, neoživuje, nýbrž usmrcuje.

Tento umělecký názor, jemuž odpovídal umělecký obraz světa, tvořil v Goethovi zcela nový smysl pro život. Již jako mladý básník vyslovil jako hymnus tento svůj smysl pro život: „Příroda! Jsme jí obklíčeni a objati — nemohouce se dostat z ní, nemohouce hlouběji do ní vniknouti. Neprošena a nevarována nás přijímá do koloběhu svého tance a žene nás s sebou, až jsme znaveni a vypadneme z jejího náručí... Tvoří věčně nové postavy; co je tu, ještě nikdy nebylo, co bylo, více se nevrátí. Vše je nové a opět zase staré. Jejich dětí je bez počtu. K žádnému není nikdy skoupá; avšak má své miláčky, na něž mnoho promrhá a jimž mnoho obětuje. Velikost je pod její ochranou... Její korunou je láska. Jen jejím prostřednictvím se k ní přijde... Život je jejím nejkrásnějším vynálezem a smrt je jejím mistrným hmatem, aby měla mnoho života...“ Takovýto smysl pro život působil tehdy svou zvláštností. Goethe cítil, že mu nerozumí. Avšak zůstal věren geniovi, který ho vedl. Byl to jeho způsob, jednoduše, tiše zůstat, a ponechat věcem v ostatním jejich běh. A tak ztělesňuje v době, která již přechází do století techniky, ještě jednou zákon přírody. Zdá se, jakoby chtěl říci budoucímu pokolení, že výkony netrpělivosti musí zůstat vždy za výkony trpělivostí. Odnímá napřed ideu bludu, jako by bylo rychlejší tempo také již pokrokem. Již na 18. století si Goethe stěžuje: „Jak řídká je trpělivost s tím, kdo pomalu vyspívá!“ Jak velice je příbuzná taková povaha katolickému názoru na přírodu, o tom není třeba mluvit. Jak často cítíme při čtení Goethových básní, že nám připomíná sv. Františka, který podobně jako Faust pozdravuje v lese a v jeskyni bratrské věci. Jdeme-li na ona místa, na nichž se rozvíjí v nezkalené čistotě ideál osobnosti v křesťanství, na př. do opatství, jak blaživě zde uklidňuje celý rytmus života naše nitro. Až do liturgie a do rozdělení mnišských hodiniek působí chod přírody, střídání jejich období, její tichý, vážný ráz. Není to místo na zemi, nad nímž by našel archanděl z prologu Fausta tak krásnou ozvěnu svých slov:

Doch deine Boten, Herr, verehren  
Das sanfte Wandeln deines Tags.

(Dokončení.)

*P. Bedřich Muckermann S. J.*

# KRITIKA

*Erkenntnis,*

III. svazek, sešit 4.—6., vyšel 5. IX. 1933. Cena RM 10'60. Nakl. Felix Meiner, Lipsko.

Časopis *Erkenntnis*, o němž na tomto místě pravidelně referujeme, vyšel letos pouze v rozsahu tohoto trojčísla a to jako ukončení III. svazku, jehož sešity 1.—3. vyšly v roce 1932. Nejsou mně známy důvody této restrikce, ale jest jen litovati, že neslyšíme z této tribuny rozsahem tolik, kolik původní rozsah časopisu sliboval. Nebot i pro zájemce stojícího na diametrálně odlišném pojetí poznání od pojetí reprezentovaného vydavateli *Carnapem* a *Reichenbachem* jest stále se měnící směs nových a nových námětů vítanou příležitostí slyšeti otázky dnes především v přírodní filosofii akutní v různých variacích. Autoři článků jsou vždy známí odborníci toho kterého oboru, čímž odborné náměty jednotlivých přírodovědeckých disciplin přispívají velmi plodně k vytoužené jednotné koncepci přírodně-filosofické. Tuto přednost nelze dosti zdůrazniti vzhledem ke zjevům dnes zcela všedním, hodnotné přírodní filosofii arcit málo prospěšným, že totiž k řešení problémů přírodně-filosofických přistupuje filosof jinak ve filosofii zdatný, ale naprosto nezkušený v přírodních vědách. To, co pak z přírodních věd přijímá z různých všeobecných pohledů není mízou diskutovaného problému, nýbrž spíše jediným odvarem, kterýžto nedostatečný pramen znemožňuje úspěšnou studii v zárodku.

Z bohatého obsahu letošního čísla uvádím zevrubněji pouze *Maxe Hartmanna*, který vskutku skvělou studií o metodolog. základech biologie uvádí podle názoru referentova plným právem na pravou míru rozbíhající se názory často zcela protichůdné na základní orientaci biologickou. Jeho objektivní rozbor všech dnes známých biologických směrů vyznívá ve střízlivý úsudek, že vývoj biologie nevykazuje ještě výsledků schopných velké koncepce, ukáže-li je vůbec kdy. Jinými slovy: budme trpělivi a čekejme. Dále přináší toto číslo korespondenci mezi *Fr. Albertem*

*Langem* a *Dohru-em* o přírodovědě a filosofii; z pozůstalosti *J. Poppec-Lynkense* aforistické myšlenky o základních pojmech filosofie a o jistotě našeho poznání s komentářem *J. Löwy-ho*; o měření v psychologii smyslů pojednává *Jrjö Renquist*; o nominalistickém základu matematiky *Leon Chwistek*; o podstatě přírodního zákona *A. Pannekoek* a o logických prvcích pojmu pravděpodobnosti *H. Reichenbach*.

RNDr Artur Pavelka.

*Hans Leisegang, Goethes Denken.*

Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1932.

Autor knihy „Denkformen“, v níž zpracoval svou metodu, použil téže metody na předchozí práci „Lessings-Weltanschauung“, chápe se téže metody k porozumění a k objasnění Goethova smýšlení a jeho světového názoru, zvláště jeho způsobu zkoumání přírody. Goethe je postaven do řady a souvislosti s jinými mysliteli a z tohoto pramene svítá světlo k porozumění. U Goetho tato okolnost ztěžuje porozumění, neboť čerpal pro svůj názor nauku od Heraklita, Platona, Aristotela, Plotina, Giordana Bruna až po Spinozu, Kanta, Schelinga a Hegela. Mentalita Goethova se tvořila vlivem všech. Proto se řadí Goethe do různé skupiny, buď je označován jako idealista nebo realista, vitalista, mystik atd. Leisegang provádí přesnou analýsi Goethova názoru od jeho mládí, který byl vždy originální. Goethe zpracoval v sobě myšlenky a názory filosofů, s nimiž přišel do styku, nebo od nichž byl ovlivněn. Proto jeho světový názor je ostře ohraničen od jiných, proto je skutečným stavitelem nové teorie, která nebyla v jeho dílech dosti pochopena a zdůrazněna. Autor knihy dal jednotný výraz Goethovu smýšlení a jeho světovému názoru. Velký význam knihy je též v tom, že autor poukazuje na hodnoty Goethova smýšlení i pro vědecký světový názor dneška.

Goethe není bezvýznamný ani na křesťanský světový názor, neboť vyjadřuje mnoho duchovosti lidského života a zdůrazňuje vývoj lidské

osobnosti; tak pohlíží na Goetha v poměru k světovému názoru i německý literární kritik Muckermann.

Nakladatelství Jana Laichtera v Praze vydalo řadu nových filosofických prací:

*Emanuel Rádl, O německé revoluci.*

Praha, 1933.

Tímto Rádlovým spiskem prochází filosofie svobody a ducha. Jemný odstín hlavní myšlenky v předmluvě uvedené ukazuje, co neruší svobody, kam až nesmí sahat svoboda, t. j. na pevný řád nezávislý na lidské vůli. Pramenem zmatků je popření a znehodnocení pravého pojmu. V tomto základním principu Rádl se dívá na Německo a Hitlera.

Ideologie německého hnutí se velmi liší od dosavadního vývoje civilisace. Politický život je relativně nezávislý na morálce, estetice, hospodářství atd. Poslední pojem politického jednání je rozlišování přítele a nepřítele. Posledním smyslem politiky je boj. V těchto základních pojmech hitlerismu je uplatněn pravý opak toho, co Rádl postavil jako zásadu svobody.

Autor jako filosof svobody uvádí smýšlení o dnešním stavu na dobré nitky, dává dobré postřehy a poznatky. Mezi zvláště dobré oddíly jeho práce patří ještě stať o katolictví (str. 103.): „Pevnost katolictví v dnešním chaosu jest dokladem, že dobře propracovaný životní program, založený na moci ducha nad tělem, konec konců vítězí nad materialismem...“

Další svazky vydavatelstva Laichterova jsou: *Descartes, Rozprava o metodě*; *Platon, Sofistes*; jsou to dvě knihy studijních příruček a textů. S tohoto hlediska je to příspěvek neocenitelný pro českou literaturu.

Descartem začíná nové období filosofie; je nazýván „otcem nové filosofie“. Zatím co předchozí filosofie hledala poslední důvod pravého poznání v objektu (pravda = shodnost mysli s předmětem), Descartes dává nové zdůvodnění pravdy subjektem (cogito ergo sum). Tím celá filosofie se sklání k subjektivismu. Proto Descartes je důležitým přechodným útvarem k nové subjektivní filosofii. Descartes však sám nezařazuje metafysiky, naopak u něho poznání intelek-

tuální platí víc než smyslové. Praví na příklad (str. 40.): „Co způsobuje, že si mnozí namlouvají, že je obtížno poznati, co to je vlastní duše, toť okolnost, že nikdy nepozvedají svého ducha nad věci smyslům přístupné a že jsou tak zvyklí pojímati věci toliko představivostí, což je zvláštní způsob myšlení, vyhrazený pro hmotné věci, že vše, co není představitelné, zdá se jim nepochopitelné... A zdá se mi, že ti, kteří chtějí používat své obrazotvornosti na jich pochopení, činí stejně, jako kdyby chtěli ke slyšení zvuků anebo cítění zápachů užívatí svých očí...; naše představivost ani naše smysly nikdy by nás o ničem neujistily, nezasáhlo-li by tu naše rozumové chápání.“ Intelektuálním chápáním rodí se věda metafysika. A tak Descartes, ačkoliv byl novotářem v mnohých věcech, ve fysice, v kriteriologii atd., nerozvíjí sám subjektivismus do důsledků pozdějšího vývoje.

*Platonův Sofistes.* Již v předchozím dialogu (vydaném rovněž Laichterem) Theaitetu Plato se vyrovnává s Heraklitem a jeho názorem o věčném toku všech věcí, druhý světový názor Parmenidův (o jednom a nehybném jsoucnu) stejné síly a moci v době Platonově posuzuje v tomto dialogu, v němž chce vymezit, co je sofista, co je politik a co je filosof. Vymezením pojmu, co je sofista, že je to slovní zápasník, jenž umí projevovati o věcech své zdánlivé vědění, přechází Plato k otázkám, v jakém smyslu má nejsoucno realitu a jak může být v míněních a řečech obsažen omyl. Přichází k důležitému poznatku, který později přesněji vyložil jeho žák Aristoteles, totiž že jsoucno není ani samý klid ani samý pohyb, nýbrž i klid i pohyb má účast v jsoucnosti. Prvním objevem nejsoucna jistým způsobem existujícího dává Plato základ k pojmům Aristotelovým potentia et actus, v nichž je dáno dění a vývoj a mimo to k analogii jsoucna. Plato zasáhl hluboko do vývoje filosofie řecké a též pozdější aristotelsko-scholastické.

*Em. Rádl, Dějiny filosofie,*

(druhý díl); vydání Laichterovo.

I v tomto svazku jako v předchozím Rádl zaujímá v pozorování dějinného postupu myšlení lidského stanoviska velmi osobní. Není



pochyby, že Rádl si osvojil tento osobní postoj dlouhým studiem, nikoliv nakupeným bez souvislosti, nýbrž organicky prožitým. Tím se stalo, že mnohá kapitola jeho dějin je diktována dynamickým napjetím jeho ducha. Je jisté však, že napjetí stoupá nebo klesá podle období, které si Rádl osvojil, nebo které přešel jen zběžně, nebo dokonce, o němž má znalost jen z doslechu a kritiky jiných. Toto měřítko vysvětlí, že v jeho dějinách vedle vrcholných stran najdou se úvahy a posouzení velmi oficielní a povrchní. Nejsilnější bod Rádlových dějin se pojí s nejslabším, poněvadž osobní postoj jde někdy na úkor čistě vědeckého postupu dějin filosofie. Jeho závěrečné úsudky na některých místech neodpovídají přesně premisám, kterými je vyvozuje, když podává úsudek o některém období. Je v tom jistě mnoho osobního stanoviska, kterým nemohl proniknouti na dno věcí, které se týkají katolické církve a jejího života. (Kapitola nadepsaná: Intelektuálové vyhráli! strana 25. je úkazem nedůslednosti úsudku. Tomáše Aqu. nazývá daleko více intelektuálem, než pracovníkem pro potřeby jeho doby (str. 23.), zatím co v přítomné kapitole (str. 25.) nastupuje doba intelektuálů až po úpadku scholastiky a středověké kultury, tedy až v době renesance.)

Velká síla Rádlova se přesunuje s vědeckého tónu a barví se osobním výrazem a proto vycházejí kapitoly toho druhu. Doba středověkého intelektuálního se odbývá dosti hladce, zatím co jsou v ní poklady hluboké moudrosti, které přicházejí k novému uznání. Mimo to „nová doba“, která zavrhuje filosofii a teologii neznamena celý svět bez výjimky. Byly v každé době široké proudy, zamlčené tendenčním sledováním dějin, scholastické moudrosti, t. j. metafysiky. Přehled myšlenkového děje v Rádlových dějinách je značný; všímá si význačnějších proudů všech oborů s udanými výjimkami. Není to pouhé vypočítávání životních dat určitých filosofů, snaží se skutečně zachytiti proud života a jeho vývoje. Tím se liší Rádlovy dějiny od způsobu psaní dějin mosaikového skladu jednoho muže vedle druhého, které spojuje jen okolnost časového postupu.

Spisy Filosofické fakulty Masarykovy university v Brně, č. 35:

*K. Svoboda, L' esthétique de St. Augustin et ses sources,*

Brno, 1933.

Dílo profesora Svobody je výsledkem hlubokého studia psychologicko-metafysického, duše a esthetiky sv. Augustina. Je to jedna z vážných prací vědce, jehož práce je vzestupně pomalá, zkoumavá, než pronese výsledek zkoumání. Sv. Augustin, theolog a filosof, který prošel tak zapleteným vývojem než dospěl k ustálené hladině své duše a svého života. Je to v něm vitálnost a dynamika, jaká jen může býti v lidském životě, spojena však s intelektem. Život bouří a zmatků než dospívá k vyrovnanosti, avšak plný snahy po hlubokém smyslu.

Profesor Svoboda zkoumá z děl Augustinových jeho psychologickou strukturu, v níž nachází všechny podmínky k esthetice, k porozumění a prožívání krásna. Je citlivý, dá se ovlivnit, ba až vášnivý pro krásu. Jeho citlivost je hluboká, bolest ho dovede úplně ovládnouti, jeho sympatie vychází z hlubin, jeho láska, kterou hoří po celý život je nekonečná. „Et quid erat quod me delectabat misi amare et amari? Smysl pro přírodu a všechny druhy jejího bohatství byl velmi vyvinut. Porozumění pro krásu umění šlo zároveň s jinými ušlechtilými city, pro básně, divadlo, prósu a řečnictví, pro zpěv, pro krásné formy, pro harmonii barev, pro umělecká díla. Augustin sám je umělec slova a písma, umělec myšlení. Svým studiem si otevřel ještě více porozumění pro umění.

Z umělce přirozených vloh a schopností stává se Augustin filosofem krásna. Prof. Svoboda při tom ukazuje podrobnou znalost literatury, která jedná o tomto předmětu. Přesto, že literatura o esthetice sv. Augustina je hojná, schází přece ucelené dílo o esthetice jeho se stanoviska historického, dílo, kde by byl zkoumán vývoj myšlení sv. Augustina o krásnu. Jde o dobu asi padesáti let, která se má srovnati se starší filosofii. Dílo tím má určen svůj předmět a prof. Svoboda dosáhl vytčeného cíle. Analyse ideje

Augustinovy je přesná. Přicházejí v úvahu díla Augustinova: *De pulchro et apto*, *De musica*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De vera religione*, *De diversis quaestionibus* (qu. 78), *Confessiones*, některé dopisy, *De Trinitate* a j. Souhrn je, že Augustin po celý svůj život byl proniknut smyslem krásna, mluvil o estetice při každé příležitosti. Jeho idee o krásnu se téměř nemění od prvního spisu *De pulchro et apto*, v němž dal jasné pojmy, přece však se vyvíjejí, dostávají duchovnější rys. Studie prof. Svobody je pramenem k důkladnému porozumění estetice sv. Augustina.

*David Baumgardt, Der Kampf um den Lebenssinn,*

unter den Vorläufern der Modernen Ethik,  
F. Meiner-Verlag, Leipzig, 1933.

Je patrné, že filosofické myšlení se obrátilo dnes ponejvíce ke zkoumání životních hodnot. Život byl buď přeceněn nebo podceněn a to způsobilo zmatek, proto se obrací vážní myslitelé k pravým životním hodnotám. Tento směr vládne nejen ve spekulativní (v teoretické) filosofii, nýbrž i v psychologii a pedagogice, v etice i estetice. Kniha Baumgardtova mluví o boji o životní hodnoty, o mravní rys života. Kdyby výsledky tohoto boje byly tak zřejmé jako výsledky moderní techniky, pak by kniha tohoto rázu neměla významu; avšak čím duchovnější jsou požadavky lidské, tím menší je znalost o jejich vyplnění a uskutečnění. Proto to nejlepší, co bylo řečeno v nové etice o smyslu a činnosti lidského života, nebylo podáno dosti zřetelně a vážně.

I v tomto nejlepším jsme dosáhli malého výsledku, je tu více námahy a vůle.

Autor zdůrazňuje kontinuitu duchového života s předchozím. „Nemůžeme vystoupit z dějin, jako nelze vystoupit z přírody. Jenom ve spojení může se přijít k nové vlastní odpovědi na starobylé problémy. Účel knihy je dán slovy: „chci se pokusit zkoumat pojem dobra a zla v moderní etice, pokud je to možné, a pokud mají vztah se smyslem celé bytosti.“ V tomto

díle autor hodnotí Kantovu etiku a v druhé části mluví o odpůrcích etického racionalismu t. j. o Herderovi F. Hemsterhuisovi, a F. H. Jacobim.

Kantova etika ve svém výkladu byla podrobená chaotickým názorům vykladačů, proto B. snaží se postavit hlavní problém celé struktury Kantova spisu: „*Kritik der praktischen Vernunft*.“ Kant je inspirátorem celé metafysiky doby příští, klasického německého idealismu a v určitém smyslu i metafysického iracionalismu. Avšak metafysika po něm šla dále a ukázala na nedostatky Kantovy; nic nebo málo určil o věci, jak je o sobě (*Ding an sich*), v přírodním badání, v estetice, a více v empirismu a též zůstal pozadu i v rozumové a reflexivní filosofii; což nová doba snést nemohla. Ve světle dalšího rozvoje a ve srovnání s předchozí metafysikou ukazuje se Kant v novém světle. Je postaven jako prostředník mezi starou a novou metafysikou a etikou. Bojoval o kus pevné půdy, kde by měl třeba jediný, avšak všeplatný zákon hodnotného života, v němž by mohl zakotvit. Všechna jeho snaha jde za tímto účelem. Smysl života vymaněn z empirismu byl omezen na rozumný imperativ, který je pevným, základním zákonem možného a hodnotného života. (Při tom autor velmi nepřesně charakterizuje starou ontologii, jako by nejvyšší hodnotou všeho bytí byly čisté pojmy, jako by starý ontologický důkaz existence Boží byl čistě pojmový, neboť ontologie je vědou skutečna, důkazy existence Boží jsou velmi empirické; řídí se základní větou: všechno poznání počíná u smyslů. Proto nic není vzdálenějšího staré ontologie než právě pouhá pojmovitost a apíornost. V tomto se autor velmi mylí, (když hodnotí Kantův Imperativ stejně jako starou ontologii a její důkazy existence Boží.) Na počátku moderní etiky spleťte Kantovy pojmy potřebují přesné analýzy a vnitřní kritiky. Jistě požadavek velmi oprávněný. Proto se Kantova etika stává předmětem polemiky, jsouc nepřijatelná. Nepřehledná znalost moderních etiků dává autorovi možnost konfrontace různých výroků v Kantově smýšlení, buď jako zatemňujícím, nebo jako o jasnosti intelektuality, nebo jako o bezobsažné prázdnotě jeho pojmu, nebo naopak o bohatém obsahu, jako pramenu úrodnosti atd.

Kniha je velmi obsáhlá a podrobná ve výkladu a zdůvodňování nejvyššího Kantova mravního zákona, nejen v Kantově vyjádření, nýbrž i ve srovnání na př. s Schelerem, Bergsonem a j., v kritice Heglově a v nové logistice (na příklad u Kynesta, Jodla, Heglera, Simmela.) K svému vytčenému cíli autor ve svém díle dospívá.

Nakladatelství „Orbis“, Praha XII, 1933, vydalo dva spisy Hanse Kelsena:

1. *Ryzí nauka právní, metoda a základní pojmy.* 2. *O podstatě a hodnotě demokracie.*

„Ryzí nauka právní“ je totožnou s normativní teorií právní. Snahou ryzí nauky právní je osvobodit definici práva od každého elementu absolutní hodnoty, která je vlastní morálce. Úsudek, že je něco právem normováno, že nějaký obsah podle práva má býti, není nikdy zcela sprostěn představy, že toto „má býti“ jest dobré, správné, spravedlivé. Avtomatismu nepostrádá definice práva jakožto normy a toho, co má býti, jistého ideologického elementu (str. 16). Proto ryzí nauka právní chce se zbaviti tohoto elementu.

Tato nová formulace ryzí nauky právní vyhýbá se skrytému „má býti“, což znamená vždy něco z absolutní hodnoty, avšak je to pouhá slovní hra. Má-li právo a bezpráví vyjádřit skutečnost, nemůže být jeho pojem noeticko-transcendentální, nutně sahá do metafysického čili ontologického řádu. Účelem této nové formulace je možnost aplikability této právní kategorie i na řád sovětské republiky, pro kteroužto věc pochází nejsilnější odpor se strany právní teorie tradiční (str. 17.). Přičitatelnost, která spojuje právní zákon a právní podmínku s právním následkem, je jinými slovy vyjádřena spravedlnost, na které stojí právo.

Řád sovětské republiky může trvati i když pojem práva cele se vrátí k teorii přirozeného práva. Ba naopak nevyhne se ani nová formulace přirozenému právu, odvolává se na ně právě tím, že chce uznati řád určité republiky jako jiný řád existující. Řád kapitalisticko-buržoasní není výsledkem teorie přirozeného práva, nýbrž je to ústava, která se odchýlila od přirozeného práva a spravedlnosti. Přísný pojem přirozeného

práva značí to, co je spravedlivé; spravedlivé znamená vyrovnaní (*iustum est quoddam aequale*); vyrovnaní je vždy spojeno s druhým. Proto právo vždy nese s sebou povinnost u druhého a vůči druhému. (Pojem vyrovnání znamená stejný poměr mezi dvěma quantitami. Pojem druhého značí *vzájemnost lidí a společnost*. Pojem povinnost značí poměr k věci, která je *vlastnictvím* jiného; proto vždy je třeba, aby byla jeho, nebo aby byla vrácena, nebo aby mu zůstala.) Každému patří, co je jeho vlastnictvím, neboť vlastnictví svým pojmem nese s sebou určitou nutnost pro majitele. Protože právo existuje jen v poměru k jiným lidem, proto první jeho místo je v sociálním řádě. Sociální řád vrcholí ve státní společnosti, jejím cílem je společné blaho všech lidí, proto právo existuje především ve státní společnosti; tím se však nemění práva jednotlivců, práva rodin, a jiných společností, z nichž se stát skládá.

Pojem práva je spojen se společností, avšak tyto oba pojmy vyjadřují jinou věc. Správný pojem práva neničí společnost státní. (Toto sofisma je předpokládáno v knize o ryzí nauce právní.) Neboť vztah k jinému, v němž hoření právo je trojí: poměr části (jednotlivců) k celku, poměr celku k jednotlivcům, poměr jednotlivců k jednotlivcům. Kde je dokonalá společnost, je i právo dokonalé a naopak. Proto ze složení společnosti plyne přísný pojem spravedlnosti a to spravedlnosti sociální nebo legální, plynoucí z povinnosti vésti ke společnému blahu, spravedlností distributivní (společnosti k jednotlivcům), spravedlností vzájemné (jednotlivců navzájem). Právo má přímý vztah k spravedlnosti, neboť právní úkon musí mít zřetel nejen k činiteli, nýbrž i k druhému, s nímž se jedná, aby bylo zachováno vzájemné vyrovnaní. Předmětem spravedlnosti je správné a toto správné (měří se lidským rozumem a věcí, o níž se jedná) a právo tedy jako disciplína poznává, určuje a vyměřuje co je správné. Přirozené právo znamená, že něco patří jinému samo sebou (na př. tolik mzdy, kolik práce), jiným způsobem může patřit něco jinému z vzájemné dohody, buď mezi jednotlivci nebo z určení státního a to je pak pozitivní právo. Pozitivní právo však nemůže měřiti právo proti přirozenému právu, naopak, přirozené právo je

základem pozitivního. Tyto základní pojmy objektivního práva se nedají vyloučit z právní nauky. Právo je vedeno a dáno spravedlností, která znamená pevnou a stálou vůli dávat každému, co je jeho a v člověku držiteli práva znamená rozumnou možnost nakládati s věcí jako s vlastní. Právo tedy zřejmě souvisí s mravním řádem, ježto spravedlnost je mravní dispozice vůle, řízené rozumem. Všechny pokusy ryze pozitivisticky určit právo jako „vnější donucovací řád, jehož specifická sociální technika je: uskutečnění žádoucí sociální stav, čili cíl jeho uskutečnění tím, že se na lidské chování, které je kontradiktorickou protivou tohoto stavu, váže donucovací akt (t. j. nucené zbavení nějakého dobra: života, svobody, majetku) jako následek“, nejsou životní, zbavují lidí lidského prvku svobodně a radostně býti občany státu, jsou zbaveny životní síly, jsou to osekáné pahýly, které konec konců též tkví v kořenech lidské rozumnosti a spravedlnosti. Z vůle a nerozumné násilí nikdo nepokládá za ideál, za právo.

Druhá kniha Hanse Kelsena je:

*O podstatě a hodnotě demokracie.*

„Demokracie ztrácí svůj pevný smysl, poněvadž se myslí, že se jí musí užívat podle nátlaku politické módy k všemožným účelům a při všelijakých podnětech, nabývá tento pojem, ze všech politických pojmů nejzneužívanější, nejrozmanitějších, často velmi si odporujících významů, pokud jej obvyklá bezmyšlenkovitost běžné vulgárně-politické mluvy nedegraduje na konvenční fráze, nečinící si už nároku na žádný určitý smysl.“

Jistě je v tom jasné, kam dospěl tento systém, používaný uvedeným způsobem; tím se ukázala i jeho téměř nepřeklenutelná slabost.

Stat o profesionálně-stavovském zastoupení nevyčerpává zcela zřízení tohoto druhu (jak je podáno na př. encykl. Pia XI. O tom viz pozn. Dra Kosatika.)

Přesná analýze kritických prvků demokracie přivádí k základním nedostatkům ústavních pojmů a mravních pout, která by byla ochranou demokracie.

Kniha J. L. Fischerova, *Krise demokracie*

(díl I. Svoboda, v Brně, nákladem Indexu a pokrokového obzoru, 1933)

konstatuje úpadek, který se marně zakrývá, kterému nezabrání jen opatření mocenská, nýbrž jen odstranění příčin, které jej přivodily.

První kniha Fischerova pokouší se o analýzu stavu, aby se vyšetřily příčiny. Tento spis má být jednotnou syntésou, která objasňuje i autorovi řadu problémů, jejichž definitivní řešení až dosud i jemu unikalo (ač o mnohých z těchto otázek nepojednává po prvé). Přesto, že autor mluví o jednoduché syntésě, není to patrné z věci. Obecný rozbor pojmů neučiní jasnost, ježto základní pojmy autorovy jsou naprosto mylné.

Je-li ke skutečnosti poměr teoretický nebo poznávací, čili je-li skutečnost „intendována předmětně“, vstupují výsledky této činnosti do vědomí jako poznatky. Je-li k ní poměr „telický“ t. j. zájmový, určovaný snahou zmocnit se či vystříhati se skutečnosti, vstupují do vědomí výsledky této činnosti jako hodnoty; úhrn jich obou posléze nazýváme názory (str. 18.—19.) Na těchto nepřesných pojmech buduje autor svou soustavu. Aristoteles vyslovil zásadu, že malý omyl v principech přivádí k nehorázným omylům v důsledcích. A to je hlavní strunou v práci J. L. Fischera. Nepřesné pojmy — poznatky — hodnoty — názory — přivádějí autora ke rčení, že staré pravdy přestaly být pravdami, že nová názorová syntéza (pravděpodobně autorova) překoná krok za krokem překážky a s lítostí bude musit přihlížet k tomu, jak původní ryze našich postulátů je strhována v neskonale střízlivější nížiny lidských slabostí, aby lidské úsilí se vydávalo na nové výpravy za možnostmi atd.

Základní nedostatek této syntese je dán v nepřesných pojmech, s nimiž se dá operovat podle libovůle a potřeby nové syntese, i když tato potřeba vychází z osobní ješitnosti neb jiných lidských slabostí. Řád skutečnosti zatím má své „věčné“, má své struktury a zákony fyzické a metafyzické, proti kterým málo pomůže osobní lítost nebo libovůle.

Řád středověkého světa, o němž se autor zmiňuje, nebyl jen tak naivně prostý. Historický

pohled povšechný je plný sofismat a dá se upravit podle libovůle, co chceme z něho dostat. A tak se to děje i u Fischera. Středověk znal vedle Boha i člověka i s jeho rozumem a požadavky rozumnými. Není to objev nové doby, že tu stojí lidský svět, který se dobývá smysly a rozumem. Nebyla ve středověku jen nadpřirozená činnost (na př. modlitba), bylo tam i filosofické myšlení a to mnohem dokonalejší, přesnější než moderní. Prostě středověk se odbyvá velkými frázemi; zatím co nová doba zmatku, nejasnosti, slepé nutnosti a náhody, životního nesmyslu a j. vlastností je postavena jako ovoce dokonalé kultury. Bylo by však spravedlivé poznamenati, jak moderní věda v mnohých bodech se vrací k přesnému a správnému názoru dřívější filosofie. (Na př. psychologie, jejímž zkušenostním pokusům stále unikal vlastní život a vlastní psychická činnost konečně uznala, že je třeba vrátit se k duševně-vědeckému badání, že nestačí fysiologicko-vědecké. Filosofie rovněž obrací se k metafysice atd.) To vše se přehlíží ve velkých frázích o středověku, jehož široký pojem snese vše. Moderní doba rovněž neodstranila Boha, neboť struktura lidské bytosti se nezměnila. Bůh je skutečnost; vztah k němu je člověku dán v jeho poměru k pravdě a dobru.

Pak může též jinak realizovati J. L. Fischer vrcholnou moudrost v knize: Svoboda a demokracie neozdraví, dokud nepoznala, že může býti jen svobodou v řádu. Moudrost tato není výsledkem skladebné filosofie autorovy, je to moudrost scholastická a nad to ještě, scholastika jí dala pevný fundament a smysl, neboť řád je smysluplné seskupení, kde cíl, zvláště *poslední cíl, je důvodem seskupení*.

*Ing. a JUDr Josef Horák, Ethokracií na kořeni krise.*

Návrh na organisované hnutí pro výchovu a propagandu lidskosti.

Praha 1933. Knihkupectví A. Neubert.

Heslem knihy je: Odkud očekávat spásu nyní? Kdo zachrání civilizaci, zmítající se na rozbouraném moři? Mravní elita, jež dá rozkaz: Re-

presentanti kultury, na palubu, do mobilisace!

Knihla podává souhrn mnohých hlasů volajících jednu věc, že základní příčinou krise je vlastně krise mravní. Touha po ukojení moderních potřeb jest mocným protitlakem oproti mravním zásadám. Jsou to však jen mravní zásady, které jsou obranným prostředkem proti všem výstředním snahám. Společenský řád tvoří nejen formální úprava, nýbrž především jeho mravní náplň.

Základem dnešního života je filosofie utilitarismu, užitek a prospěch a požitek, schází v životě třetí a nejdůležitější prvek vznešenosti, v němž jsou všechny duševní hodnoty, tedy mravnost na předním místě.

S hodnotnými ideami o mravním ideálu života autor slučuje prvky neslučitelné, spojuje teorie protichůdné o mravnosti navzájem, snaží se jim dáti jednotu, ve vývojové tendenci, která je ovšem násilná, neboť psychologicky nemožná. Autor ovšem zdůrazňuje praktický účel knihy. Správně pojímá celý rozsah lidské činnosti do mravních zákonů.

Závěr knihy je velmi praktický, že je třeba velké propagandy lidskosti. Správný požadavek, schází mu však předem nejvážnější pohnutka a zdůvodnění, tak jako i mravní jednání bez posledního zdůvodnění v myslích lidských nezapustí hluboko kořeny. Není-li *jasné absolutno*, o které se má opřít životní běh a dění, zůstává systém vedení k mravnosti neživý. Kniha Horákova patří v mnohém ohledu k vznešeným pokusům.

*F. D. H. Schulz, Untergang des Marxismus,*

J. Engelhorn's Nachf. Stuttgart, 1933.

Nové postavení Německa přivádí k vážné kritice Marxismu. Je to myšlenka přítomné knihy, věcně a při tom střízlivě posoudit Marxismus, počínajíc historickými počátky, zaujat stanovisko k zakladateli jeho a k dalšímu vývoji k způsobu a prostředkům rozšíření a konečně, k dozrávajícím následkům. Marxismus pronikl svými účinky do nejobyčejnějšího i do nejdůležitějšího projevu lidského života, odtud pochází, podle mínění autora, bezradné zničení ná-

rodnosti, kultury, zvláště kultury ducha, etiky, víry a rodiny. Teprve dnes jsou jasné následky hrozného třídního boje, který znemožnil jakoukoliv jednotnou práci pro blaho lidu, neboť živil nenávisť mezi lidmi.

Kniha poukazuje na to, že „židovství tvoří mezinárodní jednotu, obsadilo důležitá místa a ohrožuje zničit bezmocné útvary národnostní.“ Kniha svá tvrzení dokládá z pramenů, má být příručkou dělníka i vzdělance, mladého i dospělého. Autor stál kdysi v řadách socialistického hnutí, proto jeho informování je potvrzeno zkušeností. Účelem knihy je odhaliti klamání lidu prázdnotou teorií marxistickou. Je to kniha odvážného, avšak pravdivého slova.

*Jacques Maritain, Éléments de Philosophie,*

## II L'ordre des concepts I.

*Petite logique, Paris, Pierre Téqui, 1933.*

Maritain začal soustavné dílo, které má čítat sedm svazků. První část je úvod do filosofie, druhá část je přítomná kniha, v novém vydání a to již v osmém. Jako ve všech knihách, tak i v této stavbě logické Maritain je přesný a jasný. Pojednává o pojmech, o soudu a úsudku jako o základních formách lidského vědeckého myšlení.

V nejširší provedeném díle o úsudku o syllogismu dává aristotelskou dialektiku tak, jak ji definitivně ustavil sv. Tomáš. Maritain je zároveň pedagogem mladých myslí, proto používá usnadňujících obrazů a vysvětlení. Synoptické tabulky shrnují vždy krátce dlouhé výklady, takže všechny prostředky k podržení těžké logické stavby jsou tu po ruce. Je to kniha pro učitele i žáka právě pro svou pedagogickou strukturu.

*M. de Wulf, Manuale di storia della filosofia,*

traduz. del P. Ill. Brunetta, Torino,  
Marietti, 1933.

Známý znatel dějin filosofického myšlení De Wulf nebyl přístupný pro rozsáhlost svých děl žákům, proto přítomný překlad měl odpomoci pro školu. Je to soubor hlavních myšlenek vel-

kých Dějin středověké filosofie (ve francouzském originálu, v německém překladě, přel. do italštiny a angličtiny), takže kniha Wulfova je světově známou příručkou dějin filosofie. Vychází tedy v novém souboru De Wulf jako příručka celých dějin filosofie.

Z vědecky přesného postupu autora by se měli učit mnozí autoři a pisatelé dějin filosofie.

*Mina Weber, Aufstieg durch die Frau,*

Herder u. Cie, Freiburg im Br. 1933.

Autorka této knihy prošla dobře kritikou své předchozí knihy o Erotu a Sexu, pokud jsou postaveny na světovém názoru. Probírá, vlastně buduje dále započatou práci a mluví o novém postavení a nových úkolech ženy v novém řádě, v němž vládne všude nejasnost, která je nebezpečím pro další vývoj kultury. Je patrné, že autorka vychází z přítomné doby, z jejich nedostatků, avšak též požadavků. Kniha je vložena do okolí dnešních nesnadných poměrů.

Proto vyvstávají nové otázky i o ženě: Jaké síly jsou v ženě; jak je možné jich použít v přítomné době a k blahu lidstva; co znamenají pro kulturu tyto síly; co působí, že se chybuje v používání těchto sil; jak je možné zjednat vyrovnání mezi mužským a specificky ženským způsobem myšlení a jednání? Jak je zřejmé, jsou to otázky velké důležitosti, na které podává autorka dobré odpovědi.

*Der grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben.*

Svazek VI. (Hochrhein—Konsequenz).

Velkolepé 4. vydání Herdrova slovníku předčí vydání předchozí v několika směrech. Nejen zvýšený počet hesel, nýbrž zejména výrazná grafická úprava a kvalita vzorně zpracovaného materiálu jej staví nad jiné encyklopedie. Snad se dá namítat, že jsou hesla příliš stručně zpracována. Uvědomíme-li si však, že je naučný slovník pouze jakousi „první pomocí“ a ne pramenem ke studiu, musíme přiznati, že právě Herdův slovník svému účelu výborně vyhovuje, ne-



boť svou stručností zachovává informativní ráz, udáním literatury — kde je toho třeba — usnadňuje práci další.

*Reinhold Lorenz, Türkenjahr 1683,*

Braumüller, Leipzig, 1933.

Historická monografie vídeňského docenta Lorenze je nesporně zajímavá. První její část líčí politické poměry západní Evropy v XVII. století, druhá část popisuje napjatý poměr mezi západními a východními zeměmi a církvemi — věc to dalekosáhlého významu — třetí část pojednává o vrcholném bodě tureckých bojů, totiž o osvobození Vídně. Autor odmítá některé historické omyly v literatuře o těchto událostech. Věrně je vykreslena řada vůdčích osob obou stran. Celé dílo je prostoupeno poutavými dramatickými podrobnostmi a má ukázat významnou posici tehdejšího Rakouska.

*E. Krakowski, Plotin et le paganisme religieux.*

Paris, Denoël et Steeb, 1933. Les maitres de la pensée religieuse. 293 p. 6 heliogr.

Tato kniha nechce být, jak autor praví (str. 7.), historickou, nýbrž filosofickou interpretací, která se obrací k dnešnímu čtenáři, jemuž je abstraktní výraz Plotinův nepřístupný. K jakému čtenáři? K tomu, který sympaticky přijme výklady o mystických zažitcích, popisovaných in abstracto, a má při tom určitou všeobecnou kulturu, t. j. horizont neinteresané zvědavosti. S filosofií to má ovšem málo společného, autor vykládá všecky možné zajímavosti, dočtete se tu o Caesarových pletkách s Kleopatrou, o teorii platonské lásky (v termínech velmi prostičkých), o zbytečných subtilitách německé filosofie et de quibusdam aliis. Vlastní analyse Plotina věnováno z celé knihy něco přes 20 stránek. Není to také účelem knihy. Autora jednoduše napadlo, že v Plotinovi je genius obdobný Bergsonovi, Bergson že je dovršitel Plotina, který se jednoduše nedovedl vymanit z vlivu antického pojetí kosmu; a v tom vidí Krakowski rozpor jeho nauky a vlastní bod, v němž se liší od Bergsonské intuice, kterou

autor reklamuje pro křesťanství. To jsou všechno myšlenky velmi vágní, třeba na jejich dně je něco pravdy; mám však při tomto operování velkými slovy dojem, že jde buď o retorické cvičení, nebo že autor vzal trochu na lehkou váhu podstatný rozdíl mezi božským absolutnem a lidskou existencí, bez kterého se mi zdá křesťanství nemožné.

*Eduard Winter,*

*Bernard Bolzano und sein Kreis.*

Vorgestellt mit erstmaligen Heranziehung der Nachlässe Bolzanos und seine Freunde. Verlag von Jakob Hegner in Leipzig.

Univerzitní profesor Dr Eduard Winter (něm. teol. fakulta pražská) je znám již svojí mistrovskou prací o Ferdinandu Kindermannovi. Nyní podává nám historicky zralou a vyčerpávající práci o B. Bolzanovi, osvícenském knězi a teologovi, lidumilci, vychovateli, matematikovi a filosofovi. Hluboký zájem o věc umožnil autorovi nepředpojaté vžití se a pochopení problému osvícenství rakouského, které bylo pro střední Evropu jakousi náhražkou revolučnosti, pro které se v tomto prostředí trpělo neméně než ve Francii, jenže v naprosto změněných poměrech — aby ze všeho vzkličila dosud drobounká a velmi neurčitá rostinka demokracie.

Autor měl úkol velmi těžký. Lidská stránka Bolzanovy osobnosti jest nám — lidem prošlým školou pozitivistického humanismu, kteří jsme se už notně naučili bít kominíka (říká se tomu „objektivita“) — velmi sympatickou. Ovšem je tu věčná norma, pevné kritérium, čiře racionalistní ráže, dogma; a tu není nikdy možné Bolzana dostatečně obhájit. Přistupujeme-li tudíž k této látce i jen s trochou apologetismu — pak nutně v jádru věci nastane kolísání, a celkové ztroskotání podniku. Neboť konec konců: buď píšeme pouhou historií — pak stačí pro tuto postavu několik stránek, nebo píšeme historickou reportáž à la Stefan Zweig, chceme vyložit a vniknout do věci živelně a živelně ji představit čtenářstvu — ale pak ovšem bylo by nutně vlastně přehlížet dogmatické normy pravověrnosti, což u autora je ovšem nemožné. Tedy opět: buď a nebo, „vaše řeč budiž ano, ano — ne,



ne.“ — Kde to není, tam vždy zaznívá něco cizího, co v této knize bychom nazvali chladem.

Tam kde autor je svoboděn, tam kde píše o Bolzanovi vědci, pedagogu, ovlivňovateli budoucího pokolení — tam okamžitě cítíme úlevu, vše se najednou proteplí. A zůstane nesmírnou zásluhou knihy, že doceňuje Bolzanův filosoficko-matematický význam, který nejnověji vyzdvihl Husserl, a kterým se Bolzano stává po sto letech zaslouženě respektovaným.

Bylo by velmi správné, kdyby kniha Win-

trova, ovšem ve *výtahu*, mohla být přeložena do češtiny a uvedena ve všeobecnější známost. Jeť význam působení filosofie Bolzanovy více než důležitý pro celé naše obrození. A není bez důraznosti, víme-li, že tento hluboce duchovní a věřící kněz ovlivnil naše *nejlepší* lidi, počínaje K. Havlíčkem Borovským a konče Nerudou — a že *jen ten* vliv uchránil je před atheismem. Bolzano má větší vliv, než se tuší právě pro náš vnitřní, národní vývoj. — Osvětlení jeho je jednou ze zásluh Wintrovy pečlivé a věcné knihy.

Dr A. B.

## POZNÁMKY

**P**oznámka ke Kulturnímu ruchu čas. Akce, roč. 1933, číslo 9., k článku Iwa Bauše o knize Maritainově. Velmi význačná ukázka duchovní chudoby doby se projevila touto poznámkou Iwa Bauše, neboť autor její nedosáhl hlubokého obsahu přísných pojmů absolutní pravdy. Nejsnadnější kritika metafysických poznatků, kterých nechápeme, je velkými frásami je zahrnouti posměchem. Tím však metafysické a psychologické stati Maritainovy knihy neutrpí, nýbrž pisatel ukázal duchovní *chudobu a zmatek*.

*Nový filosofický časopis* vyšel v Anglii, jehož nadpis je „Analysis.“ Začíná nový způsob jednání o filosofii, t. j. disputacemi vyjasňovat pojmy. Mezi jinými pracemi je článek H. Kuigha a R. B. Braithwaita.

**H**ispanika. V minulém čísle našeho časopisu jsem uvedl pozoruhodnou monografii z obzoru španělských dějin, o době, v níž se kladou základy pro potomní rozmach Španělska, politický i kulturní ve století 16. a 17. Je to *Isabela Kastilská*, dílo sepsané Angličanem W. Walshem, přístupné mi ve francouzském vydání (u Payota v Paříži 1932). Vracím se ke knize, která vzbudila v Anglii značnou pozornost a dala podnět k diskusi, jak je patrné z obšírného posudku španělského dominikána dra E.

Gómeza, meškajícího v Oxfordě. Viz revui „Contemporanea“, dvojčíslo 7/8 (červenec-srpen 1933) str. 460—476!

Jde tu o monografii opravdu významnou, nejlepší z těch, které vzešly z péra domácího (španěl.) nebo cizího, „o podivuhodnou historii Isabely, královny kastilské, takovou, jak se jevila jejím současníkům na zkrvavené půdě její doby.“ Walsh volil pro dílo metodu zcela odlišnou od metody anglických historiků, píšících o této královně a překonává významnou jinak studii Prescottta „History of the Reign of Ferdinand and Isabella.“ Zásadou jeho bylo: Abychom porozuměli charakteru osoby, která je reprezentantem své doby, je třeba postavit se na její místo, věřiti tomu, čemu ona věřila, býti tak poučen, jako ona byla, a cítiti tímž způsobem, jako ona cítila.“ I vzniklo takto dílo, založené na nesčetných dokumentech, vyprávěné živým slohem, klidně, historikem vzácné intuice, hlubokého pohledu do doby a duše jednajících osob. Než dílo Walshovo není jen historií velmi dobře napsanou, nýbrž i apologií bezděčnou, neboť vyplývá z pouhého nestranného vyličení fakt, která se týkají institucí, osob nebo věcí tak přísně odsouzených, jako jsou inkvisice, Torquemada, vypuzení morisků, zákonodárství španělské vztahující se na židy a no-

vověrce (conversos). Nejde o to umlčeti zvrácenosti a hájiti všech omylů, jichž se dopustili zástupci inkvisice. Bylať inkvisice tribunálem lidským a bylo by zázrakem, kdyby se nebyla dopustila nějakého přehmatu. Její vůdčí osoby byly přes své vysoké kvality morální i intelektuální podrobeny omylu jako ostatní smrtelníci, ctižádosti nebo osobní nevraživosti, které nejedenkrát vedly k žalostným koncům. Přes tyto nedokonalosti, způsobené názory doby, potřebami a nebezpečími, v nichž tonulo tehdejší Španělsko — srovnáme-li její organizaci a právní postup se zřízením jiných soudních tribunálů oné doby, musíme uznati, že inkvisice přinesla národu mnohem více prospěchu než zla a že tedy její existence byla oprávněna. Je jisto, že užívala mučidel, o kterých se nemůžeme zmíniti bez hrůzy. Ale který tribunál tehdejší jich neužíval? Dělo se tak a ještě větší měrou v Německu, Francii i Anglii. Proto nemůže býti inkvisice označena za jediný tribunál, který jich užíval, nebo za instituci, která jich nejvíce užívala nebo zneužívala. Také nebyl tento tribunál překážkou rozvoje kultury španělské, jak se tolikrát opakovalo. Nikdy nebyla ve Španělsku rozvinuta větší činnost ve všech směrech jako ve stoletích, kdy inkvisice vykonávala největší vliv.

Přehmaty inkvisice spadají o-

všem nejvíc na účet jejích zástupců, zvl. na prvního velkoinkvisitora Torquemadu. Kdo by víc reprezentoval jejího krutého a nelidského ducha! A přece jen nevědomost a zloba lidská oděla jej tolika špatnostmi, učinila z něho takovou stvůru. Když byla rozptýlena hustá mlha legend, která se utvořila kolem jeho jména, byli jsme pak najednou postaveni před člověka zbožného, skromného, schopného, jehož hlavní ctižádostí v životě bylo napodobit Ježíše Krista.

Je-li však nesnadné očistiti inkvisici od staletých předsudků a vyličit ji po pravdě, tím hůře se daří snaha objektivně vypsati jiný problém španělských dějin, *úsilí vypuditi židy ze Španělska*, jež bylo též uskutečněno za královny Isabely. Walshovo vyličení stavu a vlivu hebrejské rasy vzbudilo nesouhlas některých židů anglických, zvláště se ozval Cecil Roth článkem „Jews, Conversos, and the Blood-Accusation in fifteenth-century Spain“ (Dublin Review, říjen 1932, str. 219—232). Třebas uznává také dílo Walshovo za nejlepší spis, který o té látce byl napsán od časů Prescottových, činí mu některé výtky, zejména že není zasvěcen do otázky židovské, že je pln předsudků antisemitismu, připouští pronásledování, vyžaduje-li to nutnost nebo zájmy státu, užívá nevěrohodných protižidovských pramenů, opakuje tvrzení dávno vyvrácená, není s to utvořiti si vážné mínění o věcech židovských, takže nemůže tu platiti za autoritu a činiti si nárok na jméno vážného historika. Walsh se bránil těmito výtkám a podařilo se mu většinu jich vyvrátiti. Přes to dlužno přiznati, že nejslabší částí jeho díla je právě otázka židovská. Jde tu o nepřesnost mnohých údajů, ale přes to nelze viniti autora z nepoctivosti, jak činí Cecil Roth. Není divu, že se v díle tak rozsáhlém najdou některá nedopatření, některá nepřesná udání o věcech, které se jen vzdáleně týkají předmětu (doby autorem studované — t. stol. XV.). Posuzovatel díla chce

proto upozorniti na ně, aby další vydání jich bylo prosto. Jde tu především o poměr židů k Visigotům. Walsh tvrdí, že přítomnost židů byla vážným problémem pro ariánské Visigoty. Zatím je pravda, že se tehdy těšili židé velké svobodě, jak je patrné z toho, že mnozí z nich zaujímali vysoké postavení v říši. Walsh uvádí dále, že židé nebyli pronásledováni od křesťanů, dokud si neusmyslili (koncem stol. 7.) rozvracet monarchii gotskou za pomoci afrických Arabů. Kritik dokazuje, že už ve 4. stol. koncil granadský prohlásil za exkomunikovaného každého kněze nebo věřícího, který by jedl s židy. Třetí koncil toledský (589), na kterém se král Rekared zřekl ariánství, začíná vydávati přísné zákony proti židům. Kanon XIV. na př. zakazuje sňatky mezi židy a křesťankami, židé je nesmějí míti ani za souložnice ani nesmějí kupovati křesťanské otroky. Král Sisebut (612—621) dokonce nařídil, aby židé buď přijali křesťanství nebo opustili zemi. IV. koncil toledský neschválil, aby bylo užíváno násilí při obracení židů. Další koncily byly už zase přísnější k židům. Kritik to vše uvádí, aby upozornil na nesprávné tvrzení Walshovo, že židé byli pronásledováni teprve od konce století 7. Není však jeho účelem posuzovati nebo dokonce hájiti všech zákonů vydaných proti židům. Bylo by prý velmi nesnadné hájiti jich všech, ale nebylo by méně nesnadné dokazovati, že mnohé z nich nebyly oprávněny. A tak byly zajisté závažné také důvody, které přiměly Isabelu Kastilskou a Ferdinanda Aragonského, aby židy z říše vypudily. Vypuzení nelze posuzovati osamoceně, nýbrž třeba je bráti jako důsledek mnoha odporů a protivenství, které konečně znepřátelily tak Španěly s rasou hebrejskou, že trvání její na poloostrově bylo neustálým nebezpečím pro bezpečnost a klid domorodého obyvatelstva. Převa- ha a vliv židů byly takové, že rychle obsadili velkou část území španěl-

ského, strhli na sebe většinu obchodu a živností, vymáhali až 100% úroky, že si křesťané nemálo na ně stěžovali. Tento fakt spojený se stálým nebezpečím náboženským vysvětluje dostatek vypuzení židů ze země koncem století 15. Bylo by proto nesprávné mluvit o fanatismu nebo nesnášlivosti náboženské, spíše snad o chybě politické. Zato byl národ tím více zcelen, aby v stoletích následujících zmohutněl a se proslavil.

Walsh dále tvrdí, že církev katolická je zavázána Arabům a židům za to, že ji seznámili s řeckou filosofií, ale podotýká, že filosofie Aristotela zůstala u židů a Arabů neplodná, třebas na jiném místě prohlásil, že filosofie Aristotela kvetla mezi Araby, dříve než byl Stagirit znám v křesťanské Evropě. Ta tvrzení si odporují. Mimo to je nesprávné tvrditi, že filosofie Aristotela nezanechala hlubší stopy u myslitelů arabských a židovských. Stačí uvést jména: Isaac Israeli, David ben Merwan, Saady a Gaon, Jehuda Ha-Levi, Abensadik, Abengabirol, Abenesra a zvláště Maimonides z židů; Algazel, Avicena, Averoes a Abenarabi mezi Araby.

Kritik také nesouhlasí s míněním Walshovým, že úpadek Španělska a jeho obchodu byl zaviněn velkou měrou vystěhovalými židy. Třebas pracovali proti Španělsku, mohli jen uspíšit pokles jeho, zaviněný hlavně ustavičnými válkami proti nespočetným nepřátelům, v nichž vykrvácely nejlepší síly země. Gomer se nediví, že se Roth tak vášnivě ujal svých souvěrců, ale nechápe, že i jiní — nežidé — mohli tak prudce zaútočit na Walshe, aniž měli nějakou výtku pro jeho protivníka. Do polemiky mezi Walshem a Rothem zasáhli totiž i jiní dopisy, které uveřejnila Dublin Review a v nichž byl přísně posouzen způsob psaní Walshova o věcech židovských.

Pro lepší pochopení čtenáře je nutné rekapitulovat z Walshetoto:

Nahoře bylo řečeno, že vypuzení židů ze Španělska nelze posu-

zovati osamoceně, že třeba znáti staletý rozvoj Židovstva v této zemi, aby násilný čin Isabelin byl pochopen. Nebezpečí židovské bylo vskutku veliké. Isabela je pochopila a radikálně odstranila. Židé byli již činně účastni při vpádu Maurů do Španělska a vedlo se jim za panství maurského dobře. Židovští učenci působili na vysokých školách arabských a vynikli jako lékaři a astrologové. Židé se obohacovali obchodem, lichvou a prodejem otroků. Když pak křesťané znovu dobývali ztraceného území, ani tehdy se židům nevedlo zle, jen když se vzdalovali všeho proselytismu a útoků na náboženství křesťanské. Mnozí panovníci jsou v peněžitě tísni, vypůjčovali si od židů a projevovali jim za to svou přízeň. Počet židů možno počátkem století XIV. odhadovati na 4—5 milionů z celkového počtu 25 milionů obyvatel. Vliv této značné menšiny byl nepoměrně větší, takže nebylo možno proti nim přísně zakročovati, i když se rouhali a dráždili. Proto také kataři vypuzení z Francie, přijavše obřízku mohli klidně dále své bludy šířiti. Už nahoře bylo poukázáno na to, jak židé vydírali křesťany lichvou. Ba, židé zasahovali i do správy země a církve se marně bránila proti připouštění jich do veřejných úřadů. Petr Ukrutný, vládce kastilský, byl cele v jejich moci. Když ve XIV. století černá smrt strávila polovinu obyvatelstva evropského, i židů ubylo nejen nemocí, ale i mečem křesťanů, kteří obviňovali židy, že otrávil studny. Sám papež vystoupil tehdy na obranu židů zakazuje vraždění jejich. Proto docházelo k četnému obrácení židů na víru křesťanskou. Bohužel, málokterí to mysli s obrácením upřímně. Vznikla nová vrstva obyvatelstva los conversos (posměšně marranos), křesťanům neméně nebezpečná. Chytrí židé se chytli přetvářky, aby dosáhli vysokých hodností ve státě i církvi — zůstávajíce v skrytu dále židy. Mnozí se sňatky vedrali i do vrstev šlech-

tických a tak se spřiznili s předními osobami země. Když Isabela nastoupila na trůn, zastávalo mnoho tajných židů vysoké hodnosti v církvi a užívalo příjmů z církevních statků. Jejich neupřímné počínání nemohlo podporovat kázeň v církvi. Isabela si vymohla na papeži Sixtovi IV. dovolení k ustavení inkvisice v Kastilii, jejímž účelem nebylo jen trestati židy na oko obrácené, kteří se snažili odvrátiti křesťany od pravé víry, nýbrž i chrániti proti nespravedlivému podezřívání a pronásledování věrné křesťany žijící mezi novověrci (los conversos). Inkvisice španělská byla zřízením státním, třebaš její soudcové — dominikáni — byly osoby církevní. Isabela nevěřila, že by inkvisice v staré formě, tak řečené kanonické, prospěla Španělsku, kde tolik biskupů pocházelo z novověrců nebo mělo příbuzné mezi nimi.

Inkvisice začala svou působnost v Seville koncem r. 1480, nařídila uvěznění podezřelých osob. Mnoho z novověrců uchýlilo se na venkov ke šlechtě, ale musili býti vydáni. Zatím ostatní (mezi nimi kněží a řeholníci z jejich řad) se rozhodli, že se budou hájiti zbraní. Byli však prozrazeni a 12 (6 mužů a 6 žen) odsouzeno k upálení za živa. Na 6 rozsudek proveden. Při dalším pátrání se skutečně ukázalo, že většina novověrců vyznávala jen na oko víru křesťanskou. Podobně postupovala inkvisice i v jiných městech: v Cordově, Toledě (i zde se pokusili novověrci o spiknutí), v Segovii (kde přísně zakročeno proti biskupovi, který jsa spřizněn s židy stavěl se jí na odpor a uprchl potom do Říma, hledaje pomoci u papeže) a jinde. Opravdové dějiny španělské inkvisice nebyly nikdy napsány. Většina autorů píší o ní zakládala svá díla na Llorentovi („Kritické dějiny španělské inkvisice“), který byv zbaven úřadu u ní, pomstil se tím, že zničil značnou část jejich archivů a zbylých dokumentů použil k dílu vášnivě zaujatému. Žil mezi lety 1756—1823. Spisovatelé sektářští

užili jeho přemrštěných čísel, aby vytvořili hrozný obraz o krutosti a fanatičnosti její. Novější probádání archivů omezilo velice počet obětí inkvisice. Isabela by se po-divila, kdyby věděla, že instituce, kterou považovala za velmi blahodárnou, byla napotom učiněna odpovědnou za všechno zlo, které kdy stihlo v následujících stoletích Španělsko, že zničila opravdovou zbožnost, udusila rozkvět literatury a umění, zabrzдила rozvoj obchodu a průmyslu, držela lid v nevědomosti a hrubosti. Právě naopak: všeobecný rozkvět Španělska, kulturní i politický, nastal v době, kdy inkvisice byla nejmocnější. —

Je jisto, že tribunál inkvisiční překročil někdy meze své pravomoci a papež Sixtus V. dopřál sluchu stížnostem novověrců a žádal vladařku španělskou, aby bděla nad dodržováním předpisů kanonického práva. I byl zřízen apelační dvůr, k němuž měla býti činěna odvolání od rozsudků inkvisičních. Vedení úřadu svěřeno arcibiskupu sevillskému. Ale ani tím se nedospělo ke konci. Bylo třeba dalších vyjednávání mezi papežem a vladaři španělskými, až došlo k jmenování generálního inkvisitora Torquemady pro Kastilii, Leon, Aragon, Katalonii a Valencii. Byl to zbožný, skromný dominikán, muž 63letý, přísného života nepodplatitelný. Torquemada zreorganisoval inkvisici, odvolal z ní osoby neschopné a způsobil, že postup její byl daleko mírnější. Kdybychom hodnotili inkvisici ne tím, co způsobila, ale škodami, kterým zabránila, ukázala by se dílem blahodárným. Nejen ušetřila Španělsko zhoubných náboženských válek, ale i krutostí, jimiž prosluly jinde procesy s čarodějnicemi, které uvrhly daleko více obětí na hranici (v Německu a Anglii). — Roku 1484 byla inkvisice rozšířena na Aragonii — i tu se ukázalo, že země je řízena plutokracií židovskou, která vládne pomocí novověrců. I zde měla býti inkvisice spiknutím odstraněna. Ale spiknutí se nezdařilo a inkvi-

sice měla důvod k přísnému zakročení. Tak byla zlomena moc židovské plutokracie v Aragonii a konfiskací opatřeny prostředky k vítěznému boji proti Maurům.

Koncem března roku 1492 vydali Isabela s Ferdinandem dekret, jímž se vypovídají z říše všichni židé. Lhůta k vystěhování do 1. července t. r. (prodloužena později do 3. srpna). Tomu, kdo by se vrátil, hrozí se smrtí a konfiskací jmění. Zůstati může, kdo by přijal křest. Důvody vypovídacího dekretu: Mnozí špatní křesťané stýkající se s židy porušují katolickou víru. Nepomohlo založení oddělených židovských čtvrtí, ba ani zřízením inkvisice nepřestalo zlo: židé všemi prostředky pokračují v díle rozvratu, snaží se věrné křesťany odvrátiti od pravé víry a připoutati je k obřadům židovským. Walsh uvádí pak mezi jiným příklad, jak se židé rouhali Kristu týrajíce a ukřižující při tom tříleté dítě — případ, který inkvisice bedlivě vyšetřovala po 18 měsících a který pak spolurozhodoval při vydání svrchu uvedeného dekretu.

Marně se snažili židé svými přáteli u dvora dosáhnouti odvolání dekretu, marně nabízeli 30.000 dukátů k tomu účelu. Vidouce nezbytí připravovali se k odchodu. Zlato a stříbro si s sebou ovšem nesměli vzíti. Někteří se dali převézt do Afriky, jiní se obrátili do Portugalska, jiní se dokonce uchýlili až na Balkán, jejich osada u Soluně trvala až do roku 1914, kdy se většinou vystěhovali do N. Yorku. Počet vystěhovaných židů z roku 1492 se odhaduje na 160.000 (Srovnej kap. XII., XIV., XV., XVI. a XXV. díla Walshova „Isabella Kastilská“!).

Činnost španělské inkvisice byla obrácena zprvu proti tajným židům (kteří se jen na oko obrátili ke křesťanství, aby tím snáze rozvraceli společnost křesťanskou), jednak proti t. zv. Moriskům (pokřtěným Maurům, na něž se nebylo možno spolehnouti, zvláště když hrozilo nebezpečí se strany

Turků). Stejně čelila inkvisice pokusům protestantů proniknouti na poloostrov Pyrenejský. Jak úzkostlivě bděla inkvisice nad čistotou víry, možno posouditi z dalšího referátu, který líčí osudy komentářů k evangeliím německého františkána J. Fera (Ferus = Wild, jak se vlastně jmenoval) ve Španělsku, kde v nich shledány zastřené bludy luterské. Propaganda protestantská byla ve Španělsku velmi čilá. Byly dopravovány tajně hlavně z Německa a (z Frankfurtu) protestantské knihy v latinském nebo španělském překladu a zde prodávány lacino, aby se hojně rozšířily. Doprava se děla hlavně přes Flandry, odkud se knihy snáze dostaly do přístavů španělských, a když tu byl dozor ztřešen, zbývala cesta po souši z Lyonu do Navarry a Aragonie. Nejvíce došly rozšíření v Andalusii a v Aragonii, kde bylo nejvíce živlu nespolehlivého. Je pravda, bludařství bylo krutě stíháno. Ale byla zachráněna takto jednota země, Španělsko bylo na tu dobu aspoň ušetřeno občanských a náboženských válek.

*Osudy komentářů k evangeliím německého františkána J. Fera (J. Wild) ve Španělsku.* Domingo de Soto byl zaměstnán v l. 1552-3 revisí luterských biblí, které se v posledním čtvrtstoletí dostaly do Španělska. Tu se mu dostal do rukou komentář k evangeliu sv. Jana, který napsal Joh. Wild, zvaný Ferus, kazatel františkánský v Mohuči (od r. 1528). Tento kazatel byl Sotovi znám z doby, kdy meškal v Německu jako zpovědník císaře Karla V. Komentář zprvu jen zběžně prohlédl a schválil. Když se však vrátil v únoru r. 1554 z Valladolidu do Salamanky, byl upozorněn na různá místa komentáře zřejmě příchuti luteránské. A sám při opětovné četbě spisu se přesvědčil o svém dřívějším omylu a nic nevěda o tom, že spis byl už r. 1551 Sorbonnou zakázán, cítil se ve svědomí zavázán udati spis veřejně, než se jeho myšlenky rozšíří po Španělsku a způsobí mnoho škody. Vydáváje za tím účelem knížečku,

musil činiti nemalé násilí dobré a mírumilovné povaze. Jediný exemplář její je uložen v universitní knihovně v Coimbre (v Portugalsku) a má název *Annotationes in commentarios Joannis Feri Moguntinensis super Evangelium Joannis per fratrem Dominicum Soto Segobien. Theologum ordinis praedicatorum. Ad lectores admonendos* (Escudo) Escudebat Andreas a Portonariis M D L IIII. Spisek má 84 stran a obsahuje na str. 17—84 poznámky k 67 místům komentáře Ferova. Je věnován generálnímu inkvisitoru Valdesovi. Bera pero do ruky Soto předvídal, že komentář Ferův, oblíbený v akademických kruzích španělských, nalezne obránce z řad františkánských a že si spisem proti němu způsobí nepříjemnosti — nicméně nedal se zastrašiti ani tímto pomyšlením a utěšoval se, že bude trpěti pro svatou povinnost. Výslovně však podotýká, že nechce způsobiti hanbu ani spisovateli (jinak katolickému) ani jeho řádu; jde mu vůbec jen o obhájení pravdy a chce se vyhnouti všemu pohoršení, jež by snad mohlo vzniknout z nastalých sporů. Mnozí ze současníků se obávali proto, že pro samé výhrady neodsoudí spis dosti rozhodně, jiným se zas zdálo, že si počíná tuze úzkostlivě.

Je zajímavé, že se učenci z řádu františkánského nepostavili na obranu Ferovu, jen *Miguel de Medina*, spisovatel dotud neznámý, napsal *Apologia Joannis Feri* (Alcala 1558), ve které odporuje jedné každé z 67 důtek, které uvedl Soto. V útočném tomto spise pokouší se autor zachrániti katolický smysl jistých výrazů, jichž užívají luteráni a jež si osvojil Fero ve svém komentáři. Fero se sám přiznává, že použil spisů Brenzových a Ecolampadiových, ale vybral prý z nich jen věci s katolickou naukou souhlasné. Sám sv. Petr Canisius uvádí Fera mezi spisovateli, kteří nejsou cele katoličtí. Proto není divno, že byly četné spisy jeho z nařízení inkvisice zabaveny přes pokusy vykládati je shovívavě a

přes neobratnou expurgaci Medinovu. A nestalo se tak zajisté ze záští k autorovi, ale poněvadž objektivní posudek nemohl vésti k jinému výsledku.

Ačkoli Apologie byla Medinou věnována jako kniha Sotova generálnímu inkvisoru Valdésovi, přece byla udána inkvisici.<sup>1</sup>

Když Soto zemřel, nepřestaly stížnosti proti spisům Ferovým a proti jeho obhájci Medinovi. Medina vzal na se obtížný úkol opravit spisy Ferovy. R. 1562 vydal Medina (prý na podnět samého inkvisitora Valdésa) očištěné vydání Ferrova komentáře k sv. Matěji, pak se pustil do opravování komentáře k evangeliu sv. Jana a k epistoletě k Římanům. Ale ani tyto práce neumlčely stížnost proti františkánskému mnichovi. Jeho spisy byly opět a opět předkládány k posouzení inkvisičním tribunálům provinciálním a také různým teologickým kapacitám, na př. universitě salamanské. Ale výsledek byl záporný: spisy (opravený komentář k sv. Janu a komentář k epistoletě k Římanům) nebyly doporučeny k rozšiřování, naopak byly zabaveny. Teprve po nové revisi bylo dáno dovolení k tisku.

<sup>1</sup> Data některá vztahující se k Medinovým prvním nesnázím s orgány inkvisičními jsou vzata z procesu Carranzova. Carranza se účastnil jako vynikající španělský teolog koncilu tridentského, byl na čas i ve službách španělské inkvisice ve Flandřích, přes vlastní zdráhání povýšen z vůle Filipa II. na arcibiskupa v Toledě, kde proslul jako přísný reformátor a muž vzorného života. Přesto neušel inkvisici. Podnět k zatčení dal jeho obsáhlý (1. španělský) katechismus, kde ostře varuje před zlořády při uctívání svatých, o odpustcích mluví zdrženlivě a směle se dotýká nedbalostí duchovních. Dbajíc o svou prestiž, inkvisice španělská tvrdošijně odpírala pokusům koncilu tridentského, aby se pře Carranzova dostala před papežský soud. Teprve papež Pius V. dosáhl toho nejostřejšími prostředky. Carranza zemřel brzy po svém osvobození.

Sotva začal Medina tisknouti komentář k sv. Janu, došly zprávy, že někde byl znovu censurován komentář k sv. Matěji, vydaný roku 1562. I byly výtisky komentářů k sv. Matěji sebrány vlastníkům a vráceny jim s udáním censurovaných míst.

Medina, který s takovým zápletem se dal do práce, aby vymýtil ze spisů Ferových místa bludná — nešetřil zdraví na cestách za tím účelem podnikaných ani jmění svých přátel, jehož užil na náklady tisku — a který přes to se musel stále obávat, že všechna jeho práce bude zmařena zásahem inkvisice, mohl se konečně uklidnit po posledních opatřeních inkvisice. Ale na jak dlouho? — Roku 1571 odcestoval do Říma, aby se účastnil všeobecné kapituly svého řádu. Z uložení kardinálů, ba samého papeže Pia V. prý jal se psát o svátosti oltářní a proti prolegomenům t. zv. Centurií Magdeburských luterského učence Flacia Illyrica, které potírají autoritu papežskou. Vraceje se roku následujícího do vlasti, myslil, že chráněn jsa přízní, již dosáhl v Římě, nemusí se obávat již žádného nebezpečí. A přece mu neušel po smrti generálního inkvisitora Valdésa, svého příznivce. Podnět k novému zakročení proti Medinovi neznám.<sup>1</sup> Zdá se, že už na jaře

<sup>1</sup> Jisto je, že kniha Sotova proti Ferovi a Medinova obhajoba Fera nebyly zapomenuty. Akta procesu nebyla vypátrána. I bylo třeba sháněti údaje odjinud, z procesu s ním souvisících, na př. z procesu františkána Petra z Cascales, lektora teologie v Toledě, který byl nařčen u generála, že svým falešným udáním u sv. Offisia dal příčinu k uvěznění Medinovu. Z tohoto procesu jsou patrné pohnutky, které přispěly k zhoršení situace viníkovy. Cascales byl vyšetřován, vypovídal, co slyšával od Mediny nebo o něm, byl na krátko zbaven svých funkcí, ale po vyšetřování rehabilitován. Z výsledku také vyplývá, že Medinu do vězení přivedli sami jeho řádoví bratři — ale ovšem i jeho nehodnost.

roku 1572 byl zajatcem inkvisice. Zatím co byl povolán na nějakou poradu k tribunálu inkvisičnímu, byly mu zabaveny knihy a papíry, které měl v cele svého kláštera v Toledě. Byly zkoumány jeho spisy dosud nevydané: komentář ke Scottovi a tři knihy o Centuriích a v obou byly shledány mnohé věty bludem zavánějící nebo mylné. Medina obžalován, uvržen do vězení a spor jeho se vlekl jednak novými obžalobami, jednak také jeho vinou, poněvadž stále odmítal navrhané obhájce. Zatím se stále zhoršovalo zdraví obžalovaného. Když se jeho stav koncem dubna 1578 tak zhoršil, že byla obava před smrtí, byl propuštěn z vězení. Z fakta, že mohl přijmouti svátosti, vysvítá, že bludy mu vytýkané nedotýkaly se podstaty víry. Když pak 1. května zemřel, byl pohřben za velké účasti kruhů universitních, světského i řeholního duchovenstva.

V. Beltrán de Heredia, O. P. opíraje se o četné dokumenty (akta inkvisice), sleduje ve svém článku „*Domingo de Soto, O. P., Juan Fero y Miguel de Medina*“ (La Ciencia Tomista, 4. dvojsešit ročník 1933, str. 41—67) podrobně celý proces španělského františkána Miguela de Mediny, který se dostal v moc inkvisice, protože ve své vlasti šířil spisy německého františkána I. Fera, načichlé luterstvím. Účelem článku je přispěti k dějinám teologie španělské století 16. F. S. Horák.

**Pierre Quercy.** — L'hallucination: I. Études clinique. — II. Philosophes et mystiques. — Paris, Alcan. Quercy přináší význačnou a zajímavou práci v problému halucinace. První svazek je psán s hlediska klinického, druhý z filosofického a náboženského.

Moderní formu dali problému klinické; problém halucinace stal se čistě psychologickým. V klasickém pojetí jest halucinace percepce bez objektu. V poslední době jest i o toto pojetí ostrá rozepře. Tento konflikt zachytil také autor

živě a přesně v každé kapitole první části, (ve formě dialogu).

Originalita a zásluha této knihy jest: přispěti novými částmi procesu, přiblížiti klinická fakta a výsledky laboratoří. Dobré jsou též kapitoly, věnované experimentální psychologii (illuse, zdánlivé pohyby, klamy opticko-geometrické, obrazeidetický, sen atd.) — V druhém svazku podává Quercy nejprve kompletně dějiny problému, a pak studuje hlouběji tři filosofy: Spinozu, Leibnize a Bergsona. Ostatek spisu věnuje „mystické halucinaci“ u sv. Terezie. Konstatuje z předběžné analýsy fakta (imaginativní a intelektuální), ale neodvažuje se vynést definitivní soud pro nepřekročitelné překážky; (k těm se konečně přiznává i většina moderních badatelů v tomto oboru).

J. Crépieux-Jamin. — *A B C de la graphologie*. Alcan, Paris. — Neúnávný apoštol grafologie vydal na světlo výsledek své práce za čtyřicet let. Vykládá didaktickou a jednoduchou formou principy, vypracované již v *L'écriture et le caractère*. Udává nejprve řídící myšlenku klasifikace grafických znaků, potom rozlišuje všeobecně a speciálně druhy písma a popisuje je. Ve druhém svazku jsou reprodukce způsobů písma, odpovídající různým typům, studovaným v první části. Nakonec dává autor odborné rady grafologovi a upozorňuje na nebezpečí vyumělkovaného písma. — Práce vyčerpává téma a je sugestivní. (*Revue Philos.* Janv. - Févr. 1933. Paris, Alcan.)

Sociologie. — *Traian Braile-Sanu*. — Politika, Cernauti (Rumunsko) 1928. Autor, universitní prof., chce podati objektivní studii první řady sociálních faktů — fenomenů politických. Chápe systém sobě odpovídajících faktů jako rodící se ve společnosti pod impulsem, kterým na ni působí nějaký faktor z okolí. Formu politickou tvoří (podle autora) tlak mezi-společnostního prostředí. Stát se jeví

jen v opozici komunit. Ta opozice dělí vnitřně společnost na řídící a řízené, „třída politická“, jež poroučí (uskutečňuje na venek jednotu akce), a „množství“, vždy většina, jež poslouchá. Druhá část knihy je věnována umění politiky, technologii politické a třetí praktickým problémům diplomatickým, justičním, vojenským atd. — (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*; Janv.-Févr. 1933.)

Sociologus. Ztschr. für Völk.-psychol. u. Soziol. *Das Gesetz des Juristen*, Underhill Moore a Gilbert Sussman (Yale-Universität, New Haven, Conn.) Autoři podávají v této práci výhradně praktické poznámky k činnosti právníkově, zvláště v soudní praxi. Zajímavé je pro nás hledisko, jež zastávají proti dosavadní praxi. Zdůrazňují nutnost spojení množství jednotlivostí případů ve velké skupiny, z těch pak podržeti, co je všem skupinám společné a předložití a popsati pouze kostru záležitosti stran. Často ovšem bude třeba důsledky (sequences) vyvozovati jen z několika málo případů. Těchto důsledků, jež se odvodí z velkého konexu navzájem velmi podobných případů, užije pak právník jako pouček, v nichž bude kauzální souvislost případů stran a rozhodnutí soudu.

N. Dombrowsky-Ramsay. — *La morale humaine et la Société des Nations*. Paris, Alcan. V tomto spisku snaží se autor dokázati, že nacionální egoism musí postoupiti místo internacionální solidaritě, k níž vede pravý patriotism. Zajímavá je též analýsa morálních principů, jež působily při vypracování pověstného Paktu, jímž byla ustavena Společnost Národů. Dílko je jinak zcela všeobecné. (*Rev. philos.* Janv. - Févr. 1933.)

Rutten G.-C., O. P.: *La doctrine sociale de l'Église résumée dans les Encycliques „Rerum Novarum“, et „Quadragesimo Anno“*. (Juvisy 1932.) Ředitel hlavního Sekretariátu sociální práce v Bel-

gií a senátor podává veřejnosti nové dílo, obsáhlý komentář jmenovaných encyklik. Mluví jasně a hluboce o sociální spravedlnosti, o vlastnictví, o mzdě, o podpoře státní, o organizacích, o hospodářské diktatuře, o socialismu a konečně o reformě mravů. Nevyšlo dosud dílo, které by bylo bezpečněji vystihlo sociální doktrinu, vyloženou velikými papeži Lvem XIII. a Piem XI.

*Základní formy společnosti* — Ernest R. Mowrer, *Family Disorganisation*, Chicago. Sociologie moderní rodiny vězí stále v začátcích, protože se zdá pracovníkům příliš jednoduchým objektem, než aby si s ní lámali hlavy. V Americe začali také teprve před několika lety studovat funkce moderní rodiny, a proti literárním diskusím evropským zkoumají problémy rodinné, vycházejíce od praktických otázek. Půdu poskytují s počátku hlavně rozluky, rozvody a soudnictví mládeže. Mowrer podává stručný přehled o faktorech disorganizace rodiny (pomocí statistických dat) a končí klasifikací „napjatých poměrů rodinných“ („family tensions“).

Jistou fází této desorganizace popisuje též J. P. Lichtenberger ve spise „*Divorce*.“ (New York a London 1931.) Tento se neomezuje jen na juristickou stránku problému, nechápe rodinu jen jako formu lidských stavů (statisticky), nýbrž také jako komplex osobních shod „privátního“ charakteru (dynamicky). (Jedná se ovšem o moderní rodinu americkou.) Druhá část díla je méně zdařilá a také méně přijatelná.

Sekularisace manželství à la Amerika nám nevyhovuje. Snad bychom tím měli ztráceti více ideálů než Amerika. Německé práce z oboru rodinné sociologie a zvláště eugeniky (Muckermann, Lenz), to plně ukazují.

*Oprava.* Titulní rádek na str. 4. „Pojem života ve filosofii“ má správně zníti „Pojem života ve fyziologii.“



# KŘESŤANSKÁ FILOSOFIE A SOUDOBÉ MYŠLENÍ

## I.

### 1. Formální příčina filosofie.

#### *Pojem křesťanské filosofie.*

Hlavní dílo k němuž církev hlasem svých velekněží tolikrát vyzývala současné myslitele, je dílo křesťanské filosofie. Naše doba netrpí nedostatkem spekulace, ani otupělostí rozumu. Jakkoli neobyčejné objevy průmyslu rozmnožováním hmotného pohodlí, vyvoláváním — snadnou komunikací — horečného zmítání, v němž se plýtvá a užívá s neuvěřitelnou rychlostí pod klamnou rouškou „intenzivního života“, činnost moderního světa přispívá k oddálení našich současníků od nenáročné vědy a hlavně filosofického uvažování, přece však trvá život rozumový a v lepší společnosti přímo vašeň badání, což dostačí, aby dalo naší době duševní tvářnost. Neběží tedy, může-li se to říci, o kvantitu, nýbrž o kvalitu.<sup>1</sup> Když od dob renaissance získala filosofie naprostou nezávislost na víře, ač jí to bylo dlouho sebeubíjením, mohla v některých věcech plně objasnit vzácné pravdy, avšak ukazovalo se čím dále tím více, že jí nelze nabízet inteligenci, horující pro jednotu, systematickou stavbu, která jediná může uspokojit. Filosofie, zbavená negativní normy víry, avšak bezpečná, zdá se mít cílem ne získání jistoty, nýbrž spíše zahalení se nejasností, neurčitostí s pochybnostmi o nejzákladnějších pravdách. Proto přichází do konfliktu s předpoklady víry tím, že boří rozumové základy důvěry, bere na sebe ze značné části odpovědnost za moderní nevěru.

Je tedy důležité pracovat na restaurování rozumových metafisických pravd, bez nichž víra nemůže býti, leč slepým a neodůvodněným přesvědčováním. To je úkolem křesťanské filosofie. Můžeme říci prostě filosofie, neboť opravdu není pravé filosofie mimo křesťanskou, ve smyslu který vyložíme. A ač se zdá, že výraz „křesťanská filosofie“ obsahuje od počátku kontradikci, uvidíme, že jí tu není a že naopak filosofie není jakou by měla býti, totiž nezachovává své meze a není zcela na svém místě, než přiznáním primátu víře.

Co je filosofie ve smyslu jak ji obyčejně filosofové chápou? Je to věda pojednávající o posledních příčinách věcí, jež může rozum poznati. Tak definovaná filosofie se představuje jako věda, t. j. souhrn soustavných poznatků, ne jen pravděpodobných, ani spořádaných za účelem čistě estetickým, nýbrž jistých a spořádaných vzhledem k absolutní pravdě, jako na druhé straně tyto poznatky vedou k nejvznešenějším předmětům myšlení: k Bohu, k lidské duši, k principům povinnosti, původu a účelu bytí, tak podle etymologického významu slova je filosofie moudrost po výtce, v řadě přirozeného rozumu.

Věda není opravdu universální pokud pojednává o všem, nýbrž pokud pojednává o prvních principech všeho,<sup>1</sup> t. j. o absolutně prvním původu, o podstatných složkách a o posledním cíli universu. Proto má filosofie vlastní předmět, který je jen ona schopna náležitě studovati: Boha, povinnost, lidskou duši a vůbec vše, co přesahuje smyslno a jako takové uniká pojmům přírodních věd.

Nauka svatého Tomáše vysvětluje: Jméno „moudrý“ přikládá zvyk těm, kteří řádným způsobem věci pořádají a dobře je řídí. Avšak je nutné, aby pravidlo k pořádání věcí bylo vzato z jejich účelu, účel je dobro každé z nich. Proto vidíme v uměních, že se jedno řídí druhým a v tom je jaksi princip, i když je to poslední cíl umění podřaděného. Tak vyšší umění jsou nazvána architektonická a těm, kteří je provozují, právem patří titul „moudří“. Než nezasluhují si tohoto titulu všeobecně, nýbrž jen v oboru svého umění. Jméno moudrý všeobecně a absolutně patří jen tomu, jenž má za předmět studia sám účel universa, který je zároveň principem. Z toho důvodu prohlašuje Aristoteles, moudrosti náleží především hleděti k prvním příčinám a k posledním cílům. Avšak které cíle jsou poslední? Ty, které zamýšlel první původce nebo první hybatel vesmíru, jenž je intelligence, totiž pravda. Z toho důvodu je hlavním úkolem moudrosti zpytování pravdy. Jest si ještě třeba všimnouti, že tato pravda není pravda jakákoliv, nýbrž ta, jež je pramenem

<sup>1</sup> Viz Edm. Jaloux, *Nouvelles litteraires*. 9. srpen 1930.

<sup>1</sup> *Contra Gentiles*, cap. IV.



vší pravdy a takto i všeho bytí, neboť postavení věci v řadě pravdy je právě takové jako v řadě dobra.<sup>1</sup> Pravda je s bytím zvrtná. Vlastním předmětem filosofie je tedy Bůh a nejvšeobecnější předměty vědění.

O těchto předmětech pojednává filosofie z vlastního stanoviska, jež je čistě přirozené a proto se filosofie absolutně liší od víry, která má své principy ze Zjevení. Z toho je jasné, že vzata o sobě není a nemůže být křesťanská jako není a nemůže být protikřesťanská. Zatím co pravdy specificky křesťanské — tajemství víry — jsou naprosto nepřístupné přirozenému rozumu a jsouce zjevené, vymykají se úplně dosahu lidského ducha, nejsou-li jeho schopnosti povzneseny a posíleny nadpřirozeným světlem, rozvíjí se filosofie na zcela jiném poli než víra. Tím se také formálně rozlišuje filosofie od teologie. Tato je vědou o Bohu, dosahujeme jí světlem Zjevení, jejím předmětem je Bůh, poznáný v sobě, v jeho vnitřním životě, se stanoviska Božství, zatím co ve filosofii nemůže být Bůh znám, leč jako princip bytí a první příčina přirozeného řádu. Kriterium filosofie je vnitřní evidence předmětu, kdežto kriterium teologie je autorita zjevujícího Boha. Mezi oběma vědami je tedy podstatný rozdíl.

Je zcela jisté, že se víra a rozumová evidence vzájemně vylučují. Sv. Tomáš prohlašuje: Je nemožné, aby byla táž věc zároveň a ve stejném poměru věřena a věděna, neboť vlastní předmět víry přesahuje rozum. Vše, co poznává přírodní věda, může být uvedeno na první principy rozumu, které se samovolně nabízejí duchu, takže sem nespadá vůbec nic z oboru víry.<sup>2</sup> — Záleží též na tom, nenechat se svéstí společenstvím předmětu, které může nastati mezi teologií přirozenou a teologií zjevenou. Různost věd vychází méně z různosti předmětů než z různosti výhledných bodů, vlastních každé vědě.<sup>3</sup> Avšak „je zřejmé, že jsou tvorové různým způsobem podrobeni pozorování teologa a filosofa. Tento je pozoruje v sobě, v jejich vlastních příčinách a proto se rozděluje filosofie na tolik částí, kolik je druhů stvořeného bytí. Naproti tomu křesťanská víra nepozoruje stvoření jak je v sobě, nýbrž pokud je v poměru k Bohu. Odtud také filosof dokazuje z vlastních příčin věcí, kdežto teolog z příčin prvých, totiž podle toho, co jsme se dozvěděli ze Zjevení nebo dle toho,

co slouží k oslavě Boží, nebo konečně podle toho, co uzavírá nekonečná moc Boží. Obrácený pořádek v obou vědách se vysvětluje takto: filosofie vychází ze stvoření a vystupuje k Bohu, teologie vychází od Boha, poznaného zjevením, a sestupuje ke stvoření. Proto je teologie dokonalejší než filosofie, pokud se předně zabývá vědáním, kterým Bůh, patře na svou podstatu, vidí vše ostatní.“<sup>4</sup> Na to se nesmí zapomínat při výraze „křesťanská filosofie“.

## 2. Negativní řízení víry.

Je-li však pravdou, že je — či lépe řečeno — že jsou křesťanské filosofie, v jakém smyslu se tomu může a má rozumět?

Všimněme si předně, že má často filosofie a teologie společný předmět: obě pojednávají o Bohu, o lidské duši, o prvním původu člověka a světa, o účelu tvorů atd. Beze sporu, jak jsme viděli, zorný úhel, pod nímž filosofie a teologie pozoruje tyto společné předměty, není formálně týž. Teolog pojednává o lidské duši, aby vysvětlil nadpřirozené uspořádání, za něž duše vděčí milosti a aby vytknul její nadpřirozený cíl, zatím co filosof ji studuje jako prvek přirozeného života a snaží se stanovit její přirozený účel (a to čistě hypoteticky). I když má filosofie, co se týká původu světa, potvrdit stvoření, ten svět, o němž pojednává teologie, se jí naprosto vymyká. Odtud vychází nezávislost a poměrná samostatnost filosofického badání.

To je pravda. Avšak nad tyto rozdíly je pro teologii svrchovaně závažným, že filosofie uznává a dokazuje skutečnost těch předmětů, o nichž ona svým vlastním způsobem pojednává. Filosofie, která by popírala jsoucnost Boží, duchovost a nesmrtnost duše, stvoření světa, absolutní rozlišení mezi světem a Bohem, by byla v rozporu se stěžejními předpoklady, získanými nejjistějším způsobem, Zjevením. Odtud přijdeme k závěru, že nebude filosofie křesťanské, leč budou-li její vývody slučitelné s předpoklady víry, nebo lépe s přirozenými pravdami, nutně zahrnutými v předpokladech víry. To není vše. Víra uzavírá rozum jako nadpřirozeno přirozeno. Víra též obsahuje jistý počet podmínek, bez nichž by neměla smyslu. Proto se dá pochopiti, že církev tak často zasáhla odsouzením filosofických nauk, které jednou výstředně vyvyšují, po druhé příliš snižují

<sup>4</sup> Viz Konc. Vatik. Třetí sezení hl. IV.

<sup>1</sup> 1. Contra Gent. cap. 1.

<sup>2</sup> De Veritate, qu. XIV. a. 9.

<sup>3</sup> Srov. 1., q. I. ad 2.

hodnotu a schopnost lidského rozumu. Ani se nemůže rozum činiti rozhodčím o obsahu Zjevení, ani se skutečnost Zjevení nemůže pevně postavit bez pomoci rozumu. Proto dává víra filosofii dva poznatky — o jejích mezích a o její moci — a zároveň vylučuje skepticismus a racionalismus.

Koncil Vatikánský nás uvědomuje, že tajemství naprosto převyšují dosah přirozeného rozumu a učí, že mohou býti základy víry *dokázány* s úplnou jistotou. „Aby se klanění naší víry shodovalo s rozumem“ prohlašuje koncil, „chtěl Bůh, aby bylo připojeno k vnitřní pomoci Ducha Sv. i vnější vyzkoušení Zjevení, t. j. skutků Božích, a především zázraků a proroctví, které ukazují jasně všemohoucnost a vševědoucnost Boží a jsou rozumu velmi jistými a vhodnými znameními celého Zjevení.“<sup>1</sup>

Nebude tedy filosofie křesťanské, než pokud její tvrzení o hodnotě rozumu budou slučitelná na jedné straně s rozumovým odůvodněním základů víry, na druhé straně s poslušným přijetím křesťanské pravdy. Nauka, jež hlásá nemožnost rozumového poznání pravdy, nemůže býti křesťanská, jakkoli si lichotí, že také souhlasí s vírou, neboť zbavuje rozum nároků na zkoumání základů. Víru podvrací, místo, aby ji posílila. Nauka, jež popírá tajemství, nebo možnost zázraku a Zjevení, dává rozumu dosah, který víra odmítá a zcela jasně nemůže být křesťanská. Tyto důvody ospravedlňují rozsudek, vynešený církví proti fidelismu a některým formám tradicionalismu a proti racionalismu, jenž se snaží učinit z lidského rozumu absolutní měřítko pro všechny věci.<sup>2</sup>

Nadarmo se často pokoušejí filosofické nauky setrvati v systému dvojí pravdy, podle něhož by měly jisté věty, které víra předkládá a jež je proto nutné míti za pravdivé, býti současně prohlášeny rozumem za nesprávné a naopak. Není možná dvojí pravda. Zjevením můžeme poznati, co neznáme rozumem,

<sup>1</sup> Třetí sezení hl. IV.

<sup>2</sup> Srovnej dekret Lamentabili sane exitu 3. června 1907.

avšak nikdy nemůže úplně zjištěná rozumová pravda odporovat pravdě víry. Sv. Tomáš píše: „Ačkoliv pravda křesťanské víry převyšuje schopnost lidského rozumu, přece nic v skutku jistého v rozumu nemůže víře odporovati. Pokládat za nesprávné vše, co je zřejmě Bohem zjevené, bylo by svatokrádeží. Avšak předpokládáme-li, že se může proti pravdě klásti jen lež, jak se to zřejmě ukazuje z jejich definicí, je nemožné, aby odporovala pravda víry principům poznáním přirozeným světlem rozumu. Že dále nemůže ani jistý rozum odporovat víře, ani víra jistému rozumu, lze dokázati velmi jednoduše. Učitelovo vědění obsahuje vše, co se uvádí do ducha žákovy, zná-li to sám. Avšak přirozenou znalost rozumových principů máme od Boha, neboť Bůh je původcem naší přirozenosti. Jsou tedy tyto principy také obsaženy v rozumu Božím, pročez vše, co je protivné těmto principům, je protivné Božímu vědění a nemůže od Boha vycházet. Z toho důvodu pravdy, jichž se nám dostává Zjevením a jež věrou podržujeme, nemohou být v protikladu s tím, co známe přirozeným vědění. Nic by nebylo nehodnějšího Boha, než dát odporující si poznatky a tím nám uzavřít cestu pravdy, jež je naším skutečným dobrem. Z toho všeho lze uzavřít, že všechny vývody odporující víře, vůbec nemohou vycházet z prvních principů rozumu; jsou to jen dohady.“<sup>1</sup> I když je náš rozum slabý, přece je ještě nejvyšší Rozum, v němž se zakládá všechna pravda, neomylný a jediný.<sup>2</sup>

Proto vyžadují filosofické závěry dozoru teologie. Děje se to samovolně v každém rozumovém systému, který může filosofie sestrojiti, autonomním řízením prvních principů, v sobě zřejmých. Jestliže však v jejích závěrech některá věta naráží na víru nebo na věc zřejmě ve víře obsaženou, zmýlila se a chybuje nevěrností k vlastním principům. (Pokračování.)

*Regis Jolivet.*

<sup>1</sup> 1 Contra Gent. cap. VII.

<sup>2</sup> Srovnej Vat. koncil, Třetí sezení hl. IV.

## ŽIVOTNÍ A VYPĚSTĚNÁ SÍLA V LIDSKÉM ŽIVOTĚ

**Ž**ivotnost (vitalita) znamená souhrn tělesných funkcí a schopností, který roste nebo se zmenšuje s biologickým stavem živé bytosti.<sup>1</sup> Ubývá-li vita-

<sup>1</sup> Viz Der Menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, von dr. Ch. Bühler, Hirgel, Leipzig 1933 str. 38.

lity, používá se více zkušenosti a vypěstěných duchovních sil, které v mnohých věcech nahrazují vitální stav. Je mnoho životních uplatnění a povolání podstatně podložených vitálním stavem schopností, v nichž vypěstěná nahrazující duchovní síla

nemá tolik platnosti, buď velmi málo, nebo jen nepřímo spolupůsobí. U dělníka nebo u sportovce z povolání a j. tohoto druhu, (ačkoliv i tam se uplatňuje zkušenost a duchovní vypěstěné kvality) vitalita je základem životního povolání a proto u nich stoupá nebo klesá dobrý sociální i osobní stav s dobrým nebo slabým stavem biologickým. Obava před slabostí a nemocí tělesnou sahá u nich hluboko do života. Totéž je známo o umělcích, zvláště zpěvácích a ve starších letech, zvláště u mužů, stává se přímo chorobným stavem (mužské klimakterium).

Vitální stav je základním i v jiných životních cílech mimo povolání. Má vliv na druhý proud lidského života na sklon a touhu po lásce a po životě v lásce, tedy na lásku a sexualismus. (Zvláštní postavení má tu žena, u níž ztráta tělesných kvalit erotické přitažlivosti znamená často životní tragiku.) Ve všech stavech a v každém zaměstnání zasahuje do lidského života určitá technika a znalost získaná; intelektuální pozornost a zpracování životních sil, zjednává člověku buď posilu nebo náhradu. Platí to o každém zaměstnání i v duchových oborech. Zkušenost, technika, způsobilost, pohotovost jsou organizované pomocné síly, jichž lze použít. Jsou to původem vitální síly a schopnosti, jsou však přivedeny k dokonalému stavu a rozvoji, vitální schopnost a činnost je podepřena a někdy též doplněna a nahrazena intelektuální direktivou a volním zpracováním. Ztrátou vitální základny a pevnosti může se zřítiti celé bohatství duševních sil a schopností, avšak též nemusí. Organická slabost tělesná nemusí být vždy na úkor působení a činnosti životního povolání. Život lidský nemusí znamenati jen vzestup nebo klesání životní činnosti, může se rozvinouti a přivesti ke zralosti, což může znamenati někdy až „přejít k novému životu“. Je možné mluvit o vzrůstu ducha, který dává lidskému životu hodnoty tím, že život se rozvíjí duševně přes ubývání fysických sil. Utváření života je možné, ba nutné, nechce-li být člověk závislý na fysickém a biologickém stavu, na který nemá přímého vlivu.

V lidském životě je skryta potenciální síla psychická, která se dá použít, neboť není-li použita a zpracována intelektem a vůlí, stává se pramenem nevyrovnanosti a nejasnosti. Je nutné nabýti přesných pojmů o životě, pokud v sobě chová tuto možnost.

## I. Přirozené sklony (*apetitus naturalis*).<sup>1</sup>

Každý živý organismus hledí dostati se do vyrovnanosti vnější i vnitřní; tato vyrovnanost se stále obnovuje, neboť životní dění nemůže zůstat nehybné a uztrnouti; je v něm kontinuita. Kdykoliv dospívá vyrovnanost k zdánlivě vrcholnému bodu, okamžitě se lomí, proto není nikdy v životním dění bodu ztrnulosti a neohebnosti, nebo vyrovnanosti jednou pro vždy. Různým a měnivým zevnějšími podmínkám odpovídá vnitřní přizpůsobování aktivní a pasivní. Organismus to plní tak, že používá zevnějšího světa k svému cíli; zevnější svět se podrobuje. Udržování života záleží v asimilační a reaktivní činnosti vůči zevnějšímu světu. Vyrovnanost a rovnováha vyžaduje udržování orgánů vyživováním a soustředěním jejich činnosti vnitřní účelnosti k udržování celého organismu a k jeho rozmnožování.

Z přirozeného dění životního vzniká celá řada životních požadavků. Požadavky vzrůstají, čím více se komplikuje život, čím je bohatší na své projevy a různost orgánů.

Tyto objektivní požadavky přicházejí do vědomí jako náklonnosti; náklonnost je tedy psychologickou formou životního požadavku. Poněvadž však požadavky a potřeby jsou objektivním úkazem stavu, v němž je živá bytost, je puze jimi živá bytost k různým projevům a sklonům. Sklony jsou objektivním požadavkem, a tedy vedoucím činitelem biologického dění; cílem toho je dosažení vnitřního cíle celého organismu, vývoje, udržení a rozmnožování. Organismus vyvíjí určitou činnost, která jde k dosažení vlastního cíle. Náklonnosti tohoto druhu jsou orientační silou, která ovládá celý psychologický život. (Není ovšem přímým psychologickým faktem, jako život sám, avšak dá se vyjádřiti z účinků. Proto vyjádření jako orientační síla nebo náklonnost vyjadřují spíše důvod a příčinu účinků, jako každá síla je poznatelná jen nepřímo, z účinků. Psychologickým faktem jsou vědomé stavy, kdežto náklonnost ve své původní formě není stavem vědomí; jsou však stavy ve vědomí, které odhalují náklonnosti a to dvojího druhu: stav polyby čili činnosti živé bytosti a stav emocionální čili afektivní.

<sup>1</sup> Sv. Tomáš I. qu. 80; Agostino Gemelli, *Emozioni e sentimenti*, (*Philosophia perennis*), Regensburg 1930, str. 876.

Každý určitý druh živých bytostí má své požadavky, své náklonnosti, čili vyjádřeno z vědomého stavu, je příčinou činnosti a pasivnosti, afektivních stavů. Není to však jen u lidí, kteří jsou si vědomi svých stavů, nýbrž svými projevy, (jak na př. reagují) to ukazují i živočichové, ba i život negativní má své projevy činnosti vzrůstu vývoje, výživy a též reaktivnosti, na zevnější okolí atd. Proto praví sv. Tomáš,<sup>1</sup> že ke každé struktuře všech věcí, ke každému složení patří náklonnost, přirozená snaha, kterou nazývá „appetitus naturalis.“ Tato přirozenost je pramenem úkonů, činnosti, reaktivnosti a pasivity živých bytostí, je rozdílná podle různé formy čili životního útvaru jednotlivých bytostí. (Natura est principium motus operationis et quietis passivitatis in eo, in quo est, primo et per se et non secundum accidens.)

Tato životní síla náklonnosti projevuje se v životě lidském jako elementární pocit a pochází z přeměny organického stavu. Pociťujeme je jako zálibu nebo fyzickou bolest, pocit hladu a žízně, „dobře se cítit nebo špatně,“ úzkosti, lehkosti, síly, deprese, únavy, ospalosti, fyzické krásy atd. Vypočíst je úplně je nemožné, poněvadž jsou to projevy téměř nespočetné, někdy velmi zřídka se projevující.

## II. Náklonnost smyslová a rozumová (*appetitus, sensitivus et rationalis*).

Z téhož důvodu, že v člověku je základní tvar a struktura, která je pramenem činnosti, reaktivnosti a pasivity v živé bytosti, čili že ze základního tvaru pochází náklonnost, t. j. přirozená snaha dospět k dobrému a úplnému stavu, (tato snaha se projevuje elementárními pocity), je v člověku ještě jiný druh náklonnosti, která vzniká postřehem jiných věcí. V postřehu si člověk osvojuje psychickým způsobem tvary a struktury jiných věcí a tím vzniká samovolně snaha po tom, co je v jiných věcech vhodného a prospěšného. Smyslový postřeh vnímá kvality jemu dostupné, intelekt zase tvary a struktury věcí jemu dostupných. Proto se duch lidský

<sup>1</sup> I. qu. 80 a. 1. „Quamlibet formam sequitur inclinatio proportionata. In his, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur.

stává smysly a intelektem všim, neboť vnímá vše, co je mu dostupné a tak se připodobňuje určitým způsobem poznávající k Bohu, v němž je vše určeno.<sup>1</sup> Proto tomuto novému způsobu psychické existence tvarů a struktur věcí odpovídá nový druh náklonnosti, vyšší než je náklonnost přirozená (*appetitus naturalis*.) Tato vyšší náklonnost patří k jinému projevu života, k duševní schopnosti snažící se po tom, co člověk postřehl. Požadavky životní jsou větší tím, že člověk poznává věci, jejich obsah a zároveň vhodnost přispět v něčem vlastním nedostatkům. V člověku pracuje sklon a touha nejen po věcech uspokojujících požadavky čistě biologické, k nimž má přirozenou náklonnost, nýbrž i požadavky psychické, vznikající z psychické přítomnosti, čili z postřehu věcí. Sklony tohoto druhu jsou vznesenější, jsou duchovnější, ač ne vždy čistě duchovní. Podle druhu postřehu vzniká různý sklon. Při smyslovém postřehu povstává smyslový sklon (*appetitus sensitivus*),<sup>2</sup> při intelektuálním postřehu vystane intelektuální sklon, čili vůle (*appetitus rationalis*.)

Cílem této činnosti tíhnoucí k něčemu je skutečné dosažení věci, kdežto cílem vnímací schopnosti je, mít psychickou podobnost věci. Obě tyto schopnosti se tedy doplňují a jsou účelně sobě podřízeny. Vnímací schopnost postřehne vlastnosti věci, po nichž se pak vidí sklon a touha. V životě lidském vzniká mnohem více pohyblivosti z tíhnoucí a toužící schopnosti než z poznávací, neboť v poznávací schopnosti je více klidu, zvláště v intelektu, poznávajícím pravdu, je klid kontemplace, kdežto v touze a sklonech je mnoho nepokoje, rozruchu a snahy po dosažení. Z tohoto rozdělení psychických schopností je snadné pozorovati druh vzrušení, čili pohyblivost; poznáme přesněji emoce, city a vášně. Tyto projevy jsou výrazem intenzivní pohyblivosti. Poměr životních požadavků k předmětům, které je mohou vyplnit, lze označiti podle sv. Tomáše tak, že uspokojující předmět je pro požadavek dobrem, t. j. vyplňuje jej, uskutečňuje to, co je v požadavku žádoucího, čili zdokonaluje bytost, která má požadavky. Přirozená i psychická náklonnost směřuje k dobru a odklání se od škodlivého, od zla (ve smyslu vysvětleném, nejedná se o mravní dobro a zlo). V živé by-

<sup>1</sup> Viz I. qu. 80., a. 1.

<sup>2</sup> Sv. Tomáš I. qu. 80, a. 2.

tosti je důležitá psychická náklonnost, která má svůj charakteristický rys, je to činnost spontánní.

Vedle pohyblivosti mechanické (reflexní a automatické) je v živé bytosti spontánní pohyblivost k dosažení dobra a k vyhnutí škodlivému. Živočich není jen pohybovaným strojem; má svou spontánní pohyblivost, která není mechanická.

Důkaz je snadný. Spontánností je vyvolána pohyblivost co do rychlosti i směru psychickou příčinou, a to velmi rozmanitá a různosměrná, zatím co za určitých podmínek mechanických trvá stanovitelný poměr a proporce mezi silou a způsobeným pohybem i co do rychlosti i co do směru pohybu. Psychický jev spontánní pohyblivosti není dán tím, že biologická chemie zjistila, že organismy proměňují jen anorganické látky, fyziologie zase, že všechny životní pochody lze uvést na různé formy anorganických sil. Psychický stav životních pochodů tím není vysvětlen, a zcela uniká. Je rovněž čistě psychickým jevem spontánnost, která dává pohybu směr i rychlost různou při těchto podmínkách biologických — fysicko-chemických.<sup>1</sup>

Spontánní pohyblivost je účinkem psychologické příčiny, t. j. přitažlivosti k dobru a odporu ke zlu, k čemuž směřuje živý organismus svou vnitřní účelností. Životní dění je vedeno a řízeno k vlastnímu přirozenému cíli živé bytosti, t. j. dospětí k dobrému stavu. Spontánnost pohyblivosti je určována poměrem k předmětu dávajícímu uspokojení. (Pohyblivost je neurčitelná mechanickou proporcí; na př. pohyblivost dítěte, snažícího se utrhnouti z cizího stromu ovoce, nebo pohyblivost kočky a j. živočichů, slídících po kořisti atd.)

Psychická náklonnost je celá vedena spontánností a to tak, že bez psychických činitelů by nebylo náklonnosti a pohyblivosti. (Na př. bez touhy po požitku, po radosti a j. nebylo by pohyblivosti životní síly. Mechanický život duševní byl by velmi chudý a prázdný.)

<sup>1</sup> K tomuto závěru, že vlastní psychické jevy zůstávají netknuty a nevysvětleny fyziologicko-chemicky a fysicky, že vlastně unikají onou vlastní povahou těmto přírodním pozorováním, přichází i moderní proud „Duchovně-vědecké psychologie a pedagogie“. (Viz August Messer, *Pädagogik der Gegenwart*, Kröner, Leipzig, str. 37—45; jsou tu udáni autoři: Wilhelm Dilthey, „*Ideen über eine beschreibende und eine zergliedernde Psychologie*“; Max Frischeisen-Köhler, „*Bildung und Weltanschauung*“; Eduard Spranger, „*Lebensformen*“; E. Stern, „*Gegenpsychologie*“ atd.)

Spontánnost působí, že dosažení každého životního úkolu se děje bez duševní únavy a omrzelosti, že člověk může se dát do díla s láskou k věci. Zákon spontánnosti platí i rozumnému sklonu, o vůli lidské, takže celý lidský život je pohyblivý, náklonností smyslnou i rozumnou.

Náklonnost a spontánnost mají svůj přirozený a vznešený účel pro život.

Člověk je tím puzen ze sebe dostat se k věcem mimo sebe, osvojit si dokonalosti věcí vnímáním a afektivním poměrem k nim (na př. láskou).

Lidský život od přírody je na duchovní statky pouhou potencialitou, je ve stavu mohoucnosti; může poznávat a milovat dobro a krásu atd. Nemá v sobě všeho, čeho potřebuje k své úplnosti a štěstí. Má životní požadavky biologické i psychické. Je pouhým k věcem mimo sebe v dosažení pravdy i dobra. Je plný vztahů, k dobru, k pravdě, ke kráse, k jiným lidem a věcem, hlavně však k Bohu, k svému Původci a Cíli.<sup>1</sup> Na této základně životní objevují se velké omyly světových názorů, které staví člověka za měřítko pravdy, dobra a celého života. Člověk chová jen mohoucnost, v sobě má neuskutečnění, z něhož plynou náklonnosti a touhy. Zákonem účelnosti je nucen k pohyblivosti, aby dospěl k dokonalému stavu biologickému i psychickému. Život vztahů a poměru označuje životní účelnost, finalita, jak zasahuje jako jeden z hlavních činitelů do životního dění. Zvláště u člověka je patrný tento činitel; nikdy člověk nejedná, ani nic nechce bez cíle, bez poměru k dobru.) Životní dění je nepochopitelné bez smyslu, bez cíle, bez účelnosti. Odstranění této účelnosti vede k nesmyslnému životnímu dění. Dá se ovšem neuznati v psychickém dění poměr k Bohu, jako k poslednímu cíli, tím se však životní dění nezdokonalí, naopak ztrácí úplnou orientaci.) Pro

<sup>1</sup> Sv. Tomáš v II—II. qu 2. a 3. jasně vyjadřuje zvláštní poměr člověka k Bohu: „Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia caeterae creaturae non attingunt ad aliquid universale sed solum ad aliquid particulare, participant divinitatem vel in essendo tantum sicut inanimata vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia; natura autem rationalis in quantum cognoscit universale boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium; perfectio igitur rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis...

každé dění, zvláště však pro psychologické dění platí zákon: „*Finis est causa causarum*“, účel, smysl, cíl je činitelem, který uvádí pohyblivost lidské a živé bytosti v pohyb, v činnost vnímací a k náklonnostem, k touze, ke snaze dosáti dobra, vyhnouti se zlu atd.<sup>1</sup>

O celé Životní činnosti, o vitalitě, platí co sv. Tomáš pronáší: „*Bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam.*“ (I.—II., qu. 23. a 4.)

V živých bytostech je přirozená vloha a vhodnost pro dobro, z níž povstává sklon k tomu, co je dobré, co zdokonaluje; sklon se vyjadřuje psychologicky — *velle bonum* — chtít dobro, což je totéž jako milovati dobro.

<sup>1</sup> Mechanistické pojetí pozoruje jen účinné příčiny, síly, které provádějí určité účinky. Tím se nedá vysvětlit dění úplně. Jednotlivé síly jako účinné příčiny mohou provést mnoho účinků; avšak seskupeny v souladný celek jsou určeny k provedení vlastního účinku v subjektu, k němuž provedené účinky patří přirozeně, jehož jsou vlastní. Tytéž síly, v různých subjektech seskupeny, jsou určeny vnitřní finalitou subjektu k provedení takových účinků, které jsou vhodné pro udržení a vývoj subjektu. (Viz Card. Mercier, Psychologie, č. 1. Louvain, 1923, str. 53 a j.)

Život spontánně se projevující vhodností a náklonností k dobru, zřejmě se odklání od opaku dobra, od zla a tím psychický život je obohacen projevy sympatie a antipatie, *láskou* a *odporem*. Vedle těchto projevů je možné zjistiti projevy *touhy* po dobru vzdáleném, *úťeku* od vzdáleného zla, *radost* z přítomného dobra a *smutek* z přítomného zla. Tyto projevy jsou city čili emoce, které vyvstávají z poměrů k dobru nebo zlu, pokud je předmětem touhy a náklonnosti.

Část našeho psychického života, pokud je spontánním projevem životního stavu čili vitality, je tím vyjádřena. Je proto zřejmé, že tyto projevy jsou zvláště silné v mladých lidech, v nichž vitalita je nevybouřená a nevyhaslá. Jsou projevy vášní, pokud nenesou ještě pejorativního rázu nezřízenosti. Mají pro člověka velkou důležitost, dodávají vzletu, nadšení, touhy, život je intenzivní. Bez nich by byl život nudný, prázdný. Je však nutné je vychovat a organisovat, aby se nestaly těžkým poutem, které zničí v duši každý vyšší vzlet. Jsou to projevy smyslové náklonnosti, proto mohou snadno uvést člověka ke smyslnosti. (Pokračování.) Dr M. Habáň, O. P.

## STUDIE O POJETÍ A ZÁSADĚ PŘÍČINNOSTI

(Dokončení.)

### 2. Příklady na příčiny a výsledky.

21. Sestavím tu odpovědi na druhou otázku dotazníku. (Prosím o dva nebo o tři příklady příčin.) Čekal jsem, že bude většina příkladů z oblasti lidské psychiky, co by mohlo být velice zajímavým příspěvkem k teorii původu pojmu příčiny. Výsledek toto očekávání naprosto zklamal. Poněvadž však i negativní odpověď může mít nějaký význam, krátce obdrženy výsledek podám.

22. Počet příkladů je tento:

|                                    | Celkem | A    | B    | C    | muži | ženy |
|------------------------------------|--------|------|------|------|------|------|
| Počet tázaných                     | 106    | 24   | 27   | 55   | 75   | 31   |
| Vůbec nedali příklady              | 4      | 1    | 2    | 1    | 2    | 2    |
| Příkladů bylo dáno                 | 238    | 50   | 60   | 128  | 169  | 69   |
| Průměrně připadá na osobu příkladů | 2'33   | 2'17 | 2'40 | 2'37 | 2'31 | 2'37 |

23. Téměř ve všech odpovědích jsou příklady zjevů, v nichž obyčejně skutečně mluvíme o příčině a sice bezprostřední. Toliko 17 příkladů ze 238 (7%) obsahuje nějakou příčinu vzdálenou, po případě okolnost, o které by se bližší analýsou prokázalo, že je to spíše podmínka než příčina. K takovým příkladům počítám zejména:

A<sub>16</sub> Jízda na motocyklu — zlomení nohy.

B<sub>4</sub> Létání — pád (z letadla).

Ostatní příklady lze rozdělit na tři druhy: a) příčiny účelné, na př.:

A<sub>2</sub> Teplo — koupání.

A<sub>19</sub> Chuť ke službě Bohu — vstup do stavu duchovního.

B<sub>12</sub> Vůdcovství na moři — vojna Španělska s Anglií.

C<sub>15</sub> Potřeba sešitu — koupení sešitu.

Tyto příklady by se ovšem mohly vyložit též

jako příčiny účinné, ale vždy je s nimi spojen nějaký prvek účelnosti.

b) psychické příčiny účinné, na př.:

A<sub>4</sub> Nepříjemnost — hněv.

A<sub>24</sub> Pozvání — příjezd hosta.

B<sub>8</sub> Láska — sebevražda.

C<sub>7</sub> Neštěstí — opíjení se.

Ve všech příkladech bezprostřední příčina je povahy psychické.

c) jiné příčiny účinné (ze zevnějšího světa): Mezi ně řadíme i příklady vzaté z dějin (na př. B<sub>25</sub>: Zavraždění arciknížete — vypuknutí světové války), ve kterých pozorovatel vidí zjevy výlučně zevnější.

24. Číselný poměr hořejších skupin příkladů je tento:

|                   | Celkem | A  | B  | C   | muži | ženy |
|-------------------|--------|----|----|-----|------|------|
| Příčiny účelné    | 23     | 10 | 5  | 8   | 17   | 6    |
| Jiné psychické    | 39     | 13 | 19 | 7   | 15   | 24   |
| P. psych. dohrom. | 62     | 23 | 24 | 15  | 32   | 30   |
| Jiné př. účinné   | 176    | 27 | 36 | 113 | 137  | 39   |
| Dohromady         | 238    | 50 | 60 | 128 | 169  | 69   |

Uhrnný počet příkladů v procentech:

|                   | Celkem | A   | B   | C   | muži | ženy |
|-------------------|--------|-----|-----|-----|------|------|
| Příčiny účelné    | 10     | 20  | 8   | 6   | 10   | 9    |
| Jiné psychické    | 16     | 26  | 32  | 6   | 9    | 34   |
| P. psych. dohrom. | 26     | 46  | 40  | 12  | 19   | 43   |
| Jiné př. účinné   | 74     | 54  | 60  | 88  | 81   | 57   |
| Dohromady         | 100    | 100 | 100 | 100 | 100  | 100  |

25. Je jasné, že nebyla potvrzena domněnka, s níž jsem začal dotazy. Pouze čtvrtina příkladů obsahuje fakta psychická, zbytek je vzat z okolí. Výsledek je tedy spíše negativní. I kdyby dokonce pojem příčiny nepovstával analysováním vlastních zážitků, mohlo by se očekávat, že alespoň 50% odpovědí bude odtud. Ve skutečnosti je tomu jinak. Překvapuje též pochopitelný fakt, že ženy dávají 43% příkladů psychických, zatím co muži vzali 81% ze zevnějšího světa (skupina C dokonce 88%).

26. Jinak se věc má, rozdělíme-li příklady na takové, v nichž podmětem nebo předmětem je člověk a na takové, v nichž podaná událost probíhá bez jeho přispění.

Poměr je tento:

|                                                                    | Celkem | A  | B | C  | muži | ženy |
|--------------------------------------------------------------------|--------|----|---|----|------|------|
| Příkladů bez člověka<br>V % vzhledem k celkovému počtu<br>příkladů | 33     | 12 | 3 | 18 | 27   | 6    |
|                                                                    | 14     | 24 | 5 | 14 | 16   | 9    |

Převážná většina (%) příkladů je vzata z lidského života. — u žen skoro 91%, u mužů 84%. Značné procento příkladů bez člověka ve skupině A se dá vysvětlit vlivem sepisujícího protokol, jenž žádal příklady z různých oborů. Celkový výsledek hořejší tabulky nejlépe dokazuje, že člověk nejdříve hledá příčiny na poli své působnosti. Bohužel, nenásleduje z toho nic pozitivního pro teorii vzniku pojmu příčiny.

27. Získaný materiál bylo lze zužkovat i v jiném směru, zejména ke zjištění vztahů mezi hlavními skupinami definic a druhem daných příkladů. K tomu účelu jsem použil pouze ne-  
tautologických definic. Určitá část jich ještě odpadla, poněvadž autorové dobrých definic někdy nedali příkladů. V tabulce vyjadřující poměr N bude značit definice následností, D důvodem nebo funkcí, V vlivem reálním, C celkový počet.

|                        | Celkem |   |    |    | muži |   |    |    | ženy |   |   |    |
|------------------------|--------|---|----|----|------|---|----|----|------|---|---|----|
|                        | N      | D | V  | C  | N    | D | V  | C  | N    | D | V | C  |
| Příklady jen fyzické   | 9      | 4 | 24 | 37 | 2    | 3 | 22 | 27 | 7    | 1 | 2 | 10 |
| Příklady jen psychické | 1      | 1 | 8  | 10 | —    | 1 | 5  | 6  | 1    | — | 3 | 4  |
| Příklady smíšené       | 2      | — | 9  | 11 | —    | — | 9  | 9  | 2    | — | — | 2  |
| Dohromady              | 12     | 5 | 41 | 58 | 2    | 4 | 36 | 42 | 10   | 1 | 5 | 16 |

V procentech:

|                        | Celkem |     |     |     | muži |     |     |     | ženy |     |     |     |
|------------------------|--------|-----|-----|-----|------|-----|-----|-----|------|-----|-----|-----|
|                        | N      | D   | V   | C   | N    | D   | V   | C   | N    | D   | V   | C   |
| Příklady jen fyzické   | 75     | 80  | 58  | 61  | 100  | 75  | 61  | 64  | 70   | 100 | 40  | 63  |
| Příklady jen psychické | 8      | —   | 20  | 17  | —    | 25  | 14  | 14  | 10   | —   | 60  | 25  |
| Příklady smíšené       | 17     | 20  | 22  | 19  | —    | —   | 25  | 22  | 20   | —   | —   | 12  |
| Dohromady              | 100    | 100 | 100 | 100 | 100  | 100 | 100 | 100 | 100  | 100 | 100 | 100 |

Zřejmě se nepodařilo doložit onu souvztažnost. Nerozhodnost při větších číslech téměř nepřesahuje 20%, což při tak málo materiálu (58 osob) nedává možnost jakýchkoliv závěrů.

28. Tedy výsledek druhého dotazu je záporný. Zjistili jsme toliko, že otázané osoby dávají téměř vždy příklady, ve kterých má určitou úlohu člověk, a že ty příklady jsou brány převážnou



většinou ze světa fyzického. U žen však přece je alespoň polovina příkladů ze světa psychického. Konečně „příčina“ má v převážné části případů význam „účinnosti“ a jen 10% příkladů má přímý nebo nepřímý vztah k „účelnosti“.

Jak vidět, není pochybnosti o tom, že analýsa příkladů a statistické zpracování nepřispívá k objasnění vzniku pojmu příčiny.

### 3. Zásada příčinnosti.

29. Třetí dotaz zněl: Má každá věc a každá událost svou příčinu? Věc je odlišena od události, aby se zjistilo, zda se zásady příčinnosti v celkovém pojmu užívá jen v řadě dynamickém, nebo i statickém.

Ruzluštěním se však nezískalo pozitivních výsledků: až na jednu osobu (B<sub>14</sub>) odpovídalo se stejně jak pro „věci“ tak pro „události.“ Otázané osoby ztotožňovaly příčinu dění (dynamickou) s příčinou jsoucnosti (statickou).

Vzpomněl jsem již výše, že omyl tohoto dotazu byl v nezdůraznění nevyhnutelné existence příčiny. Proto jedna část odpovídajících vyjádřila tuto nutnost spontánně, druhá ne. Pro důkladnost podám výsledky z obou skupin odděleně.

30. Výsledky třetího dotazu v číslech absolutních.

|                    | Celkem | A  | B  | C  | muži | ženy |
|--------------------|--------|----|----|----|------|------|
| Ano; nutně         | 44     | 20 | 9  | 15 | 33   | 11   |
| Ano; bez určení    | 51     | 3  | 11 | 37 | 39   | 12   |
| Ano; celkem        | 95     | 23 | 20 | 52 | 72   | 23   |
| Ne                 | 9      | 1  | 7  | 1  | 1    | 8    |
| Dohromady odpovědi | 104    | 24 | 27 | 53 | 73   | 31   |
| Chybí odpovědi     | 2      | —  | —  | 2  | 2    | —    |
| Dohromady osob     | 106    | 24 | 27 | 55 | 75   | 31   |

V procentech vzhledem k celkovému počtu odpovědí.

|                 | Celkem | A   | B   | C   | muži | ženy |
|-----------------|--------|-----|-----|-----|------|------|
| Ano; nutně      | 42     | 83  | 33  | 28  | 45   | 35   |
| Ano; bez určení | 49     | 13  | 41  | 70  | 54   | 39   |
| Ano; celkem     | 91     | 96  | 74  | 98  | 99   | 74   |
| Ne              | 9      | 4   | 26  | 2   | 1    | 26   |
|                 | 100    | 100 | 100 | 100 | 100  | 100  |

31. Jedná-li se o muže, je výsledek jasný. 99% vypovídá pro absolutní nutnost zásady příčinnosti, čili prakticky muži jednohlasně trvají na zásadě příčinnosti. Jediný případ popření (C<sub>5</sub>), totiž odpověď jednoho z žáků VII. třídy, jenž konečně vůbec nevysvětlil své stanovisko, se musí pokládat za výjimku. Ale ženy jsou dost vzdáleny takové jednomyslnosti, neboť 26%, čili více než 1/4 popírá, že každá věc a každá událost má příčinu. Lehce se dokáže, že je různost jen zdánlivá nebo alespoň, že se ve skupině žen většinou nejedná o popření zásady. Vysvětlení u popírajících odpovědí ukazuje, že se nejedná o příčinu všeobecně, nýbrž o nějaký zvláštní druh příčin, po případě, že běží o jiné nedorozumění.

32. Na př. A<sub>8</sub> odpovídá: „Nemá každá událost svou příčinu. Na zemi tomu tak je, ale na Marse ne, neboť Mars není skutečný.“ V této odpovědi jsou tři věci. 1. na zemi platí zásada příčinnosti, 2. neplatí na Marsu (toto dodání je ve vztahu k dodatečné otázce o kamenech na Marse), 3. původem nezávaznosti příčinnosti na Marsu je jeho neskutečnost. Odtud by bylo lze uzavřít, že zjevy ve světě neskutečném nemají příčin a je proto pravděpodobným, že osoba A<sub>8</sub> uznává zásadu příčinnosti ve světě skutečném. Proč není Mars skutečný jsem se od zkoumané osoby nedověděl.

33. Jiné osoby, mluvící o příčině, mají na mysli příčinu vědomou. Odtud odpovědi.

B<sub>8</sub> Nemá každá věc a každá událost svou příčinu. Někdy něco děláme nevědomky a teprve po čase si uvědomíme, že to byla velká hloupost, učiněná bez nejmenší příčiny.

B<sub>20</sub> Podle mého zdání nemá každá věc a každá událost svou příčinu. Někdy se člověk směje bez příčiny. Směje se, jen aby se smál a nemyslí na to, že to činí bez řádné příčiny.

Někdy se zase jedná o příčinu účelnou, známou účinkujícím jednotlivci. Tak na př. B<sub>13</sub> motivuje popření zásady příčinnosti následovně:

Občas se člověk něčím zabývá, nebo někam jde jen proto, aby něco dělal, nebo někam šel.

V jiné odpovědi je smíšen pojem příčiny reální s důvodem logickým:

B<sub>15</sub> Každá věc a každá událost nemá svou příčinu. Jsou na př. lidé, kteří tvrdí, že není Boha.

Ti nemají příčiny, neboť jim kdykoliv můžeme dokázat, že to není pravda.

Avšak takových příkladů je velice málo.

34. V jiných případech je pomíšení pojmů méně výrazné, avšak přece se tu a tam vyskytuje. Na př. B<sub>24</sub> dodává po popření otázky: „na př. v náboženství.“ Pravděpodobně se to týká zázračných zjevů, které nemají příčiny přirozené. B<sub>25</sub> odpovídá: Mnoho událostí má svou příčinu, ale ne všechny, někdy jsou příčiny, jež si nelze uvědomiti.

Je podezření, že B<sub>25</sub> mísí příčinu vůbec s příčinou poznanou.

Tímto způsobem všechny popírající odpovědi ve skupině A a B jsou vlastně nepochopením pojmu příčiny, chápané převážně antropomorficky. Výjimkou je pouze jedna odpověď (B<sub>23</sub>), která prostě obsahuje popření otázky s dodatkem „zvláštní příčinu“ bez vysvětlení.

35. Tedy ve 104 odpovědích jsou jen dvě kategorická popření zásady příčinnosti, které asi stejně vycházejí z nepochopení pojmu příčiny. Ostatních 95 odpovědí stvrzuje zásadu a 7 pro neporozumění neodpovídá. Tato čísla jsou dostatečným podkladem závěru: *Otázané osoby jednohlasně potvrdili, že každá věc a každá událost má svou příčinu.* To je tedy nutně názor prostřední, k němuž patřily zkoumané osoby.

#### 4. Možnost důkazu příčiny konkrétní.

36. Čtvrtá otázka dotazníku zněla: Jsou případy, o kterých můžeme s úplnou jistotou říci, co bylo jejich příčinou? Cílem tohoto dotazu bylo opatřit materiál k rozluštění záhady původu pojmu příčiny. Mohlo se očekávat, že otázané osoby podají příklady případů, v nichž je podle jejich zdání možné konkrétní stvrzení příčiny — i sám fakt uznání, po případě neuznání možnosti tohoto zjištění je pro naši záhadu velice zajímavý. Bylo by konečně zajímavé zjistiti, jakou metodu průměrný člověk uznává za dostatečnou k dokázání příčiny.

37. Celkové množství dobrých odpovědí (t. j. mimo odpovědi, zakládající se na neporozumění) je značně menší než u jiných dotazů. Z úhrnného počtu 106 osob odpovědělo konkrétně jen 86 (81%)! Ve skupině A 96%, ve skupině C 80%,

ve skupině B 69%. Velké procento odpovědí ve skupině A pochází zřejmě z toho, že tážající se mohl dotaz vysvětlit. Mužů odpovědělo 84%, žen 74%.

Odpovědi lze rozdělit na tři druhy.

a) Potvrzení: Jsou případy, o kterých můžeme s úplnou jistotou říci, co bylo jejich příčinou. Zde by náleželo rozlišit ještě odpovědi, tvrdící, že můžeme vždy zjistit příčinu.

b) Popření: Není takových případů.

c) Rozlišení: Můžeme to zjistit u zjevů psychických, nemůžeme učinit totéž u zjevů fyzických. Tato skupina byla pro provázejícího anketu překvapením, je přece očividné, že taková odpověď potřebuje filosofické reflexe, které se nebylo lze nadíti u zkušebního materiálu.

38. Výsledky v číslech absolutních.

|           | Celkem | A  | B  | C  | muži | ženy |
|-----------|--------|----|----|----|------|------|
| Potvrzení | 75     | 22 | 17 | 36 | 55   | 20   |
| Popření   | 8      | —  | —  | 8  | 8    | —    |
| Rozlišení | 3      | 2  | 1  | —  | —    | 3    |
| Dohromady | 86     | 24 | 18 | 44 | 63   | 23   |

Totéž procentně v poměru k počtu odpovědí:

|           | Celkem | A   | B   | C   | muži | ženy |
|-----------|--------|-----|-----|-----|------|------|
| Potvrzení | 87     | 92  | 95  | 82  | 87   | 87   |
| Popření   | 9      | —   | —   | 18  | 13   | —    |
| Rozlišení | 4      | 8   | 5   | —   | —    | 13   |
| Dohromady | 100    | 100 | 100 | 100 | 100  | 100  |

39. Velká většina (přes 90%) vypovídá pro možnost dokázání konkrétní příčiny. Asi 9% popírá vůbec a jenom 3 osoby (4%) rozlišují mezi procesy psychickými a fyzickými. Zajímavé je, že všechny popírající odpovědi jsou od mužů a všechna tři rozlišení od žen, při čemž u mužů je procento potvrzení o něco málo vyšší.

Náleží uvážiti, že první oddíl současně označuje odpovědi potvrzující, že jsou případy toho druhu ve světě fyzickém. Je to tím, že jsem dal ve skupině A tázaným příklad z toho oboru (viz číslo 9) a ve skupinách B a C vlastně všichni dali příklad ze světa fyzického. Výjimkou je 7 osob (ze 62 je to 11%), které se spokojily

tvrzením bez příkladu. A ty se liší od ostatních jen zdánlivě, neboť podle všeho mají na mysli případy ze světa fyzického. Na příklad čtu:

B<sub>16</sub> V mnoha případech můžeme dokázat příčinu samého zjevu.

B<sub>20</sub> Jsou takové případy, ne však vždy.

C<sub>22</sub> S jakou jistotou známe určitou událost, s takovou jistotou můžeme dokázat její příčinu.

Jistě má odpovídající spíš na mysli případy fyzické, poněvadž — jak jsme řekli — „případem“ se většinou rozuměl „nešťastný případ“.

40. V určitém počtu potvrzujících odpovědí (16 odp. — 21%) je obsažen i způsob, jakým se můžeme o příčině určitého zjevu s jistotou přesvědčit. V 10 případech (13%) se jedná výhradně o bezprostřední pozorování.

A<sub>9</sub> Ano, očitě a s úplnou jistotou.

A<sub>18</sub> Ano, pozorováním.

B<sub>3</sub> Jsou případy, že patřením nebo pomocí jiného smyslu poznáváme nějakou věc i její příčinu.

C<sub>27</sub> Jsou případy, že vidíme... co bylo příčinou.

Jmenované osoby tedy míní, že je prostě možné vypořádání příčiny nějakého zjevu.

41. Jindy opět (6 odp. — 8%) vypovídající zřejmě poukazují na indukci jako na prostředek ke zjištění příčiny.

B<sub>4</sub> Badáním musíme vždy nalézt příčinu (jinak...). Jdoucí člověk padne... po vyšetření přijdeme k výsledku, že příčinou musela být vada srdce...

C<sub>32</sub> Ano. Pro tuhou zimu zmrzly ovocné stromy. Tuto příčinu můžeme dokázat s jistotou, neboť při mírné zimě stromy nezmrzly.

C<sub>38</sub> Jsou takové případy. Umírá-li někdo nemocný, víme že zemřel na určitou chorobu.

Následující příklad má ještě více induktivní povahu.

C<sub>2</sub> Příčinou zatmění měsíce je, že země přišla mezi měsíc a slunce (jinak...).

Tedy explikativní teorie potvrzuje, že je možné „s naprostou jistotou“ zjistit „příčinu“ daného zjevu.

42. Ačkoliv počet odpovědí s udáním způsobu, jak zjistit příčinu nějakého zjevu je poměrně nevelký (21%), přece dostačuje k potvrzení, že

určité procento lidí je přesvědčeno o možnosti dokázání příčiny bezprostředním smyslovým pozorováním — jiná část opět soudí, že dá jistotu metodicky provedená indukce.

Pouze jedna odpověď (C<sub>43</sub>) podává za příklad jistoty soud: „Bůh je příčina stvoření světa.“ Jednalo by se tu zajisté o jistotu získanou rozumovou úvahou. Autor odpovědi nepochybně byl ovlivněn katolickou dogmatikou, vykládanou v předešlém ročníku. Jeho odpověď, i když pomineme to, že je výjimkou, nemůže přijít v úvahu.

43. Zvláštní pozoruhodnosti si zasluhují tři odpovědi s rozlišením mezi příčinami fyzickými a psychickými. Všechny tři jsou od žen: dvě ze skupiny A, jedna ze skupiny B. Poslední je méně jasná než dvě první. Uvedeme je celé.

A<sub>21</sub>. Mohu být jistá o příčině toho, co se děje v mém nitru, ne však toho, co je mimo mne. Na př.: Udeřím-li holí do hroudě země a ona se rozletí, nemohu být jistá, že se rozletěla k vůli mé holi. Ale zato myslím-li, jsem určitě já příčinou svého myšlení.

A<sub>24</sub>. O věcech, které se dějí mimo nás je někdy skoro jistota, ale přísahat na ně nelze. Na věci v mysli můžeme přísahat. Na př.: Když chci zazvonit a potom zvoním, vím určitě, že jsem příčinou zvonění, nevím však, jsem-li příčinou toho, že přišel sluha, neboť mohl přijít také pro jinou příčinu.

B<sub>22</sub>. Třebas víme, že musela příčina být, zůstává mnoho případů, že najdeme příčinu, avšak nevíme, zda jsou dané příčiny jisté. Nejlehčeji se najde skutečná příčina ve vlastním životě a ve vlastních příhodách.

44. V těchto odpovědích se nepochybně setkáváme s osobami nadanějšími, filosofická reflexe jim není cizí. Poslední z nich se nevyjadřuje dosti jasně, ale zdá se, že to, o čem mluví, ukazuje na totéž rozlišení jako u prvních dvou. Je to jakési střední stanovisko mezi tvrzením, že můžeme poznat konkrétní příčinu ve světě fyzickém a mezi úplným popřením této možnosti. Odpovědi jsou nesmírně zajímavé, ale že jsou jen tři, nemluví o přesvědčení celku, jenž tvrdí, že můžeme u zjevů fyzických nejednou zjistit konkrétní příčinu, ať již indukcí nebo cestou bezprostředního pozorování.

1. Výraz „příčina“ slouží v obecné mluvě k označení věci, která má reální vliv na věc jinou.

2. Část osob (13% myslí, že je příčina něčím bezprostředně spojeným s lidským životem. Převážná většina příkladů na příčiny je vzata z toho oboru.

3. Zdá se, že analýsa příkladů nepřispívá k vysvětlení vzniku pojmu příčiny. Zkoumané osoby braly příklady jak ze světa fyzického, tak ze světa psychického, převážně ovšem z prvního.

4. Slovo „příčina“ znamená v 90% případů příčinu účinnou, v 10% příčinu účelnou.

5. Otázaní téměř jednohlasně tvrdili, že má každá věc a každá událost svou příčinu.

6. Velká většina otázaných osob tvrdí, že někdy můžeme poznat konkrétní příčinu nějakého zjevu fyzického. Tři rozlišují mezi příčinou fyzickou a příčinou psychickou — mizivé procento popírá úplně.

7. Jedna část zkoumaných osob tvrdí, že můžeme s úplnou jistotou dokázat konkrétní příčinu bezprostředním pozorováním, druhá část — pomocí indukce.

*Dr I. M. Bochénski.*

## STABILNÍ PRVKY PŘÍRODY ANORGANICKÉ

(Se zřetelem ke studii *M. Fatteho: Specificità chimica e finalità immanente.*)<sup>1</sup>

### I.

Mezi ne zrovna četnými tomisty všímajícími si moderních věd přírodních, zvláštní pozornosti zasluhuje italský filosof *M. Fatte*. Neboť on přímo vytyčuje jako úkol svých přírodně-filosofických studií nutnost souladu tomismu s mikrokosmickými poznatky moderních přírodních věd. Práví:

„Il tomismo, fondato come è sul rispetto scrupoloso dell'esperienza, deve armonizzare la propria filosofia della natura coi nuovi dati scientifici, inserendo in una sintesi sempre più comprensiva i fatti del mondo infinitamente piccolo.“<sup>2</sup>

Lze tedy čekat, že tomistická studie na uvedené základní větě vybudovaná, bude cenným příspěvkem ke vzájemné orientaci mezi metafysikou a fyzikou, orientace, která dosud neexistuje, ač by byla velmi žádoucí.<sup>3</sup> Tese *M. Fatteho* je vypracována na skutečnosti stabilních prvků přírody anorganické. Podáme proto po obsahu *Fatteho* studie (kap. II.) nejprve obecný přehled o stabilních prvcích přírody (kap. III.), tím si umožníme kritické hodnocení *Fatteho* studie (kap. IV.) a obecné hodnocení filosofických stabilních prvků přírody anorganické (kap. V.).

### II.

V podstatě zakládá *M. Fatte* svůj důkaz immanentní finality jevící se ve specifických chemických vlastnostech na vytýčení stabilních jevů ve fyzice a v chemii. Práví:

Základní skutečností světa anorganického je skutečnost dvaadevedesáti jednoduchých prvků, specificky odlišných od sebe navzájem. Tato specifická rozličnost chemická jeví se u různých prvků jako funkce těchto činitelů intraatomárního světa:

1. Počet elementárních nábojů kladných v jádru atomu, t. j. protonů;
2. počet elementárních nábojů záporných, t. j. počet elektronů v atomu (jádrových i oběžných);
3. pohyb elektronů.<sup>1</sup>

Každý z dvaadevedesáti prvků je určen přesným číslem protonů a elektronů. Toto číslo je příčinou specifickosti, specifickost pak je finální kauzalitou čísla. Finální kauzalita je příčina příčiny. Chemické prvky jsou cílem, ke kterému směřují elektricky kladné a záporné náboje.

Pokud pohybu se týče jest stabilita ve stálosti zákonů, podle kterých se pohyb intraatomární řídí.

Immanentní finalita projevuje se tedy tím, že

<sup>1</sup> Divus Thamas, XXXV, 1932, N. 1. (Plac.)

<sup>2</sup> l. c. pag. 3.

<sup>3</sup> A. Pavelka, Fil. rev. VI., str. 3., 1934.

<sup>1</sup> Srovnej popis příslušného atomového modelu v autorově článku v 2. čísle Akordu, únor 1934: „Fysika pro ne-fysiky.“

každé individuální tělísko dosáhne cíle jí vlastního. Finalitě vnější předchází finalita vnitřní, immanentní, vlastní určitému individuu.

### III.

Upozornění vývodu filosofa na konstantní prvky anorganické přírody, můžeme s užitkem přehlednouti problém konstant přírodovědeckých v pojetí fyziky atomární. Fyzika zná celou řadu konstant, které svojí povahou se od sebe značně liší. Podáme proto v dalším přehled fyzikálních konstant v nejširším slova smyslu, které můžeme též nazvati stabilními prvky anorganické přírody a stručně u každého typu uvedeme fyzikální význam jeho.

1. *Elementární náboj elektrický*: jako nejmenší náboj elektrický v přírodě se vyskytující, při čemž představuje jakýsi „atom elektrického náboje“, neboť náboje větší jsou vesměs složeny z celistvého násobku náboje elementárního. Rovná se  $4,77 \cdot 10^{-10}$  libovolně stanovených jednotek elektrostatických. Jednotka elektrostatická podobně jako ostatní jednotky fyzikální: gram, centimetr, sekunda jsou pouze účelně zvolené míry, nikoli v přírodě se objevující konstanty a proto o nich zde tvrdíme, že jsou to jednotky libovolné totiž vzhledem k přírodě. Kdyby byl zvolen jednotkou elementární náboj elektrický, byly by ostatní náboje číslu celistvými.

2. *Hmota protonu*: kladně nabitého tělíska. Proton je v korpuskulárním vyjádření mikrokosmickém jedním ze stavebních kaménků hmoty. Ve vyjádření gramovém vyjadřujeme jeho hmotu číslem  $1,00756 \cdot 10^{-24}$  g.

3. *Hmota neutronu*: jako nejmenší částice hmotná, prostá elektrického náboje (odtud název). Hmota v gramech rovná se hmotě protonu.

4. *Hmota negativního elektronu*: s nábojem negativním, vyjádřená v gramech číslem  $8,99 \cdot 10^{-28}$  g.

5. *Hmota pozitivního elektronu*: s nábojem kladným rovnající se v gramech hmotě negativního elektronu.

6. *Elementární konstanta účinnosti „h“*: také Planckova konstanta jako atom účinnosti, na který je vázána jakákoli přeměna energie.

7. *Rychlost světla*:  $2,99796 \cdot 10^{10}$  cm sec<sup>-1</sup>.

8. *Gravitační konstanta*:  $6,68 \cdot 10^{-8}$  g<sup>-1</sup> cm<sup>3</sup> sec<sup>-2</sup>.

9. *Přibližně 220 známých typů atomů, tak zv. isotopů*: z nichž každý má svojí určitou atomovou výstavbu z protonů, neutronů a elektronů.

10. *90 známých a 2 teoreticky očekávané atomy*: jako konstantní směsi isotopů.

11. *Karakteristická spektra*: jednotlivých stavů různých atomů, definovaná určitou vlnovou délkou a určitou intenzitou.

Vyjádření v tomto přehledu je korpuskulární, t. j. vykládá složení hmoty z malých konstantních částí. Korpuskulární vyjádření atomárního dění je však dnes třeba doplniti undulárním vyjádřením atomárního dění, které vykládá tělíska korpuskulárního pojetí jako uzly energetických vln. Pak lze elektronu připsati souhrn vln určité fáze, amplitudy a frekvence, při čemž stabilita takto vyjádřených undulárních uzlů (Wellenpaket), t. j. elektronů, protonů, neutronů je omezena na poměrně dlouhou sice avšak přece jen konečnou dobu řádově bilionů let, pro které se změní. Undulární pojetí odpovídá matematickému zpracování fyzikálních jevů, korpuskulární pojetí odpovídá názorným představám mnohých experimentů.

Konečně nás upozorňuje přísnou kritikou ovládaný vývoj fyziky na skutečnost, že jediný bezprostřední přírodní zjev, který přímo zjišťujeme je koincidence ukazovatele měřícího přístroje s některou čárkou měřítka, tedy konec konců: koincidence dvou čar. Všechno ostatní jsou teoretické konstrukce, jejichž pravděpodobnost je tím větší, čím obsáhlejší je souhrn koincencí čar z různých experimentálních oborů, které takovou teoretickou konstrukcí dovedeme vyložiti. Tento zřetel jest obzvláště nutný v oboru mikrokosmickém. Tak na př. jest kriticky pojímati výklad o „hmotě“ elektronu a p. Teoretické konstrukci vyhovovalo obdařiti celek vodíkového atomu tělískem o některých vlastnostech přejatých z makrofyziky a aplikovati na toto tělísko zákony mechaniky klasické a požadavky Bohrovy. Na základě takové konstrukce bylo lze mluvit o „hmotě“ elektronu 1848krát menší než „hmota“ jádra a podobně. I jiné experimenty s jinými konstrukcemi vedly k této „hmotě“ elektronu. Ale nahore uvedené vyjádření v gramech nesmí zavdati důvod k domněnce, že snad atomy vážíme přímo na vážkách anebo, že známe „podstatu hmoty“ takového mikrofysikálního tělíska, když se domníváme znáti podstatu hmoty makrofysikální na př. kusu železa.

Jest proto v poznání fyzikálním klásti obzvláštní důraz na teoretické úvahy na experiment navazu-

jící. V teoretické fyzice musí se objeviti prvky stability. Význam takových prvků stabilních bude tím universálnější a zásadnější, čím více zjevů takovou konstantou vyložíme. Všechny dnes známé děje atomární a tím veškeré dosud známé dění anorganické jsou ovládány konstantou účinnosti „ $h$ “. Energii dnes známe pouze v kvantech existující, kvanty jsou vesměs jednoduché násobky „ $h$ “, protože je konstanta „ $h$ “ nejvýraznějším prvkem stability anorganické přírody.

#### IV.

*Fatteho* práce vytkla si úkol fundovati pojem finality v pojetí tomistické přírodní filosofie atomovou fyzikou na příkladě 92 chemických prvků. Těžiště důkazu tkví na fyzikálním poznatku jednotné výstavby všech 92 prvků z elektronů a protonů. Z toho autor vyvozuje, že v elektronech a protonech působí princip zvaný *causa finalis* čili finalita, který vysvětluje proč stavební elementy atomu, t. j. elektrony a protony vytvářejí právě oněch 92 prvků konstantních, ale od sebe přesně odlišných vlastností.<sup>1</sup>

Toto fyzikální zdůvodnění je především kusé. Neboť ke charakteristickým konstantám atomové fyziky patří vedle protonu, elektronu a elementárního náboje elektrického, charakteristické energetické stavy známé hlavně ze spektrálních měření; o spektrech se sice děje zmínka, ale nikoliv v souvislosti s vlastním důkazem kauzality finální. Při rozboru spektrálním byl by pak autor narazil na nejdůležitější konstantu atomové fyziky na kvantum účinnosti „ $h$ “. Úplně přehlíží hloubku problému isotopů a to patrně proto, že svoji informaci o nich čerpá nepřímou, totiž místo od fyziky od dalšího filosofa Graetze. Tím přejímá představu, že isotopy téhož prvku jsou chemicky *absolutně* identické. O absolutní identitě nelze mluvit. Identita chemických vlastností jeví se pouze ve vlastnostech, které jsou funkcemi shodných částí struktury příbuzných isotopů, rozdílnost pak chemických vlastností je již několik let známá a jeví se tam, kde jde

<sup>1</sup> L. c.: „La finalità immanente si esplica nel conseguimento di quel fine che è proprio ad ogni individuo, per ciò stesso che ogni individuo ha una propria natura specifica.“

„Ogni elemento chimico rappresenta il fine cui mirano le cariche elettriche negative e positive.“

o vlastnosti jako funkce rozdílných částí struktury příbuzných isotopů. Dále nepřihlíží autor ke skutečnosti, že elektrony a protony existují též samostatně, aniž bychom pozorovali jejich slučování v atomy. Dnes je dokonce řada stavebních elementů atomu, jak jsme viděli v přehledu minulé kapitoly, ještě větší: vedle záporných elektronů známe i kladné, i neutron jako částice bez náboje existuje. Tyto poznatky jsou arciť nejnovějšího data a nebyly při vzniku *Fatteho* práce ještě známe, ale ukazují, jak by se přičily *Fatteho* tendenci celý problém zjednodušiti. Jakéhokoliv fyzikálního podkladu postrádá výklad immanentního činitele finálního v elektronech a protonech. To je snad hypotéza filosofická, ale ve fyzice není důvodu podobnou hypotézu přijmouti. Naopak fyzika konstatuje, že na př. elektron má v kovech jako elektron volný docela jinou funkci, než výstavbu atomu a práce z poslední doby používají dokonce představy o další funkci elektronu: kladný a záporný elektron se srazí a přemění se ve světelný kvant, tedy ve světlo. Nedává tudíž ani vývoj fyziky od uveřejnění *Fatteho* studie možnost nalézt specifickou povahu elektronů a pratonů směřující k výstavbě atomu. Důvod jest hledati v tom, že fyzika sice zná případ samovolného rozpadu atomů, nikoliv však samovolné nebo umělé synthese prvků chemických z jejích elementů. Vzhledem k neúplnosti aplikace známých konstant atomové fyziky a vzhledem k zavádění filosofických pojmů postrádajících fyzikální reality nelze pokládati pokus *Fatteho* o fundaci přírodní filosofie tomistické v atomové fyzice za zdařilý.

Křivdili bychom však *Fatteho* práci, kdybychom neupozornily i na kladné prvky práce pro poměr mezi moderní fyzikou a tomistickou přírodní filosofií. V první řadě jest vítati sám námět: uplatnění filosofických hledisek v dnešní jednostranné kvantitativní fyzice zbavené i představ a obrazů. Složitost atomové fyziky poskytuje nám druhý poznatek o nutnosti úzké spolupráce mezi fysikem a filosofem, neboť nelze dnes míti dokonalou orientaci ve fyzice bez zevrubného studia fyziky. Literatura z druhé ruky nestačí a často ani nestačí přehledy fyziky psané pro širší kruhy nefysiků a to pro tendenci zjednodušující na úkor skutečného složitého stavu. Třetí poznatek, vyplývající z toho, co lze čísti mezi řádky v dosavadních vývodech a co potvrdí fysik účastný tvořivého procesu moderní fyziky, je: principiální

nemožnost fundovati na dnešní mikrofysice přírodní filosofii: neboť dnešní fyzika postrádá noetické orientace a pokud ji ještě má, jeví největší sklon k vědeckému pozitivismu a fenomenologii.

Konečně budiž zdůrazněno, že cesta *Fatteho*, třeba že jsme vytkly její nedostatky, je principiálně správná. Jen bude třeba z důvodů daných dnešní fyzikou spojit se ve studiích přírodně filosofických na rozbor a osvětlení problémů, aniž by bylo třeba dojít za každou cenu k nějakému celkovému výsledku. Kritické poznámky filosofické jsou i pro vývoj fyziky velmi cenné. Že i takových je v práci *Fatteho* celá řada, v tom je další jeho přednost.

Netřeba snad podotýkati, že finalita jako důležitý pojem přírodní filosofie nebyla uvedeným kritickým rozbořem jinak dotčena než v tom, že jsme poznali, že mikrofyzikální její fundace je dnes neproveditelná.

Úvodem k poslední kapitole budiž opakována dříve uvedená poznámka, že totiž nebylo dbáno nejvýznamnější konstanty moderní fyziky: účinného kvanta „ $h$ “. Šířím se o tomto nedostatku více, poněvadž podle celého stavu moderní fyziky leží v této konstantě těžiště jak dnešní fyzikální situace, tak jejího nejbližšího vývoje. Ani pro skutečnost 92 prvků, ani pro skutečnost ostatních stabilních prvků přírody nelze přehlédnout základní význam uvedené univerzální konstanty. Několik myšlenek podá námět, ve kterém směru lze očekávati spolupráci mezi filosofií a fyzikou při problému konstanty „ $h$ “.

## V.

Každému hmotnému jevu lze v prostoru trojrozměrném přiřaditi jev energetický. Není tím zdaleka ještě řečeno, že hmotný jev a energetický jev jsou identické. Přejdeme-li od trojrozměrného prostoru ke čtyřrozměrnému časoprostoru ve smyslu Minkowského čtyřrozměrného světa, pak lze shora uvedenou větu obměniti takto: Každý energetický jev trvá po určitý časový interval. Přihlížíme-li tedy k času, pak lze každému hmotnému ději přiřaditi součin energie krát čas. Součin tento nazýváme účinnost. Účinnost jest tedy ve čtyřrozměrném časoprostoru analogickým pojmem, jako energie v prostoru. Fyzikální zkušenost nyní učí, že účinnost se vyskytuje bez výjimky ve všech případech jen v celistvých násobcích určité základní účinnosti, která byla nazvána elementární kvantum účinnosti a která v tradičních jednotkách

fyzikálních je vyjádřena číslem  $6.54.10^{-27}$  erg-sec. Tento atom účinnosti je atomem v pravém slova smyslu, neboť není dále dělitelným. Každý pokus o proniknutí za tuto časovou hromádku energie je principiálně odsouzen k neúspěchu, neboť prostředek nejdokonalejšího našeho smyslu, světlo pro zrakový vjem je instrumentem vystaveným z kvant účinnosti, nad tuto přesnost nelze pokročiti jako nelze metrovou tyčí měřiti tisícinky milimetrů. Vedle nedělitelnosti vyniká elementární kvantum svojí všeobecnou platností. Všude je uskutečněno týmž způsobem: Na př. světlo vysílané ze dvou zdrojů barvy červené a žluté, dochází do našeho oka v obou případech v podobě téhož účinného kvanta. Světlo není totiž vyzařováno spojitě nýbrž v časových úsecích.

Násobíme-li pak energii červeného světla s časovým úsekem, po který je vyzařována, obdržíme součin právě tak velký, jako když násobíme energii žlutého světla s časovým úsekem k jeho vyzáření potřebným. V obou pak případech rovná se tento součin přesně  $6.54.10^{-28}$  erg-sec čili kvantu účinnosti. Lze tedy v prostorovém pojmání mluvit o rozdílu, jakým k poznatku kvanta dospíváme a ve fyzice se toto prostorové pojetí jeví jako okolnost, že „ $h$ “ vystupuje obecně ve spojení s nějakým činitelem obsahujícím převratnou dimensi času, nejčastěji  $h\nu$ . V pojetí čtyřrozměrného časoprostoru, dnes ve fyzice samozřejmém je kvantum účinnosti stále týmž jednoduchým, neměnným atomem. Podle rychlosti našeho pohybu má existenční křivka naší sitnice v časoprostorném kontinuu větší nebo menší sklon a podle toho vnímáme světlo téhož zdroje jednou jako červené, podruhé jako žluté. Tohoto rozdílu ve čtyřrozměrném časoprostoru není, neboť změnou vlastního našeho pohybového stavu mění se jak energie světelných vln relativně ke změněnému pohybovému systému tak i čas, součin pak obou je vždy týž. Je tedy, filosoficky řečeno, „ $h$ “ realita, absolutní stability ve čtyřrozměrném kontinuu.

Je však pozoruhodné, že čtyřrozměrný bod nemůže ještě představovati účinné kvantum, neboť to je vázáno na nějaký interval časový, kdežto bod je v matematickém pojetí bez rozměru t. j. bez trvání. Kvantum lze tudíž znázorniti pouze konečnou čarou čtyřrozměrnou. Tuto nedůslednost logickou bylo by lze odstraniti předpokladem, že i čas je kvantován, že totiž neexistuje reálné, libovolné dělení času.

Tímto způsobem bylo by lze pokračovati v roz-



boru kvanta „h“ po mnohých zajímavých stránkách. Dnes, kdy kvantová teorie atomového obalu elektronového vyložila všechny jevy fyzikální a chemické, netýkající se jádra, na základně kvantové a to způsobem veskrze jednotným pro jevy nejrozličnějšího druhu, dnes nelze o chemických prvcích mluvit bez povšimnutí atomu účinnosti „h“. Na této bási lze s prospěchem se pokusit o úspěšný zásah filosofického hodnocení v oboru fyzikálním.

Filosofickým proniknutím záhady kvanta „h“ mohl by ten který filosofický systém osvědčit svoji nosnost. To jest zároveň zásadní odpověď na všechny pokusy o harmonii mezi filosofií metafysicky fun-

dovanou a fyzikou. Základní postoj takové plodné filosofie musel by být tak hluboký, aby byl sto proniknouti tajemství kvantové. Zde tkví, podle mého soudu, těžiště a nová fundace fyziky atomem účinnosti s atomisací času v širším rámci obsáhlejšího filosofického principu je vděčným úkolem aktivity filosofické v přírodních vědách,

*Okolnost, že těžiště atomové fyziky i s obtížemi nerozřešených dosud problémů je právě v jediném známém absolutně stabilním prvku universální konstanty „h“, dává tušit, že objektivní filosofii naskytá se příležitost, projevit s prospěchem svoji aktivitu v přírodních vědách.*

RNDr Artur Pavelka.

## INTELEKTUÁLNÍ VÝCHOVA U DNEŠNÍ MLÁDEŽE

(Dokončení.)

**Z**obdobných důvodů a v základech z těchže, jsou mladí lidé nepřátelé přemýšlení. Proti kultu ideí stavějí kult reality. Přesto jsou svým způsobem idealisty, avšak idealisty praktickými, kterým činnost je víc než přemýšlení.

Tímto způsobem se dá vysvětlit mysticismus určité části dnešní intelektuální mládeže, který se na první pohled neshoduje s jejím realismem nebo dokonce s materialismem. Ale je jisté, že se nikdy tak nedařilo mysticismu jako dnes. Celý svět se k němu hlásí, nepřátelé myšlení právě tak jako přátelé, ale z jiných důvodů. Jedni v něm vidí odškodnění citu proti vědě, druhí zase zkoušku vědy pomocí citu. Bezpečně však obojí — realisté i idealisté — stavějí cit nad myšlení. Cit podněcuje činnost. Odtud nebezpečí mysticismu, v němž se nalézá spíše teplo než světlo, spíše sentimentalismus než energie, spíše nepočetný individualismus než pravá osobnost, což jinak nevylučuje víru a prostotu.

Druh tohoto mysticismu v počátcích, totiž několik let po válce, pronikl mezi mládež komunistickou. Jejím skupinám dal víru v budoucnost a soudružnost v přítomnosti, jež je učinily tak hroznými. Prožíváme konec této mystiky, bezpochyby k vůli dlouhému očekávání a poměrnému neúspěchu snah.

Je tu též mystika míru — sentimentální pa-

cifismus — jež dává víru v mír jako v něco absolutního. Vnucuje se těm, kteří nemají ideí a nechtějí jich nabýti. Za časů Madame Guyonové se tomu říkalo kvietismus a pravověrní v tom viděli heresi. Neměli ve všem nepravdu.

Konečně jsou věřící ve vlastním smyslu, dnešní mladí katolíci, vyšli z našich vysokých škol, které láká mystika. Milují ji pro ni samu, pro radost, kterou jim dává, více však pro posilu, již jim poskytuje. V náboženství je nezajímá tolik nauka křesťanská — vyjma katechismus — jako životy svatých. Katolictví je jim skutečně životem, ve kterém žár lásky převyšuje starosti víry. I když totiž mají náklonnost k některým teologům, pocítují, že nemají lásky k teologii. V dogmatech vidí závaznost a ne osvobození ducha. Podrobují se jim ovšem ochotně, bez výhrady, avšak s podmínkou neuvážovat o nich příliš, ne-li jen jednou pro vždy. Jsou prostí věřící, jejichž plodná činnost a často hluboký vnitřní život, jsou zcela prochnuty láskou.

Krátce, náboženství této mládeže má též známku času. Je svým způsobem individualistické, také realistické, beze sporu mystické, což nebrání v sociálnosti.

Konečně nikdo se nebude divit, skončím-li toto šetření zjištěním, že dnešní intelektuální

mládež neukazuje oddanost k autoritě jak světské, tak náboženské.

Je nepřátelská každému donucení vnitřnímu, tím více vnějšímu, jímž se obyčejně projevuje provádění autority. Stěžují si na to profesori, zrovna tak rodiče a ještě více soudcové. Tu je nutné dát pozor, aby se dobře porozumělo a nepřehnalo. Dnešním mladým intelektuálům se naprosto protiví autorita, která přichází ze zevnějšku jako brutální příkaz, pořádání hodící se spíše pro věci než pro lidi, pro nerozumné než rozumné; krátce autorita bez srdce. Takže v upuštění mládeže od autority je možná právě tolik viny a chyb se strany autority jako se strany mládeže. Toho důkaz je, že mnoho mladých lidí, nepřátel autority, čeká na opravdové vůdce, kteří mají srdce i hlavu, kteří k rozkazu připojují příklad, kteří se vnucují postupem ve vlastním životě více než mluvením — (dnešní mládež se děsí verbalismu) — kteří nevyžadují jen poslušnost, nýbrž ukazují též lásku, kteří jsou nezištní při rozkazování, obětaví pro společné dobro, jehož břímě nesou, které je radost krok za krokem následovat.

To jsou hlavní směry, k nimž se podle předpisu sestárlého individualismu hlásí dnešní mládež. Nebylo by to příliš uspokojivé pro budoucnost, kdyby individualismus v mladých lidech nebyl potlačován a omezován mnohem silnějším pudem sociální konversace, tak silným, že již jeho přítomnost zneutralisuje hlavní omyly individualismu, ba i obrátí v prospěch některé z jeho ojedinělých skutečných kvalit.

Nežádám, aby mi bylo na slovo věřeno, nýbrž pokouším se přesvědčováním podati více než vysvětlení a fakta.

## *II. Sociální instinkt mládeže.*

V individualismu dnešní mládeže jsou ve skutečnosti dobré věci i zlé, nebo přesněji, individualismus má dvě tváře. Prvá je zachování osobnosti, druhá, zachování společnosti. Jedna je egocentrická, druhá altruistická. Dva aspekty v moderním individualismu jsou daleko toho, aby si odporovaly, naopak doplňují se a vysvětlují se navzájem.

Pro důkaz si krátce všimněme některé ze

zmíněných egocentrických tendencí. Nic nemůže osvítiti více ty, kteří jsou ustanoveni k dozoru nad intelektuální výchovou dnešní mládeže. Když věříme nejvěrohodnějším učitelům, že jsou dnešní mladí lidé hrozně nevědomí při vstupu na universitu, mnohdy i při odchodu z ní, aniž je to vždy její vinou, přece zůstávají pracovníky. Jistý profesor z právnické fakulty v Paříži píše: „Může se to zdát podivným některým omeškávajícím se duchům, kteří se tváří, jako by se chodilo do ulice Soufflot (univ.) jen pro rozptýlení, někteří říkají k vůli tanci. Stačí nahlédnouti do našich sálů a do knihovny a přesvědčíme se, že je právnická fakulta místem, kde se pracuje. Naši studenti nemají nic společného se studenty z konce století XIX., nemluví ani o starých propadlých světácích Henriho Murgera, kteří často dlouhé hodiny promrhali flámováním. Pozoruhodným zjevem a pro budoucnost dosti utěšujícím je, že poválečné nesnáze posloužily studujícím k nadšení pro práci, že byl instinkt sociální konvervence nadřazen lenosti, právě tak instinktivní, kterou posilovala bezstarostnost o zítřek, takže necítili potřebu unavovati se prací.

Na první pohled však neméně překvapuje, že všude jsme ubezpečováni, jak se dnešní intelektuální mládež dívá na život jako na věc velice vážnou. Myslím, že je to pravda nejen o dnešních studentech, nýbrž i o studentech let těsně poválečných.

Zajisté jsou schopni veselosti a bujnosti. Pozorovali jsme, že vždy nejsou příliš vybíraví ve volbě zábav, jež chtějí míti snadné a působivé. Nicméně chápají život seriosně a někteří dokonce tragicky. Říkává se, že v srdci cítí nebezpečí z přítomnosti, že vidí nepřekonatelné nesnáze, ohrožující budoucnost světa, v němž následkem anarchie ideí a mravů u národů i jednotlivců, jež válka vychýlila není rovnováhy; v němž nejkrásnější pakty a rozmluvy o míru nesmíří rozcházející se zájmy, takže národy, jež stvořila latinská a křesťanská civilisace pro hmotné zájmy nemohou mezi sebou obnovit duchovní relace spravedlnosti a lásky, ač jen ty mohou zažehnati válku a zajistiti na dlouho království míru.

Tento cit znepokojuje a tísní určitý počet

mladých intelektuálů této generace. Nedovedou jej utlumiti ani nejhluchnější zábavy. Jím se částečně vysvětluje, proč tolik mladých lidí, jejichž individualismus je zřejmý, poslouchá instinkt stádový, který je pořádá ve skupiny a spolky všeho druhu jako na obranu a k usměrnění duševního nepokoje společnými ideami a city.

Než připojme spěšně: je-li dovoleno viděti ve stádovém pudu motiv seskupování mládeže, je nutné pokládati jej za motiv jediný.

Někteří se seskupují v přátelské kroužky a družstva — na př. mladí středoškolští učitelé — k hájení ohrožených hmotných zájmů, někteří — mládež vysokoškolská — pro stejnou víru nebo názory. Je to jakési přátelství, jež vzniklo před válkou, které válka, a jak se zdá i doba poválečná posílila. M. Lanson je pozoroval na školách normálních, kde byl dlouho ředitelem. Píše: „U velkého počtu mládeže je individualismus omezen třídní solidaritou, chci říci přátelstvím, ... Zjev pozoruhodný nejen na školách normálních je, že dnešní mládež má snahu žíti v organisovaných skupinách, které neexistovaly před 40 nebo 50 lety. Teprv od dob Taineových a Aboutových, jakož i od školy Voltairovy je tomu tak. Přecházelo se z jednoho pole na druhé, avšak ani tu ani tam nebylo organisace (nebylo zákona o sdružování). Dnes máme skupinu katolickou, socialistickou, radikálně socialistickou a možná jsou tu i zárodky komunistických buněk ... Obyčejně nehledá mládež v seskupování příležitost k mluvení, nýbrž k jednání. Respektují všichni ve škole nezbytnou neutralitu, ale jednají otevřeně ve stranách, k nimž se připojují jejich skupiny. Potvrzují význam mládeže, i když jsou mezi nimi někteří arrivisté, většina oplývá nezištnou obětavostí ve službě ideálu, jež podává jejich nauka nebo víra.“

M. Lanson se důvodně domnívá, že tyto pokusy o sociální činnost, jež u mládeže omezují individuální fantasmata a odhalují ducha spolkového, jsou dobrým znamením pro budoucnost a jsou první zkouškou sociální kázně. Tento zjev jsem sám poznal ve většině francouzských krajů, jež jsem navštívil.

Zbývá nyní rychle přehlédnouti všechny tyto skupiny mládeže, abstrahovati od jejich rozdílů, zjistiti co jim odporuje, k objasnění společných směrů, které napraví úpadkový a anarchický individualismus, o němž byla řeč.

Ve všech skupinách pozorujeme cit úcty silnější než všechny rozdíly myšlení a víry, jenž působí, že se vzájemně snášejí. Vlivem ducha kamarádství se mlčky připouští, že má každý právo vyznati svou víru a mínění. Je dnes skuteností mezi mládeží, až na nepatrné výjimky, respekt před lidmi. Avšak co myslí dnešní intelektuální mládež, jaké je její postavení ve společnosti a ke společnosti, k jejím vážným potřebám, k jejím lidským cílům, k mezinárodním vztahům a ke společenské autoritě? Vzdor nenapravitelně individualistickému postavení skupin výstřední pravice i výstřední levice, vidíme u všech probleskovati instinkt sociální konserve. Máme dojem, že se tito mladí lidé, zejména v nebezpečí, jež pro výstřední strany spěje na jejich zem a na ně samé, brání a k obraně jim slouží sociální cit. Chcete-li je to ještě individualismus, avšak individualismus vracející se. Zachrání se prací pro blaho své země.

Mezi mládeží komunistickou, jež tak miluje celé lidstvo, že je vždy ochotna obětovati vlastní zem a mezi mládeží ultranacionalistickou, jež milule svou zem jak jen může a v tom případě je jí ochotna obětovati celé lidstvo, jsou střední skupiny mládeže téměř všude. V rozumné lásce ke své zemi přicházejí k pochopení, že ani duch převratů, ani stálé pohrdání vžitou autoritou, ani násilí a diktatura jednotlivce nebo všech, nespasí je ani ostatní, nýbrž přinese záchranu to, co po věky působilo velikost a štěstí, totiž kult rodinný, vlastenecký, kult povinnosti ve zjevné nebo skryté obětavosti každého pro společnou věc, se smyslem pro spravedlnost a pokud možná pro lásku, konečně kult kázně, alespoň kázně dobrovolné, jež se zakládá na úctě k pravidlům společenského života, a konání individuálních povinností k kolektivní práci.

*S. M. Gillet.*

# PSYCHOLOGIE A PROBLÉM DUCHOVOSTI

(Dokončení.)

**T**řeba to snad dokládati příklady? nemohli bychom začít u prvního výtvaru lidského, kterému přikládáme název díla uměleckého a skončit až dneškem, kdy právě hotové dílo opouští dílnu umělcovu? Některé příklady byly by ovšem zvláště výmluvné. Není třeba zacházeti daleko; popatřme na dílo Březinovo, srovnajme kteroukoliv socialistickou teorii nebo i utopii vědecky podloženou se slovy jeho essaye „Čile“: Těm, kdo žijí v naší době, přáno je slyšeti, čeho země v posavadních dějinách svých neslyšela: hlas zástupů. Tisíciletí řečavěl v hlubinách života. — Ale noc ležela nad množstvím. Trpělo, jako trpí pole rozrývané všemi pluhy, kopyty a červy a bičovaná dešti, odměňovaná jen laskavými pohledy slunce a hvězd. — Jaké bolesti bylo třeba, že nastalo první stříbrné šerení i v těchto hloubkách? — Davy dnes uvědomují si svou souvislost a sílu. Bolest jednoho jako kvas pracuje v bolesti všech. — Není možno již, jako dříve v němotách dávati bratry. Vždy někdo uslyší jejich agonii a dá jí letěti ode rtů ke rtům celou zemí jako vichřici. Není možno na celé věky položit tlapu mocí vedle úrody země a zdvihnouti ji krvavou proti hubeným, bázlivým rukám hladových...

Není možno, aby lidstvo nepochopilo, že posavadní hospodářství národů znamená ztráty nejjemnějších radostí a ohrožení celé duchové žně země... Ozývá se volání zástupů... Je znamením dobytých vítězství v podvědomých hlubinách života? Věříme a nový rod lidí připravujeme. Sladké a silné bratrské duše vychováváme, stále po hlubším a hlubším dotyku lidí, po citlivějším sevření duchových ramen toužíme. My dnes všichni zahyneme v poušti a zaslíbené země neuvidíme... Ale ve všem pracuje neviditelný osvoboditel, člověk říše Ducha, jediný v milionech, mistr sil a srdcí, v němž ku svému vykoupení má dospěti veškeren život země...

Nebo s verši:

Pro všechnu krásu na tvářích nerozsvícenou,  
vinu neusmířenou, kameny v chleby neproměněné,  
bratrství bratřím nerozdaná, polibky na rty čekající,

pro výkřik srdce osamělého,  
když zajásá v úzkosti svojí jako pták zabloudilý,  
jenž našel bratrské množství zpívající,  
sladko je žíti.

Všechny hroty, všechna bodla, zarývající se do společenských teorií, do organizace společnosti, tu vydražďující k odporu, tu strhující k bouřlivému souhlasu, jsou tu ulámány nebo zohýbány v takové konkrétní obrazy básnické, že se duši téměř berou dva proudy vědomí, či lépe vědění o věcech, o kterých básník píše: vyvolává se v nás ovšem vědomí, lépe vědění o stavu společenském, který jest příčinou sociálních zápasů, které proděláváme, ale druhý proud jest mocnější, zahaluje, ba pohlcuje onen první úplně v sebe. To jest onen proud nesmírné lásky, který vykonává dílo obrody; před velikostí této ideje staneme, chápeme, poznáváme, ale její velikost tak cele nás zaujímá, že v okamžiku zanícení — a to jest estetický účinek básnického slova — jakýkoliv volný akt, jenž by chtěl spolupůsobiti, spoluzasáhnouti v činnost regenerace společnosti, jest vypojen. Přesněji řečeno: máme vědomí, či možnost vědomí, že budeme chtít zasáhnouti svým činem, abychom dovedli společnost tam, jak ji spatřuje básník ve svých prorockých vidinách, ale v okamžiku estetické intuice jeho obraz v nás vyvolaný i naše já, povstávající k činu nadšenou vůlí, jest právě jen vidinou v mohutném jednotném proudu citového, vzrušeného dění.

Pod jakým zorným úhlem však objeví se nám veškerý život, jestliže stav estetické kontemplace nás vede na prahy vlastního a pravého života duchového? Máme všechny t. zv. vymoženosti kultury a civilizace prohlásiti za naprosto bezcenné, ba přímo za škodlivé? V této strohé formulaci nikterak nechceme k tomu přisvědčiti. Vždyť právě i naše doba vytvořila tolik hodnot, které volají a vybízejí ducha k jeho svobodě, které hlásají, že jediné „duchové“ jest vlastním cílem a ukojitelem lidských tužeb. Velké idealistické soustavy (počátek ovšem jest již učiněn Kantem v této souvislosti) otevřely úžasné hloub-

ky duchové, ukázaly, co dovede poskytnouti duchu bohatství, které v sobě samém dovede objeviti. Přirozeně, že vědomí duchové suverénity, plynoucí z těchto zřidel, mohlo zůstat omezeno jenom na úzké vrstvy lidí, zajímajících se o otázky filosofické. A konečně ani toto úsilí za absolutním duchem nezůstalo neporušeno v nauce o objektivaci absolutního ducha především tam, kde mluví se o státu, a která mohla vésti až k vzniku marxismu v levici heglovské. Oč blíže — ač se to může zdáti paradoxním — ocitá se absolutnímu duchu personalismus Schelerův.

Poněvadž církev plní svoji nejpřednější úlohu uskutečňováním všeobecné spásy a souhrnné osoby kulturní uskutečňováním duchových hodnot kulturních, jeví se stát určen především k uskutečňování nižších hodnotných kvalit, duchových hodnot právních jakož i vitálních hodnot moci a blahobytu. Sobě podřízeným vitálním společenstvím životním (na př. rodině, národu) stává se svým zákonodárstvím a soudnictvím nejvyšším zdrojem právním. Toto uskutečňování duchových hodnot právních přísluší však státu jen vzhledem k vitálním životním společenstvím a proto nemůže stát ukládati ani církvi ani kulturním osobám soukromým právních závazků, poněvadž každé soukromé osobě přísluší vlastní tvoření a uskutečňování práva. Stát jakožto nejvyšší centrum duchovní soukromé vůle a to vládčí vůle nad přirozeným životním společenstvím (národ) nebo nad množstvím jich nemá naprosto možnosti, aby sám duchovou kulturu vytvořil neb organisoval, nebo také jen inspiroval. Není tedy stát nikdy státem kulturním. A je-li určen výhradně k uskutečňování vitálních hodnot a duchových hodnot právních, musí mu býti též zcela nedosažitelná duchová individualita jednotlivé osobnosti. Individuelní duchová osoba ve své duchové původnosti jako neopakovatelná a jedinečná osobnost jest na každém státě úplně nezávislá, neboť stát může ve svých „státních občanech“, kteří jsou podrobeni jeho zvláštní vůli, uznávati jenom stejná a proto materiálně zastoupitelná individua a proto nenachází individualita osobnosti ve státě žádného místa.

V systému „personalismu“, jehož nejvyšším cílem jest neopakovatelná individualita osob-

nosti, připadá tedy státu jen podřízený význam, neboť jak bytostné jádro individuelní osoby jakožto jednotlivé osoby, tak každá duchová soukromá osoba jest státu naprosto transcendentní. (Sr. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, str. 533, 568.)

Dle něho jest každá soukromá osobnost bytostně určena k přednostnímu uskutečňování určité objektivní kvality hodnotní a nachází v tomto uskutečňování hodnoty také svůj rozlišující znak.

Za to v jiném oboru uplatnil se mnohem účinněji a zasáhnuv v kruhy společnosti mnohem širší vliv idealistického myšlení (v nejširším slova smyslu, v hnutí uměleckém, které vzniklo a zároveň vyvrcholilo R. Wagnerem; nic na tom nemění tvrdíme-li, že Schopenhauerův vliv na Wagnera byl nejen ideově, nýbrž i hudebně mnohem mocnější než ostatní. A můžeme v okruh tohoto vlivu směle vtáhnouti Prsten Nibelungův, Mistry pěvce i Tristana; přece počáteční inspirační impuls bude třeba hledati v idealismu. Neboť teprve až všechno dění kosmické i historické bylo pojato jako projevování se ducha, až mytos pokusil se proniknouti k jeho podstatě, potom teprve nalezlo živnou půdu ono umění, jehož vrcholy označují velká reformátorská díla Wagnerova.

Na sklonku minulého století nastoupila také poesie namnoze a v rozmanitých formách ve vítězství duchového principu. A zajímavé dost, snad to bylo v téže době, kdy Wundt, dovršitel psychologického paralelismu, maje odmítati rozmanité předsudky materialistické, přihlásil se k uznání metafysického primátu duchového principu ve světě. A konečně ani definitivní odklizení materialismu a překonání positivismu nesmíme podceňovati v jeho významu a třebaže dnes znamená uvolnění dráhy k nejvyšším problémům duchovým jenom u elity vzdělanců, může již zítra znamenati blahodárný etický vliv, který může dosáhnouti takové síly, že zduchovní veškerý život, odstraní nebo alespoň umírní nejhroznější mravní vředy, šířící se dnes nejkrásnější schopnosti jednotlivců, rozleptávající klidné štěstí rodinných krbů a nenávistným jedem otravující styk společenských tříd, národů i ras.

Vedle těchto kladných hodnot, pro něž nesmíme úplně zatracovati a zoufati nad svojí

dobou, stojí ovšem řada jiných, které daleko odvádějí od pravého duchovního života, ale nejsou to ani tyto hodnoty samy, nýbrž spíše jejich zařazení na nejvyšší místo v hierarchii hodnot, jež způsobuje, že veškerá kultura naše ve svém celkovém rázu jeví se nám jako odklon od života v pravdě duchového. Stačí jen poukázat k tomu, jaké nedostatky spatřuje Hoppe po této stránce v našem životě kulturním a jak směle plány utopie přímo kreslí pro duchové obrození lidstva. Ve svém velkém díle „Přírodní a duchovní základy světa a života“, utíká se zcela ke světelné metafysice, doporučuje soustředění myslí jakožto první předstupeň kontempace, kvietism jako stupeň druhý a mystickou extasi, kterou shledává i u uměleckého tvoření, jako stupeň nejvyšší. Kdežto antická mystika má ještě ráz naturalistický, jest křesťanské sjednocení s Bohem, jak se nachází u německých a francouzských mystiků, stadiem Bohočlověka. (Solovjev.) Vývojové stupně, jimiž člověk prochází, nekončí tudíž jenom člověkem, člověku lze postoupiti až k trvalému sloučení s božským principem. Bohočlověkem jest ukončena vývojová řada tvorstva. Vývoj člověka tehdy, až se sloučí iracionální božský princip s racionálním principem lidským. Člověk má v sobě iracionální jádro, jež čeká na probuzení, rozvití a uplatnění. Kdo ví, zda nebude jednou stadiem Bohočlověka nevyhnutelným vývojovým stadiem jak života individua tak lidské společnosti? Hoppe podává též určitý plán reorganisace lidské společnosti a k obnovení světa. Chce svěřiti výchovu lidstvanově založeným universitám či Akademiím duchovního života a Lize duchovního míru, bez které není Liga národů myslitelná. Dnešní sociální reforma prostřednictvím socialistických teorií trpí závažným nedostatkem, že jí jsou statky ducha strženy do sfér statků hmotných, jako by obě tyto naprosto nesrovnatelné oblasti hodnot bylo možné stejně rozdělit mezi veškeré příslušníky lidstva. Hmotné statky a hmotný blahobyť jsou pouze doprovodem duševních statků a duševního blahobyť v podobě vědění a harmonického života. V Úvodu do intuitivní a kontemplativní filosofie doporučuje tři stupně křesťanské kontempace: očistění, osvícení a sjednocení s božským principem. Doporučuje zase

reorganisaci lidské společnosti na podkladě mystiky t. zv. inklusivní, která mění život kontemplativní v život aktivní, hlásá sociální křesťanství, církev jakožto organismus jako velké zlaté tkanivo životní, kde se niti napínají nejen od Boha k člověku a od člověka k Bohu, ale též od člověka k člověku.

Jest ovšem nesporné, že by to znamenalo změnu zasahující až v samé kořeny všeho života, kdyby měl býti učiněn komformním výsledkům, jichž došlo estetické badání a zvláště k posledním metafysickým tušením, ke kterým jsme vedeni samotnou estetikou. Ale i tu byla by možná námitka sahající na samu podstatu kulturního, morálního ba přímo metafysického významu estetické hodnoty. Mám tu na zřeteli ono stanovisko k estetickým stavům myslí, jak je rozvinul E. Brunner ve své studii „Das Einmalige und der Existenzcharakter“ v „Blätter für Deutsche Philosophie“ III., 3., 1929. „Poněvadž na ně Mesiáš Příklad kladl zcela jiné požadavky nežli onen Očekávaný, zavrhl ho Židé. Poněvadž jím jest vyloučena každá pouze estetická existenční forma, nechtějí o něm Řekové nic věděti. Jeho evangelium jest Židům pohoršením a Řekům bláznovstvím. Časová a vážná existenční forma jest jedno a totéž, neboť vážným se stává život tím, že jest nejvyšší čas. Bezčasovosti symbolu odpovídá ne vážná, hravá existenční forma estetická. Estetické vědomí jest forma, v níž se z rozhodnutí vykrádáme, stavíme se jako diváci vůči životu a dispensujeme se od toho, abychom k němu zaujali stanovisko. Přihlížíme mu a v tom právě požíváme svobody existence, neboť potom jest život plný možností. Tyto mnohé možnosti mizí teprve v soutěsce rozhodnutí buď anebo. Této svobody nerad se člověk vzdává a přece jest ona útekem před svobodou, neboť vskutku svobodným může býti člověk jen tehdy, když se rozhoduje. Hravá svoboda estetična není v pravdě svobodná, poněvadž není v pravdě osobní. Víra jest rozhodnutí, v němž se já odlučuje od své danosti, v níž tedy poznává, že není ještě v dobru, v němž by mělo býti. Jest to tento zlom s tím, co již ve mně jest, poznání mého způsobu jsoucna jakožto zlého, které teprve rozhodnutí činí rozhodnutím. Čím méně lomeně se děje tento životní akt, tím



méně má ráz rozhodování, tím více se blíží kontinuitě vegetativního růstu, tím méně má tedy osobnostní kvalitu. Tomuto rozhodnutí s jeho přelomem možno ovšem uniknouti, aniž propadne v to, co jest dáno. To jest, aniž žijeme vegetativně: tato možnost jest estetická, já může mocí fantasie přihlížeti životu t. j. může se vykrásti ze skutečnosti do hlediště esteticko-teoretického pozorování, avšak tento ústup z nebezpečného pásma boje je draze vykoupen. Já se uchyluje samo v pouhé zrcadlo jsoucna, odosobňuje se fantastickou ilusí. Též to jest odloučení od sebe sama. Neinteresovanou zálibou nazývá to Kant, ale je to odloučení v neskutečnost, tedy možné jenom v přestávkách oddechu, jež se nikdy skutečně nezdaří. Je to uhýbání, kde vždy znovu vypadáme z úlohy diváka a z harmonie jí umožněné, do rozporu skutečné existence. Víra záleží především v tom, že neuhýbáme z cesty, že se rozejdeme s estetickou životní hrou a k ní náležející ilusí o tom, že jsem již božským v nejvnitřnějším já. (Str. 278.) Dva činitelé jsou, kteří stojí v cestě pochopení jedinkrátosti: vědecký předsudek a estetický útěk před rozhodnutím. Druhá možnost, která vzhledem k hlubokému přibuzenství se mohla udržeti v časovém vědomí vedle pozitivistické eliminace času, jest idealistická. (Str. 281.) Nazíráti časově skutečné jako symbol nebo transparent věčné idee, to jest estetická forma existenční. Komu se může zjevití časovost jako symbol věčnosti, tedy jakožto harmonie a zrušení protiv v nazírání jich věčného základu, ten musil sám ustoupiti s bojiště skutečnosti do hlediště nazíratele. Teprve pohlédneme-li od mytického obrazu světového a od světa náboženského významu na oblast umění a uměleckého výrazu, ukazuje se rozpor, který ovládá vývoj náboženského vědomí, když ne zrušen, tož alespoň do jisté míry uklidněn a uchláchole. Volba mezi oběma možnostmi esteticko-teoretickou a existenciálně-osobnostní už není vědecká nebo filosofická, nýbrž jest sama rozhodnutím, tedy sama aktem víry buď v záporném nebo kladném smyslu. (Str. 281. a 282.)

Ze všeho, co Brunner zde uvádí, zdá se mi, že rána dobře sedí, ale jen s tím rozdílem, že chtěl-li zasáhnouti a skutečně zasáhl estétství, nezasáhl nikterak ani hodnoty estetické, ba ani

onen názor světový, který bychom chtěli označiti jménem estetického. Neboť především neznamená pro nás stanovisko estetické žádné zahrávání s existencí, nýbrž právě naopak hlubinné, intuitivní zmocnění se jí. Zbytečné dovolávat se historie, vzpomenu jen na př. Laurily, která promlouvaje o tom, v jakém poměru jest estetický dojem k libosti a nelibosti, takto mluví: Jest třeba energicky a neúprosně bojovati proti estetickému dogmatu libosti. Toto dogma jest nebezpečné, poněvadž se jím velmi povážlivě snižuje význam estetické životní oblasti a zvláště také umění. Trváme-li na požadavku, že každý estetický dojem musí býti libý, pak se stane umění a celý estetický postoj více nebo méně ušlechtilou nebo také neušlechtilou libůstkou, která s nejživotnějšími zájmy činného života nemá nic nebo jen krajně málo co činiti. Pojímáme-li estetické chování tak, že není naprosto vždycky chováním libostným, nýbrž citovým chováním vůbec, v němž a jímž citově bezprostředně prožíváme nejvnitřnější význam celého jsoucna, jak po jeho útěšné tak i po hluboce bolestné stránce a v němž si uvědomujeme tento význam, pak jest umění a estetické chování trpce vážnou a vysoce významnou záležitostí lidského života. Estetická oblast životní staví se pak rovnocenně po bok praktické a teoretické a plní v lidském životě nutnou a vysoce důležitou úlohu. Tuto úlohu může estetické chování jen tehdy splniti, přiznáme-li, že v umění a v estetické oblasti nejde pouze o libé dojmy, a že nehledáme tu pouze libost, nýbrž že estetickým chováním chceme význam jsoucna citově bezprostředně prožítí v jeho hloubce a také v jeho nejtrpčí vážnosti, neboť nejhlubší význam lidského osudu vyjadřuje se nejobsažněji právě v jeho ponurých a zarmucujících stránkách. Tyto bolestné dojmy jsou tedy hořkým, ale zdravým, sílícím nápojem, který nás právě nejvíce prohlubuje. Vyloučíme-li je z umění a z estetického chování, pak nemůže ono nás tak obohacovati a prohlubovati, jak to jest jeho úkolem. (Sr. Der esthet. Eindruck in seinem Verhältnis zu Lust und Unlust Zf. A. XXII., 4., 1928, str. 399.)

Rovněž tak nemůžeme souhlasiti s pojetím estetického vědomí jakožto formy, již se z rozhodnutí vykrádáme. Neboť není vykradením



onen okamžik, kdy rozhodnutí suspendujeme, abychom se však k němu vrátili, když jsme duchovní svůj zrak posílili hloubkou estetických intuicí. Neboť dispensuje-li se estét od toho, aby zaujal stanovisko k životu, nikdy tato výtka nesmí stihnouti člověka, který dosáhl skutečné estetické kultury. A připustíme, že hravá volnost estetična není v pravdě osobní, z toho nikterak ještě neplyne právo upíratí toto „osobnostní“ estetickému člověku vždy a všude. Ostatně autor to sám doznává řka, že vždy opětovně vypadáme ze své úlohy diváka a jí umožněné harmonie do rozporu skutečné existence. Ale což onen odchod do neskutečnosti nemůže znamenati nic pozitivního? Nenaucí nás třeba zcela jinak pohlížeti na onu skutečnost, do níž celým životem jsme vklíněni? Nepřinesou okamžiky estetické intuice palčivější vědomí rozporu mezi skutečností a mezi světem jiného řádu, který se nám částečně odhaluje? Nestanou se a nestaly se již často tyto chvíle estetického zanícení požehnáním pro činnost toho, jenž odtud sestoupil zase v činný život? A proto také nesmíme přikládati zápornou etickou hodnotu onomu klamu, kterým v idealisticko-symbolicko-estetickém vidění světovém zbavujeme se osobnostně rozhodujícího charakteru existence; neboť tento klam jest pouze suspensí dočasnou a prožitek estetický, za níž se odehrává, může býti dosti intenzivní, aby spolupůsobil při rozhodování, jehož od nás očekává život, ba on často sám vnucuje rozhodnutí v tom směru, aby život skutečnosti, alespoň částečně se přiblížil hloubce a velikosti,

která nám byla zjevena estetickou vidinou. Mohli bychom říci: spánek nemá žádných znaků lidské životní aktivity a přece jest nezbytný k plnému, činnému životu. Tak i estetické stavy myslí, estetická kontemplace neukazuje nám člověka tvořícího životní hodnoty a přece v šeru oněch polotajemných stavů rodí se často nejšlechetnější úmysly a rozhodnutí a jsou posilovány vidinami jiných, krásších světů, kterých právě se nám dostává v prožitku estetickém.

Než i taková negativní zhodnocení estetických stavů, jaká podal Brunner, vedou ke konstatacím, že podstatu duchovosti nesmíšené (*αμυγής*), v sobě spočívající, nepřipoutané ke konkrétním situacím života v těle a skrze tělo sluší spatřovati v jakési analogii toho, co nazýváme všeobsahujícím viděním nebo patřením. Jest nám ovšem nemožné představit si tuto činnost nebo stav patření v duchu, který jest úplně prost vněmu a představ; můžeme v něm jediné předpokládati citový stav analogický našim citovým stavům, které provázejí naše relativně dokonalé patření, kterého především se nám dostává jednak tvořením, jednak vnímáním mohutných děl uměleckých. Takto ocitáme se v blízkosti toho, co křesťanská teologie definovala jako nejvyšší blaženost, které se dostává duši patřením na Boha, ocitáme se též v blízkosti toho, co vyjádřil Dante slovy

*si fonda*

*L'esser beato nel atto che vede.*

*Par. XXVIII., 109—110.*

*Dr. J. Hruban.*

## VARIA

### *Co jest barok?*

Otázka, kterou jsem položil jako titul své přednášky<sup>1</sup> — otázka „co jest barok“ — není jen otázka číře akademická — v tom smyslu, že by neměla živé spojitosti s aktuálními myšlenkovými problé-

<sup>1</sup> Přednáška mojí byla v rozvrhu „Akademického týdne“ věnována doba půldruhé hodiny čili s odečtením nutných paus asi pět čtvrtí hodiny. Bylo to zajisté dosti, uvážíme-li, že účastníci její téhož dne absolvovali či měli ještě absolvovati řadu themat. Ale musilo to nutně vésti k určitému

my přítomnosti. Chceme-li v termínu „barok“ postihnouti více než pouhé vnější znaky určitého výtvarného, literárního a vůbec uměleckého stylu, chceme-li zachytiti v něm pevnějšími rysy ono „formgewordenes Seelentum“ — abych užil s jistou vnitřní obměnou známého Spenglerova termínu —

sestručnění celé látky, které nebývá vždy k prospěchu daného úkolu. V tom smyslu omlouvám tedy přítomný text, který podává sice poněkud upravené a v detailu i slovně znovu zpracované znění mé přednášky, ponechává však její podstatu obsahovou i formální beze změny. Nebylo možno

které tvoří duchový základ doby, barokní psyché jako duchový fenomén, vyjadřující se mnohasměrně určitou tvárnou vůlí — pak vyrůstá naše otázka zajisté v otázku pochopení baroka vůbec a jako taková dotýká se ovšem velmi resonativně a pronikavě živých míst našeho myšlení a našich hovorů. Pochopení baroka jest především důležitým předpokladem pro řešení problému „české tradice“, který od let devadesátých minulého věku — podporován nejrůznějšími momenty — hlásí se velmi důrazně o naši pozornost, neboť právě o špatně chápaný barok tříští se dosud do značné míry výklady o tom, co tvoří kmenné bohatství a pracovní základ naší národní kultury. Ale pochopení baroka je zároveň předpokladem lepšího poznání obecné situace dnešní doby, která, hledajíc instinktivně svoje příbuzenství v minulosti, uvědomuje si v nich do jisté míry vlastní svoje rysy, propracovává a probíjí se k hlubšímu poznání sebe samy. Ne nadarmo objevuje se zesílený zájem o barok v poslední době nejen u nás, ale i v Německu, ve Francii, v Itálii a vůbec v západní Evropě, poutaje k tomuto údobí podivně pevnými pouty nejen duchy opravdu intensivního kulturního života, ale i širší vrstvy soudobé inteligence.

Ovšem výklad toho, „co jest barok“, není snadný. Treba si především uvědomit, že jde o termín vzniklý vlastně na jiné půdě, než na jakou jej přenášíme dnes, že jde o jakousi metaforu, mluvíme-li o „baroku“ jako o „duši doby“, projevující se ve všech směrech soudobého tvořivého vývoje — o jakousi pars pro toto, která týkala se původně jen části tohoto tvořivého procesu, totiž umění výtvarného, a teprve později byla přenesena jako periodisační termín na celou epochu. Už v tom je jistě určité nebezpečí, neboť příliš prosté rozšíření termínu s jednoho odvětví duchového vývoje na celý duchový charakter epochy mohlo by vésti na jedné straně k určitým simplifikacím, k zjednodušení problému, zejména pokud jde o materiál duchové historie této epochy, který — přirozeně — musíme mít stále na zřeteli v plném jeho rozsahu, na druhé straně pak mohlo

podati tu než jakýsi náčrt celého problému, jakýsi základní půdorys a rozvrh jeho. Snažil jsem se poznámkami, přidanými k původnímu znění, zjasnit v některých místech svoji formulaci. Není pochyby však, že zůstává tu řada otázek, jichž stručným dotekem řešiti spolehlivě nelze a jež odkazují proto do detailních úvah jiných, zabírajících dávno už místo v mém pracovním rozvrhu do budoucna.

by způsobit i určitou deformaci konečného úsudku, podrobujíc jej příliš násilně určitým představovým rysům, převzatým z pozorování částečného a vlastním objektivně právě komplexu výtvarného umění.

Vedle toho však musí badatel, který by se chtěl pokusiti o přesnější výklad a ohrazení termínu „barok“ v širším významu námi vytčeném, mít stále na zřeteli zvláštní povahu tohoto periodisačního hesla. Jde o periodisační heslo ražené pro určitý časový úsek, stále plynoucí a stále se měnící kus minulého vývoje, v němž míra „barokního“ je ovšem různá a pro jehož chápání by příliš ostré a příliš jasně vyhraněné kontury toho, co rozumíme pod slovem „barok“, mohly znamenat opět velmi žalostné zjednodušení a obsahové ochuzení. Historie líčí především život a život je těžko stěsnávat do jakýchkoliv schemat. Historik si musí býti vědom, že, řekne-li „barok“, stejně jako řekne-li „gotika“, „doba románská“, „osvěcenství“ atd. — vyslovuje tím spíše zaklínací formuli, která mu má pomoci zachytit nezachytitelné fluidum doby, nepostižitelný souhrn sklonností, nepojmenovatelnou duši, tkvící v nejhlubších kořenech toho či onoho tvůrčího projevu epochy, pronikající však v konkrétní zjevy různě podle různých disposic časových i lokálních. Nesmí se nechat svést konkrétním materiálem k přílišné konkretisaci svého termínu, jeho výklad musí býti pružný a ponechávati dosti místa jak pro specifické zákony jednotlivých odvětví duchovního tvoření západoevropského, v nichž se „barok“ svými rysy uplatnil, tak pro vývojové zákony té či oné krajové oblasti, jež spoluformovala jednotlivé konkrétní projevy jeho i konečně pro individuální rysy osobností, na tvořivém procesu doby větší či menší měrou účastněných. Není pochyby, že tímto způsobem vzniknou ve výkladu termínu „barok“ určité zámlky a nejasnosti, ale kdo moudře dovede uvážiti situaci a uvědomuje si, jak širokého kolektivního úsilí ještě bude slovo „barok“ vyžadovati, než bude lze ve všech uvedených směrech stanovit jasněji jeho představové hranice, pochopí je. Cesta, kterou chci naznačit přítomným výkladem, je zajisté jistě velmi a velmi daleká a jistě i z míry složitá.

Přes právě vytčené formální nesnáze (anebo snad právě proto, že jimi lákalo) má však dnes slovo „barok“ už za sebou bohatou literaturu, jež rozličným způsobem snažila se vystihnouti či prohloubiti jeho obsah. Počátky slova byly docela skromné. Jak zná-

mo, vznikl termín „barocco“, ze kterého vzešlo zčeštěné „barok“, původně jako technický termín výtvarného umění, který někteří vykladači<sup>1</sup> uvádějí v souvislost se španělským „barruoco“, značícím perlu oválného, ne zcela pravidelného tvaru, známý to element barokní dekorace, pro který však jiní<sup>2</sup> nacházejí výklad zcela autonomní, spatřující v něm jakési stupňování či dokonce superlativ slova „bizarro“ — bizarní. Od těchto počátků rozrostla se však náplň označení „barok“ a „barokní“ velmi podstatně. Každá z dob, jimiž tento termín prošel, obohatila jej o nějaký odstín — ať už ve smyslu negativním — potud reagovala na jeho obsah záporně — nebo ve smyslu pozitivním, potud opět shledávala v něm (ať už vědomě či bezděčně) určitá příbuzenství vlastního svého duchového utváření. V první řadě byla to ovšem mluva theoretiků a historiků umění, která se ho ujala. V řeči XVIII. století, blízkého se pomalu údobí klasicistickému a odmítajícího proto barok s jeho hlubokým pathosem — sblíží se slovo „barok“ nápadně se slovem „gotika“, jež začínala zvolna zastiňovati obnovená nechuť racionalistického století k „temnému“ středověku. V tom smyslu nacházíme je identifikováno v dopise presidenta *de Brosse*s z Říma z r. 1739<sup>3</sup> — prozatím ve smyslu spíše ještě kladném. Ale už *Winkelmann* dodává slovu „barokní“ velmi výrazně akcent výtky. A čím ostřeji formuloval se klasicismus XVIII. věku, tím častěji ozývalo se slovo „barok“ jako znak hned pro tu hned pro onu vlastnost odkvétajícího umění, na něž nový směr reagoval ve smyslu záporném. V uměleckém slovníku rozhodného stoupence klasicismu *Francisca Milizia*, vyšedším v *Bassan*u 1797, znamená barok „superlativ bizarního, výlupek vši směšnosti; Borromini skončil v deliriu, Guarini, Pozzi a Marchione sakristií svatopetrskou v baroku.“<sup>4</sup> Teprve hluboko v XIX. století zvedá se

<sup>1</sup> Z poslední doby na příklad Werner Weissbach ve své studii „Barock als Stilphänomen“ (*Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* II. 2. str. 228) o které budeme ještě v dalším hovořiti.

<sup>2</sup> Z poslední doby opět na příklad Benedetto Croce ve své „*Storia della età barocca in Italia*“ (str. 23. v českém překladu, pořízeném Fr. Šišmou a vydaném pod názvem „Barok“ na str. 10 sq.) Croce zároveň odmítá právě uvedenou etymologii ze španělského „barruoco“: barok ve Španělsku je „baroco“ a ne „baruoco“.

<sup>3</sup> Colombiho vydání *de Brosse*sových listů z Italie („*L'Italie il y a cent ans*“) II. str. 119—120.

<sup>4</sup> L. c. I. str. 90.

slovo „barok“ pozvolna z významu ryze *adjektivního* který mu vtisklo údobí klasicistické, spatřujíc v něm ne určitý samostatný stylový fenomén, stylovou substanci, nýbrž spíše znak rozkladu, znak dekadence, rozežirající a rozpouštějící klasicky krásný obraz italského *rinascimento* — k významu *substantivnímu*. *Max Dvořák* ve své studii „Poslední renesance“<sup>1</sup> velmi zajímavě ukázal, že bylo to především živé umění kontinentální — Courbetův naturalism, Milletův plenairism a Manetův impressionism — které razily cestu lepšímu poznání a zároveň určitému uznání barokního umění a stylu. Ještě *Heinrich Wölflin* ve své obsahlé studii „*Renaissance und Barock*“<sup>2</sup> — třebaže jeví se mu barok již určitěji a určitěji jako autonomní stylový celek — nevzdává se na plno onoho peiorativního pojetí baroka jako úpadkového období klasické epochy renesanční: „*Meine Absicht war*“ — formuluje cíl své práce — „*die Symptome des Verfalls zu beobachten und in der „Verwilderung und Willkür“ wo möglich das Gesetz zu erkennen, das einen Einblick in das innere Leben der Kunst gewährte.*“ — Ovšem fakt, že bylo to především živé umění, které dopomáhalo baroku dobytí si uznání v kruzích dosud jej popírající kulturní veřejnosti západoevropské, vtiskl také určitý ráz tomuto poznání. Barok jako samostatný styl — samostatným stylem skutečně začíná být, jakmile objevují se výrazněji znaky nové, autonomní, jen jemu vlastní, které vybavují jej z prosté závislosti na renesanci — projevuje se především znaky příbuznými umění objevitelů. Stačilo by, tuším, citovati známou a také u nás kdysi přeloženou knihu francouzského malíře a spisovatele *Eugena Fromentina* „*Les maîtres d'autrefois*“ („Někdejší mistři“), její výběr a její vylíčení barokního malířství, abychom viděli, která charakteristika dodávala obsahu zvolna se plnícímu slovu „barok“ v letech sedmdesátých XIX. století.<sup>3</sup> I historie umění však — třebaže její řeč je jiná než řeč umělcova — podlehla

<sup>1</sup> V Českém časopisu historickém r. VII. (1902) str. 37.

<sup>2</sup> Vyšla s podtitulem „*Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*“ v Mnichově roku 1888.

<sup>3</sup> „... jeho život jest světlo, jeho prostředek vzbuzující nadšení jest jeho paleta“ charakterisuje Fromentin Rubense, jehož učinil středem své pozornosti mezi malíři belgickými. Ale i u Holanďanů, u nichž jinak chválí jejich věčnost, hledá především „*valeur*“ ve smyslu počínajícího impressionismu (sv. VI. kapit. II. dílu „Někdejších mistrů“).

nepozorovaně zjetí svého dobově-uměleckého prostředí. *Wölflinovy* „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“, dílo vycházející 27 let po první jeho knize, věnované rozboru renesance a baroka,<sup>1</sup> uznávají už výrazně substanciální charakter barokního stylu, staví jej ne jako kdysi v prostou závislost na renesanci, nýbrž v mnoha směrech jako kontrast proti jejímu umění a stylu. Ale současně musíte konstatovat, že to, v čem vidí Wölflin charakteristické znaky baroka, ony druhé členy jeho známých příkladových antithes: lineární-malířské, tektonické a atektonické, mnohostné a jednotné, absolutně a relativně předmět ohraničující umění — jimiž rozlišuje renesanci a barok, odpovídají živě především vnitřním potřebám a vůbec vnitřnímu životu současného umění evropského, jak vyvíjelo se od dob Courbetových až do počátků umění postimpressionistického. Wölflinova nová formulace tvárného problému baroka vyjadřuje po pravdě do značné míry i tvárný problém umění, které malovalo především vzduch, nechávajíc v nekonečném (a při tom přece jednotném!) prostoru atmosféry rozplývati se jednotlivé předměty v barevné chvění tónů a půltónů. — A stejně jako impressionism a jeho tvárné filiace obohatil slovo „barok“ obsahově i expressionism, zvýrazňuje opět ony rysy barokního umění, jež odpovídaly hlouběji jeho vnitřním potřebám a formálním zásadám. Co hledal expressionistický umělec v baroku, ukazují nejlíp transkripce, jichž dostalo se barokním malířům v tomto stylovém údobí, jako je třeba známá Van Goghova transkripce Rembrandtova obrazu „Vzkříšení Lazarovo.“ A k Heinrichu Wölflinovi a jeho úvahám o baroku jako stylovém fenoménu a jeho formálních znacích, kterou jsem právě citoval, postavil bych jako dobový pendant, vyjadřující v podstatě změněný pohled na barok, jak promítl se v obzoru nového uměleckého prostředí, přednášku, kterou měl *Max Dvořák* v Říjnu 1920 v rakouském Museu „Über Greco und den Manierismus“ a která tvoří závěrečný článek jeho posmrtně vydaných „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“.<sup>2</sup> Výklad Dvořákových nemá sice té široké platnosti jako Wölflinova definice „barokního“, vztahující se na celý komplex barokního výtvarnictví — ale přeci jen ukazuje jasně na ploše, na

kteřou vrhá svůj reflektorický proud, vlastnosti, které nejsou jen individuálními vlastnostmi Michelangelovými, Tintorettovými, Luise de Morales, francouzských manýristů či Domenica Theokopuli-Greca, nýbrž charakterisují celou určitou stránku výtvarného baroka. Duchaplný a velmi plastický essay *Vojtěcha Birnbauma* „Barokní princip v dějinách architektury“, který vyšel rok po publikaci Dvořákova výkladu, ukázal, že „odraz subjektivních, od pozorování a reprodukce skutečnosti neodvislých duševních stavů“ — „ein Wiederspiel subjektiver, von der Beobachtung und der Wiedergabe der Wirklichkeit unabhängiger Seelenzustände“ — který postihl autor „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“ u jednotlivců a skupin jím pozorovaných<sup>1</sup> je v jádře tvárným principem barokního umění vůbec, že předmětem barokního umění obecně jsou „subjektivní skutečnosti lidského ducha, ne objektivní skutečnosti přírodních sil a tektonických zákonů“.<sup>2</sup> Že toto zdůraznění expresivní stránky baroka jako výtvarného stylu, zdůraznění, že jeho formy jsou především výsledkem a výrazem subjektivního já autorova, replikou jeho určitého myšlenkového či citového zaujetí, je v úzké souvislosti s hlubšími tendencemi současného vývoje západního umění, nemusím, tuším těm, kdož s určitou pozorností sledovali duchové dění kolem nás se odehrávající, široce vykládati. I tu jistě platí, že dobové příbuzenství obohatilo obsah slova „barok“ o rys jistě nad jiné hluboký a významný.

Ale nebyla to jen řeč theoretiků a historiků výtvarného umění, která ujala se slova „barok“, aby je naplnila hlubším a složitějším obsahem.<sup>3</sup> Od počátku skoro nebyl termín „barok“ jen termínem výtvarného umění, *Benedetto Croce* ve své úvaze o baroku v „Storia dell' età barocca in Italia“<sup>4</sup> u-

<sup>1</sup> L. c. str. 268.

<sup>2</sup> L. c. str. 10.

<sup>3</sup> Informovaný čtenář ovšem postřehne, že, líče vývoj termínů „barok“ a „barokní“ v oblasti historie výtvarného umění, omezil jsem se jen na zcela hrubé obrysy, vypustiv řadu jmen, z nichž jistě některá (na př. Gurlitt, Schmarsow, Riegel) jsou pro jeho utvářecí proces velmi důležitá. Ale v úvodu dotčený charakter mé přednášky nese konečně sám sebou vysvětlení: bylo určitě spíše fáse vývoje než jména, která ho nesla. A jako v dalším i zde snažil jsem se přihlížet především k jménům, blízkým našemu českému obzoru.

<sup>4</sup> Str. 22.

<sup>1</sup> V Mnichově 1915.

<sup>2</sup> „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte.“ (Mnichov roku 1924) str. 261—276.

kazuje příklady už z konce XVII. století, jak slova „barok“, „barokní“ atd. přesouvají se zvolna i na jiné obory duchového tvoření: Zcela v tom významu, jako slyšíme to u současných výtvarných theoretiků začíná se mluvit o „barokních“ idejích, o „barokních“ důvodech atd. — tam, kde my bychom mluvili o bizarních, překroucených či podivných, nepochopitelných představách, argumentech a pod. Z termínu platnosti užší, vztahujícího se na určité kvality výtvarného díla, stává se termín platnosti širší: všeobecné označení určitých duchových skloností, určitého duchového charakteru — jež platí s patřičnou obměnou i pro dílo literární, dílo hudební a vůbec pro tvořivé projevy všech odvětví lidského ducha.

Dnes používá slov „barok“ a „barokní“ historik literární, historik hudební, historik společenské kultury atd. — ne menší měrou než historik umění výtvarného. A právě tak jako v řeči historika umění výtvarného, i v řeči historika literárního, hudebního atd. plní se oba výrazy vždy určitějším obsahem. Stačí vzpomenouti v této souvislosti jen třeba studií *Fritze Stricha*,<sup>1</sup> *Herberta Cysarze*<sup>2</sup> nebo *Karla Vietora*<sup>3</sup> z literatury nám pro dobu barokní nejbližší — literatury německé — abychom postihli úsilí o přesnější charakteristiku baroku literárního. Stejně však ozývá se — ne sice s tou intenzitou jako ve vědě literární, ale přece jen zřetelně — slovo „barok“ jako označení určitého dobově vybarveného stylu i v hudební vědě.<sup>4</sup> A razil-li nedávno Alf. Martin svou studií „Soziologie der Renaissance“<sup>5</sup> cestu pojmu renaissance i do sociologie, není pochyby, že objeví se i v sociologii (resp. sociální historii) brzy velmi zřetelně slovo „barok“ — tím

spíše, že cesta tu je do jisté míry už upravena některými předchozími pracemi jako je na př. studie Cohnova o společenských ideálech a společenském románě 17. věku, o níž budeme hovořit ještě níže.

Je pochopitelné ovšem, že význam slov „barok“ a „barokní“, jak užívá jich věda literární, věda hudební, sociologie atd., nekryje se doslovně s obsahem, který dává jim historik výtvarného umění. Literární dílo na příklad disponuje docela jinými výrazovými prostředky než dílo výtvarné, jsouc odkázáno na psané slovo, jehož složitost tvarová, schopnost vyjadřovati určité představy — ať už statické či dynamické — docelenost zvuková atd. jsou podmíněny vývojem toho neb onoho spisovného jazyka, jeho současným stadiem, jeho současným bohatstvím. Nemůže už proto býti posuzováno naprosto stejnými měřítky jako dílo výtvarné.<sup>1</sup> A s jistými obměnami platí totéž i o hudbě, kde zase je to základní genetický rozdíl, lišící toto umění od umění výtvarného, který zvýrazňuje (na venek snad až příliš nápadně) rozdíl mezi barokem výtvarným a barokem hudebním — a ovšem i o kultuře společenské, vázané do značné míry vývojovými podmínkami toho či onoho terroiru, a j.

Na druhé straně však jeví se mezi barokem ve smyslu výtvarně-historickém, barokem literárně-historickým, barokem hudebně-historickým atd. určité paralelity: Nejen vnějškové, ale i vnitřní znaky sblížují tato jednotlivá odvětví duchového tvoření západoevropského v XVI.—XVII. věku. *Werner Weissbach* pokusil se ve svých studiích „Der Barock als Kunst der Gegenreformation“ a „Barock als Stilphänomen“<sup>2</sup> vyvoditi z těchto příbuzenství přímo určitou kausální descendenci, ukazuje na závažné vztahy mezi barokní religiositou a barokním uměním a na souvislosti mezi uspořádáním společenským a uměleckým tvořením XVI.—XVII. (resp. XVIII.) věku. Podle něho barok jako umělecký styl

<sup>1</sup> „Der lyrische Stil des siebzehnten Jahrhunderts“ v „Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte, Franz Muncker dargebracht“ vyd. v Mnichově 1916, str. 21 sq.

<sup>2</sup> „Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks“ v Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 1923 str. 243 sq., „Deutsche Barockdichtung“ vyd. v Lipsku 1924 a j.

<sup>3</sup> „Vom Stil und Geist der deutschen Barockdichtung“ v Germanisch-romanische Monatsschrift, XIV. Jahrgang str. 145 sq.

<sup>4</sup> Dostačí snad, budu-li citovati v této souvislosti z literatury nám nejbližší studie Vlad. Helferta — z nich vedle „Hudebního baroku na českých zámcích“, o kterém bude ještě níže řeč v jiné souvislosti, především „Jiřího Bendu“ (Brno 1929).

<sup>5</sup> Vyšla ve Stuttgartě r. 1932.

<sup>1</sup> Zde nelze tak snadno recipovati technické vymoženosti stylu jako v umění výtvarném. i když snad tendence jsou v podstatě tytéž. To znamená i určitou nesouměrnost a to jak časovou, tak kvalitní toho, co na těžce půdě bylo dosaženo v architektuře, malířství či skulpturální práci a toho, čeho dosáhlo se tu v literatuře. Zvláště u nás (ale do značné míry i na př. v Německu) vystupuje tento fakt velmi výrazně do popředí.

<sup>2</sup> Prvá studie vyšla knižně v Berlíně 1921, druhou otiskl Weissbach v Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1924 str. 225 sq.

(především ovšem ve smyslu výtvarném) je přímo výrazem současné religiosity respektive současné společenské ideologie.

Není divu, že odezvy slova „barok“ v nejrůznějších oborech toho, čemu říkáme souhrnným přepisem „kultura“, vedly konečně k vytvoření povšechného, syntetického kulturně-periodisačního charakteristika, kryjícího se pod tímto názvem. První počátky — nepřímé — termínu „barok“ ve smyslu kulturně-periodisačním bylo by lze hledati snad u *Jak. Burckhardta*. Rozšířil-li Burckhardt ve své „Die Kultur der Renaissance in Italien“ po první výrazně termín, dotud užívaný spíše ve smyslu umělecko-historickém, na celou kulturní epochu, ukázal tím nepochybně možnost i jiných podobných transplantací. U baroku pak bylo přenesení podobné velmi snadno možné, protože, jak právě řečeno, už skoro od počátku nebylo to jen heslo platné pro oblast umění výtvarného. Vlastního theoretického objevitele „baroka“ ve významu kulturně periodisačním viděl bych však ve velkém německém kulturním a hospodářském historikovi *Karlu Lamprechtovi*. Nemohu, bohužel, v rámci této nerozsáhlé konference rozvinouti plný obraz jeho dějinných koncepcí, které zapůsobily tak silně (přes všechnu kritiku je stihající) na současnou německou i mimo-německou historiografii a v nichž kotví i počátky nového obsahového vývoje termínu „barok“ resp. aspoň nové formulace jeho ve smyslu kulturně-periodisačním. Ale jde spíše o vyzvednutí základního momentu pro náš případ důležitého. Ve své přednášce „Universalgeschichtliche Probleme“ — závěrečné to stati přednáškového cyklu „Moderne Geschichtswissenschaft“,<sup>1</sup> kde Lamprecht jaksi shrnul svoje názory na periodisační výstavbu dějinného vývoje západoevropského lidstva, vyložil velmi zajímavě i svoje mínění o tom, co má být základem pro posouzení a pro charakteristiku jednotlivých kulturních údobí, podle nichž dlužno členiti historii. Vývoj kulturní — vykládá tu Lamprecht v duchu svých starších teorií, které byl ztělesnil ve svých obsáhlých „Deutsche Geschichte“ — jde ruku v ruce s vývojem hospodářským a sociálním. Ale bylo by omylem periodisovati dějiny podle těchto spíše vnějších zjevů — „von Wirtschaftsgeschichte und Sozialgeschichte als prinzipiellen Fermenten ausgehen“: historie musí bráti svoje dělicí principy z oblastí

duchového života: „nicht nach der Art ihrer Wurzel sondern nach ihren Blüteerscheinungen sind die Kulturzeitalter abzugrenzen und zu ordnen.“ V první řadě přichází tu v úvahu formace lidské fantasmie, její tendence a její charakter v tom či onom údobí. V ní nejjasněji obráží se onen základní tvar, ona dominanta, ona základní tendence, která charakterisuje to či ono kulturní údobí. — Myslím, že netřeba dlouze vykládat, jak souvisí toto pojetí duchového vývoje lidstva a jeho periodisačních mezníků s evolucí, již procházely průběhem dlouhé doby termíny „barok“ a „barokní“, měnice se zvolna z označení oblasti výtvarně umělecké v označení celé oblasti kulturní. Řekl bych, že theorie Lamprechtova — tak jak jsem ji právě stručně zachytil — poskytl jakýsi zdůvodňující doprovod historikům, kteří přenesli oba termíny na širší pole dějin kulturních. Kde jinde vzíti onen základní tvar lidské fantasmie, kde jinde určití základní tendenci její, než právě tam, kde projevovala se nejzřetelněji a nejvýrazněji — totiž v umění výtvarném? A jak jinak označiti údobí, jehož základní tvarovost je určována především uměním výtvarným, než právě termínem, označujícím charakter této epochy v malířství, architektuře a plastice? „Barok“ a „barokní“ staly se indikcí celého kulturního údobí, souběžného (ač ovšem jen přibližně) s vývojem výtvarného umění od Michelangela až po holandské krajináře z počátku XVIII. věku. Není jistě nadarmo, že *Josef Pekař*, jehož koncepce historická a její periodisační principy váží se tak úzce na terminologii dějin umění a který i termíny „barok“ a „barokní“ dovedl uplatnit v plné jich platnosti jako termíny kulturně-historické, navázal ve své známé rektorské řeči „O periodisaci českých dějin“, rozvíjející jeho hlavní zásady a hlediska vědecká, především na autora „Deutsche Geschichte“ Karla Lamprechta — jako prvního z těch, kdož pokusili se v jeho smyslu o typologii minulého vývoje.<sup>1</sup> (Dokončení.) *Zdeněk Kalista.*

### *Goethe ve světle katolicismu.*

(Dokončení.)

Goethe byl vždy přesvědčen, že nemůže býti pro člověka vyšší úlohy, než vytrvalý rozvoj vlastní bytosti. Ani časové události, ani mnohá zaměstnání nemohla ho odvésti od této hlavní úlohy. Dějinně

<sup>1</sup> Vyšel knižně ve Freiburgu in B. 1905.

<sup>1</sup> L. c. str. 5.

se odehrálo mnoho za dlouhá léta, jež Goethe prožil. Německá otázka nabývala v napětí mezi Rakouskem a Pruskem stále větší důležitosti. Střední státy musely se rozhodnouti pro jedno nebo druhé, jsouce neschopné spojití se v třetího činitele. Slabost staré říše dala sousedům popud, aby se zapletli do věci. Podařilo-li se ochrániti se před revolucí, přece se ujal vlády nad Evropou potomek francouzské revoluce. Napoleonské války rozvířily národy i státy, byly světovou událostí nesmírně mocného dojmu. Německo se vynořilo z vírů těchto událostí se změněnou tváří. Vzmáhá se bouře válek za svobodu, národ přetrhává pouta, ožívují nové politické síly, reakce a revoluce se navzájem ruší. Goetha to nevyrušuje, žene ho to ještě více v samotu, v níž se může oddávati osobnímu i v těchto dobách. V listopadu 1813, tedy jen několik týdnů po bitvě národů u Lipska, píše Knebelovi: „... Pokračuji tak ve svém svérázu dále... V protikladu k běhu světa, snažím se vyzvati také ještě mimo Tebe přátele vědy a umění, kteří zůstanou doma, aby opatrovali svatý oheň, jehož bude tak nutně potřebovati příští pokolení, byť by byl jen pod popelem.“ Tento Goethův život ukazuje vznešený vzor všem dobám, které mají chaotický ráz. V takových totiž dobách strhávají nejbezávadnější události a nejprázdnější demagogové davy a hromadí sensaci na sensaci. Avšak ve všem tom se již nedaří ryzosti, neklíčí, spíše hyne v tomto chvatu a nervositě. Goethe tu stále a stále zasahuje do mocného toku západní vzdělanosti, která je přestěním práce a oběti. V červnu 1825 píše Zelterovi: „Mladí lidé se příliš brzy zneklidňují a tak jsou strženi do dobového zmatku; bohatství a rychlost je to, čemu se svět podivuje a oč se každý snaží. Jsou to železnice, rychlé pošty, parní lodě a všemožné usnadnění komunikací, nač pomýšlí vzdělaný svět; předstihovati se, přemrštěně vzdělávati a takto zůstatí v prostřednosti. A to je právě výsledkem všeobecnosti, aby se stala prostřední vdělanost všeobecnou... Je to vlastně století pro schopné hlavy, pro snadno chápavé lidi, kteří se cítí pro svou jakousi schopnost, že mají nadvládu nad lidem, i když sami nejsou uschopněni pro nejvyšší poslání. Držme se co možná nejvíce smýšlení, v němž jsme se shodli; snad s několika málo budeme posledními z epochy, která se tak brzy nevrátí“

Tento způsob zdravého a přirozeného chování chrání Goetha před velikými omyly. Nenacházíme sice

u něho také všechny pravdy, přece však základní blud zřídka nebo nikdy. Poněvadž však katolicismus uznává přírodu v celém rozsahu, ukazuje se zde nikoliv nepřátelství, nýbrž spíše možnost doplnění. V Goethově přirozenosti můžeme také viděti jeden z důvodů, které daly bezděky podnět jeho katolickým přátelům, na př. z kruhu hraběnky Galitzin, k tvrzení, že Goethe působí svou bytostí docela katolicky. Je třeba ovšem hledati toto ještě ve hlubším spojení.

Goethe neměl totiž jenom rázovitost velké osobnosti, nýbrž i hodnoty, které nám dopomáhají nahlednouti do přírody. Budiž nám východiskem hlavní hodnota, příroda sama. Je to právě to, co si ještě dnes rádi představujeme pod pojmem „kosmické“ zážitky. Je to příroda jako matka, jako obnovitelka všeho, jako základní kořen veškerého vzrůstu. Mnohonásobně zvětšeno je toto, co rozumíme pod mateřskou zemí, která nás živí, nosí, daruje nám své slunce, své světlo, svůj vzduch, vodu, časová období, která je v nás a kolem nás v tisících pohybech a změnách. Toto vědění o tvůrčích silách Goetha neopustilo, když našel v přírodě důmyslné uspořádání a když začal metodicky badati. Až do svého posledního roku života se zabýval botanikou, geologií, zoologií a fyzikou. Vždy znovu se mu otvírala skutečnost přírodní zákonitosti. Není to zákon přicházející z vnějška, nýbrž spíše hlas nitra, znění našeho bytí, souzvuk tohoto bytí s vesmírem. Ač Goethe odmítal vnější účely, vždy zdůrazňoval platnost tohoto přírodního zákona. Může-li křesťanství, v němž není žádné rozepře mezi Bohem-Tvůrcem a Bohem-Spasitelem, někde dokonale souhlasiti s Goethem, je to právě zde. Poněvadž se zákon stejně oživuje v nazírajícím jako v předmětu, vyrůstá z něho samozřejmě pocit sympatie, výraz hlubokého souladu podmětu a předmětu. Nikde to Goethe nevyjádřil krásněji než v proslulé mariánsko-lázeňské elegii. Při pohledu na ženu, která znamená pro muže „ty“, dosahuje tento pocit sympatie velebné.

Dem Frieden Gottes, welcher euch hienieden  
Mehr als Vernunft beseligt — wiewohl lesen's  
Vergleich' ich wohl der Liebe heitern Frieden  
In Gegenwart des allgeliebten Wesens;  
Da ruht das Herz, und nichts vermag zu stören  
Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören.

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,  
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten



Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,  
Enträtselnd sich den ewig Ungenannte;  
Wir heissen's: fromm sein! — Solcher seligen Höhe  
Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.

Co je jiného toto spojení života, řádu a lásky než krásy. Goethova přirozenost je svou podstatou krásná přirozenost.

Wie im Morgenglanze  
Du rings mich anglühst,  
Frühling, Geliebter!  
Mit tausendfacher Liebeswonne,  
Sich an mein Herz drängt  
Deiner ewigen Wärme  
Heilig Gefühl,  
Unendliche Schönheit!

Avšak řekneš, nezdá se, že se mohutnější skutečnost esteticky zkracuje v této kráse? Bojiště, obrněné lodě, bolševický teror, vejde se ještě i to do Goethovy bytosti? Tato otázka zasahuje přímo srdce německého idealismu, který dnes rádi přirovnáváme k estetické zemi Fajáků. A přesto má německý idealismus pravdu ve svém poznání, že duch je mocnější než chaos. Nejsme proto — abychom objasnili otázku z opačné strany — blíže skutečnosti, poněvadž známe v ní jen ještě děsivost a takřka se opájíme hrůzou, kterou jsme prožili, nikoli, více jsme se vzdálili od skutečnosti, protože jsme ztratili vědění o věčné moudrosti a věčné kráse, které byly tehdy ještě plné života.

Ke kosmickým hodnotám se řadí etické. Goethe zde začal morálkou veleduchů, která vlastně není morálkou. To aspoň bylo v ní obsaženo, že mravnost zůstává úzce spjata s přirozeným vzrůstem sil, které jsou v člověku. Živá morálka si podržuje vždy svůj vztah k životu, k schopnostem individua, k jeho společenským poměrům, dokonce k jeho fyzickým možnostem. Ponenáhlu se však Goethe osvobozuje od pouhé morálky veleduchů a vyslovuje se zvláště pod vlivem Schillerovým stále jasněji o povinnosti a kázni. Vítězně, ač tragicky se udržuje v Spřízněných volbou svatý zákon manželství proti nárokům vášně. V tomto románu jsou věty: „Manželství je začátek a vrchol vzdělanosti. Činí z povahy hrubé povahu mírnou a vzdělaný člověk nemá lepší příležitost prokazovati svou mírnost. Musí býti nerozlučitelné, neboť přináší tolik štěstí, že žádné jednotlivé neštěstí se nemůže u přirovnání s ním počítati. A nač mluvíti o neštěstí? Je to netrpělivost, která se čas od času

zmocní člověka, a pak se cítí nešťastným. Počkej až přejde tento okamžik a budeš se pokládati za šťastného, že štěstí tak dlouho trvajících ještě trvá. K rozvodu není vůbec dostatečného důvodu. Lidský život je tak vysoko postaven v bolestech a radostech, že se nemůže ani spočítati, co si manželé navzájem dluží. Je to nekonečná vina, která se může odpykati jen věčností. Je to snad někdy nepříjemné, to rád věřím, a to je právě dobře. Nejsme také oddáni se svědomím, jehož bychom se často rádi zbavili, protože je nepohodlnější než by nám mohl kdy býti muž nebo žena?“ Žena, která umírá z hoře lásky pro ideál manželství, je nejskvělejší ženskou postavou, kterou nám Goethe vyličil. Byl by to však omyl, kdybychom chtěli vložit v Goethův morální zákon neúprosnou přísnost Kantovu nebo Fichtovu. Zde šel Goethe podle své nejvnitřnější přirozenosti se Schillerem, u něhož se setkávají povinnost s náklonností. Mravní jednání je jen jinou stránkou milého pozorování. Je to výraz nejhlubšího souladu mezi pravdou a dobrem. Zákonný řád je zároveň řádem lásky a hle, tu se zvedá z přísného světa zákona láska jako mravní krása. Můžeme zde jednoduše pokračovati v Mariánsko-lázeňské elegii:

Vor ihrem Blick, wie vor der Sonne Walten,  
Vor ihrem Atem, wie vor Frühlingslüften,  
Zerschmilzt, so längst sich eisig starr gehalten,  
Der Selbstsinn tief in winterlichen Gräften;  
Kein Eigennutz, kein Eigenwille dauert,  
Vor ihrem Kommen sind sie weggeschauert.

Je-li Goethovo poznání přírody korunováno ideou osobního Boha, k níž se Goethovo myšlení se vši pravděpodobností stále více přibližovalo, ústí jeho mravní cítění v ideu nesmrtelnosti. Zajisté se nemohl Goethe spřáteliti s oněmi představami království nebeského, jaké si nezřídka vykreslila zbožná fantazie. Je-li činnost sama o sobě u Goetha spojena s pocitem štěstí, nemohl si naopak představit největší štěstí jinak než zase v činnosti. Také zde je rozpor s křesťanstvím jen zdánlivý, neboť i podle křesťanské filosofie není ráj pro vyvolené spánkem v neskutečné nirváně, nýbrž spíše blaživé rozvinutí všech lidských schopností v přehojném světle minulosti.

Tím jsme již pokročili k třetímu kruhu hodnot, totiž na pole náboženství. I zde nalézáme u Goetha plnost pravd, které čerpal z dědičného pokladu nej-

starších lidských tradic. Již v chlapci tkví představa, že se nejvyšší bytosti musí přinášeti oběti. Z r. 1784 pocházejí rozjímání, jež Goethe rozvinul, sedě na vysokém lysém vrcholu a přehlížeje daleké okolí: „Zde na nejstarším, věčném oltáři, který je vybudován přímo na základu stvořených věcí, přinesu obět bytosti všech bytostí.“ Myšlenka obětí je však ústřední myšlenkou veškeré bohopocty. Jí odpovídá také to, když Goethe tak často žádá v mládí i ve stáří odevzdání se do vůle boží. Novou slokou stejné melodie je také časté oslavování uctivé kázně, která je jádrem všeho náboženského. Zbožnost se nazývá, obrácením pojmu o dědičné vině, „dědičnou ctností“ člověka. Žije-li Bůh-Otec v myšlence obětí, žije Syn v ideji vykoupení. K slavným veršům Fausta

Gerettet ist das edle Glied  
Der Geisterwelt vom Bösen:  
Wer immer strebend sich bemüht,  
Den können wir erlösen.  
Und hat an ihm die Liebe gar  
Von oben teilgenommen,  
Begegnet ihm die sel'ge Schar  
Mit herzlichem Willkommen.

nám podal Goethe sám vysvětlení: „V těchto verších je klíč k Faustově záchraně: Ve Faustu samém stále vyšší a čistší činnost až do konce a shora věčná láska, spěchající mu ku pomoci. Je to docela v souhlasu s naší náboženskou představou, podle níž nebudeme spaseni jenom z vlastní moci, nýbrž přidanou boží milostí.“ Podobně se vyjádřil Goethe k těm, kteří nechtěli pochopiti, jak se Faust po zločinu spáchaném na Markétce náhle ocitl místo v pekle mezi milými duchy, kteří jej probudí opět k životu. Goethe k tomu poznamenává: „Protože mě znáte, nebudete překvapen; zcela v mém dosavadním mírném způsobu! Je tomu tak, jakoby bylo vše zahaleno do pláště smíru... Vše je soucit a nejhlubší milosrdenství. Tu nezasedá soud, a tu není otázky, zda si toho zasluhuje nebo ne, jak by se to mohlo snad státi u lidských soudců.“ Dokonce idea posvěcení života a proměnění duchem vrací se často v Goethově básnictví, takže v ní musíme viděti jeden z podstatných charakteristických rysů. Je to stále se vracející nářev:

Wenn im Unendlichen dasselbe  
Sich wiederholend ewig fließt,  
Das tausendfältige Gewölbe  
Sich kräftig ineinander schließt,

Strömt Lebenslust aus allen Dingen,  
Dem kleinsten wie dem grössten Stern,  
Und alles Drängen, alles Ringen  
Ist ewige Ruh' in Gott, dem Herrn.

Tato trojice Otce, Syna a Ducha zůstala ovšem u Goetha zcela v okruhu přirozena a ukazuje nanejvýš symbolicky vzhůru. Avšak v ní se uzavírá přece kruh přirozeného náboženství, které zůstane v jeho plném rozpětí uzavřené v zjeveném náboženství křesťanském a jistým způsobem je předpokládá.

Měl Goethe nad to vše také jasnou představu o tajemstvích křesťanství? Bezpochyby ho jako básníka dosti často okouzlovalo bohatství křesťanského náboženství, jak působiti na lidského ducha. Připomeneme si velikonoční píseň z Fausta, hingsenskou slavnost sv. Rocha, sbírku legend v Poutnických letech. Také svět forem v kostelích a křesťanské umění mělo pro Goetha veliký význam. Protestantský farář Jakobskötter jednou zkoumal, jakou má úlohu ve Faustovi církev a přichází k překvapujícím výsledkům. Nejsou tu jen velikonoce jsou zde také císař a biskup jako symbol státu a církve, jsou tu obřady, zvonění zvonů a ráj blažených. To však nebrání tomu, aby Goethe důrazně neodmítal křesťanství, a to jak katolicismus tak protestantismus v jakékoli formě. Kristus stojí v stejné řadě jako slunce, které je jako Vykupitel skvělým zjevením Boha. Křesťanské náboženství se projevuje jako nejvyšší vedle ostatních náboženství; není však vyznamenáno před nimi zcela různými podstatnými rysy. Ona nová píseň, o níž mluví Jan, ona nová přirozenost, kterou oslavuje Pavel, nová podstata, která je v tajemstvích synovství božího. vykoupení a posvěcení, chápe se jen v přirozených podobenstvích, která nevyjadřují nic jiného než přirozený řád. Katolický světec, láskyhodný Filip Neri, je uctíván, avšak jen pro svou okouzlující lidskost a naopak, Luther je obdivován pro svou vzdorovitou povahu, nikterak však jako muž boží. Goethe byl právě člověkem zvláštního rázu a nenašel cestu od svých poznatků ke křesťanství, ač byl objektivně na této cestě daleko, nahlížíme-li hlouběji. Ostatně ztrácí se pro nás poslední rozhodování o lidské duši v tajemství božím. Také mimo církev může Bůh rozdávat své milosti jak chce. To ovšem můžeme říci, že objektivně vzato jeví se dílo Goethovo v přirozené čistotě vznešených zjevení jako nádoba, která je hotova přijmouti do sebe i poslední tajemství. Vyjadřuje v řeči podobenství to, co

i my můžeme říci vždy jen v podobnosti, jako jich užíval i Kristus.

Nemáme ze stanoviska katolicismu důvodu, zakrývatí slabosti Goethovy nebo je dokonce oslavovat, mějme však právě my otevřený zrak pro těžký boj, který Goethe bojoval v zápase o ideál. Nemyslíme ani na zmenšení propasti, která leží mezi námi a Goethem v podstatných otázkách života. Činí-li Evžen Kühnemann ještě jednou pokus ve svém ostatně vynikajícím díle, dovolávat se Goetha pro křesťanství, a sice pro křesťanství bez dogmatu, nemůže podle našeho přesvědčení vůbec existovati křesťanství bez dogmat. Tuto velikou propast nepopíráme, ač jsme přesvědčeni, že většinou jsou za to zodpovědna tragická nedorozumění. Je to především nedorozumění, které spočívá v samém nazírání na Boha. Bůh, který jen „z vnějška hýbe“, byl Goethem a celým německým idealismem odmítnut. Křesťanská filosofie nikdy nevytvořila takovýto pojem Boha. I podle ní je Tvůrce všech věcí pořád činným ve svém stvoření. Bůh mimo svět a Bůh ve světě se dokonce navzájem vyžadují. Důkladnější vypořádání se s německým idealismem objasní ještě mnohá taková nedorozumění a tím šťastně obohatí obě strany. Stavíme se ke Goethovi jako asi Pavel Fischer, který popsal před nedávnem poslední rok básníkovy života. Praví: „Nepatřím k těm, kteří Goetha zbožňují, kteří ho staví na místo Boha, jehož ztratili. Avšak, i když jej nezbožňuji, uznávám v něm přece něco božského — jak to spatřuji v krásné květině, ve veliké krajině, v obloze, světle a vzduchu, v hoře, lese a moři, něco vznešeného a podivuhodného, něco, co máme v tomto světě přijímati jako boží dar a poslání a co si můžeme přisvojiti, něco, nad čím se můžeme radovati, jako nad vším, co nám dává poznání a pociťovati stopy boží moci a moudrosti, dobroty a velebnosti.

Chceme-li to vyjádřiti jedním slovem, je pro nás Goethe asi tím, čím byl Vergilius pro Danta, vůdcem po celé říši přírody, již nic neodnímáme, když nad ní ještě napneme oblouk svých tajemství. Cítíme se spřízněni s chováním Goethovým, o němž se jednou sám velmi jasně vyjádřil: „Co mě totiž odlučovalo od obce bratří jako i od jiných vzácných duší křesťanských, bylo totéž, pro co se církev dostala nejednou do roztržky. Jedni tvrdili, že lidská přirozenost byla po pádu tak zkažena, že není možné na ní nalézt ani to nejmenší dobro, a proto se musí

člověk zřítí svých vlastních sil a očekávat vše od milosti a jejího působení. Druzí rádi připouštěli dědičné nedostatky člověka, chtěli však ponechat v přirozenosti ještě jistý zárodek, který může vyrůst pod vlivem boží milosti v strom duchovního štěstí. Tímto posledním přesvědčením jsem byl zcela proniknut.“ Zde se Goethe přiznává k pojetí, jež katolicismus zastával proti Lutherovi. Se vši zřejmostí označuje přirozené pojetí velké západní vzdělanosti za své. Aniž znal středověk, který zůstal pro něho jako pro Herdra vždy jen temnou, zmatenou dobou, potvrzuje přece základní princip, z něhož vyrostla i naše německá středověká vzdělanost. Podle tohoto principu chce i on dále badati a dále tvořiti.

Avšak nejenom že mu je způsob Vergiliův vlastním, nýbrž jeho celé dílo je až po okraj naplněno pravdami přirozeného řádu, který tvoří dodnes podstatnou část katolické filosofie. Ano, dokonce ještě rozšířil okruh lidské vzdělanosti na Vergilia. Pohlíželo-li se v oné době na věci převážně pod zorným úhlem morálky, uchopil je Goethe v jejich vlastní zákonitosti. Od té doby člověk roste a zdůrazňuje silněji právo na své radosti i bolesti, svůj svět, a říše milosti bude mít z toho vždy jen přednost, když se zesílí a prohloubí základ přirozenosti. To je dílem Goethovým.

Je něco hrdinštějšího než Goethe, něco čistšího, světějšího, ale není ničeho, co by bylo nadáno takovým instinktem pro přirozenou ryzost. Na pádnosti této skutečnosti se nic nemění, i když se nepochopí jasně celistvost postavení člověka v řádu zjevení. Věrnost k přirozenému řádu zůstane předpokladem pro věrnost k zvláštním povinnostem zjeveného náboženství. Ať se uskuteční cokoliv tajuplného na člověku povýšením ve vyšší stav milosti, přirozenost sama se tím neničí. Zůstane platnou se svými pravidly i v dosahu křesťanské morálky a neztratí ničeho z platnosti proto, že jí přidává něco nového a většího. Tomáš Akvinský nebral jako Augustin lidskou přirozenost, kde užívá tohoto pojmu v její abstraktnosti od všech historických podmínek, ani jako porušenou nebo vykoupenou, nýbrž jednoduše jako přirozenost, pokud je základem určitých vlastností a sil. Náznorným obrazem této přirozenosti by mohl být idealisovaný Goethe. Jaký je poměr sil v této přirozenosti, jak se utvoří její soulad, v jakém vztahu jsou k sobě myšlení a činnost, jak musí badati, snažiti se, zřítati se, jak se má podle svého vlastního

rázu zachovati, jak se rozvětňuje do různých částí vesmíru, to vše s dokonalou moudrostí chápati a v krásné jednotě uskutečniti je schopen Goethe, který proto náleží všemu, a všemu slouží, co musí pracovati s předpoklady a podmínkami této přirozenosti. Z tohoto hlediska má Goethův život světo-  
dějný význam. Zpět ke Goethovi je podle tohoto pojetí blíž k nové mládeži. Znamená to znovuvzkříšení životních sil, obnovení výtvarného umění, znamená to býti člověkem a ne strojem. Bez této předchozí podmínky stává se Dante dnešnímu pokolení filmem, Dostojevský rohovnickým zápasem. Rodina se stane akciovou společností a stát kartelem; církev se stane vnějškem a náboženství frází. Neboť vše, co je člověk a lidská vzdělanost, předpokládá úrodnou, mateřskou zemi, musí vzrůstat v „zemři a staň se“, je odkázáno na úctu před svatými tajemstvími, které střeží život. *P. Bedřich Muckermann S. J.*

## *Základy filosofie práva.*

### *a) Přirozené právo.*

V každém oboru poznání je třeba začít od prvního, na němž vše logicky závisí. Uspořádání (ordo) je nutnou podmínkou vědění. Uspořádání začíná vždy na počátku (principium ordinis), a pokračuje soustavně tak, aby odpovídalo vytčenému cíli, pro který se děje uspořádání. V etickém řádě lidského jednání ať osobního, ať v poměru k jinému je třeba též řádu, počátku a cíle. V těchto základních pojmech je možné dáti jednání lidskému řád a to mravní, právní a sociální. Obojí zapadá do etického řádu, neboť jedná se o jednání lidské (osobní neb v poměru k druhému a ke společnosti); celé však jednání lidské je podrobeno zákonům správnosti, čili regulativnímu principu správného rozumu. S tohoto hlediska i právní řád je částí celku, t. j. určitým druhem života etického. Lidské jednání, pokud je lidské, nemůže být nerozumné, a pokud má být rozumné, podléhá regulačnímu principu, správnému rozumu. (Pojem správného rozumu vyvodíme později.)

Prvním bodem, odkud vychází celý etický řád, jsou první pojmy a zásady rozumu praktického, poněvadž jde o správné jednání, (nikoliv jen poznání).

Sv. Tomáš to vyjadřuje: Každý pohyb začíná u nehybného. Každá změna se děje dle stálého principu. Totéž platí i o rozumu lidském, který

svou povahou vychází z předchozího (praemissae) k závěru a má při tom v tomto postupu velkou možnost různých závěrů. Jsou tedy nutné pro rozum stálé a pevné principy. V poznávajícím řádě (ordo speculativus) jsou to první samozřejmé principy (nazývají se intellectus primorum principiorum). V praktickém řádě je totéž. Jsou tam rovněž první samozřejmé principy a to jsou: bonum est faciendum, malum vitandum. Schopnost těchto prvních principů k jednání se nazývá synderesis. Tato schopnost je vštípena do praktického (řídícího jednání) rozumu.

Tato schopnost prvních principů, praví sv. Tomáš, je určitým způsobem *vrozena*. Praví určitým způsobem, t. j. člověk od přirozenosti, tím že má rozum, je schopen poznati pravdivost těchto principů, když si získal pojmy jejich. Pravdivost principu je zřejmá bez důkazů.

Mluví-li sv. Tomáš o přirozeném právu a zákoně, navazuje na uvedené předpoklady.

(Pojem práva značí, 1. to co je spravedlivé, co je povinné (iustum, debitum), 2. schopnost neodcizitelná subjektu: používati předmětu k svému prospěchu. První smysl je původní, druhý odvozený. Obojí je zahrnut do pojmu práva u sv. Tomáše. Pojem zákona zase značí nejdříve princip řádu, měřítko života, mravní pravidlo a odvozeně značí *závazek*.)

Pojmy zákona a rozumu souvisejí. Rozum je řídící princip mravního řádu, a proto dává pravidla, *normy jednání*. Jakýkoliv pojem normy je sdružen s řídícím principem jednání, t. j. s rozumem a tedy s mravním řádem. (Nejsou myslitelné normy bez vztahu k řídícímu principu. Aby byly správné a spravedlivé, musí být určeny rozumem.) Proto sv. Tomáš praví, že to, co říká přirozený rozum, patří k přirozenému zákonu. V tomto smyslu i zákon je nejdříve *principem řádu*. Všechny stvořené bytosti, píše svatý Tomáš, jsou nadány od přirozenosti nutnými schopnostmi, jimiž jednají přirozeně avšak též dosahují svého přirozeného cíle. Jsou adaptovány k dosažení svého cíle, který jim patří. V rozumných bytostech jsou těmito principy rozum a vůle. Poněvadž se jedná o přirozené jednání, tedy jedná se i o přirozené poznání a o přirozené náklonnosti, jimiž rozumná bytost je adaptována k svému cíli. Je tedy rozdíl mezi živočichem a člověkem. Živočichové jsou puzeni instinktem (impelluntur); jsou

tedy spíše řízení, jsou určeni ve svém jednání. Člověk zase naopak, poněvadž je rozumný, poznává cíl jako svůj cíl a poznává poměr svého jednání k cíli. Je tedy v člověku duševní světlo řídící, aby mohl vésti svou činnost, které řídí vůli, hybnou sílu činnosti. Tato výsada má u člověka zvláštní jméno. Živočich je puzen instinktem a estimativní

schopností, kdežto člověk je řízen přirozeným zákonem nebo právem. Přirozený zákon značí tedy řídící princip všech náklonností, světlo přirozeného rozumu, vedoucí člověka v každém jednání.

(Tento ryzí pojem sv. Tomáše je mylně a nesprávně vykládán jinak.) (Pokračování.)

M. H.

## KRITIKA

Kulturní a filosofický ruch časopisů:

### *Česká mysl*

ve 3.—4. čísle 1933 přináší od Jana Patočky „Několik poznámek k důkazům boží jsoucnosti u Tomáše Aquinského.“

Nutný předpoklad ke kritickému postoji k jakékoliv věci je předně znalost věci, která se má kriticky zkoumat. Tento předpoklad odpadá u poznámek Jana Patočky. Již poznámka o sv. Augustinu, že „důkaz boží jsoucnosti předpokládá pro Augustina určitý stupeň konverse, určitou primitivní vůli duše vyjítí v ústrety, a tato vnitřní reforma je tak zároveň reformou inteligence. Před poznáním předchází víra. Chce-li rozřešit naléhavý problém, vyzývá Augustin Boha (Conf. XI. 17 ad in.) Další charakteristický rys je, že tento důkaz se děje, pokud jen lze, v nitru člověka, jeho předmětem není vnější svět... Víra je tak původní prostředí, v němž se odehrává důkaz boží jsoucnosti pro křesťana. Křesťanská pravda předpokládá křesťanskou inteligenci.“ Patočka přidává poznámku, že filosofická explikace křesťanovy víry a jejích modalit zde nemůže být podána. Charakterisují ji hlavně dva momenty: 1. otevírá přístup k něčemu, co nečiní eo ipso zjevným; 2. jako taková je jednání a plodí jednání.

Shrňme-li krátce tyto úvahy Patočkovy jak o poznání dle sv. Augustina tak to, co je v poznámce, lze o tom říci že laborují základním nedostatkem znalosti toho, o čem se mluví. Vyrovná se to kritikám s výše proneseným nad věcí, nad kterou není třeba mnoho studovati. Jediná citace Augustina, a to ještě tak mimo problém, ukazuje dostatečně povrchnost a nevážnost úsudku. Je známo v celém

křesťanském životě, že je možné mluvit o dvojm poznání Božím: 1. o přirozeném a 2. z víry. Přirozené čili rozumové dává poznati existenci Boží, ne sahá však na vnitřní život Boží, k němuž otvírá přístup víra. Uvádět citace autora, kde mluví o poznání z víry za doklad přirozeného poznání je sofisma nebo neznalost. Filosofická explikace křesťanovy víry nemá dva momenty, jak udává Patočka v poznámce a hlavně není jako taková jednání, ani neplodí jednání. Jen pohled na první otázku ze 2. II. sv. Tomáše, kde mluví o víře, by objasnil věc jinak; viděl by Patočka, že „obiectum fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, qua nullum falsum stare potest... Dále by poznal, že fides značí *assensum intellectus* atd. nikoliv jednání atd. Rozbor argumentace sv. Tomáše neodpovídá úplně pravdě.

Aristotelův důkaz existence prvního hybatele (242 a) v 7. knize Fysik: Poněvadž je nutné, že vše co se hýbe je hýbáno něčím, na příklad místní pohyb někým pohybovaného, a zase pohybující je pohybování od jiného atd. Nutné je něco prvního, co pohybuje, neboť nelze jít do nekonečna. Učiníme předpoklad, že tomu tak není a postavme postup do nekonečna (A je hýbáno B, B od C, C od D atd.) Poněvadž však hýbající se pohybuje pokud je pohybován, je třeba že pohyb pohybujícího a pohybovaného je zároveň; de facto pohybující pohybuje a pohybované je hýbáno zároveň. Je proto zřejmé, že je zároveň pohyb A B C a ostatních hýbajících i pohybovaných. Je-li pravdou, že každý člen v řadě je pohybován jiným (A od B, B od C atd.) je jejich pohyb týž a tedy každý pohyb jde od jednoho bodu k druhému a není nekonečný co do konečných bodů. Je třeba připustiti prvního hybatele a první věc hýbanou. Po tomto důkazu nutnosti

Prvního pohybujícího přechází Aristoteles k 8. knize.

Postup Aristotelův v 8. knize (Θ) je tento: Klade problém věčnosti pohybu a zkoumá předchozí mínění. (250 b, 251 a) Dokazuje věčnost pohybu, (251 a, b,) nepřerušitelnost jeho 251 b—252), odpovídá na možné námitky proti věčnosti pohybu (252 b), rozděluje pohyb a klid zkoumá domněnky (253 a, b, 254 b); přechází k důležitému principu, že vše, co je pohybováno, je pohybováno od jiného i tam kde se jedná o přirozený pohyb (—256 a) a závěr této argumentace je (256 a): je-li nutné, že cokoliv je pohybováno, je hýbáno od jiného, nutně dospíváme k prvnímu hybatele, který není pohybován od jiného; je nemyslitelné, že postup jde do nekonečna, neboť nekonečno odnímá možnost prvního.

V dalším postupu (258b) Aristoteles luští problém, který položil v hl. 3. (253a—254b). Tu mluví o věčnosti prvního hybatele z věčnosti pohybu, a to tak, že tento první princip nehybný a věčný je principem pohybu ostatních věcí. Konkluse v této věci je, že jsou-li pohybované věci a hybatelé stále různí, tedy totální pohyb není souvislý, nýbrž postupný. A to je odpověď na 3. kapitolu, kde položil Aristoteles problém, zda všechny věci jsou v pohybu či v klidu nebo jen některé, avšak stále v pohybu a jiné stále v klidu. Tedy odpověď odpovídá jeho problému, kdežto existence prvního hybatele byla již stanovena. A nad to ještě Aristoteles dále (259b, 260a) mluví o sdělení pohybu od věčného a nehybného hybatele, a odtud plyne, že první věc pohybovaná od prvního věčného hybatele je od věčnosti pohybována.

Tento Aristotelův postup ukazuje zřejmě vymyšlený postup důkazu, jak jej podává Patočka a j.

To co praví Patočka, že „věčný pohyb je jako věčný život, který prochází bez ustání věčným tělem světa. A věčnost pohybu je apercipována na věčnosti času, který sám nemůže být pochopen jinak než z pohybu. Teprve z této věčnosti pohybu vyplývá věčnost prvního hybatele,“ není smyslem argumentace Aristotelovy, nýbrž je to mentalita Jaegrova (Werner Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923). I tato poznámka, že věčnost pohybu je apercipována na věčnosti času, který sám nemůže být pochopen jinak než z pohybu je „circulus vitiosus.“

Srovnáme-li argument svatého Tomáše, který je v Sumě v I. části, můžeme konstatovat určitý vývoj, avšak principy jsou úplně z Aristotela. Nedostatek

poznámek Patočkových je též v tom, že nebere argumenty sv. Tomáše dle vlastního smyslu a obsahu, nýbrž jen s formálního stanoviska, pokud se shodují nebo ne s Aristotelem. A i v tom není Patočka přesný.

K jiným důkazům, které Patočka uvádí ve srovnání s Aristotelem, lze poznamenati, že síla jejich dedukce není z toho, že jsou peripatetické, nýbrž z toho, že mají logickou a ontologickou strukturu. Je ostatně jisté, že každá nauka postupuje ve vývoji, v přesnosti a určitosti. Taková je i nauka svatého Tomáše. Jednotlivosti by to dokázaly.

I tam, kde nauka Tomášova přichází k širším pojmům, než byly u Aristotela, není to nelogické a nesprávné. (Byl to na př. *pořádek* světa jako celku v 5. důkazu, o němž mluví Aristoteles, který přivedl Tomáše k celé prozřetelnosti, která pečuje o vše, neboť i to nejmenší spadá do pořádku světa.) Patočka ve svých poznámkách si pohrává frázemi a slovy. Není nic protivnějšího filosofii sv. Tomáše než jakýkoliv apriorismus a tedy i to, co praví Patočka, že filosofický problém je a priori orientován na druhou stranu, do transcendence... Tento zastaralý názor, opakovaný do nekonečna, ukazuje jen neorientovanost v metafysice a vůbec ve filosofii tomistické.

Co znamenají široká slova proslovu Patočkova o sv. Tomáši a jeho syntese? Nic! Poněvadž jsou to slova, která ukazují na znalost Tomáše z doslechu, nikoliv ze studia jeho systému. Kdo se chce poctivě vyrovnat s kteroukoli filosofii, praví Patočka, musí pochopit, že v pozadí stojí pravá spirituální témata. A právě nepochopení spirituálních témat v tomismu ukazuje Patočka, neboť tomismus jako teologie má principy v Bohu, kdežto tomismus jako filosofický systém má pro sebe řecký předpoklad, totiž má lidskou otevřenost pro jsoucno ve světě, který neodmítá ani přesnost moderních věd.

### *Vychovatelské listy*

pod rubrikou: Důkazy Boží jsoucnosti sv. Tomáše Aqu. (pod značkou Č Černocký?), citují Patočku z České Mysli ovšem trochu s omylem:

„Ve své „Fysice“ podává sv. Tomáš důkaz z nutnosti a věčnosti pohybu, který předpokládá věčnost prvního hybatele.“ Jak se může *vyvésti* závěr z této

věci, která neodpovídá ani smyslu kritiky Patočkovy, ani sv. Tomáši. (Sv. Tomáš nepodává důkaz z věčnosti pohybu!) A přece autor její závěr z této poznámky vyvozuje. Cituje se ještě kus Patočkovy dikce: „Primum movens nestvořeného a primum movens stvořeného světa jsou podstatou odlišné věci.“ Autor poznámky kompromisně rozhodne: „Jistě nenapadne dnes proto apologetovi, který zná mentalitu moderního člověka, budovati jediné na důkazech odůvodňování bytosti boží.“ Je to kompromisní poznámka ně vědce, nýbrž apologety, s apologiemi, které zavánějí oportunismem a frasemi zakrývajícemi, nikoliv řešícími problém. Věta Patočкова: „Primum movens nestvořeného a primum movens stvořeného světa jsou podstatou odlišné věci,“ — ve smyslu, že Bůh a svět jsou dvě věci podstatně rozdílné, je základním bodem filosofie plynoucí z analogie jsoucna; neboť svět stvořený svou povahou jako „ens receptum“, (bytost, která vzniká, dostává svou existenci) poukazuje na Primum movens nestvořené. Vkládá-li se do ní jiný smysl, není to smysl Tomášovy filosofie.

### *Otto Rádl píše v Přítomnosti*

o závěru debaty: „Jak vypadají dvacetiletí“  
(číslo 9. 1934):

„Hledají se vůdcové, neboť mezi mladými je vášnivá žízeň po pevném myšlenkovém základě,“ Proti tomu podává jako pomoc: „Naši politikové by měli více mluvit (!) do rozhlasu a do zvukového filmu... Naši autoři vynikajících jmen, umělci, herci, všichni by měli být jako zřízcenci demokratického státu používáni k veřejným projevům. I poctivost a pravda si musí dnes dělati reklamu, i demokracie si musí dělati propagační akce...“

*Mnohomluvení má tedy nahradit vůdčí ideje.* To není jistě to pravé, neboť mnohomluvení je naopak vlastností našich politiků. Hodnoty se mohou jen poznávat studiem a vážnou, vytrvalou prací, jak v umění tak v jiných oborech kultury. (Katolicismus není neporazitelnou baštou pro nedělní kázání farářů, nýbrž pro své *vnitřní hodnoty*, tak jako umění a celá kultura.)

Nedostatek závěru debaty s mladými je v prázdných frázích autorových, kterými chce nahraditi vůdčí myšlenky. To je vlastnost lidí bez přesných

idejí a bez hlubšího poznání a vhledu do věcí. To se projevuje u autora poznámky zvláště v otázce o pohlavním životě mládeže. Tam není znalosti psychologických zákonů této otázky. Pro nedostatek psychologického poznání uniká autorovi ta velká bolest dnešní mládeže, bolest vnitřního konfliktu, nevyrovnanosti, rozháranosti, která vládne všude tam, kde duchovní vlastnosti (eros) jsou násilně odtrhovány od sexu, nebo dokonce jsou úplně ničeny.

Sexualita se svou volností neznamena vyřešení problému, neznamená ani pokrok. Celá dnešní psychologie, zvláště individuální uznává, že volnost sexuální znamená ničit lidské osobnosti, znamená neschopnost lásky, znamená roztržení vlastní osobnosti, znamená konflikt vnitřní, znamená duševní napjetí nejvyššího stupně, znamená předčasné zkrachování a zničení mladých lidí.

„Dovést čekati“, což odporoučí moderní individuální psychologie, ne tedy „vybouřit se“, není proti mládeži a jejich radostem, nýbrž naopak, působí, že mládež je svěží, celá, šťastná, že si uchovává své síly duševní i tělesné k pravému okamžiku. Je to nutná izolace, o níž mluví Petr Den, aby teplo a krása lásky nevyprchala dřív, než se dostane k vlastnímu bodu, kde a kdy má zahřívati. Což ostatně musí konstatovat Otto Rádl sám, že „toto uvolnění vede ovšem také k přílišnému zpovrchnění, z vulgarisování, zbanalisování otázky lásky, která se proměňuje prostě v provoz“. Proč tedy tolik nedůslednosti a neupřímnosti!

Přešla doba neupřímnosti všeho druhu, i ve vědě; dnes je třeba správných idejí a názorů na věci i na sexuální věci, neboť ty zaručují vnitřní život lidský, stejně důležitý a veliký jako život hospodářský. Nestačí tedy sahát na hluboké problémy životní povrchně, neboť znamená to vždy katastrofu.

Znamená dnešní doba „volné lásky“, nebo též konfekce myšlení i konfekce lásky z inserátů, deníků a týdeníků pokrok?

*Zdá se, že tím je dána možnost uplatnit co nejvíce životní sílu, která je dána v sexuálním životě?* (Tak soudí Reich (Sexuální boj mládeže), neboť jeho základní tese je, že *sexuální život je dán jen k vybouření, jen k rozkoši za každých podmínek a v každé době.*)

Základní tato tese laboruje nedostatkem důkazu, neboť *Reich sám* nic nedokazuje, naopak tím že radí k ochranným prostředkům, tím *znásilňuje přirozené určení sexuálních úkonů, které tedy přirozeně jsou*



určeny k svému vznešenému cíli a k velikosti životního povolání; k lásce vzájemné, spojující se v novou jednu bytost, v dítěti.

Doba „volné lásky“ znamená znehodnocení základních hodnot života lidského, znehodnocení lásky, znehodnocení tvoření a plození.

1. Jednání pro rozkoš samu je převráceností, neboť prostředek k cíli stává se cílem; je to převrácení hodnot.

2. „Volná láska“ je výrazem čistě vitálním, je to láska k tělu, sexualismus, nespoutaný, za to však poutající celou bytost lidskou, ničící ducha. Vitální síly jsou však jen do určitého období v celé síle, pozbyvá-li člověk vitální síly, nepřestává být člověkem, kdežto v teorii (spíše v praxi) volné lásky, člověk je zničen, znemožněn, nešťasten, zlomen atd.

Petr Den praví: „Konfekce vládne i v lásce, v inse-  
rátech, v dennících a týdenících. Už ani děvče si nemusíš sám hledat, dobývat si je, vytvořit je; dostaneš je zcela hotové, s dodávkou do domu. Nevadí, nebude-li vhodné, můžeš je vrátit! A pak celý váš život se obrací v samé vracení, ve vracení tlačících bot, tlačících ideí, ve vracení všeho, s čím jsme nespokojeni.“

Všechno vracíme, abychom sami sebe nemusili vrátit, abychom sami sebou nemusili být nespokojeni.

Ztrácí zde doba kontakt s universální ideou člověka, jeho dobra a lásky; doba se zastavila jen na vitálním projevu vášně a nepěstuje duchový prvek lásky — přátelství, postaveného na duchovní základně, na komunikaci duševních vlastností. Vymizel eros — vládne sexus. Omrzelost, přesycenost jako nutný následek v každé rozkoši, se dostavuje a zastírá se slovem: nepřekonatelného odporu. To je vlastně duševní slabost. Sudte sami, kde je vina? V zákoně jednoho, pevného, stálého pouta nebo spíše v nedostatku, v neschopnosti, v bídném stavu lidí? A tedy zákon se má ničiti, rušiti podle těchto bídných existencí, neschopných velkých vzletů, velkého způsobu života? Ne; zákon je stálý a svatý, lidé jsou nedokonalí!

Gotthard Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*,

Felix Meiner, Leipzig, 1933.

Je podivuhodné, jak poslední doba tvůrčí filosofické práce se zabývá více předchozími reprezentanty lidského myšlení, než vlastním postojem ke

skutečnosti. Poslední doba přináší velkou část filosofických studií o myslitelích v minulosti tedy z historie filosofie a velmi málo hodnotnějších děl vlastního rázu. Ovšem zaujímá se kritické stanovisko k dějinným reprezentantům, přece však je zřejmé ustrnutí doby. Vrací se spíše k myslitelům, zvláště k těm, kteří způsobili vážný převrat, nebo stvořili systém. Vlastní tvořivá práce ztratila pevnou půdu, ztratila se v neurčitostech a ve slovech. Proti tomu stojí jistota a logičnost velkých myslitelů, (třebas někdy jen zdánlivá), proto se obrací lidská mysl k tvůrčím osobnostem.

Vyšlo více studií o Heglovi a jeho systému, zvláštnost této práce je v tom, že autor jde na formálně-logické základy Heglovy filosofie. Podle Heglovy tése tradiční logika není schopna dokonale určití formální předpoklady teoretického myšlení, že existuje exaktní racionálně ještě za tradiční logikou. Schází dodnes řádná kritika formální logiky se stanoviska duchovních věd; nová logika musí začít u otázky, pokud může tradiční logika a její klasická axiomata měřit a vybudovat racionálně. Je jisté, že okruh racionálně definovaný tradiční logikou je nadmíru úzký. Autor je toho mínění, že kdyby tradiční logika úplně vyčerpala podstatu exaktně pojmového myšlení, pak by duchovní vědy nemohly existovat a historický materialismus by se dostal k poslednímu slovu. Tradiční logika je logikou věcnou, t. j. určuje jen poměr věcí. Takže soudy v ní jsou pronášeny ze spodu. Není však v ní řeči o smyslu, pohledu s hora. Tuto logickou práci úsudku s hora dělá Hegel. Duchovním vědám schází logika soudů o smyslu vycházející s hora; tradiční logika se zabývá vztahy věcí; vychází z dola.

Co do formální logiky stojíme dnes nikoliv na stanovisku Heglově, nýbrž na stanovisku Kanta, který úplně převzal platnost formálního myšlení aristotelského. Schází nám dnes analytická kritika smyslu dnešní formální logiky. Heglův postoj předpokládá kritiku dosavadních logických pojmů. Hegel ji provedl první v dějinách. Přítomná kniha ukazuje na Heglovu kritiku logiky. Podařilo-li se to Heglovi důkladně, nelze ještě dnes tvrdit.

Odvážný pokus snažit se rozšířit pojem formy myšlení, kterážto forma je radikálně odlišná od tradiční logiky. Hegel k tomu použil nové metodiky, k níž dospěl intuitivně a kterou nedovedl dosti teoreticky definovat. Celá Heglova filosofie spočívá

na nové intuici logických problémů. V tomto od-  
vážném pokuse ztrácí se ovšem též možnost lidského  
myšlení, ztrácí se i kritika správnosti myšlení. Člo-  
věk není pouhý duch, jeho poznatky jsou závislé na  
věcech. Nedokonalost tradiční logiky i pro duchovní  
není tím zdůvodněna.

### *Natur und Wahrheit,*

Untersuchung über Entstehung und Entwicklung  
des Schellingschen Systems bis 1800 von Kurt Schil-  
ling, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1934.

„Německý idealismus“ přinesl mnoho problémů,  
s nimiž se doba nikdy dosti nevypořádala, dle mí-  
nění autora, nýbrž odsunula je jako objektivně  
nevyzkoušenou metafysiku. Práce autorova chce  
zkoumati vývoj filosofické metody Schellingovy a  
tím vyplnit nedostatek samostatné kritické úvahy  
o německém idealismu. Je to jedna z velmi důleži-  
tých otázek filosofie po Kantovi. Jen dva body to  
byly, v nichž se německý idealismus rozhodl s osud-  
nou důsledností, jeden je u Fichte, druhý právě  
u Schellinga; je to jeho snaha po nové metodě filo-  
sophie, která má jen tehdy právo existence, obsahuje-li  
nové kritérium pravdy. (Celá nová doba po Kantovi  
jde za novými metodami.)

První nové rozhodnutí o Kantovi učinil Fichte,  
který chtěl sjednotit všechny životní projevy, a též  
sjednotit filosofickou problematiku a učinil to tím,  
že logicky spojil celý život, poznání, cítění i jednání  
s vyššími požadavky vůle k Nepodmíněnému a Abso-  
lutnímu. Schelling závisí na Fichtem, pokud se s ním  
shoduje, že cíl filosofie je v jednotě systému a v re-  
flexi nad vlastním kritériem. Sestavení systému je  
však Schellingovi vlastní, tedy liší se i v předměti  
i v metodě i obsahu filosofie. Fichte podřazuje vše  
vůli, kdežto Schelling citu, v něm hledá systematic-  
kou jednotu i kritérium. Nazírání, intuice umělecká,  
dává jen uměleckou možnost. Vlastní otázka Schel-  
lingova není v hledání kritéria pravdy, nýbrž v mož-  
nosti filosofie. Jeho možnost vyzněla v možnost u-  
měleckého nazírání na svět; Fichte ji položil do  
vědomí vztahu k zodpovědnosti za život, kdežto He-  
gel zase se domníval, že sahá na pravdu filosofie di-  
alektickou uceleností, v níž jeho systém vyčerpává  
a předchází celou možnou zkušenost. Tedy metoda  
německého idealismu nebyla nikdy prozkoumána,

nýbrž odsunuta a zařazena do „metafysiky.“ Autor  
si tím postavil jasný cíl své práce, kterého se věrně  
drží. V systému Schellingově kritériem pravdy je  
intelektuální intuice, která je objektivní v estetickém  
řádě; tato intuice je provázena citem. To je centrální  
bod, v němž je specificky vykryštalizována filosofická  
metoda Schellingova. Totéž období bezradnosti a mož-  
nosti filosofie se opakuje dnes; systém Schellingův  
však není dosti silný, aby se stal kritériem pravdy  
a možnosti filosofie.

### *Clemens Cüppers, Die Erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys,*

dargestellt in ihrem historischen und systemati-  
schen Zusammenhange Leipzig, B. G. Teubner, 1934.

Dilthey uveřejnil teprve v 50. roce svého věku  
první knihu „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. Příčinou toho byla jeho duševní nálada, neboť  
nechtěl a neviděl možnost uzavřít v systém dialek-  
tických pojmů celé bohatství dějství skutečnosti. Byl  
toho názoru, že systematika a dialektika se podobá  
ohromnému stroji, který pracuje na prázdko. Byl  
spokojen s navrtáváním po dlouhý život vědeckých  
zkoumání, která vedou do hloubky věcí. A přece dle  
autora stojí za tímto duševním stavem hluboká a  
jednotná koncepce, která pro svou hloubku nemohla  
dospět k pojmovému vyjádření.

Postup jeho systému byl obdobný s Kantem, že  
vychází z pozitivních věd, nikoliv však jen z for-  
mální platnosti, nýbrž analyzuje je v konkrétním  
bohatství obsahu. Přímo odtud, nebylo pro něho  
dalšího postupu, nýbrž kroužil neúnavně kolem  
hlavní reální myšlenky a ideální zároveň, a osvětlo-  
val ji novými pokusy z různých stran, ovšem vždy  
s jasným vědomím, že nikdy nedospěje k úplnému  
vyjasnění celé bytostní hloubky. Problém poznání  
znamenal pro něho vždy nošení z povrchnosti poj-  
mových skořápek do hloubky prožití, a tím dospět  
k uvědomělé analýze strukturálních poměrů. Vlastní  
jednota jeho systému záležela v duševní snaze kri-  
ticky podložit a prohloubit vše, co je pojmově usta-  
noveno a upevněno. Poměr tohoto myslitele k vě-  
dám a rovněž k německému idealismu je stejně  
karakteristický. Jeho pohled spočíval na dějinném  
vývoji duchovního života a tím unikl nebezpečí hro-

zícimu celé kulturní době, učinit z filosofie *ancilla scientiae naturalis*, jako se stalo i v jemné formě v pozitivismu. V některých důležitých jednotlivostech spojuje se s representanty idealismu a energetismu, s Heglem v jeho snaze po universálnosti ducha se Schopenhauerem a Schellingem v uznání iracionálního rázu skutečnosti atd.

Jak patrně, kniha je důkladnou a bohatou studií, v níž je postaven v pravém významu (byť i jen s jedné strany) myslitel, jehož snahy v mnohých bodech se shodují s aristotelsko-tomistickou filosofií.

Jiná kniha z dějin filosofie je nový svazek sbírky: *Handbuch der Philosophie*. Verlag von R. Oldenbourg, München, 1934:

*Geschichtsphilosophie von Erich Rothacker.*

Celá tato sbírka snaží se přesně informovat o různých směrech filosofických v moderní době, takže vyplňuje jednotlivými studiemi již čtvrtý svazek: Abb. IV. *Staat und Geschichte*.

Obsahem světového dějinného dění je snaha lidských skupin o forum jejich života a světa. O tom jedná historie universální. Dějiny filosofie snaží se o smysl formy, a kategoriálního řádu a jeho zákonitosti. Nejedná se však autorovi o nic jiného, než o filosofii živého dění, o dějinnou skutečnost, ve smyslu „materialer Geschichtsphilosophie.“

Neboť do druhé skupiny „formaler Geschichtsphilosophie,“ řadí všechny směry, které chtějí vysvětlit dějinný svět nadsmyslovým a nadvědeckým způsobem.

Způsob, jak autor postupuje, udává sám: Hlavní formy dějinných filosofických systémů buď znamenají jen antikvární zájem o ně, nebo musí i dnes věcně osvětlit určitou stránku na dějinné skutečnosti. Proto je třeba podrobiti tyto systémy zkoušce. To co filosoficky něco znamená pro dějinný pojem, je jen to, co je vyzkoušeno až do základních předpokladů a co se dá dále domysleti. Nad každou primární povahou jednotlivých věd jde ještě teoretický dějinný vývoj ontologický, v němž vše lidské-duchovní je podrobno zákonitému a stupňovitému duševně-sociálnímu vývoji. Dle antologie dějin, každá duchovní realita jako taková se zjevuje jako historické faktum, které vzniklo a šířilo se analogicky jako epidemie a to tak, že je stále patrna pů-

vodní otisknutá forma, která zůstává historicky vždy táž.

Lidstvo je vždy schopné dle své psychické stránky z universálního duchovního, které chová v sobě sílu, vytvářeti formy a tradice. Tato základní stránka tvoří pak různé variace. Variace jde dle tempa a dle dynamického rozmachu jako subjektivní prvky.

Nové silné spojení života a dějinného vývoje tvoří romantický pojem individuality. Autor shrnuje všechny prvky, které se nemohou opomenouti v dějinném vývoji lidstva:

1. Je to předně věc (idea, norma, hodnota), na níž se zakládá poznání, víra, forma, jednání.
2. Tradice, společenství duchovního obsahu.
3. Dynamický činitel životnosti.
4. Individuálně zodpovědný čin osobnosti.
5. Napjetí tvořivého života k okolí.
6. Spojení nového s předchozím, jako porozumění spojitosti.
7. Iracionální moment tvořivé výtvarnosti oproti tomu, co je.

Při svém těžkopádném slohu kniha je určitou metafysikou pro dějinný vývoj lidského, kulturního života.

*Leibnitz, die Hauptwerke,*

zusammengefasst und herausgegeben von Dr. G. Krüger, Alfred Kröner-Verlag, Leipzig, 1934.

Toto nakladatelství má velký význam, že vydává v menším avšak pěkném vydání knihy pramenů a textů. Nazývají je kapesním vydáním, avšak hodí se i do knihoven a při tom má výhodu kapesního vydání, že je laciné.

Vydaná kniha je výběrem, který má umožniti přístup k filosofii Leibnitzově. Jsou sebrány spisy, jejichž systém plyne z problematiky doby jako „Metaphysische Abhandlung“, nebo jsou nutné k vysvětlení světového názoru autorova jako „Theodizee“ a „Monadologie“, nebo dílo, které pokračovalo v klasickém německém idealismu jako dílo proti Lockově empirické psychologii atd.

V osobnosti Leibnitzově je zrno snahy a touhy dobýti si celý svět; touhy nikdy neukojitelné. Byl filosofickým myslitelem, byl vědatorem, to vše však bylo jen prostředkem k uskutečnění hlavního cíle, k praktickému získání světa. V tomto Faustově pudu po tvoření je tajemství osobnosti Leibnitzovy. Karak-

teristické rysy této povahy se projevují v celém jeho životě.'

Chtěl tvořiti ve všech oborech. Hlavní pole jeho tvořivosti byla kulturně-politická práce; tam směřovaly jeho vědecké i spekulativní myšlenkové výplody. Vše má přispívati k duchovní organisaci lidstva; prakticko-kulturním výsledkem osvědčí vědy i filosofie svou skutečnost.

Leibnitz je průkopníkem německé nové doby 17. století ke svobodě a přece viděl v ní zároveň nebezpečí ničící nevázanosti („Freigeisterei“) a mechanického zrušení světového názoru. Považoval proto za lehkomyšlné opovržení k tradici. Leibnitz smiřuje nový proud s tradicí.

Vydání spisů Leibnitzových předchází bohatý úvod do jeho myšlení a systému od prof. D. Mahnke-ho.

Ve vydání Jana Laichtera, Praha XII., 1933 vyšel

### *F. Žilka, Překlad Nového Zákona.*

Do vydání knih u Jana Laichtera zapadá Nový Zákon jako dokument výsostné kultury a ethiky, obsažené v učení a životě Kristově. S tohoto stanoviska řadíme tento překlad mezi recenze knih historicko-filosofických. Zůstává ovšem netknuta vyšší stránka Nového Zákona jakožto knihy nábožensko-křesťanského obsahu. O překladu Žilkově byly podány odborné kritiky rázu filologického na př. od dra Miklíka.

Philosophische Forschungsberichte (Heft 16) přináší nový historický přehled francouzské filosofie v přítomnosti:

### *Gerhard Hess, Französische Philosophie der Gegenwart,*

Junker und Dünhaupt-Verlag, Berlin.

Táž sbírka, která napomáhá ke studiu shrnutím literatury a autorů různých směrů v jiných již oborech (na př.: Ästhetik der Gegenwart, die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart, Italienische Philosophie der Gegenwart, Charakterkunde der Gegenwart, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart, Religionsphilosophie der Gegenwart atd.) podává přehled o francouzských proudech

a směrech filosofických v posledních 40 letech.

Filosofii francouzskou lze označit jako reakční na eklecticismus Cousinovy školy a na úzkost pozitivistického myšlení. Zakladatelé tohoto převratu jsou Boutroux, Lachelier a Lagneau, Proti asociativní psychologii a vědeckému determinismu staví Bergson jednotu duševního života. Rovněž základy vědeckého a logického poznání jsou znovu zkoumány a přechází se k filosofii života a j.

Středem filosofických problémů je poměr člověka ke společnosti. Vědecká psychologie pokračuje ve starších proudech, dospívá však k novým poznatkům duševního života. Sociologická škola, navazující na Comta, přechází z atomistického pojetí společnosti k teorii společnosti jako celku. Duchovní a mravní život lidský je pozorován ve vlastních hodnotách a zvláštní zákonitosti. Osvobození od deterministického názoru na svět působí obnovu náboženství. Obnovu křesťanské filosofie zastupují dvě školy: augustinánská a tomistická. Na obnovu tomistické školy působil kard. Mercier z Lovaně, pak Garrigou-Lagrange O. P., Maritain, Sertillanges a j.

Přehled po francouzském životě filosofickém je úplný a objektivní.

### *Émile Rideau, Le Dieu de Bergson.*

Félix Alcan, Paris.

Je známo, jak názor na Bergsonův systém je různý, jak někdy protichůdný a to se projevuje nejvíce v názoru na Boha. Autor přítomné knížky snaží se ukázat zásluhy Bergsonovy pro nový proud filosofie. Bergson vyvíjí svou novou myšlenku postupně. Předně oproti kultu přírodních věd, aniž by je opomíjel, zdůrazňuje eminentní hodnoty ducha: (Tato věc působila i na Maritaina, že zanechal materialistické systémy.) Jeho vnitřní život je vždy hlubší a bohatší nad to co dokazuje. Zkušenost ducha tryská v každém intensivnějším projevu lidského života a je zúžen na reflexivní činnost. Nalézá stále nedostatečnost mezi vnitřní intuicí a slovním výrazem. Co zvláště se zdůrazňuje je: Rozšíří-li se tato vnitřní zkušenost na dějinný postup života, dostáváme dojemný obraz nepokoje a bolesti v hledání světla a svobody, stále neukojené a odsouzené na stupňovitý postup.

Na této zkušenosti ducha, která značí nepokoj a

bolest, je možné naštěpovati náboženský problém. „Milost“ značí setkání nekonečné Lásky s miserií, (jak poznamenává Kierkegaard.)

Van této zkušenosti ducha byl během dob vyjádřován jako universální mechanismus jako svoboda a život z mechanické příčinnosti nebo jako matematické rovnice atd. Avšak ve skutečnosti je nekonečně víc, zvláště v životě než ve vyjádření jeho, ať exaktním nebo postupně dokonalejším. Nekonečně více však v intelektuálním životě. Bergson oplývá důvody na tyto poznatky a nad všechnu práci namáhavou diskursivní rozumovou klade vnitřní zkušenost ducha. Tím se postavil Bergson proti všemu okolí oficiálnímu a universitnímu.

V první části svého tvoření Bergson vyloučil dosah k Bohu, v druhém období prohlašuje, že mravní problém souvisí s problémem Boha. V díle *L'Évolution Créatrice* nebylo zmínky o existenci Boží. Bergson sám napsal o tom, že toto dílo podává stvoření jako hotový fakt, z něhož vyplývá idea Boha tvůrce svobodného, jehož síla tvořivá pokračuje spolu s životem a vývojem. V dalším díle: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* není více pochybnosti. Bergson používá vyjádření velkých mystiků o existenci a povaze Boha: „Bůh je láska a je předmětem lásky. Láska boží není jen něco z Boha, je to Bůh sám. Není nejmenší pochybnosti, že se nejedná u Bergsona o vývoj boha.

Velká díla autorů ducha se setkávají. Dnešní doba se vrací k těmto vůdcům k životu ducha.

*E. Dwyer OErSA, Die Wissenschaftslehre Heinrichs von Gent,*

Rita-Verlag, Würzburg 1933 stran 81.

Jindřich Gentský je od dob Pica della Mirandola všeobecně považován za „nejznamenitějšího představitele Platonismu či spíše Augustinismu v 13. stol.“ (Ueberweg—Geyer II. 499). I Dwyerovi stojí Jindřich blíže augustinismu než aristotelismu (str. 8.). Avšak právě nepředpojatá rekonstrukce jeho nauky o vědě vyžaduje podle Dwyera odmítnutí názoru, že byl Jindřich Gentský čistým platonikem. Naproti R. Braunovi (*Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent*, Dissertation Freiburg 1916) ukazuje ve své doktorské thésí (na würzburgské universitě) četnými texty, že Jindřich Gentský nepřijímá vrozených

ideí, a že jeho nauka o poznání úplně souhlasí s principem výslovně jím hájeným: „In prima cognitione intellectus noster omnino sequitur sensum, nec est aliquid conceptum in intellectu, quod non erat prius in sensu.“ (Summa theol. I, II C.) Proto není podle Jindřicha na počátku rozum opatřen žádným poznatkem, nýbrž lze jej jako pouhou možnost — potentia pura — srovnat s prvotní hmotou — materia prima. Teprve abstrakcí přichází do vztahu s poznávanou skutečností. Každé poznání tedy vychází ze smyslových věcí, ne z božského světla, jak se Jindřichovi neprávem přisuzovalo, neboť poznatelné podstaty existují ve věcech. Tu je vliv aristoteléské nauky o poznání. Mimo jiných augustinských prvků v Jindřichově nauce o poznání je augustinskou i jeho iluminační theorie. Vědění sice pochází z abstrakce všeobecného ze smyslové specie, avšak přece je toto poznání umožněno teprve zvláštním božským osvětlením. Aristotelův intellectus agens tedy Jindřichovi nepostačuje, vyžaduje mimo něho i nějaký božský Intellectus agens. Ovšem toto božské světlo stejně jako lidský intellectus agens nepodává obsah poznání, ale tento obsah nemůže být bez jeho přispění abstrahován. Jindřich se takto pokouší ve shodě se starší františkánskou školou sloučiti aristotelismus a augustinismus. Avšak právě v tom se jeví jeho původnost, pro kterou jeho theorie poznání vždy vzbuzovala zcela zvláštní zájem filosofů.

Ovlivnění Jindřicha Aristotelem je ještě větší v nauce o jednotlivých vědách, která je předmětem této práce. Zdá se však, že je její hlavní zásluhou osvětlení základní these v teorii poznání, totiž these o abstrakci. Dwyer poznal, jak věrně sledovat myšlenkové pochody středověkého myslitele. Četné doklady z textů značně zvyšují cenu spisu. Nesmíme tu opomenout, že již před Dwyerem M. de Wulf v *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas* (1885) upozornil na závislost Jindřicha v nauce o poznání a o vědě na Aristotelovi, jak ji opět Dwyer silně zdůraznil. Zdá se, jako by Dwyer tuto důležitou práci vůbec neznal.

Musíme radostně přivítat, že se stále dostává čtým skrytým pokladům středověké theologie a filosofie zaslouženého ocenění. Jistě se nedá popřít význam takovýchto studií pro všestranné pochopení aristotelско-tomistické filosofie a zvláště, když se jedná o současníky sv. Tomáše. Proto Dwyerovu disertaci uvítá každý aristotelik. — s —

*E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*

(Bibl. de phil. cont.) Alcan Paris.

Levinasova kniha o Husserlově nauce o intuici, je víc než pouhé vyličení. Žák německého filosofa přichází po samostatném promyšlení a domyšlení nauky svého učitele k originálním závěrům, ve kterých je ovšem nemálo ovlivňován jiným Husserlovým žákem, Heideggerem. Přesto je práce krásně ucelená, aby mohla přivést do Husserlova myšlenkového světa, při čemž Levinas neužívá jako pramenů jen Husserlových vydaných spisů a prací, nýbrž i jeho přednášek a osobních ústních rozmluv s učitelem. Levinas je důkladně s Husserlovou fenomenologií obeznámen a proto spíše než kdokoliv jiný může předložit Francouzům tento významný systém v moderní německé filosofii. Význam knihy se zvětšuje také tím, že právě dnes přichází ve Francii fenomenologie do popředí. Každému, kdo se zabývá fenomenologií je Levinasova kniha nepostradatelnou.

— r —

*Albrecht Becker, Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse.*

Logicko-psychologické prozkoumání 13.—22. kapitoly Aristotelových *Analytica priora* I. — Junker und Dünnhaupt Berlin 1933.

Aristotelovy písemnosti skytají aristotelským badatelům a vykladatelům pochopitelně značné neshody. Becker vztahuje Jägrova badání, oproti dřívějšímu pojetí, které nejednou neprávem připisovalo samému Stagiřanovi těžká odporující si místa, jen na část z *Analytica priora*, totiž na traktát o možnostních závěrech. Důkladnou a pečlivou kritikou textu ukazuje v této otázce dalekosáhlejší důslednost aristotelské teorie, než se dosud myslielo. Přesto se nedají všechny nedokonalosti uvést na pouhé porušení textu, proto Becker přichází k závěru, že tu jde o nedokončený nárys.

Becker zamýšlí vyložit logickou souvislost této části aristotelské logiky, při tom se však zabývá jen čistě formální stránkou otázky. „Budeme si tedy všimnout téměř výlučně, do jaké míry je zbudována aristotelická nauka o možnostních závěrech nezvratně

logicky“ (str. 3.). B. k tomu užívá logistických formulí. Spis, filologicky i filosoficky významný, je cenným přínosem v aristotelském badání.

*Aristote Metaphysique,*

2. vol. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot (Bibl. de text. phil.) Vrin Paris 1933.

Nejnovější překlad Aristotelových *Metafysik* má význam nejen pro řeč francouzskou. Předně výborný překlad, jako je tento, je znamenitou pomocí pro čtení Aristotela, jež je obvykle bez takovéto pomoci nemožně obtížné. Dále dobrý překlad, který především bezpodmínečně předpokládá důkladnou znalost překládaného textu, je zároveň nejlepším komentářem.

Tyto vlastnosti tím více vynikají, když je dotyčný text originálu psán řečí většinou čtenářů málo běžnou. Překlad Aristotela nedispensuje především od studia řeckého textu, nýbrž jej usnadňuje, po případě činí možným. Tomu účelu nový překlad dokonale vyhovuje. Kdo zná Aristotela, ví s jak velikými potížemi se setká takový podnik, zvláště když již existuje jiný překlad. Tricot je k tomu výborně připraven předchozím aristotelským studiem. Je to zřejmé z překladu i z poznámek. Podkladem k překladu je mu klasické vydání řeckého textu od W. Christa (Bibliotheca Teubneriana Leipzig), příležitostně však užívá i řeckoanglického vydání a komentáře známého aristotelského badatele W. Rossa. Překladatel však nepomíjí ani antické a středověké komentáře a překlady a početné filosofické a filologické moderní aristotelské publikace. Stálé odkazování v poznámkách na tyto práce a prameny činí toto vydání ideálním základem pro ty, kteří se chtějí důkladněji obírat badáním o Aristotela. Před každou knihou je krátké udání obsahu. Francouzské nadpisy kapitol umožňují jasný přehled. Nejvíce však četbu Aristotelova hlavního díla usnadňuje — odezíráme-li od vlastního překladu — francouzsko-řecký lexikon na konci 2. svazku, který obsahuje nejdůležitější aristotelské termíny. Tricot neopomíjí opravdu ničeho, aby svůj překlad při poměrně nízké ceně (60 frs) učinil skutečně vzorným vydáním.

Je základní pravdou, že teprve studium pramenů umožňuje důkladnější vniknutí do látky jakékoliv vědy. Právem napsal A. Diès v předmluvě k Tricotově překladu: „Il faut lire son auteur, le lire di-

rectement et non dans des citations, le lire habitudelement et de manière à s'en imprégner." pag IV.). Tomu napomáhá toto vydání jako málokteré jiné, jest si tedy přát, aby jeho význam řádně ocenili profesori i studující aristotelské filosofie. Konečně Tricotův překlad může ukázati směr vzornému českému překladu tohoto nadmíru důležitého textu.

P. W.

*P. Tvrdý, Slovenský frazeologický slovník,*

II. vydání, Československá grafická Unie, uč. spol. Praha-Prešov 1933, str. 844.

Otázka o slovenské řeči, která stále vystupovala do popředí a byla vždy otázkou živou, byla konečně rozřešena vlastní silou slovenštiny. Toho důkazem je i nové vydání „Frazeologického slovníku“, sestaveného ředitelem P. Tvrdým, známým slovenským filologem. Ze slovníka je zřejmé, že slovenština jest svébytnou slovanskou řečí a je vyslovovatelkou slovenského života a ideálů. Autor prostudoval všechny slovenské spisovatele a básníky, všechny odstíny slovenských nářečí, odborná díla slovenská, česká i cizojazyčná a nepřehlédl ani nejnovějších „Pravidel slovenského pravopisu“, připravovaných Maticí slovenskou. Slovník je pravou normou v otázce čistoty řeči, nutnou příručkou k poznání ústrojnosti slovenštiny a výhodnou pomůckou k poznání slovenské literatury, která se rozvíjí nezadržitelným tempem. Slovník je skvostně upraven a je přehledný; zasluhuje si povšimnutí inteligence.

L. M.

Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, vydavatel Theodor Steinbüchel, Abt. 12; Abt. 14; Abt. 10:

*Siegfried Behn, Das Ethos der Gegenwart, Heinrich Lützel, Einführung in die Philosophie der Kunst,*

*Vinz. Rűfner, Die Natur und der Mensch in Ihr,*

Peter Hanslein, Verlagsbuchhandlung, Bonn, 1934.

Nová sbírka překladu a systematické práce na filosofii přítomnosti. Etické problémy poslední doby dělí Behn na dva proudy: 1. K jakým cílům jde kulturní dnešní doba, co je jí lhostejné, po jakém

dobru se snaží a které zavrhuje, jakým normám se podrobuje a kterým nikoliv, které hodnoty uznává a zneuznává.

2. Jaké problémy poutají myslitele dneška se zvláštní nutností, v nichž hledá pokusy rozřešení. Obě stanoviska bere si autor na zřetel, aniž by tvrdil, že jeho kompendium obsahuje všechny přítomné mravní proudy. Chce vyhledati jen nejpálčivější a dáti odpovědi a tím přispěti člověku, aby porozuměl sám sobě. Autor vychází z etického faktu, že dnešní doba dává přednost dobru tohoto života; hodnota vznešenosti (bonum honestum) jenom svítá. Dvacáté století si libuje ve „Wertschau“.

Svůj problém položený faktem vyvíjí autor až do posledních důsledků: Ethos přítomnosti se nespojuje jen v cílech a dobru života, že vznešené hodnoty nezáleží jen na dobru vitálního řádu, nýbrž do života zasahuje i říše ducha. Vrcholné tése autorovy studie jsou vyjádřeny požadavkem doby o „duchovní blaho“. Doba materialistické výchovy přinesla zkušenost, že v sirotčinci neprospěje jen dobré mléko, čistý oděv, světlo a vzduch, péče o zuby, zatím co dorůstající děti zakrněly nedostatkem na duševní teplo domova. Tímto způsobem autor vyvádí a zdůvodňuje etické pojmy. Mimo to přivádí člověka k harmonii a vyrovnanosti a zjevuje illuse každého naturalismu. Kniha odpovídá modernímu člověku.

*Prof. dr. Jaroslav Kosina,  
Ilustrované Dějiny světové.*

(třetí vydání, doplněné do dob nejnovějších.)

Nakladatel Jos. R. Vilímek v Praze, 1934.

Toto nové vydání Kosinových dějin je známkou, že populární dějiny světové dovedly získati si zájmu širšího kruhu. Zájem o historii, zvláště o historii vlastního národa zařazené do světového dění, u nás se nevyrovnal dosud jiným národům. I v tom se projevuje jistě neblahý vliv národa, který dlouho trpěl pro svou vlastní národnost. Je jisté, že správné a lidové dějiny dovedou probudit a povznést v lidu mnoho ušlechtilého vědomí národního a to zvláště přesnou znalostí poměrů jiných národů. Historie učí, že vlast a národnost je domov, kde se daří hospodářskému i kulturnímu životu. Tyto ústavní ideje národnosti je třeba podporovati dnes, kdy různé pseudosměry odcizily lid národu a vlasti.



# POZNÁMKY

**H**ispanika. *Maranové*. Vracíme se ještě k otázce židovské na poloostrově Pyrenejském. Zmínili jsme se o tom, jak se židé spolčovali s nepřáteli obyvatelstva křesťanského, s Maury, jak obyvatelstvo křesťanské lichvou vyssávali, jak židé shromáždili ve svých rukou všechen kapitál země. Kdykoli poskytl panovníkům půjčku, žádali záruku nebo výhodnou koncesi, na př. pronájem poplatků v některém městě. Dostavše v zástavu tuto výsadu, vydírali na poplatníku co nejvíce. Jindřich IV. dovedl to s touto politikou tak daleko, že povolil dvěma židovským nájemníkům poplatků právo nad životem a smrtí poplatníků. Marně se církev snažila odporovatí připuštění židů do veřejných úřadů. Služby, které konali jako bankéři, správcové, učenci a lékaři, učinily z nich nenahraditelné pomocníky.

Plni sebedůvěry žili rozvíjejíce všechnu okázalost orientální, již je láska k nádheře činila schopny, nezapírajíce své opovržení pro „rasu méněcennou“, která jim byla poplatna. Nosili nádherná roucha, bydleli v přepychových obydlích. Křesťané si byli vědomi, že židé z nich tyjí — i není divu, že v dobách hrůzy a úzkostí se proti nim obraceli se zbraní v ruce, jak tomu bylo v 2. pol. XIV. stol., kdy černá smrt zkosila polovinu obyvatelstva Evropy. Marně tehdy hrozil papež Klement VI. exkomunikací původcům masakrů židovských a vyvracel mylnou domněnku, že jsou židé strůjci zla, jež zachvátilo země. Tehdy se tvoří ve Španělsku a později v Portugalsku nová třída obyvatelstva: los conversos, t. j. židé na oko obrácení na křesťanskou víru. Posměšně se jim říkalo „los maranos“

Když katoličtí vladařové španělští, Isabela a Ferdinand, prodávali svou dceru za krále portugalského, naléhali na něho, aby

též židy vypověděl ze země. (Mnoho z židů vypovězených r. 1492 ze Španělska se uchýlilo pro první dobu do Portugalska.) Ale král obávaje se vylišení a zchudnutí země změnil dekret vypovídací v příkaz povinného křtu. Židé se jen na oko obrátili, ale v skrytu žili podle své víry. Mnoho „maranů“ žije dosud v severních provinciích Portugalska, zvl. v části zv. Trás-os-Montes s hlavním městem Bragança.

Francouzská židovská spisovatelka Lily Jean-Javal se o nich dověděla, četla brožuru o nich, kterou napsal Samuel Schwarz, inženýr polskožidovského původu, zaměstnaný v dolech Sierry Estrelly. (S. Schwarz, *Os cristãos-novos em Portugal no Seculo XX*. Lisbon 1925.) Spisovatelka pak dopisovala organizátoru jejich, kapitánu A. Carlos de Barros-Basto v Oportu, který jí slíbil, že ji uvede do nesnadno přístupného prostředí maranů. V říjnu 1929 zajela k němu. Kapitán jí vysvětlil etymologii slova „marane“, znamená prý hořce přinucený. Základem jeho prý jsou hebrejská slova „mar“ (hořce) anous (přinucení = amèrement forcés franc.). Varoval ji, aby nepsala slovo s dvěma r, neboť pak má slovo smysl posměšný (= vepři), a vyprávěl jí o těchto tajných židech, uvedl i domněnku, že sám Kolumbus z nich pocházel. Vysvětloval jí podpis objevitelův

S

S A S

X M Y

takto: tři S značí třikrát svatý podle hebrejské formule Kaddosh, Kaddosh, Kaddosh; A prý je 1. písmeno slova Adonaï, X M Y tři první písmena desatera: chin — meme — aïn. V mužstvu Kolumbově bylo prý 18 židů. (Odvolává se na spis M. B. Amzalaka, člena akademie lisabonské: Uma Interpretação da Assinatura de Cristovam Colombo.) — Kapitán vyprávěl

věl spisovatelce o svém mládí, pochází též z rodiny maranů z města Amarante (provincie Minho). Jeho dědeček si vzal velmi zbožnou katoličku, z jejich dvanácti dětí zůstaly na živu jen 4, 2 se odstěhovaly do Jižní Ameriky, dva synové zůstali ve vlasti, z nich Albano byl miláčkem dědečkovým, Josef, otec kapitánův, babiččiným. Josef se oženil s dívkou po katolicku pokřtěnou. (Než byla zřízena republika v Portugalsku, prý všichni marani a protestanté byli takto křtěni.) Manželství nebylo šťastné. V jeho atmosféře vyrůstal synek. Matka se později odloučila od otce a žila se synem v Oportě, kde syn studoval. Od dědečka se dověděl, že je žid, i měl od mládí nechut ke katolické víře. Ve studiích pokračoval na polytechnice v Lisaboně, kde se stýkal s židy a chce býti uznán za žida, účastní se „protiklerikálních akcí“. Teprve po smrti matčině se dá obřezati a ještě se tak muselo státi až v Maroku. Od té doby chce usnadniti všem maranům návrat k židovství. — Tento kapitán tedy zajede se spisovatelkou nahoře uvedenou do Bragançy a zavede ji mezi marany. Spisovatelka se sama přesvědčí, jak jsou tito lidé nedůvěřiví jako v dobách, kdy jim hrozilo pronásledování. Jen osobnost kapitánova, známá v tomto prostředí, může sem proniknouti — a jemu k vůli zapíše stará žena některé modlitby. Sama si pokryje hlavu bílou rouškou a hostům vloží do rukou lampičku. Pak se obrátí k východu a začne — jakousi dlouhou a podivnou litanií rázu nijak ortodoxního. Večer navštíví spisovatelka synagogu se svým průvodcem, který tu má promluvu. Zakončí ji několika modlitbami hebrejskými, neboť jeho snahou je uvést do bohoslužby maranů zapomenutou hebrejštinu a vůbec očistit jejich ritus od cizích nánosů. Spisovatelka pak vrátivši se do svého hotelu, vyličila své

dojmy z pobytu mezi marany a zaslala do časopisu „l'Univers israelite“. Svou cestu do Portugalska vypsal v knize „Sous le charme du Portugal“, kde věnuje maranům víc než třetinu obsahu.

Marany v Portugalsku navštívil i velkorabín bulharský M. Ehrenpreis, který se vůbec zabýval studiem židů španělských, usazených od konce 15. století v Bulharsku. Svou cestu na poloostrov Pyrenejský vyličil v cestopise „*Voyage d'un Juif en Espagne*“ Zavedla ho tam touha spatřiti zemi, odkud židé byli kdysi vypuzeni a které dali ministři, diplomaty, finančníky, básníky, filosofy i učence, náležející mezi největší ve světě židovském. (Duchovních hodnot katolictví autor nechápe, k. je mu popřením života, Semité se z něho radují (Alhambra). Hledě se steskem do minulosti španělského Židovstva, vidí v pronásledovaných souvěrcích jen mučedníky, nikoli také vinníky.)

*Řeč španělských židů* vystěhovalých kdysi do Orientu, je předmětem vědeckého badání, jak o tom svědčí spisy: 1. M. L. Wagner, *Caracteres generales del Judeo-español de Oriente* (Madrid, 1930); 2. Max A. Luria, *A study of the Monastir Dialect of Judeo-spanish based on oral material collected in Monastir, Yugo-Slavia* (New York, 1930).

V 1. spisu šlo o všeobecný obraz jazykových podmínek u španělských židů v orientě, po kterém jsou roztroušeni. (První na ně upozornil A. Pulido Fernández spisem, *Espanoles sin patria y la raza sefardi*“ už roku 1907). Wagner tvrdí, že se ustálila jakási společná spisovná španělština v žurnalistice, literatuře a v konversaci vzdělaných židů španělských, „sefardi“ zvaných, kteří v osadách, kde byli ve větším počtu, vnutili svou řeč i židům jiného původu, na příklad polského nebo německého. Španělští židé sami jsou též z různých krajín Španělska: židé z obou Kastilií se stěhovali do Asie, Cařihradu a z části do Bulharska; aragonští

též do Bulharska, s katalanskými pak do Srbska, Bosny, Macedonie, Řecka atp. Některá slova, přijatá z hebrejštiny, arabštiny i řečtiny, si přinesli židé už ze Španělska. Jinak v jejich řeči znamená i přínos od židů řeckých, palestinských i alexandrijských — a z jazyka jejich okolí, také vliv francouzštiny působením l'Alliance israelite universelle. Světová válka, rozkousování Turecka vnesly i sem jakýsi zmatek, porušující dosavadní jakous takous jednotu kastilštiny, přinesené sem z doby Isabely Kastilské. Plán vyzvati sefardy, aby se vrátili do Španělska, sotva může býti uskutečněn; ale španělské školy by měly své oprávnění a zachránily by, co může býti zachráněno, jazykové pouto. — K dílu Wagnerově jsou připojeny texty židovskošpanělské, které podávají ve svém souhrnu obraz židovské španělštiny na Balkáně.

2. dílo — Luriovo — se omezilo na studium židovskošpanělské mluvy v Bitolji. Tato kolonie židovská, zeměpisně dosti izolovaná od ostatních (na př. od vzdálené Soluně), tvoří asi  $\frac{1}{10}$  obyvatelstva toho města [mnoho židů se odtud vystěhovalo do New-Yorku a badatel si všimá i řeči těchto vystěhovalců]. Poměrně nízký stav kulturní této osady by zaručoval neporušenost tradice. Starobylý ráz mluvy ukazuje nespíš na původ ze španělské provincie Leonu, který ovšem nelze pevně zjistiti. Autor přidal 28 textů a podrobil svědomitému studiu fonetiku, morfologii, syntax a slovník této mluvy, celkem izolované ve velké rozloze židovské španělštiny. (Srov. Bulletin hispanique, XXXV, č. 3!)

Kdo vůbec hledá poučení o židovství, povaze a vývoji jeho náboženství (v době po Kristu), najde je ve formě stručné, ale zhuštěné vespise „*Le Judaïsme*“, který napsal A. Vincent (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, Bloud et Gay.) Jsa dalek vši chvalořeči, ale i karikatury, poučuje spolehlivě o tom, jak se židé po ztroskotání Jerusalema organiso-

vali ve světě, aby žili svým vlastním životem, chráníce jak svou víru, tak svou národnost, jak se vytvořily jejich posvátné knihy Michnah a Talmud, jejich střízlivé právní názory, pro které zapomněli na intenzivní náboženský život starozákonních proroků, jakých dogmat se drží jejich dnešní víra, jakou mají morálku a jaký kult. Spisovatel vyličuje to všechno bez zaujetí, snaže se naopak ukázati, co je ještě dobrého a krásného v dnešním židovství, vyhýbá se celkem polemickému tónu, jen se dotýká kritik nebo problémů, jež vzbuzuje židovství. Pro čtenáře, kteří chtějí býti o všech těch otázkách podrobněji poučeni, je u každé kapitoly díla uvedena nejdůležitější literatura.

*Věci československé ve Španělsku.* Katolický universalismus si žádá, aby se katolíci všech zemí poznávali, od sebe se vzájemně učili. Do světové války cizina velmi málo věděla o činnosti českých a slovenských katolíků. Po převratu naši katolíci hned nechápali význam dobrého zpravodajství. Jak usilovně v té věci pracují v zemích západoevropských na př. maďarští katolíci, není u nás každému známo. Poslední dobou se objevují i ve španělských katolických časopisech hojnější zprávy o věcech československých. Tak karmelitský časopis vycházející v Burgosu „*Ecos del Carmelo y Praga*“ přináší článek P. J. Ovečky, T. J., o pražském Jezulátku, které se těší ve Španělsku obzvláštní úctě. Je zajímavé, že karmelitský časopis „*El Carmen*“, vycházející v Pamploně, uvádí v programu „*La devoción del Niño Jesús de Praga*“.

Poslední číslo ročníku 1933 časopisu „*La Ciencia Tomista*“ zase dosti podrobně zpravuje o Akademickém a Liturgickém týdnu, konaných na podzim téhož roku v Praze. „*Los Estudios Eclesiasticos*“ (č. 2, r. 1933) otiskují referát o „*Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII celebrati post Cyrillum natum MC*“ tohoto znění:

Dílo velké důležitosti, protože dává poznati a podněcuje již existující dobrou činnost, směřující k unii dodnes odloučené slovanské církve s církví katolickou. Budí velmi milý dojem zvláště proto, že dává tušiti brzký konec nynějšího stavu schismatu, jež už od počátku nemělo důvodu svého bytí; nyní pak se každým dnem ukazuje jasněji, že je v zájmu samých východanů, aby se co nejdříve skončilo.

Pojednáváje o církvi východní, hle, jak se vyjadřuje znalec věci augustinián P. Salaville: Vůbec se může tvrditi o Cařihradu, Řecku a Bulharsku, které lépe znám, že si všichni věřící velice přejí unie, neboť chápou její nejvyšší nutnost, aby bylo napraveno zlo, které se tam den co den rozmáhá. Víc ještě: ve své prostotě nechápou právě, že věc tak žádoucí může působiti takové obtíže.

Abychom pochopili dosah přítomného díla, nic není lepšího, než podati podrobněji jeho obsah. Dělí se na pět částí, jež jsou: 1. myšlenka uspořádati kongres. 2. Postup prací na 5. kongresu unionistickém. 3. Přednášky, které byly na kongresu konány podle programu předem smlouveného. 4. Zpráva o čtení v malém kurse didaktickém a informativním. 5. Ohlas veřejnosti. Zprávy tisku o kongresu. Nakonec je připojen seznam účastníků a věcný i osobní rejstřík svazku.

Úvod díla tvoří encyklika Pia XI. o oslavě 1100. výročí narození sv. Cyrila a dopis nejvyšší hlavy církve o pořádání tohoto 5. kongresu unionistického.

Praktické tendence, které velká idea katolická tohoto kongresu v sobě uzavírá, jsou patrné ze zprávy, kterou přinesl *Corriere de Italia* z pera Marka Weiricha (21. srpna 1927). Mezi množstvím konkrétních poznámek o kongresu vytýká tyto resoluce jeho poslední schůze: 1. Pěstovati ducha lásky podle přání projeveného papežem, který doporučuje, aby se směřovalo k sjednocení křesťanstva vzor-

ným životem a zvláště láskou k jiným církvím. 2. Necht' kněží vzbuzují v mládeži příkladem i promluvami lásku k příslušníkům jiných národů. 3. Necht' je mezi věřícími zaváděn zvyk obětovati sv. přijímání za jiné národy, zvláště za ty, které jsou považovány právě za nepřátelské národu vlastního.

Mons. d' Herbigny, S. J., mluvil v téže závěrečné schůzi o významu kongresů unionistických. Právě, že myšlenka sjednocení církve slovanské s Římem je přijímána kruhy stále širšími. Je nutné pokračovati bez ustání v pracích těch, kteří jsou přesvědčeni o světovém významu problému unionistického. Když svatí apoštolové přišli do Říma, nemohl lidský rozum předvídati, že se za tři století imperium Neronovo změní v říši Kristovu. Nestačí jen oddávati se studiím vědeckým, jest třeba dávati dobrý příklad zvláště modlitbou a láskou. Svatý Otec Pius IX. si velmi naléhavě a vroucně přeje, aby se práce unionistická mnohem více projevovala příkladem a skutky lásky než disputacemi a propagandou. Zvláště se cítí nutnost křesťanské propagandy mírové v některých národech slovanských, u nichž antagonismus politický je nejvážnější překážkou pro sjednocení náboženské.

*F. S. Horák.*

**3.** prosince při konferenci mladé katolické inteligence sdružené v Klubu seniorů spolku katol. akad. „Moravan“ v Brně bylo usneseno stručný obsah přednášky „Několik hospodářských a politických námětů k diskusi“ rozeslati seniorům, aby mohlo býti k jednotlivým bodům přednášky zaujato jednotné a promyšlené stanovisko. Obsah přednášky:

Stávajícími hospodářskými řády byly připraveny miliony lidí i o existenční minimum a přivedeny na pokraj zoufalství. Hospodářský liberalismus a z něj pramenící kapitalismus, jehož cílem a hybnou silou v podnikání je peněžní zisk a bezcitné hromadění hmotných

statků, je nutné nahraditi křesťanskou zásadou, dle které je cílem hospodářského podnikání člověk a jeho tělesné i duchovní dobro. Z křesťanské nauky opřené o samotnou autoritu Boží, plyne právo na život, domov a tím i na důchod stačící k čestnému uhájení existence každého jedince a každé rodiny.

Hospodářské statky, sloužící jako účelné prostředky pro zmíněné účely, svého poslání neplní a je proto mezi ideou křesťanskou a hospodářskými zvyklostmi (zákonů nezměnitelných zdenení) dnešních výrobních a směnných řádů nesnesitelný rozpor. Smějí proto v duchu křesťanském, v zájmu veřejného blaha, býti provedeny změny práva vlastnického a dle enc. Pia XI. reformy dnešních hospodářských organizací společnosti. Je proto nutné, aby mladou katolickou generací byly zahájeny uvědomělé, plánovité práce k postupnému uskutečnění hospodářských a společenských reforem, srovnávacích se s katolickým názorem světovým, v duchovním rámci papežských enc. Pia XI. a Lva XIII. Tyto reformy je možné prováděti v každé společnosti, ve všech trvajících státních formách politických, neboť nezáleží tak na přesném vymezení rámce, jako na oněch základních křesťansko-hospodářských detailech, kterými má býti dnešní liberalistická struktura doplněna neb nahrazena. Útěk od této práce byl by hříchem, neboť vědomě trpěná nespravedlnost hospodářská je pramenem mnoha nepravostí a nemravností dalších. Nouze nejen kazí charakter, odvrací pozornost od hodnot duchovních k zájmům ryze hmotným a je tudíž automaticky protikřesťanská, ale zatvrzuje i lidská srdce a je proto hrotem lásky k bližnímu.

Jednou z prvních příčin automatického zadržování a nesprávného toku důchodů a tím i bídy je úrokový mechanismus. On v různých formách vynucených rentabilit (jednotlivcům prakticky již neužitečných, ale společnosti škodli-

vých) prostupuje a brzdi veškeré podnikání. On umožňuje bez práce a osobních zásluh nespravedlivě vysoké důchody jedinců. Tyto důchody nestačí býti jedinci zkonsumovány, způsobují rychlý vzrůst majetku, t. j. hospodářských statků, za které společnost neobdržela žádnou protihodnotu a je o ně ochuzena. Učení katolické snesitelný úrok pouze jako časovou nutnost trpí, ale řada církevních učitelů i papežů jej zakazovala vůbec. Pracujme o jeho rapidní snížení na režii spojenou se správou kapitálů, ale hlavně o odstranění mechanického užívání úrokových zvyklostí. Obávané thesauraci peněz se nechá finanční politikou snadno zabránit. Referent je si vědom toho, že dekretování změn musí předcházet převýchova hospodářského myšlení, což také navrhuje.

Rychlá hromadění nezkonsumovaných důchodů a jejich proměna ve výrobní prostředky jsou t. č. zbytečné a škodlivé, neboť již dnešní výrobní kapitály leží nevyužity a jejich rozšiřování by se mělo dít jen se souhlasem společnosti. (Odpadlo by jejich časté sanování.) Musíme se snažit dáti toku volných kapitálů dočasně jiný směr. (Veřejnospolečenské investice.) Nečinné úspory jsou bráním kapitálů z oběhu, čímž vznikají hospodářské poruchy. Jejich odstranění je možné převýchovou a zvýšením důvěry věřitele v podnikatelovu (dlužníkovu) solidnost, což se neobejde nejen bez výchovy odborné, ale i mravní. Právě školství odborné, které v osnovách mravouky není laické a ani křesťanské, by jí nejvíce potřebovalo. Spoření kapitálů, bez abstinence denních vžitých potřeb, nemá mravní ceny a netřeba se mu klánět. Podporujeme proto tvoření zákonů společnosti, které toto rychlé hromadění osobních důchodů a kapitálů ztěžují, neboť důchody nad existenčním minimem se nemusí utratit a již tím škodí, neboť zpomalují oběh peněz, což je další vážnou příčinou nynějších hospodářských těžkostí. Velký majetek

v jakékoliv formě škodil většinou již při svém hromadění a velmi často škodí po celou dobu svého trvání tím, že dispoziční právo náleží výhradně majiteli. Majitel, svými kapitály volně disponující, podporuje pouze podnikání osobně prospěšné (osobní peněžní zisk) a brzdi podnikání veřejnospolečenské, nezaručuje-li požadovaný zisk. Musí proto osobní volné dispoziční právo s velkými volnými kapitály býti omezeno tak, aby nebylo možné zastavovat tok kapitálů a tím i podnikání s pouhým poukazem na nerentabilitu osobní. Majitelé volných kapitálů v čl. republice zklamali při poslední půjčce práce (celostátní záruky!). Odstranění těchto závad budiž problémem právních reforem (na kterých katolická inteligence musí spolupracovat) a účetní techniky budoucí společnosti. Nebojme se též těmito názorům odpovídající reformy dědičného práva, která jest nutnou. (Enc. Pia XI.; formy majetku mohou býti různé!) Podnikatelská svoboda jedinců i společností buď ale novými řády omezována pouze na tolik, aby se zcela nevyřadila osobní iniciativa a osobní odpovědnost. (Záležitost morální výchovy křesťanské! Dokázala již větší divy!) Kompetence jednotlivců i menších organických celků nesmí býti vyřazena i když lidská svoboda bude míti své dolní i horní meze. Zásady Pia XI. o stavovských zřízeních a společnosti v hlavních rysech pěkně tento poměr řeší, jest na nás, abychom uvažovali o podrobnostech.

Nesprávnosti v hodnocení statků, zaviněné t. zv. zákonem nabídky a poptávky, buďtež odstraněny soustavným podporováním plánovitě činnosti hospodářské, opírající se nikoliv o bursovní dohady, ale o výrobní a spotřební statistiky. Statistice a účetním technikám náleží při reorganizaci společnosti v budoucnosti vedoucí role, a budiž jim věnována proto ta největší péče. Pamatujme, že trvalého všeobecného zvýšení životní úrovně se dosáhne nikoliv

snížením životní míry dnešních t. zv. tříd buržoá (chyba dnešního řešení ve všech státech), nýbrž strukturálními změnami ve výrobě, směně statků a obhospodarování volných kapitálů. Výše životní míry je hodnota relativní a vždy i při nejideálnější stavbě společnosti zůstane brána křesťanské dobročinnosti otevřena dokořán. Při vyřazování lidí z provozu nezapomínejme, že pokud zaměstnanci zkonsumují jediné občanské minimum důchodů, že nejsou bilanci lidské společnosti škodlivými, ani nepobírají důchod od společnosti (státu) neoprávněně. Společnost má křesťanskou povinnost se o ně starati i za cenu vlastní újmy, neboť svatý Tomáš praví, že nikdo nemá žít nepřiměřeně. Nové řády a organizace hospodářské, které musíme v duchu papežských encyklik hledat a tvořit, nechť vždy najdou pro vysazené zaměstnance pracovní konto společnosti, které jim bude důchod i práci poskytovat. Výsledkem těchto spravedlivých řešení buď bude všeobecné snížení pracovní doby, nebo pro lidstvo zhoubný zánik stroje civilizace. Pro hodnocení zásluh i statků bude nutné dále hledat a vytvořit spravedlivější měřítko hodnotící. Mezi existenčním důchodem a lidskou prací není přímé vzájemné se hodnotící souvislosti. Hodnotící měřítko pro existenční důchod leží (bez ohledu na práci) více v oblasti spotřeby, nežli výroby, kde jej chybně hledal Marx. Výroba se musí přizpůsobit spotřebě, nikoliv naopak. Dnešní technika to umožňuje. Dnešní nezaměstnaní, které má na svědomí nekřesťanský liberalismus hospodářský a jeho kapitáni, jsou placeni hlavně z příjmů státních, t. j. většinou z daní nepřímých, na kterých hlavní vinníci dnešní výrobní anarchie mají nejmenší podíl. Nutná daňová reforma, opírající se hlavně o kontrolované důchody, musí proto býti prudce progresivní. Tvořme a šířme prostředí, ve kterém by se zneužívatelům

hospodářské moci nechávala ona mravní méněcennost znát. Odchovancům katolických spolků, kteří by se snad bezdůvodně tlačili a lichotili k hospodářsky neb politicky mocným jedincům, bychom to měli přátelsky vytknout. Kolegové novináři, přispívatelé revue a pod., by mohli v příležitostných pracích vytýkané vlastnosti vhodně ironisovat a stavět do odpudivého světla. Usilujeme o vhodnou reorganizaci bankovníctví pod přísnou kuratelou státní a reformu peněžních transakcí, neboť peníze místo napomáhání směně, počínají chod hospodářského života brzdit.

Z peněžních transakcí povahy spekulativní, na kterých nemá společnost lidská zájmu, neměl by plynout žádný zisk, neboť jimi ani hmotný ani duchovní statek nebyl pro společnost vytvořen. Je to světskými zákony trpěné vydírání. Podrobme peněžní politiku naší Národní banky ostré křesťanské kritice, abychom poznali jakým zájmem, vysokým krytím naší koruny slouží. Penízem státním by mělo být jen to, co vskutku zájmům státním, nikoliv zájmům peněžníků, slouží. Všechny hospodářské a duchovní statky jsou jediné funkci, energií ducha, a hmoty. Kdo tyto tři veličiny má, vlastní bezbankovka ta nejvzácnější platidla a směnidla. Tomuto nazírání by se měly nové směnné řady a praxe přizpůsobit. Křesťanští zákonodárci nechť pečují o to, aby za koho stát v době krise nesl podnikatelské riziko (sanování, subvencování), za toho aby v době konjunktury bral i podnikatelský důchod. Kolegové senioři katol. studentských spolků jakož i všechna katolická inteligence se vyzývají, aby přímým i duchovním vlivem ve veřejných sborech, hospodářských i kulturních institucích, uvědoměle a s největším možným úsilím se snažili vhodně pracovat pro postupné a plánovité změny v naznačeném hospodářsko-reformním směru. Jako první etapu prací snažme se vykonávat tlak

na veřejné mínění, lámati předsudky a vybudujme tak duchovní prostředí, z kterého by zásady spravedlnosti křesťanské pramenily, vědouce jasně, že nové řady a zákony společnosti musí mít kořeny v názorech a mravech občanstva, jinak zklamou. S každým úsilím o reformu hospodářskou nechť je proto spojováno úsilí o reformu mravní, neboť jen s lepšími a spravedlivějšími lidmi vybudujeme lepší a hospodářsky spravedlivější svět!“ *Ing. Žemla.*

**P**oznámka k Maulerově článku Rodina a stát v Akordě č. 3. (1934). Autor podsunuje (s odvoláním na dra Mitterera) sv. Tomáši názor, že je žena v lidské specii oproti muži *méněcenná*, nedokonalá. Právě-li sv. Tomáš, že je žena méně dokonalá (minus perfecta, imperfecta), nikterak z toho nelze vyvodit, že je méněcenná. Či odporují fakta názoru sv. Tomáše o *menší dokonalosti* ženy? — Nesmíme zapomenouti na dodatek „respectu ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum“ (I. ot. 92, 1). Větu „z toho (totiž z méněcennosti pozn.) vyvozuje sv. Tomáš, že ženy je třeba jen k plození“, vyvrací citace Aristotelových Ethik (kn. VIII. hl. 12.) v S. theol. I. ot. 92, čl. 2. „muž a žena mezi lidmi se spojují nejen pro nutnost plození, jako u ostatních živočichů, nýbrž i pro rodinný život, v němž je nějaká práce pro muže i ženu.“

Stejně na domnělou méněcennost ženy pro sv. Tomáše v určitých ohledech — po stránce biogenetické, kvalitativní a funkcionální — je nutné hledět jinak. O biogenetickém postavení ženy lze užití jen textu S. Th. I. ot. 92 čl. 1. „Živočichům dokonalým přísluší aktivní síla plodivá v pohlaví mužském, síla však pasivní v pohlaví ženském.“ Nelze-li všeobecně mluvit o méněcennosti pasivního elementu v jakémkoliv spojení se složkou aktivní, nelze mluvit ani o biogenetické méněcennosti ženy podle sv. Tomáše. Po-

dobně je to s méněcenností kvalitativní a funkcionální. Je-li na př. žena méně dokonalejší po stránce spekulativně-intelektuální (spor snad o tom není), proč by proto měla být méněcenná, když je její hodnota tím více vyjádřena v jiném oboru? Sv. Tomáš vyjadřuje tuto hodnotu spolu s moderní psychologií, že žena je v mnohé věci dokonalejší v praktickém intelektu a tedy i v něčem funkcionálně. Nelze z kusého citování sv. Tomáše vkládat mu nesprávné názory.

Tedy důslednost: Říkat se sv. Tomášem: žena je v něčem méně dokonalá než muž, ne však méněcenná. *K. Ch.*

**V** Polsku v Poznani bude se pořádat mezinárodní shromáždění tomistického studia ve dnech 28.—30. srpna 1934 pod patronátem kardinála Hlonda, polského primáta. Budou se projednávat aktuální problémy etické a sociologické, s ohledem na polské postavení v blízkosti s Ruskem a Německem. Toto shromáždění je pokračování práce, která započala v Praze na mezinárodních konferencích v roce 1932, které pořádala Filosofická Revue.

Hned na to koná se *VIII. mezinárodní filosofický sjezd v Praze* ve dnech 2.—7. září. Hlavní témata jsou: 1. Hranice přírodních věd. 2. Význam logické analýzy po poznání. 3. O stanovisku sociálních věd. 4. Náboženství a filosofie. 5. Krise demokracie. 6. Psychologie a pedagogické problémy. 7. Úkol filosofie dnes.

V prvních dnech října bude se pořádat *II. Akademický týden v Praze* ve Valdštejnském paláci. Jeho práce bude letos rozdělena na: 1. Filosofii náboženství. 2. Filosofii práva. 3. Psychologii podle principů sv. Tomáše Aquinského. Odpolední práce bude věnována seminární práci v kulturních otázkách (literatury, divadla, tisku, historie atd.) Podmínky budou tytéž, jako při I. Akad. týdnu. Jsou zase zváni velcí myslitelé zahraniční.

# K O Ř E N Y T O M I S M U

**H**nutí, probouzející se působením Filosofické revue, má svoje vyhraněné znaky, které požaduje na každém ze svých stoupců neúprosně, chce-li se uchovati osudu, že jeho práce bude bez plodů. Hnutí Filosofické revue jako strážce tomismu, ba lze do jisté míry říci, jako objevitel tomismu českého nežádá nic méně, než dokonalé proniknutí duševní totality Aquinatovy. Velice by se mýlil ten, jemuž by úkol tomismu končil v překladu díla sv. Tomáše a výkladem rozličných jeho statí. Seznámiti se s pracemi Aquinatovými jest jen prvním krokem k proniknutí tomismu. Býti moderním tomistou znamená mnohem více: proniknouti do hlubin duševní dílny mistrovy. Tam však nelze přehlédnouti charakteristikou nad jiné důležité a přece jen tak často přezírané: Doktor andělský byl nejen myslitelem, ale v první řadě intenzivně s Bohem obcující a Bohem naplněný mnich. Ze soustředěnosti duševního života v Bohu plynula teprve soustředěnost k práci myšlenkové, k chladné filosofii. Bez soustředěnosti největší nedosáhneme žádných pozoruhodných výsledků ve filosofii, dokonalejší soustředěnosti pak, než vědomé jednoty se svým Bohem nelze vůbec realizovati. Z tohoto živného kořene vyrostlo pak dílo, které zpracovalo, co tehdejší vzdělaný svět předkládal na nerozřešených problémech.

Dnes žijeme opět v době, která předkládá mysliteli velkou řadu otevřených problémů, které čekají svého mistra. Mají-li býti zodpověděny tomisticky, nestane se tak laciným paušalujícím výkladem slovním ze zásad tomistické literatury, je ve skutečnosti třeba v mnohých problémech opakovati celou práci Učitele, jak by on ji opakoval, kdyby dnes žil: To jest v první řadě osvojiti si dokonale látku ve stavu, ve kterém je dnes jinými již zpracovaná; vzpomeňme jen, že sv. Tomáš znal své prameny nazpaměť. V moderní době to znamená, býti odborně vzdělán v oboru, o kterém pojednávám. To platí o umělci, chce-li něco kladného podati ve filosofii umění, to platí o přírodovědci, chce-li něco kladného podati ve filosofii přírodní, to platí o sociologovi, to platí o každém. Dále jest pro opakování práce po-

dle vzoru Tomášově třeba řešiti problém ze všech hledisek, která jsou myslitelná, takže neobstojí řešení jednostranné, nemluvě o nezodpovědném úmyslném zjednodušení problému z pohodlí. Konečně je třeba naprostého odosobnění: t. j. zapomenouti na svoji osobu, potlačiti každé hnutí samolibosti nebo povýšenosti, aby objektivní posudek byl co nejlépe zaručen. To však vyžaduje pokory opravdové, systematicky pěstované. Pokora umožní i autokritiku a přísnost k sobě.

Z těchto kořenů teprve může vyrůst práce moderního tomisty a to pak práce vskutku plodná, ceny trvalé. Vidím úsměv při čtení této argumentace nejen u filosofů nevěřících, nýbrž též u některého z těch, kteří o sobě praví, že pěstují tomismus a slyším poznámku, že tato slova do filosofie nepatří. Nemohu na tuto námitku odpověděti jinak, než poukazem na celé dílo Aquinatovo, nesoucí výraznou pečeť ducha hluboce věřícího měrou takovou, že po abstrakci tohoto charakteristického znaku nezbude z Tomáše nic. Jakých výsledků se dopracovává lidský duch neupevněný takovými kořeny ve své půdě, toho názorným dokladem je stav celé filosofie moderní. Nezapomínejme jednoho: převaha přísně usměrněného ducha, odborně školeného nad druhy ostatními musí se uplatniti dnes zrovna tak, jako ve století třináctém. Stačil by pak psychologický rozbor duševní práce, aby jasně vynikly přednosti tomistické pracovní základny.

Potvrzení závaznosti nábožensky dokonalého života pro lidské poznání podává církevní modlitba na svátek sv. Tomáše dne 7. března. Církev se nespokojuje před očmi nám postaviti tohoto velikána myšlení, což by se zdálo postačujícím, nýbrž vyprošuje více, neboť obrací se k Bohu slovy: „prosíme, rozumem chápati, co učil a následováním plniti, co činil.“ To jest teprve celý sv. Tomáš.

*Svatý život jako předpoklad svědomité vědecké práce, toť kořeny tomismu a s ním kořeny hnutí Filosofické revue. Při práci vlastní, při výchově vědeckého dorostu, při pracích našich konferencí a týdnů akademických musí nám všem v první řadě tanouti na mysli kořeny tomismu.*

*RNDr Artur Pavelka.*



# ŽIVOTNÍ A VYPĚSTĚNÁ SÍLA V LIDSKÉM ŽIVOTĚ

Člověku je vlastní, že žije pro něco, že se stále prakticky něčím zabývá. V každém zaměstnání se projevuje činností expansivnost a účelnost; lidská činnost je pro něco, pro cíl, jehož chce dosíci. Někdy se to stává prostě bez reflexe, a pak lze to vyjádřit jako objektivní skutečnost; (na př. matka nosí, živí a stará se o dítě, žije více pro dítě než pro sebe). Životu je určen tento směr: žít pro něco. Má svůj předmět, k němuž spěje.

Můžete však i uvědoměle žít pro něco; a je to též vlastní člověku, že buď prakticky pro něco pracuje, nebo teoreticky si může předložit cokoli, jako předmět své práce.

Duch lidský si může zpřítomnit skutečnost psychickým způsobem a upřít na něco svou snahu a vynaložit na to práci. Je to intence — záměr, (finis in intentione). Taková je lidská bytost, že musí mít záměry, aby žila pro něco; jinak nemá život smyslu. Nemá-li skutečného cíle a velkého, tedy alespoň chce žít, nebo žije zdánlivě pro velký životní úkol. Život dostává svůj smysl. Psychologie nazývá tento znak lidské bytosti kritérium úplné a zdravé lidské existence, dovede-li si člověk určit, proč má žít.<sup>1</sup> Život musí mít smysl, mít něco, proč se žije. Neschopnost životního smyslu je zárukou nemoci, jako každá jiná neschopnost je vždy úkazem nezdravosti. Z těchto principů je jasná nemoc doby. Zatím co nám unikají veliké cíle životní, sháníme se po bídných věcech, které nemohou vyplnit celý smysl životní. Vina je v tom, že duch lidský zbloudil; hraje svou důležitou roli v tom, co není potřebné a je nečinný v podstatném. (Myšlenka Pascalova.) Z těchto poznatků lze říci, že vitální síly nejsou jediným ani neřídícím principem lidského života. Vitální stav má svou úlohu a důležitost ohraničenou. Snaha mít zdůvodněno jednání, a mít plný smysl života kotví v lidské struktuře, v níž je princip duchovní činnosti rozumové a volné. Rozumová schopnost hledá a dává důvody a smysl.<sup>2</sup> Volní

schopnost uskutečňuje a uvádí do pohybu ostatní schopnosti, mezi nimiž i náklonnosti smyslové a emoce, patřící k vitálnímu stavu života. (Smyslnost-sensualita spadá pod řízení rozumu a vedení vůle nepřímou a vzdáleně.)<sup>1</sup> Emoce provázejí vitální silou všechny lidské životní projevy. Každý afektivní a emotivní projev ústí do radosti (záliby) nebo bolesti. (Bolest je negativním tónem, slast pozitivním.) Těmito tóny bolesti nebo slasti zvětšuje se v nás životní zájem; životní projevy duševní jsou podporovány; člověk má radost ze života, nebo po ní touží. Bez zabarvení radosti nebo bolesti prožívali bychom své dny bez účasti; i poznání věcí by bylo neschopné a nepřesvědčivé.

Vitální projevy tak jako mohou podporovat lidskou činnost, tak ji mohou znesnadňovat a překážet jí. Mohou se stát brutální a otupět všechnu, nebo z velké části, duševní vnímavost, vzlety a jemnost. K tomuto kroku není v lidském životě daleko. Nezhroucená vášeň a smyslnost dovede zničit v člověku na př. ušlechtilou stránku erotu, přátelství, něžnosti atd. Mimo to vitální síly nejsou po celý život na téže výši, klesají, ubývá jich, čím je člověk starší. Proto musí mít vypěstěné síly duševní, které nahrazují, doplňují a zušlechťují vitální síly.

## *Možnost pěstění duševních sil.*

Všechny národy, které dospěly k určitému stupni vývoje, snaží se po výchově.<sup>2</sup> Výchova je principem, jehož používá lidská společnost, aby měla duševně i tělesně ucelené postavy. Možnost výchovy je v lidské přirozenosti. Máme v sobě spontánní a přirozený sklon k vývoji. S vývojem těla má postupovat i duševní vývoj. K duchovní formě vývoje nedospíváme biologicky, nýbrž kulturou; rozum a vůle jsou schop-

<sup>1</sup> Viz der Menschliche Lebenslauf als psychol. Problem, von dr. Charlotte Bühler, Leipzig 1933, str. 66 atd.

<sup>2</sup> Ipsum lumen intelektuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae. Sv. Tomáš I. qu. 84 a 5.

<sup>1</sup> Rozlišení mezi smyslovými náklonnostmi a smyslností má sv. Tomáš (Quaest. disp. De Verit. Quaest. XXV., ar. IV.) Nomen sensualitatis pertinet ad vires (concupiscibilis et irascibilis). non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis.

<sup>2</sup> Viz Jaeger W., Paideia., Die Formung des griechischen Menschen, Walter de Gruyter, Berlin.



nosti k získání kultury ducha. Biologický vývoj přirozeně patří všem živočichům, kdežto duchovní vývoj patří jen člověku, pokud má v sobě duchovní stránku. Duchovní schopnosti mohou ovlivňovati i některé vitální projevy života na př. vášně, náklonnosti, požadavky atd.; (Tam, kde přestává život vegetativní; ten není v moci vůle a rozumu, leč velmi vzdáleně a nepřímou; a kde začíná život sensitivní a intelektivní, začíná i mohoucnost duchovního ovlivnění a zdokonalení.) Lidský duch má bohaté a neohraničitelné možnosti vývoje. Může se postupně zmocňovati sám sebe, zvnitřniti svůj život, utvářeti se poznáním vnitřního i zevnějšího světa, tvořiti vnitřní svobodu, regulovati závislost a neodvislost na jiných věcech a lidech; celý člověk má růsti v duchovní, ideální bytost. Ideálním nazýváme to, čeho je schopen lidský rozum ve své kultuře, čeho může dosíci lidská vůle ve svém vlastním oboru a předmětě, t. j. v dobru v nejvyšší míře. S rozvojem rozumu a vůle postupuje i rozvoj celé osobnosti. Osobnost lidská tvoří jednotu a ucelenost celé bytosti a všech projevů životních. Vůle je hybnou silou všech schopností a projevů duševních. Proto kultura vůle sahá nepřímou na vše, čím vůle pohybuje. Směr vývoje lidského ducha jde k pravdě a k dobru, k dokonalosti, k lásce. Poznati pravdu a milovati dobro, krásno, býti ušlechtilým, to je vlastně vrchol lidského vývoje, to je nejvyšší hodnota lidského života. Za tento vrchol svého života člověk má zodpovědnost. Vitální projevy života nejsou ani svobodné ani zodpovědné.

Zákon vitálních projevů vyjádřil na příklad Spinoza: „Vita conservat suum esse“; je to silný pud sebezáchovy a zachování druhu (eros a sexus.) Přirozený pochod sám sobě ponechán, není ani nízký ani ušlechtilý. Hodnotíme jej až v duchovním a mravním životě. (Příroda sama rodí ušlechtilé i nízké, na př. zdravé a dokonalé i nemocné a slabé.) U člověka tyto vitální projevy mohou být ušlechtilé nebo nízké (na příklad láska.) Při tom však člověk je si jasně vědom, zda jeho láska je ušlechtilá nebo nízká. Tedy ušlechtilost je prvkem, který není dán přírodním a vitálním jevem. Ba dokonce vrchol vitálního jevu (na př. mužná síla, nebo krása) nečiní ještě člověka ušlechtilým. Život lidský

není ukončen a zdokonalen jen vrcholem vitálního vzrůstu, neboť má ještě svůj vlastní duchový ráz. Tento ráz života probíhá všemi životními cévami a je příčinou vnitřního boje a rozporu mezi nízkým a ušlechtilým. Ve vnitřním svém životě jsme stále svědky tohoto boje a buď vítězí jedno nebo druhé; záleží to na kultuře lidské duchovnosti (rozumu a vůle).

Vitální stránka života je puze vlastní nedostatkem a projevuje se téměř stálou úzkostí a snahou po vyplnění svých požadavků a zajistiti si je. V psychologickém životě to znamená, náklonnosti a vášně, (appetitus concupiscibilis et irascibilis). „Míti potřebné a zajistiti si je,“ je přirozeným zákonem vitálnosti. V životě čistě živočišném je tento projev příčinou násilnictví, hrubosti, lidé, kteří mu podléhají podobají se živočichům. Zůstati na tomto bodě není ušlechtilé pro člověka. Vyhladiti úplně vitální projevy nelze, a bylo by to na škodu lidskému životu. Je třeba dovésti použití jich, uvést je do pravých mezí, použití jejich síly a vlastnosti v pravém okamžiku a na pravém místě. To však už znamená duchovní prvek. Dovést použití vyžaduje rozumové vlastnosti (prudentia) a vyžaduje síly vůle.<sup>1</sup>

V lidském životě rozhoduje tedy mimo vitálních projevů (náklonností, emocí a vášní, vznětlivosti a smyslnosti, a j.) ještě důležitý činitel ušlechtilosti, duchovní prvek, rozum a vůle. Z toho, jak se člověk postaví k pudovým projevům, jsou buď ušlechtilé nebo nízké.

Duchovní úkon vůle pozorován vitálně v přemáhání sebe, může se zdáti slabostí; ve vitálním řádě se uplatňuje nezkrocenost a nespoutanost. Tak Nietzsche nazval všechny úkony vůle zdržující vitálnost slabostí, kterou předpisuje náboženství. V tomto případě by bylo nemožné etické a ušlechtilé smýšlení. Zatím co pravý opak svědčí o velké hodnotě životní. Úkony vůle kázníci nezřízenost a nespoutanost vitální,

<sup>1</sup> Siegfried Behn, das Ethos der Gegenwart, Bonn, 1934, poukazuje, jak lidé již v nejstarších dobách své kultury snili o mužích ušlechtilých a stavěli je jako vzory. (Na př. Homer proslavil Achilla nebo Odyssea). Byl to jistě těžký úkol pro básníka vymezit hranice tělesné síly, pokud jí bylo třeba k odvaze, aby se nestala brutálností a nezničila ušlechtilost ducha. Opatrnost bez odvahy není správná, ušlechtilou odvahou získává i opatrnost na ušlechtilosti. Opatrný a odvažný je ušlechtlejší než jen odvažný.

někdy až heroické, ukazují na velkou, ba největší životní hodnotu, t. j. na *svatost*. Protože úkony vůle, jimiž jsou vitální síly drženy v mezích a na uzdě, jimiž se člověk přemáhá a vítězí sám nad sebou, jsou výrazem velké duševní síly a převahy.<sup>1</sup>

Život lidský vyžaduje etické, zušlechťující hodnoty. Biologické požadavky se nedají odstranit. Proto i etické uspořádání života musí mít na ně zřetel. Avšak i přirozené požadavky mají svůj řád a zákon. Jejich cílem není rozkoš, nýbrž dosažení dobra a zdokonalení podle stupnice přirozenosti. Porušení přirozeného řádu, t. j. podřídí-li se cíl prostředku, ukáží-li se požadavky jen z rozkoše, nastává duševní porucha; člověk nejedná ušlechtilé. Jeho jednání ruší stanovený přirozený řád, je nízké. Jen vůlí může člověk vitálním projevům dát rys ušlechtilosti nebo nízkosti. Vůle je pramenem, odkud vyvěrá hodnocení životních úkonů. Proto vůle může znehodnotit nebo zušlechtit řád životních projevů a požadavků. Lidský život musí být utvářen podle stanovených poznatků. Svítajícím světlem pro lidský život je ukázněnost. Tímto poznatkem se nesmí pohrdat proto, že je nepohodlný nebo ve jménu svobody. Pravá vnitřní svoboda není nezřízeností (naopak tam je pouto a otroctví), nýbrž ukázněností.

Moderní doba se snaží o rozvoj života. Děje se tak hlavně v nejmocnějším pudu erotického a sexuálního života. Množství literatury o etice

<sup>1</sup> S Behn v citovaném díle praví, že právě v křesťanském životě tichost a mírnost jsou vlastnosti Beránka Božího, všemohoucího, přemožitele zla a hříchu, který tím si získal celý svět. Proto se i dnešní mládež kloní více ke Kristu, že nalézá v křesťanství tuto duševní převahu.

lásky je ve skutečnosti jen proudem vody o sentimentální erotice. Nová etika si všímá jen privátní slasti zamilovaných osob; duševní náklonnost je omezena jen na vášnivé vzrušení a na svobodu. To je však zkomolená konstrukce, neznající demonické síly vášně. Hlavní nedostatek nové etiky je v tom, že udává jako hodnotu jen blaho a požitky osobní. Manželství se považuje jen za privátní věc, bez ohledu na rodinu, dítě a společnost. Zatím co věc je docela jiná. Osobní zájmy jsou velmi nesouhlasné, avšak lze je sjednotit v soulad v dítěti. V tom je cílevědomost magnetické přitažlivosti lásky. Při tom ovšem se pěstuje i vzájemná náklonnost a životní přátelství. Bez tohoto cíle rodinného života ztrácí se hodnota manželství. Privátní sentimentálnost a sympatie není stálým prvkem štěstí. Pochází z románovitého pojetí sentimentální lásky a přeceňuje dobrodružství v lásce. Je to papírový ethos, neznalý lidských vášní a zákonů lidského života. Duchovní prvek musí mít převahu i ve vitálních projevech erotu a sexu. Je třeba zušlechtění, převýchovy k statečnosti, k velikosti ducha, k zodpovědnosti a jiným duchovním hodnotám. Celý život lidský dospěje k svému nejvyššímu stupni krásy a dokonalosti jen duševním zpracováním, oduševnělými projevy, ušlechtilostí. Z života pudového nejsou nikdy lidé velcí a ucelení, jsou to nemocná a znetvořená individua. Člověku nestačí jen plastická výchova a hygiena. Jeho dobrý stav vyžaduje duševních hodnot, mravní síly vůle, plynoucí z vnitřní svobody. Dobrý stav lidského ducha je pramenem radosti z odpovědnosti, a tato je měřítkem ušlechtilosti.

*Dr M. Habáň, O. P.*

## SVĚDOMÍ

VI. kapitola.

*Kategorický imperativ a fakta svědomí.*

Všechny systémy morálky, které jsme až dosud analysovali a které si vzaly za úkol vysvětliti původ a povahu mravního vědomí, ve svém podniku ztroskotaly. Nemohly být právy faktů

*svědomí*, tak jak se nám jeví pod aspektem *povinnosti s dobra*. Chtějící absorbovati *mravní v sociálním*, nahraditi svědomí individuální svědomím kolektivním, došly posléze ke konstrukci morálky tak autoritativní, jak jen si možno představit, morálky vítězných většin, vtiskujících svou vůli přemoženým menšinám.

Právě tak se proti takovému podnikání po-

zdvihla rychlá reakce. K zákonu kausalit, která podle zastánců *vědecké morálky* se aplikuje stejně na jevy mravní jako na jevy fyzické a vysvětluje je z *vnějška, mechanicky*, připojili jiní filosofové *finalitu*, která jediná uchovává těmto jevům jejich specifický charakter a vysvětluje je z *vnitřka, dynamicky*. Co chtěli zachrániti především, toť autonomní a svobodná reakce jedince na „sociální danost“, aby si ji asimiloval nebo aby se asimiloval on jí. Ale zase ještě i v tom bodě vznikly rozpory, na které nebudu klásti váhy. Jenom by zamotaly myšlenky, místo aby je objasnily. Řekněme pouze, že proti *morálce vědecké* byla postavena *morálka racionální* a že se konečně obrátili k lidskému rozumu o řešení mravního problému, které mohl dáti toliko on. Od té chvíle šlo jen o to určití objektivní cenu rozumu pro ustavení morálky. Bude tu apelováno na *rozum obecný*, na *souhlas všech* či na *rozum neosobní*? Jedni tvrdí, že ve skutečnosti jsou základy morálky hodnotící soudy obecně platné v jedné společnosti nebo u většiny lidí. Myslí, že existuje souhrn pravd o jednání a chování, nezávislých nejen na žádném náboženství, nýbrž ani na žádné filosofické soustavě, a jejichž mravní hodnota není sporná. Tyto pravdy se oni snaží osvětlit, chtějíce býti *objektivní* a vyjadřovati jen to, co je v morálce aktuálně předmětem *vědomí* u všech filosofů. Odtud utvoření jistého mravního *katechismu*, jistého *Précis raisonné*, o němž se dá říci při nejmenším tolik, že postrádá hlavně přesnosti a naprosto není rozumný.<sup>1</sup> Už sama ta neurčitost formulek, do nichž jsou zasazovány mravní předpisy, předem zaručuje jejich neplodnost. Co mne se týče, nemyslím, že by tato nauka o všeobecném souhlase aplikovaná na morálku, tento eklekticismus tak buržoasní, byla toho rázu, aby odpomohla anarchičnosti protivných doktrin či bytostné chorobě, již trpí současná společnost.

Proto se o ní nešířím a raději se pozastavím u mravního systému, který v samotné analýze faktu svědomí a v požadavcích rozumu neosobního se domníval nacházet své pravé rozřešení

<sup>1</sup> LALANDE A.: *Précis raisonné de la morale pratique*. Paris, Alcan 1907.

problému svědomí a za poslední století působil nesmírným vlivem, který dosud trvá. Jmenoval jsem systém Kantův.

Pohlédnem-li na ni z *vnějška*, je morálka Kantova tou mezi všemi, která se nejvíc podobá morálce křesťanské. Řekli byste, dvě budovy téhož stylu — stylu přísného — stavěné podle stejného plánu a z téhož materiálu. Morálka Kantova se nám, pravda, naprosto nejeví jako morálka nadpřirozená; ale v tom, co morálka křesťanská obsahuje lidského, rozumového, jeví se ona jen jako její kopie. Tedy toto zdání klame, neboť nejen že morálka Kantova není božská, ona není ani lidská. Pokusím se to dokázat.

### I. Kategorický imperativ.

Je v každé morální soustavě jistý základní pojem, na němž závisejí všechny ostatní, pojem povinnosti. Na tomto zkušebním kameni možno právě rozpoznat pevnost či křehkost systému.

Zeptáte-li se Kanta, co to je povinnost, odpoví vám: *Povinnost*, to je zákon, který lidská vůle ukládá sama sobě. Co je to dobro? To je úcta před tímto zákonem, jaký jsme si sami uložili.

A chcete-li naléhavě vědět, *ve jménu čeho a za jakým cílem* si vůle sobě samé ukládá ten zákon, odpoví vám Kant, toho že neví, že to nikdo nemůže vědět a nadto že je toto vědění *zbytečné a chimerické*.

Neboť mravní zákon je *fakt rozumový*, který se jeví, „jako by měl autoritu a hodnotu sám od sebe, nezávisle na svých výsledcích v nás nebo mimo nás. Má znaky nutnosti: neboť je univerzální a není možné setrvávat na jeho opaku bez pocitu, že už nejsem člověkem.“

Z toho vyplývá, že se nám jeví jako úhelný kámen budovy mravní, který nespočívá na ničím, na němž však spočívá vše.

Nikterak se mi nechce vyvracet tento úhelný kámen, ale rád bych jen věděl, jaký jest jeho původ. Odkud pochází ten mravní zákon, jenž se mi ukládá jako brutální faktum a který si podle tohoto článku ukládám já sám? Můj rozum cítí potřebu se o něm napřed poučit, nežli se jej zaváží poslouchat.

Blud, optický klam, odvěti Kant. Tato po-

třeba poučiti se jest umělá; váš rozum je blouzní, který se chce sytit vidinami, protože to je jediný prostředek, jak si může představovat skutečnost! Vpravdě dosahuje skutečnosti jen barevnými a skreslujícími skly.

Toliko dobro ukládá se mi beze vší možné pochyby. Tot ta skála, na které mám vybudovat svůj mravní život; ostatek je fantasie. Teoretické principy, které se můj rozum domnívá odhalovat, místo aby ospravedlňovaly mravní zákon, se od něho odvozují; jinak nemají žádného dosahu, žádné skutečné hodnoty.

Což znamená říci posléz, že musím přestat býti rozumný, abych mohl jednat jako člověk, ježto můj rozum je radikálně bezmocen, analysovat zákon mého lidského konání. Tento zákon visí ve vzduchu mezi nebem a zemí, aniž se ví, kde jsou jeho spojovací body; a přesto právě na něj mám zavěsit celý svůj život, riskuje, že si zlomím žebra, spadnu-li s tak vysoka.

Tot tedy morálka Kantova redukována na své základní termíny. Má vůle ukládá sama sobě svou povinnost. Vůle rozumná a svobodná, osoba lidská je tudíž samotným předmětem zákona, jsouc zároveň jeho *původcem* a *subjektem*.

Osobnost je nedotknutelná a posvátná, neboť *lidství*, které je v nás i v bližním, jest cílem a nikoli prostředkem. Naprostý respekt k osobě je v základech práva a povinnosti ve mně i v jiných.

## II. Kategorický imperativ a svědomí.

Co si myslit o tomto pojetí povinnosti a mravní závaznosti? Zprvu nutno uznat, že není ani banální ani přízemní. Kant velmi dobře analysoval znaky mravního zákona, jeho nutnost a jeho universálnost. Dávaje vyniknouti důstojnosti a nedotknutelnosti lidské osobnosti, vyprostil zřetelně ideu povinnosti z pohnutek sobeckých i z altruistních nadsázek. Dodejte k tomu, že tento velký myslitel — to nutno říci k jeho chvále — naprosto nezamýšlel potlačit Boha, vytvářeje morálku autonomní, imanentní; neboť naopak, uvěřiv, že Bůh se nedá uchopit čistým či teoretickým rozumem, nastoupil tuto okliku — mravní zákon — aby se objevil na konci své cesty.

Avšak přese své úmysly a své vznešené rozlety za povinností vybudoval Kant systém visící ve vzduchu, který může sebemenší závan větru vyvrátit a odnést jako domeček z karet.

Nejtěžší výtku, kterou možno vskutku proti tomuto systému vznést, je to, že nemá základny. Kant s velkou houževnatostí tvrdil, že existuje mravní zákon v každém lidském vědomí. Ale tvrdit není dokazovat.

Člověk je bytost rozumná. Může tudíž rozumná bytost, aniž by tu šla proti své vlastní přirozenosti, poslouchati zákona, u něhož jí není dovoleno ptát se po důvodech? Povinnost, tak jak ji ukazuje Kant, podobá se nesrozumitelnému a brutálnímu příkazu vojenskému, který je dán, aniž je dovoleno pátrat po jeho pohnutkách.

A tu je bod, který mi budiž dovoleno zdůraznit. Dalo by se říci mnoho jiných věcí; ale toto je hlavní s hlediska, na něž se stavím. Často bylo morálce křesťanské vytýkáno, že je *autoritářská*, *heterogenní*, kde Bůh zasahuje způsobem násilným. Ostatně jsem se s touto výtkou vyrovnal, ukázav, že Bůh sám, jsa cílem stvoření, nemůže zasahovat jinak než tím, že se přizpůsobí požadavkům naší rozumné přirozenosti.<sup>1</sup>

Je tudíž dosti pikantní poznamenat, že současní moralisté vymýtili božskou autoritu z morálky jen proto, aby dospěli k autoritě rozhodující docela jinak.

Mluvíte mi o příkazu bez příčiny, o zákonu bez předmětu, o řádu, který nepochází z nikoho a z ničeho, ježž však v sobě cítím, pravíte, jako jakýsi nepřemožitelný instinkt! Budiž, ale není v tom jakási fatalita, již má rozumná bytost, jsoucí ve mně, právo nedbat a které se smí podrobovat?

Odpíráte mému duchu, aby se dopátral původu a hodnoty tohoto zákona; ale to pak budu obětí *fakta*! Budu musit poslouchati naslepo, býti drcen tíží života, nemaje práva se vymanit ani setřást toto jho.

Vůle za vůli, raději si provedu svou, než abych ji řídil podle nějakého zákona, jehož hodnota mi uniká a která pochází kdož ví odkud!

Na štěstí Kant sám se zachránil jen za cenu

<sup>1</sup> *La Virilité chrétienne*, kap. III.

jisté kontradikce. Mluvil o *lidství, cíli, o sobě*. Uctívej v sobě lidství, řekl. Toť předmět mravního zákona a důvod příkazu.

Ale pak tedy není *kategorického imperativu*! Lidstvím se navracíme k přírodě, vycházíme ze svého já individuálního, abychom našli v nás, ten *objektivní* řád věcí, obřezující se tu živým způsobem, A tu se vracíme do pravé morálky, té, která spočívá na přírodě a přírodou na Bohu.

Kant neanalysoval tyto důsledky, protože jeho metafysické principy mu to zakazovaly. Avšak metafysika Kantova se nevnučuje nepřekonatelně nikomu.

## VII. kapitola.

### *Imperativ rozumový a fakta svědomí.*

Viděli jsme, že existují jevy vědomí nepřevaditelné na jevy fyzické, biologické nebo psychologické. Rozeznáváme je podle těchto dvou znaků: jsou *povinné* i *žádoucí* zároveň. Právě pod tou dvojí způsobou *povinnosti* a *dobra* se nám vždy jeví. Stojíce před *faktem svědomí*, formulujeme vzhledem k němu *mravní soudy* a zkoušíme *mravní city*. Jaká je hodnota těchto soudů a pocitů, které se z nich odvozují? Tak se klade mravní problém. Byla mu dána dvě řešení: jedno *vědecké*, druhé tak zvané *racionální*. První ve svých mnoha podobách ostře napadá tradiční morálku: zaměňuje *vědění* za *svědomí*. Druhé — morálka *racionální* — je maskována návratem k tradici, kterou se však v své kantovské formě snaží potříit a vymýtit. Obě tato extrémní řešení mravního problému nejsou vůbec žádným řešením. *Morálka vědecká* a *morálka kantovská* docházejí ke zbudování morálky autoritativní, která pobuřuje svědomí, místo aby je upokojovala. Pravé řešení jest mezi těmito extrémy. Pokusíme se je objevit.

### I. Imperativ racionální.

Strom poznáte po ovoci, jak řekl Kristus. Vědecká morálka, jejíž teoretická hodnota jest žádná, již prakticky přinesla své ovoce. S tohoto stanoviska je tedy znemravňující tak, že nemůže být víc. Morálka tradiční, kterou mo-

rálka evangelická pouze posvětila a povznesla, basovala odpovědnost ne na aktu vnějším, nýbrž na myšlence a záměru, které jej podnítily: „Co pochází od člověka, poskvřňuje jej... Neboť ze srdce člověkovy vycházejí myšlenky zlé... Všechno zlo pochází zevnitř a poskvřňuje člověka.“ Nejde o to, být spravedlivý navenek, před lidmi: „Bůh zná vaše srdce a co je velké v očích lidí, jest v ošklivosti před Bohem.“ Starý zákon pravil: „Nedopustíš se cizoložstva; já pak pravím vám, že kdokolivěk pohlédne na ženu, aby jí požádal, již cizoložil v srdci svém.“

Stejně jako farizeové ze starého zákona, ale z jiných důvodů tak řečených vědeckých, nechtějí mnozí dnešní vědci již připustiti tuto morálku úmyslu. Tvrdí podle slov jednoho z nich, že „tato morálka je hrubě absurdním popřením morálky praktické; a nadto že Kant sám je v mnoha ohledech teoretikem zodpovědným za tento paradox křesťanského původu.“<sup>1</sup>

Vědecky řečeno opravdu úmysl neznamená nic. Nedá se nám uchopit. Z mravního aktu zná věda toliko zevnějšek. „Pasteur pracující ve své laboratoři bez každého jiného úmyslu než aby pracoval, by neměl s mravního hlediska ani takovou cenu jako ten medvěd z bajky, který se znamenitým úmyslem mrštil svou dlaždicí. Lze připustit, aby lékař plný dobré vůle a nevědomosti byl nazván dobrým lékařem? Klasická nauka přirozené morálky se svou paradoxní ideou morálky úmyslu je nesrovnatelná a nesmiřitelná s morálkou vědeckou.“

Ukázali jsme již, že nic není protivědeckějšího nad pojem vědecké morálky. Podobná chvastounství z pera některých těch „scienticolů“ nás tedy nesmí polekat, tím spíše že tito domýšliví vědci zřejmě ani neznají smysl a dosah té morálky úmyslu, kterou očerňují. Mluví o ní, jako by *cíl*, k němuž se úmysl odnáší, vždycky již ospravedlňoval *prostředky*, zatím co *intencionální morálka* správně chápána tvrdí pravý opak.

Já však tu nyní napadám morálku vědeckou hlavně s hlediska jejích praktických důsledků. Neboť popřevši morálku úmyslu v soudech svědomí, musila dojít i k popření ideje odpověd-

<sup>1</sup> BAYET A., *op. cit.*

nosti. Slyšme raději: „Zdalo se mi, že v nejednom bodě tato svatá, ale stará idea individuální odpovědnosti skřípe a že možno bez opovázlivosti předvídat její zánik... Od okamžiku, kdy se připustí ve světě sociálním existence zákonů, ve všech bodech podobných těm, jež řídí pád kamene, je stejně dětinské činiti ať jakékoliv individuum odpovědným za jeho činy, jako haněti nemocný strom nebo blahopřáti stromu statnému. Každý zamýšlený pokus o oslabení přísnosti tohoto důsledku je nutně protivědecký... Nad Xerxem davším zbičovati oceán se usmíváme; neboť známe pohyby vod podrobeny poznatelným zákonům. Budeme méně směšní jednoho dne, my, kteří trestáme zločince, nepomýšlíce, že obdobné zákony způsobují bouři a podněcují zločiny? Bude se naše gesto zdát méně směšným a méně marným?“<sup>1</sup>

Praktické důsledky takovéto doktriny se dají snadno uhodnout. Ostatně abychom si to uvědomili, stačí čísti „jistý tisk“ a vrhnouti pohled na současné mravy. Skoro všude vzrůstá zločin-

nost každoročně do úděsných rozměrů. A proč by ne, když čta jisté deníky a slyše jisté vědecké badatele není nikdo zodpověden za své zločiny a když konečně morálka spočívá v poslouchání svých instinktů a v oddávání se svým vášním?

Toto konstatování je již vážné. Ale jest ještě mnohem smutnější pomýšlení, že takovéto nezdravé myšlenky vnikají ponenáhlou do mravů lidí poctivých a že opětně zlé mravy vykonávají zhoubný vliv na zdravé ideje. Nebudeme-li mocně reagovati, jsme ztraceni. Tudíž první věcí, kterou nutno pro tuto reakci vykonat, jest, bez pohrdání vědou, nýbrž naopak s využitím všech jejích prostředků, se navrátit ke klasické morálce úmyslu a odpovědnosti a přes ni k morálce evangelické, která všude, kde nabyla vlády, zamezila rozvoj zločinnosti a rozmnožila hrdiny a světce.

Tak tedy tradiční morálka řeší problém svědomí a čím je pro ni toto svědomí, jehož výchova je zároveň tak důležitá a tak delikátní?

(Pokračování.)

*M. S. Gillet O. P.*

## POJEM ŽIVOTA VE FYSIOLOGII

(Dokončení.)

Viděli jsme tedy, že výlev glykocy ze skladišť do plasmy je regulován harmonickou součinností dvou hormonů adrenalinu a insulinu. Je tím však též regulováno prolínání glykocy z plasmy do buněk? Že tomu tak není, plyne již z uvedeného chování buňky při podání florhizinu, kdy množství cukru v buňkách stouplo, zatím co v plasmě kleslo a naopak.

Poznáme ještě jasněji, že regulace vnikání glykocy do buňky nenastává součinností adrenalinu a insulinu, budeme-li pozorovati, jak se chová buňka po podání adrenalinu a insulinu a sice u zdravých a u cukrovkou stížených organismů.

Předně ještě několik slov o cukrovce (diabetes). Příčina cukrovky je v onemocnění slinivky břišní, což má za následek zmenšené vylučování insulinu. Zmenšené vylučování insulinu má opět za následek — jak již bylo řečeno — zmenšenou spalovací schopnost buňky.

Provedl jsem řadu pokusů, při kterých jsem podával jak zdravým, tak diabetickým organismům jednak adrenalin, jednak insulin. Mé výsledky byly tyto:

1. a) Podá-li se organismu zdravému, s neporušenou výměnou látkovou, insulin, způsobí to zmenšení množství cukru jak v buňkách krevních, tak také v plasmě krevní. Přece však ubude více cukru z buněk krevních, než cukru plasmatického. Tím se zvětšuje osmotický spád tlakový.

b) podá-li se insulin diabetickému organismu, klesne sice opět glykosa v krevních buňkách i v plasmě, ale v tomto případě nastává relativně větší úbytek v plasmě. Tím se zmenšuje oproti zdravému organismu osmotický spád tlakový.

Jak ve zdravém, tak i v diabetickém organismu nastává autonomní regulace zmenšením obsahu cholesterinu v hraniční vrstvě buněčné.

V obou případech podporuje tím buňka vnikání glykosity. Přece však musí mít tato podpora různý význam v organismu zdravém a diabetickém. Ve zdravém organismu je vnikání cukru podporováno zvýšeným osmotickým spádem, při němž je buňka schopna zabránit ztrátě veškerého cukru. U diabetického organismu naproti tomu, u něhož se osmotický spád zmenšuje, je buňka daleko více odkázána, aby sama ovlivňovala vnikání glykosity.

2. a) Podá-li se zdravému organismu adrenalin, způsobí v prvé řadě zvýšený výlev cukru tělu vlastního ze skladišť do plasmy. Tímto zvýšením koncentrace cukru v plasmě zvyšuje se zároveň osmotický spád tlakový. To způsobí, že více cukru vniká do buňky. Přece však neprolíná glykosa do buněk tak rychle a v té míře, jak by to odpovídalo výši koncentrace cukru v plasmě. Buňka tedy v tomto případě ztěžuje vnikání glykosity. To se též shoduje s experimentálně dokázaným zvýšením obsahu cholesterolu v hraniční vrstvě buněčné.

Tento pochod nastává účelně, jak dokazuje tato úvaha: ze skladišť do plasmy přešlý tělu vlastní cukr nedráždí, jak již bylo řečeno, k vylučování insulinu. Nemohlo by tedy také nastati žádné rychlé spálení přebytečné glykosity v buňkách. Následkem toho se brání buňka proti silnému prolínání glykosity.

b) Podáme-li adrenalinu diabetickému organismu je výlev glykosity ze skladišť do plasmy ještě větší nežli v organismu s neporušenou výměnou látkovou. Následkem toho nastává ještě silnější prolínání glykosity do buněk. Že se to neděje jenom pro zvýšený osmotický spád tlakový, nýbrž, že je to buňkou aktivně zapříčiněno, dokazuje vyšetření hraniční vrstvy buněčné. Oproti buňkám s neporušenou výměnou látkovou snižuje se v tomto případě obsah cholesterolu v hraniční vrstvě buňky.

Jakkoli se toto chování buňky na první pohled zdá záhadným, úvaha opět ukazuje, že je to účelné. Jak jsem již zdůraznil, je buňka diabetického organismu jen ve zmenšené míře schopna snižovat obsah cukru. Buňka se snaží tuto poruchu odstranit. V chemii je všeobecně známo, že rychlost každé chemické reakce je závislá na počáteční koncentraci. Tím, že buňka

aktivně způsobuje prolínání glykosity z plasmy, zvyšuje počáteční koncentraci glykosity, čímž svou poruchu nejjednodušším a nejúčelnějším způsobem odstraňuje.

Tyto mnou popsány výsledky pokusů ukazují jasně, že se regulace prolínání glykosity do buněk nedá vysvětliti harmonickou součinností adrenalinu a insulinu, neboť hraniční vrstva buňky zdravého a diabetického organismu reaguje na účín adrenalinu — jak jsme viděli — právě opačným způsobem. Je však vyloučeno, aby jedna a táž příčina měla na jednu a tutéž substanci úplně rozdílný účinek. Z toho vyplývá, že změny v hraniční vrstvě buňky se nedají vyvoditi z vlivů jmenovaných hormonů.

Nyní by se mohlo ovšem namítnouti, že buňky diabetického organismu jsou nemocné a proto na totéž podráždění reagují jinak, nežli buňky zdravého organismu. Na to odpovídám:

1. Při takovém předpokladu bylo by těžko vysvětlitelné, že nemocné i zdravé buňky stejně reagují na účinek insulinu.

2. Vyšetřil jsem též chemicky hraniční vrstvu buňky ze zdravého a diabetického organismu a nemohl jsem zjistiti ani kvalitativního, ani kvantitativního rozdílu, takže nic neopravňuje k předpokladu, že je buňka nemocná.

3. Proti domněnce, že je buňka nemocná, svědčí též fakt, že činnost buňky není zmenšena, ba naopak je zvýšena.

Podle toho musím odpovéděti na otázku, zda změny, kterými buňka prolínání glykosity účelně reguluje, jsou ovlivňovány vnějšími chemickými vlivy, s absolutní jistotou záporně. Mohu jen předpokládati, že buňka má sama schopnost své chování aktivně regulovati.

Chtěl bych se nyní ještě v krátkosti dotknouti otázky, jakým způsobem souvisí autonomní regulace s ostatními životními ději. K životním funkcím počítá se obyčejně výměna látková a výměna energie, která tvoří předpoklad pro růst a rozmnožování a konečně dráždivost. Poukázal jsem již s počátku, že těmito ději jako takovými, život není dostatečně charakterisován. Profesor Tschermak, který pochopil z fyziologů pojem života snad nejhluběji, uvádí 4 hlavní kriteria života, totiž spontaneitu, dvojznačné změny, autonomii a entelechii (účelnost).



Mezi těmito kritérii je jenom jedno, které vyjadřuje to, co se děje, to jest dvojznačná změna. Ostatní 3 pojmy popisují, jak se životní činnost odehrává; a proto raději nekoordinuji jednoduše tato čtyři kritéria, poněvadž jedno z nich, totiž dvojznačné změny jsou ostatními třemi ve své kvalitě blíže určovány.

Všecky životní děje se odehrávají v buňce. I specifické životní funkce vyšších živočichů a člověka, totiž přijímání smyslových vjemů pocity, jsou vázány na nejmenší biologickou jednotku organismu, na buňku.

Buňka je v organismu ve stálé činnosti a je neustále vystavována různým vlivům a drážděním. Ve všech těchto situacích, během životních dějů se odehrávajících, reguluje buňka své chování samostatně (autonomně, z vnitřních příčin, které neleží ve hmotném, nebo energetickém okolním světě) a sice aktivně (t. zn., není pouhým objektem vnějších vlivů, nýbrž rozchází se jako subjekt s těmito vlivy) a účelně (t. j. reaguje tak, jak jí to prospívá).

Tím, že množství buněk v organismu zároveň, nebo v neustálé časové souvislosti vykonává určitou autonomní regulační činnost, uskutečňují se životní děje, které postřehujeme na celkovém organismu.

Výraz autonomie potřebuje ještě jednoho vysvětlení. Schopnost buňky, aby určovala své chování na vnější vlivy, není všeobecnou vlastností hmoty, ani žádnou vlastností zvláštního hmotného (chemického) složení a nedá se proto z hmotné přírody, nebo ze zvláštního chemického složení buňky vysvětliti. Rovněž není tato schopnost energetickým principem, neboť jak známo, platí zákon o zachování energie též pro živou hmotu. Příčinou uskutečnění životních dějů v buňce, jakož i životních dějů vůbec musí býti životní princip, který je podstatně odlišný od hmotné a energetické přírody materiálního světa a kterému podléhá živá hmota. Chceme-li takový životní princip nazvati vitálním principem ve smyslu dříve již definovaném, tak myslím, že jsem na základě svých experimentálních přírodovědných badání metodami přírodních věd projev takového životního vitálního principu dokázal.

Z předešlé úvahy vyplývá, že pojem „život,“

nebo „životní princip“ není již předmětem fyziologického ani všeobecně přírodovědeckého badání, neboť životní princip není hmotnou ani energetickou příčinou. Přírodní vědy se zabývají toliko hmotou a formami energie. Fysiolog ovšem pozoruje na živé hmotě projevy životního principu a studuje je. Překračoval bych proto svou kompetenci, kdybych chtěl podati definici pojmu „život,“ nebo „životní princip,“ neboť předmětem fyziologického studia je živá hmota. Fysiologové se proto musí spokojiti, jak prof. Tschermak správně zdůrazňuje, fenomenologickou definicí živé hmoty.

Já pod tím pojmem rozumím látku, skládající se z buněk, které mají schopnost autonomní regulace. Tím je živá hmota od neživých těles podstatně rozlišena a dostatečně charakterizována. Filosoficky by se musila živá hmota definovati jako látka jsoucí pod vlivem vitálního životního principu.

Jestliže se snad podařilo dospěti na této cestě k jasnému poznání charakteristické povahy žijící látky, zůstává ještě vždy veliká a poslední otázka lidské zízne po vědění, po poslední příčině života a o cíli všeho životního dění. Poukazují na tuto otázku, která se dotýká největších hloubek existenčních problémů, ale necítím se povolán na ni odpovídati.

Poněvadž jsem však několikrát zdůraznil, že autonomní regulace nastává účelně, je to tedy snad má povinnost, alespoň částečně blíže se dotknouti nadhozeného problému a zodpovědět otázku, co rozumím pod tím, řeknu-li, že buňka pracuje tak, „jak je to pro ni užitečné nebo příznivé.“

Přírodními filosofy jakož i přírodovědci bylo často řečeno, že cílem životního dění je zachování individua a druhu. Avšak zdá se mi, jakoby tento názor neodpovídal zcela tomu, co přírodovědec každodenně pozoruje. Při životním dění jde o více než o pouhé zachování individua nebo druhu.

Cíl životního dění (i tehdy, když ho není skutečně dosaženo nebo ho nemůže býti dosaženo pro vnější překážky) jest co největší možné zdokonalení individua a druhu. Životní činnosti způsobují vývoj a rozvoj, který se ukazuje i u poškozeného organismu, ba právě u tohoto, a je-

hož cíl je dokonalé individuum svého druhu. Rozličné bytosti nesnaží se tedy o nějakou formu dokonalosti vlastní jim jako individuu, nýbrž každá se vyvíjí ve směru dokonalosti vlastní druhu. Tato tendence ovládá nejenom individuální vývoj, nýbrž i celý vývoj kmenů. Nemyslím tedy, že cíl vývoje leží v daném individuu samotném, nýbrž že existuje i nadindividuální cíl, ležící mimo dané individuum.

Tento cíl ovládá autonomní regulační schopnost buněk. Se zřením k tomuto cíli jest ohraničena i autonomie buňky, neboť buňka může reagovati jenom tak, že reakce směřuje k dokonalosti vlastní druhu, neboli, jak jsem se dříve vyjadřoval, tak jak je to pro buňku užitečné.

Tímto omezením v autonomii liší se regulační schopnost buňky podstatně od toho, co je

obsahem svobody vůle u mravních osob, neboť mravní osoba se může rozhodnouti i pro to, co odporuje její dokonalosti, nebo jí vyhovuje jenom zdánlivě.

Nechal jsem před tím otevřenu jednu otázku, která se v této souvislosti takřka sama nabízí: jak se vysvětluje harmonická součinnost všech buněk v celém organismu? K zodpovězení této otázky nemohu přinést na základě svých badání žádnou novou myšlenku a necítím se proto zmocněn k tomu, abych dal odpověď, poněvadž by mě obírání se touto otázkou vedlo příliš daleko od mé vlastní oblasti pracovní, badání přírodovědeckých, a vedlo by mě příliš hluboko do oblasti mně cizí, do badání filosofických.

*Dr Alexander Partos, Nitra.*

## KŘESŤANSKÁ FILOSOFIE A SOUDOBÉ MYŠLENÍ

(Pokračování.)

### 3. Kladné přispění zjevení.

V těchto úvahách jsou záporné podmínky, jimž musí vyhovět každá filosofie, chce-li se nazývat křesťanskou. Je třeba, aby se křesťanská filosofie podřizovala těmto podmínkám *svobodně a dobrovolně*.<sup>1</sup> Nyní vyzkoušíme smysl a užitek tohoto podřízení.

Ukázali jsme, že jsou filosofické principy na víře nezávislé, neboť vyplývají z čistě rozumové zjevnosti, kdežto pravdy víry jsou uznávány pro autoritu zjevujícího se Boha, kromě toho, že v něm je vnitřní zjevnost pro tyto pravdy, které naprosto převyšují rozum. Principy filosofie jsou tedy naprosto neodvislé. Platí samy sebou, nezávisle na jakémkoliv zjevení. To vysvětluje stále tvrzení církve, že může rozum *vlastní silou* dojít k poznání pravdy. Dozor teologie je jen na filosofické závěry, je tedy pouze záporný a vnější. Avšak jako takový je skutečný a filosofie, jež chce být křesťanská, jej musí přijmout nejen jako fakt, nýbrž jako oprávněný.

Zdá se, že se od dob renaissance všechno úsilí fi-

losofie — až na několik výjimek — sklonilo k cíli: ne již rozlišovat filosofii od teologie, nýbrž odloučit je jako dvě vědy, které nemohou mít žádný styk.<sup>1</sup> A tak na př. systém Descartův, který pro obsah zasluhuje býti nazván křesťanským, pokud připouští a chce zdůraznit pravdy, bez nichž je teologie nemožná: jsoucnost Boží, stvoření světa, Prozřetelnost, duchovost a nesmrtelnost duše — na druhé straně pro přijetí úsudku teologie v závěrech, vyznačuje duševní hnutí, jež lze spravedlivě uznat za *racionalistické*, což by jej vyloučilo z *obecného* práva křesťanských filosofii. Naproti tomu filosofie, která se úzkostlivě snaží dbáti svých mezí a rozhodně se vyhnouti sofismatu, přechodu z jednoho rodu do druhého, se dovolává doзору vyšší vědy ve správném smyslu jako dobrodiní, poněvadž lidský rozum nemůže nic namítati proti rozumu Božímu; jenom ta filosofie se smí ucházet o jméno *křesťanská*, která se dobrovolně přimyká k svému místu podle podstatného roztržení. Nebude se tedy definovat filosofie jako křesťanská hlavně k vůli obsahu, nýbrž k vůli odvolávání se na vnější, ale skutečnou pomoc

<sup>1</sup> Srov. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiéval*, Paris, Vrin 1932 str. 39.

<sup>1</sup> Spinoza, Traktát teologicko-politický hl. XV. a Widelband, *Storia della filosofia moderna*. T. I. p. 216.

Zjevení, což jí dává tvar, čili specifickou povahu. (Forma dat esse rei, říkají scholastici.)<sup>1</sup>

Toto podřízení ji může jen vyzdvihnouti. Její svoboda tím není zmenšena. A právě naopak, je jí zaručena a posílena, neboť se tu filosofie nezřiká ničeho, leč svobody k omylu. Sv. Tomáš praví: „Rozumové pátrání často s sebou nese omyl jak pro nemohoucnost našeho ducha, tak pro nenáležitě vměšování se obrazotvornosti do oboru, kam se nehodí. Proto mnohým zůstane pochybným, co je úplně jistě dokázané, poněvadž nemají sílu důkazu, a hlavně když vidí, že ti, kterým se říká moudří, učí různým věcem. Mezi mnohé a pravdivé věci, které se dokazují, se někdy přimísí něco nesprávného, co se nedokazuje, nýbrž se tvrdí nějakým pravděpodobným nebo sofistickým způsobem, a to se pokládá za skutečný důkaz. Proto bylo třeba cestou víry podati lidem pravdu o věcech Božích s naprostou jistotou.“<sup>2</sup>

Je-li tedy povinností filosofie hledání pravdy, uskuteční tím lépe svůj cíl, čím bude bezpečnějšími a četnějšími zárukami obklopen její postup a čím bedlivěji bude těžiti ze všech pokynů, jež jí mohou pomoci v její úloze. Dobrodiní, jež očekává křesťanská filosofie od Zjevení, není jen dobrodiní záporného dozoru nad jejími závěry, nýbrž dobrodiní kladného rozmnožení světla v řádě rozumovém, jenž je vlastně a výlučně jejím. Příliš mocný předsudek strhuje filosofa k přehlížení toho, co bylo dáno Zjevením, jakoby stykem s tím měla utrpět rozumová síla filosofické práce. Někteří si představují, že je každé podřízení otročením. Než není to předpis, který nás ujařmuje; spíše nás osvobozuje; vždyť nás chrání od vášnivosti, fantasie, od zmatků, o nichž se nám zdá, že jsme v nich dosáhli vrcholné svobody, třebaže jsme hříčkou nálady a vzrušení. Co jsme řekli o řádě mravním, stejně platí o řádě spekulativním. Dějiny o tom vydatně poučují. Učení Descartovo, o kterém jsme výše řekli, že zasluhuje pro obsah býti nazváno křesťanským, jím přece není vzhledem k vlastnímu stanovisku, leč nedokonale, neboť spiritualistické these Descartovi značně trpí dvojakostí, kterou by bylo třeba opravit poddáním

<sup>1</sup> Když se praví, že jsou jen filosofie křesťanské, chce se obyčejně říci, že filosofie ve své formální podstatě nepřihlíží k víře — což je zřejmé z termínů, jak jsme ukázali na počátku této kapitoly — a že historicky a konkrétně filosof křesťan nefilosofuje tak, jako by jím nebyl.

<sup>2</sup> Contra Gent. kap. IV.

se učení víry. Proto také myslí Descartes, že pochopil jsoucnost Boží v ideí vrozené a tím se kloní k ontologismu, jenž se stal vlastním učením jeho žáka Malebranche, — ale zároveň tvrdí, že je pouhý předsudek chtít odhalit ve stvořené přírodě pořádek, zamýšlený Boží inteligencí a touto thesí začíná filosofickou spekulaci ve smyslu agnosticizmu. Právě tak zdráháním se připustiti, že je v Bohu zásadně rozlišen rozum od vůle, se blíží k názoru, podle kterého se věci zdají býti nutným výronem Boží podstaty. Konečně tím, že dal podstatě definici, která pro význam termínů může náležeti jen Bohu, připravil spinozovský pantheismus.<sup>1</sup>

Vše to se dá dobře vysvětliti. Lidský rozum ponechaný svému vlastnímu světlu se ubrání omylu v každém bodě filosofického pátrání, když bere jeden po druhém, ne však, bere-li všechny najednou. Proto jsme řekli, že je třeba přispění víry a teologie. Avšak na druhé straně zamítnutím teologického usměrňování nevbíhá filosofie jen do nebezpečí vážného omylu, nýbrž se též zbavuje na svém čistě rozumovém stanovisku velmi užitečného světla. Je známo, jaké spekulativní bohatství bylo získáno Zjevením k všeobecnému prospěchu filosofie.<sup>2</sup> Ví se též, jak pokročily vědy pro nutnost teologické systematisace, pokud se týká znalostí o povaze, o osobě, schopnostech, svobodě atd. Tím, že teologie užívá filosofie za nástroj, zjemňuje ji a zpřesňuje ji a uschopňuje ji vybroušeně a obratně pojednávat o otázkách, které by bez teologického prohloubení zůstaly přirozenému rozumu temné, nebo by se mu ani nenaskytly. Křesťanská filosofie tedy má býti připravena na získání užitku z nepřímého, ale bezpečného světla, jež ji přináší teologie, tím, že ji zjemňuje k vůli vlastní potřebě rozumového nástroje.

Nyní již tedy lze pochopit, co přesně znamená slovo „podřízení“, které určuje postavení filosofie k teologii. Nejedná se o to, uložit filosofii práci, jež jí není vlastní, ani nadiktovat jí závěry autority, když se její postup řídí ze zevnějšíku.

Neběží leč o určení úkolu filosofii, a to úkolu předběžné podmínky teologického myšlení, takže se víra nebude vztahovat, než na rozumnou bytost, jež

<sup>1</sup> Malebranchova filosofie je křesťanskou jen neúplně a nedokonale.

<sup>2</sup> Viz důkaz citovaného díla Gilsonova str. 39. nebo Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, Vrin, 1831 str. 157.

užívá svého rozumu jak je třeba, aby přilnula k transcendentálnímu předmětu, danému vírou. V tom smyslu si teologie přivlastňuje rozum jako jeden ze svých nezbytných činitelů. Když však přisvědčíme tomuto přivlastnění, či chcete-li hierarchickému postavení, filosofie zůstává při svém podstatném úkolu. Lépe: zcela jej plní, poněvadž řád přirozenosti (nebo rozumu) není jen vedle položen, ani jen v souvislosti s řádem nadpřirozena (nebo víry), nýbrž je opravdu řádem nadpřirozena proniknut, takže s ním konkrétně tvoří jednu realitu povahy nadpřirozené. S tohoto stanoviska je rozum i v teologii ve svém oboru na poli rozumu.

Filosofie tedy musí pochopiti, že pro ni není ponížením býti a chtíti býti služebnou teologii. Služebnou, ne otrokyní. Neboť filosofie neplní opravdu tento úkol, není-li taková, jaká má býti, t. j. naprosto věrná vlastním zásadám. Když se filosofie učinila svědomitou a dobrovolnou pomocnicí teologie, nabývá její vznešenosti a za odměnu si získává nejvyššího možného stupně moudrosti.

#### 4. Příprava k víře.

Konečně, aby byla filosofie křesťanská, musí se podřídit vyššímu světlu víry. V abstraktnu zajisté tvoří dokonalý celek, který si postačí. Avšak ve skutečnu, v němž jsme my, které je i řádem nadpřirozeným, má každá lidská věda vésti — více nebo méně přímo podle své povahy — k nadpřirozenu. To vykládá sv. Tomáš s vrcholnou jasností, pokud se týká filosofie.

Praví: Předně je úlohou filosofa potírati omyly v řadě přirozeném, které vzdalují od víry, poněvadž zabraňují pravému poznání Boha. Tyto omyly jsou četné a vyvěrají z neznalosti povahy stvořeného bytí. Někteří se velice klamou, praví sv. Tomáš,<sup>1</sup> neboť pokládají za Boha a za první příčinu to, co nemůže být, leč působením druhého. Mají za to, že není nic mimo věci, jež přijímáme smysly a přicházejí k myšlence, že je Bůh tělo. — Dále jsou takoví, kteří přisuzují tvorům, co nenáleží leč Bohu. To však je jen z neznalosti toho, co jsou tvorové. Neboť se nepřisuzuje věci přirozenost, které nemá, leda z neznalosti této přirozenosti, jako by na př. člověku přiznal tři nohy. Tedy přirozenost stvoření nemá, co

náleží jen Bohu. — Za třetí je omyl odpírati Boží moci, jež jedná o tvorech, něco, co jí náleží, jako se stává u těch, kteří položili dva první počátky světa, nebo kteří říkají, že nevycházejí věci ze svobodné vůle Boží, nýbrž z nutnosti jeho přirozenosti, nebo kteří popírají řízení vesmíru, nebo některé jeho části Prozřetelnosti, nebo i u těch, kteří popírají možnost zázraku. To vše tedy vychází z nesprávné znalosti povahy stvořeného bytí. — Konečně nezná-li člověk vírou přivedený k Bohu jako ke svému poslednímu cíli, přirozenost věcí, představuje si, že je nižší, než stvoření, jež ve skutečnosti převyšuje. To je omyl těch, kteří myslí, že jsou osudy lidské podrobeny hvězdám, nebo kteří mají anděle za stvořitele lidí, nebo myslí, že je lidská duše smrtelná atd. Úkolem křesťanské filosofie jest všechny tyto omyly vyvracet, neboť je lidská slabost stále oživuje — tím, že určí správný pojem toho, co je rozumu skutečně dáno. Filosofii, která by se chtěla zdržeti tohoto základního rokování, a která by odepřela teologii nepřímé, ale účinné přispění, bděle hájit rozumový podklad víry, by chyběla hlavní působnost křesťanské filosofie. Neutralita je odpadem.

Obranná činnost křesťanské filosofie má v sobě účelnost kladné povahy. Nestává se dobrovolně pomocnicí teologie, neslíbí-li, že „nepoplete“ a neporuší celkový pořádek. Ukáže se schopnou k vedení rozumu vlastními prostředky, přesvědčí-li se, že je jakákoliv moudrost nesmírně nižší, než moudrost víry. Mimo to i když prokazuje teologie filosofii veliké služby, přece potřebujeme její pomoci, neboť dobře řízené pozorování stvořeno může být jistým způsobem přípravou na milost. Uvažování o věcech dosažitelných rozumem, praví sv. Tomáš, nás předně vede k podivování se Boží moudrosti, neboť věci byly stvořeny podle podoby nestvořené moudrosti. Boží všemohoucnost se odráží ve svém díle a my jsme přiváděni k myšlence, že je ještě něco konečně vyššího než to, co vidíme na stvoření, co působí pocit velké bázně a úcty k Bohu. Konečně má pozorování vesmíru duši ukázati velkou lásku Boží, neboť všechna krása, добрta a dokonalost v bytostech různých tvorů, je vynikajícím způsobem obsažena v Bohu, v pouhé jednotě jeho bytosti, pramenu to každé dokonalosti.<sup>1</sup> Křesťanská filosofie tedy vede rozum ke stále dokonalejšímu pojetí Boží transcen-

<sup>1</sup> 2. Contra Gent. cap. III.

<sup>1</sup> 2. Contra Gent. cap. II.

dence a působí, že rozum vroucně touží po druhé moudrosti a vědě, které již nejsou z jeho oboru, ale tvoří nadpřirozené a milostí udělené povolání duše.

Křesťanská filosofie má v duši zvětšiti Božský nepokoj a ještě více prohloubiti prostor, který nemůže vyplniti. V člověku je touha po štěstí, jehož hranic nelze určit a poznat bez zjevení a bez milosti. Sama sebou a ponechána jen vlastnímu světlu je filosofie naprosto neschopná k vymezení povahy tohoto posledního cíle, svrchované blaženosti, po které lidské srdce němě touží. Křesťanská filosofie ukáže, že touha, která zmítá člověkem a o níž se mylně myslí, že může býti uspokojena jen dobrem přirozeným, skutečně nasycena nebude, leč intimním patřením, které nám milost dává za skutečný cíl.<sup>1</sup>

Křesťanská filosofie má pracovati na rozumovém podání víry: *fides querens intellectum* — totiž vysvětlit ladnou krásu velkolepé soudržnosti i v křesťanském dogmatu, a že jako je pravda, že se jim ostatní vyjasní, tak bez něho podle slov Pascalových „jsme si sami nesrozumitelní“. To učinil sv. Augustin v dvanácté části *De Trinitate* a po něm velcí teologové středověcí. Budou tím překročeny meze filosofie a změní se filosofie v čistou a pouhou apologetiku? Nemyslíme. Shledá-li filosof, nejodho-

<sup>1</sup> Srovnej G. de Broglie, *Autour de la notion thomiste de la Béatitude* v *Archives de Philosophie* t. III. str. 193. (Paris, Beauchesne.)

dlanější držeti se metod rozumu, že končí filosofie u záhady, kterou nemůžeme vyřešit,<sup>1</sup> těžko se dá pochopit, proč by nesměl pátrati, zda dogmata daná nadpřirozeným zjevením, které rozum marně očekává, a ukázati, že mysteria dávají klíč k rozluštění záhady bytí Božího a našeho, jež vzdor všemu úsilí ducha stále zůstává.

Abychom ukončili výpočet, hlavní úlohou filosofie a nad to všech věd, které svými zásadami spojuje, je: přivesti opravdového člověka, člověka oddaného nadpřirozenému učení, k poznatku a k uznání, že je v něm k vyplnění prohlubeň, které nestačí nic lidského — k ukojení touhy, které nic přirozeného nezhasí, — popud k přijímání, jenž převyšuje chápání rozumu, — k uskutečnění čehosi určitého, co přesahuje hranic přirozena. Nejen že již není filosofie křesťanskou, chce-li se vyhnouti tomuto vznešenému povolání, nýbrž, podle slov Pascalových, nestojí ani za hodinu námahy. Když si naproti tomu uvědomí své vynikající poslání a podřídí se pořádku — jak jsme vysvětlili — a nejvyšší moudrosti víry, je křesťanská, ale též nejdokonaleji a nejplněji lidsky rozumová.<sup>2</sup> (Pokračování.)

*Régis Jolivet.*

<sup>1</sup> Maine de Biran píše: „Náboženství řeší problémy dané filosofií.“

<sup>2</sup> Viz J. Maritain, *Revue néo-scholastique de Philosophie*. (Duben 1932.)

## UMĚNÍ A MORÁLKA

(Pokračování.)

### V.

Již plán je určitým způsobem vědění, kterým zručný a sběhlý člověk ukončuje dílo. Na díle ukazuje člověk svou uměleckou schopnost a duševní přednosti, jimiž mistrně uskutečňuje své umělecké práce a přivádí je v soulad s rozumem. Při umění tedy jde o duševní schopnosti, naprosto ne o schopnosti mravní nebo ctnosti. Umělec ukazuje dovednost, nikoliv svou dobrotu.

Proto se musí odlučovati umělecké tvoření od mravního, právě tak, jako odlučujeme umělecké a mravní schopnosti. Umělec ukazuje

nádherným dílem zdatnost, není však proto svatý. Práci na svém díle se nemůže stát svatý, ladné provedení uměleckého díla není zařízené k řízení jeho vnitřního života. Jinými slovy: spořádanost jeho práce nemá nic společného se způsobem jeho života.

Rozdíl mezi mravností a uměním je tedy jasný. Zatím co umění směřuje ke zkrášlení vnější práce, mravnost je příčinou pořádku a pravidelnosti v subjektivních snahách a pohybech. Umělec hledí dokončiti své dílo tak, jak si je předsevzal. Pilně teše mramor a snaží se uvéstí všechny linie v krásný soulad. Výlučně se snaží o zkrášlení svého díla, jež musí zcela odpoví-

dati jeho plánu a předsevzatému ideálu. Až je s tím umělec hotov, je dílo dokončené.

Mravnost má zcela jiný úkol. Pozůstává v řízení lidského tvoření a v uklidňování vášní a tužeb. Mravný je, kdo ovládá své vášně a nedovolí jim, aby jednaly bez rozumu nebo dokonce proti rozumu. Když však jsou rozumné, t. j. když se shodují s přáním rozumu, jsou mravné. Proto člověk ne jako umělecká bytost, nýbrž jako bytost mravní bude své vášně krotit, nedovolí jim, aby ovládly rozum, uvede je pod řízení nejvyšší mohutnosti — rozumu. Bude zdržovati hněv, mírniti chtivost, jednati spravedlivě a nepřipustí, aby se nějaké jeho přání přičilo rozumu. V tomto jednání člověk projeví svou mravní hodnotu, ne však hodnotu uměleckou.

Proto musí do každé vnější práce, aby byla dokonalá a bez chyby, vložiti dvojí ctnost. Především je třeba, aby člověk utvářel krásně a ladně svou uměleckou schopnost. I to patří k umění. Mimo to musí býti rozumný a mravný, aby umělecké schopnosti mohl *dokonale a dobře* použiti. Schopnosti jsou jak ke zlu tak k dobru indiferentní, Fra Angelico jich používal, aby přivedl duše k nazírání na Boha, Carducci vedl do pout ďáblových. Oba byli umělci, ale ani jeden ani druhý nebyl mravný jenom proto, že měl tuto zvláštní uměleckost. Nám je tato schopnost neobyčejná a vzdálená dobra i zla. Musel tedy míti Fra Angelico i jinou ctnost, která jej vedla nejen ke zdokonalení té či oné schopnosti, nýbrž k největšímu umění — k umění žítí. Nebyl by se stal dominikánský umělec svatým, kdyby se byl zdokonaloval jenom částečně, t. j. pouze v umění a při tom opomíjel cvičení v největším umění, totiž ve ctnosti a kdyby neplnil své duchovní povinnosti. Jiní umělci to nedělali a proto také nepřišli ke svatosti.

Právem říká sv. Tomáš, že jen mravní ctnost činí člověka dokonalým. Zatím co ostatní schopnosti a dovednosti zdokonalují člověka v tom či onom, dává mravnost člověku dokonalost nejvyšší. Matematika vychovává dobré matematiky, stejně filosofie filosofy, umění velké umělce, mravní ctnost dobré lidi. Zajisté matematika sama o sobě neudělá člověka dobrým. Stejně ani umění. Dělá dobré sochaře, malíře,

hudebníky, ne však dobré lidi. Mravní ctnost nevychází z uměleckého tvoření, nýbrž z vyšší síly, jež řídí všechny naše činy a uvádí je v soulas s vyššími zásadami mravnosti.

Může se tvrditi, že táž schopnost nebo umění dává dílu dobré i zlé. Zatím co krása díla patří umění, působí mravnost rozum. Umění řídí naši vnější činnost, mravnost utváří vnitřek. Hudebník se snaží vypracovati své dílo podle zákonů harmonie, moralista hledí na to, aby hudba nikomu neuškodila a aby výkon skladatelův souhlasil s rozumem.

## VI.

Nesmí nás překvapovati rozdělování a rozmnožování lidských schopností. Sv. Tomáš Aq. praví, že je cíl člověka tak vznešený, že je k jeho dosažení třeba mnoho schopností. V přírodě vidíme, že zvířátka, která mají nižší, nevýznamný úkol, mají méně schopností, Mnohá z nich často nemají pět smyslů. Čím dokonalější zvířata, tím více jim dává příroda schopností. Člověk však, nejdokonalější tvor, je určen k nejvznešenějšímu cíli, k nazírání na pravdu. K dosažení tohoto cíle a k překonání nesnází na této intelektuální cestě je třeba více rozdílných schopností a ctností. Je nutné říci, že člověk může všechny tyto nesnáze překonati, určiti meze svým potřebám jedinou silou, spojití se s první a nejvyšší bytostí, jež v sobě a ve svém jednání nemá rozdělenosti a rozdílu. Kdežto Bůh jediným úkonem, totožným s vlastní podstatou, tvoří krásné i dobré, má člověk zvláštní schopnosti, jimiž se stává dobrým, jimiž působí mravní soulad — a druhé, jimiž činí své dílo krásným a ladným. Proto potřebuje k uskutečnění svého díla dvojí schopnosti k řízení mravního a osobního jednání a uměleckou činnost k pořádání vnější práce.

Zaměňujeme-li tyto dva pojmy, dopouštíme se chyby. Není větších omylů v psychologii, než obecně zaměňovati předměty ctnosti a mohutnosti. Tvrditi, že mravnost patří ke kráse je totéž, jako říkati, že sluch náleží očím. A kdo chtějí vyvésti z postulátu krásy nebo umění mravnost, úplně ničí důstojnost krásy mravního života, jež náleží pro Božské zjevení k *nadpři-*

rozenému řádu, k němuž umění nikdy nedojde, a kdyby jej nebylo, nejen umění geniálního Michelangela a kontemplativního fra Angelica, nýbrž i samo umění andělů, kdyby vůbec existovalo, by bylo nemožné.

Všichni bez výjimky potvrzují, že musí každé lidské dílo býti nejen krásné, nýbrž i mravné. Je tedy nelogické odnímati uměleckému dílu požadavek mravnosti. Do dnes mnozí rádi přecházejí z estetiky k morálce, myslíce, že tímto skutečně nevhodným a škodlivým moralisováním, prokazují náboženství a mravnosti službu. Říkají, že umělecké dílo musí býti mravné, poněvadž je umělecké, znamená právě tolik, jako by někdo přesvědčoval přítele, že musí rozumně žít, asi — proto, že se pohybuje a vegetuje ku příkladu jako osel. Ctnost mravnosti je tedy vznešená síla, již se stáváme dobrými křesťany v každém ohledu, pravými syny Nebeského Otce, dědici nebes. Dává nám možnost žítí spravedlivým životem před Bohem, jenž hluboko vniká do naší duše, připodobňuje Nejsv. Trojici a dává nám právo na ni v ráji věčně patřiti. Je počátkem věčného života, jenž se v nás začíná uskutečňovati vlitými ctnostmi. Krátce: ctnost mravnosti činí člověka účastníkem Božské přirozenosti.

Co má umění společného se vznešeným mravním životem? Učí-li nás tesat kámen, míchat barvy, je opravdu ničím v porovnání s velikostí nadpřirozeného křesťanského mravního života. Zatím co je jedno zručností v malování a kreslení, je druhé uměním života mravního jsoucna. Jedno nás učí napodobovat přírodu, hotoviti bledé obrázky, učí nás druhé následovat Boha, tvoří v nás živý obraz Nejsv. Trojice. Proto je nevhodné zaměňovati tyto dva projevy, jednomu přisuzovat co náleží druhému, umělce ujišťovat, že musí pracovat mravně, poněvadž jsou umělci. To by vypadalo, jako by křesťanská mravnost o sobě nebyla dosti ospravedlněna, a jako bychom ji museli hájiti jinými postuláty, jež k morálce nepatří a nebo jí jsou podřízeny. Umělec musí bezpodmínečně jednat mravně a každé jeho dílo se musí úplně shodovat s mravními zákony právě tak, jako souhlasit s rozumem. Ne však proto, že umí dobře tesati, nebo dovedně skládati, nýbrž, že je jako ostatní lidé ro-

zumným tvorem, jenž musí žítí rozumně, t. j. mravně.

Je zajímavé, že mnohé věci těžko chápeme, ačkoliv máme mnoho důkazů a věrohodných příkladů. Nikoho nenapadne srovnávati morálku a matematiku, poněvadž víme, že nemají nic společného, a že nejlepší matematik může být nejnemravnější člověk. A důležité je, že matematik může být nemorální v předvádění matematických výkonů. Představme si důstojného znalce všech matematických zákonů, jenž velice obratně řeší ty nejtěžší problémy a to důkladně a přesně. V jeho srdci se může přesto ozvat nepravdivá a nemorální snaha, na příklad sobectví nebo přání přivést lidi svou prací do omylu, v úmyslu svým věděním zviklati důvěru v pravdu.

Nikdo neupírá tomuto zkaženému, nemorálnímu člověku jeho mimořádnou sběhlou v matematice. Nemůže tomu také tak býti u jiných schopností a dovedností? Proč umění vyjímáme? Nevidíme denně vlastníma očima, jak je umění používáno ke zlému, stejně jako ho jiní užívají k dobrému, jen s rozdílem, že jedni působí podvrtně, druhí výchovně.

Umění je tedy jako každá jiná způsobnost a všechny ostatní dovednosti amorální, t. j. abstrahuje od morálky. Může být dobré i špatné, katolické nebo liberální, křesťanské i pohanské. Abstrahuje prostě proto, že není morálkou, a poněvadž je s morálkou nemůžeme ztotožňovati. Není-li tedy umění totéž co mravnost, nemůžeme jej nikdy ztotožňovati s mravními zákony. Jako každá schopnost o sobě, ani ono nemůže být ničím jiným a je v protikladu nebo při nejmenším rozlišené od každé jiné schopnosti. Tento protiklad je nesmírný. Srovnajme pouhou a zvláštní formu tepla s jinými formami, na příklad s barvou, vůní, zimou atd. Má teplo něco společného s těmito formami? Je mezi nimi podoba nebo totožnost? Nebo má teplota v sobě něco, co ji pojí s vůní? Tím by přestala být teplotou, a tak by se mohlo stát, že by byl nějaký výsledek bez příčiny, což je rozhodně absurdní. Bylo by nápadnou nerozvážností tvrditi, že umění samo o sobě může dát něco jiného než opět umění, nebo že mravnost přináší něco, co přesahuje její meze a zasahuje do formality umění. Proto není lze na umění o sobě žádati, aby jeho dílo bylo



mravné, stejně jako nemůžeme vyžadovat na rozumu, aby jeho dílo bylo umělecké. Jsou to dvě schopnosti, které nemůžeme zároveň oceňovati, musíme je vždy opatrně rozlišiti. Přece však obě schopnosti spojené činí dílo dokonalým a bezvadným v každém ohledu. Jak praví sv. Tomáš, je mezi nimi politický, ne však despotický soulad. Politickou shodu však lze porušiti a stejně umělec se může odloučiti od morálky, pohrdnouti

jejími názory. Tehdy se prohřeší proti mravnosti, ne však proti estetickým zákonům. V mravním ohledu jeho dílo bude nedokonalé. Nenásleduje z toho, že práce pozbude umělecké ceny. Dílo bude formálně krásné, ač představuje zlo, jak lapidárně praví sv. Tomáš: „Videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte repraesentet rem, quamvis turpem.“ (I. ot. 39., čl. 8., k2.) (Dokončení.) *Dr H. Boškovič.*

## ESTETICKÁ KULTURA A ZDUCHOVĚNÍ ŽIVOTA

Mají-li se uskutečniti estetické stavy myslí, musí býti splněny předpoklady, jak se stanoviska díla uměleckého (jde-li o stavy navozené uměním), tak i se stanoviska nazíratelova. Ani psychologická estetika, ba právě ona, neobejde se bez norem, neboť ony vyplývají přímo z psychologických konstatování. Celý systém estetiky Volkeltovy ukazuje organický růst psychologických konstatování estetických i estetických norem. Citujeme-li zvláště Volkelta, neznamena to, že by snad jedině tam byla vyslovena zmíněná spjatost; ona více méně zřetelně vystupuje v celých dějinách estetiky: mohli bychom začít hned Aristotelovou Poetikou, někdy bychom mohli zkonstruovati z konstatování a norem úplný syllogismus a jsou-li někdy premisy zamlčeny, nemění to ničeho na faktické souřadnosti psychologických dat a norem. Tyto normy vrhají velmi jasné světlo na zvláštní — nebojme se slova: i do jisté míry tajemný — ráz estetických hodnot. V první řadě nenechávají nás na pochybnosti o nadempirické a transsubjektivní platnosti těchto hodnot. Má-li nebo měla-li až do nejnovější doby etika v této věci postavení mnohem nesnadnější, jest estetice mnohem snazší uhájiti a dokázati zmíněný ráz. Nejedna stránka paralely prováděné mezi dějinami etiky s jedné a estetiky s druhé strany by to dosvědčila: krise relativismu, která postihla i nejzákladnější hodnoty a normy mravní, nikdy tou měrou a prudkostí neprojevila se v estetice, kde se vždycky udržela přes nejpronikavější změny dějinné ideální představa estetické hodnoty, která, třebaže měníc pronikavě svůj obsah, zůstávala konstantní

ve svém rázu, který za inadekvátní označoval zkonkretisované hodnoty a ukazoval cesty vedoucí dále a výše nad ně. Jiný svět, žádoucí a hodnotný, zjevuje se v hodnotách estetických. Transcendentní časovost pokládá na příklad G. Husserl za rozhodující znak světa stojícího proti přirozenému světu zkušenostnímu, do něhož si člověk zjednáva přístup estetickým zasazením své osoby. Zasazení nazývá se estetickým, poněvadž znamená radikální odvrát — odklon od přirozeného světa zkušenosti, který jest světem pochybnosti, světem bez konečné platnosti, jehož se člověk stává účastným jenom v obrácení transcendentním vůči předmětům. Ony jsou vyňaty z proudu přirozeného času, což Husserl snaží se prokázati na uměleckém díle, které ve své estetické jsoucnosti náleží transcendentnímu, odčasněmu světu formovému. Umělecká díla, která mají abstraktní čas, jako dílo hudební jsou časově schopna a potřebují ho, aby dospěla smyslové danosti. Husserl uvádí pak v paralelu právní normu zčasovenou v aplikaci na konkrétní fakt s hudebním dílem reprodukováným. I to by nasvědčovalo tomu, že v první řadě v estetických hodnotách spatřujeme projevy onoho jiného světa, který si otvíráme právě oním extatickým zásahem. Neběží nám tu nikterak o to, abychom stanovili hierarchii hodnot, tím méně snad chceme vykazovati hodnotám estetickým nějaké výsadní postavení; již Volkelt velmi pěkně vyslovil, že třeba způsobují harmonisování duševního života, nesmějí si činiti estetické hodnoty nároku na přednostní postavení. Vždyť naopak vše velké a vynikající v ostatních hod-

notách jest způsobováno právě silným zdůrazněním některé stránky na úkor ostatních (u. d. III. str. 525.). Pro nás nyní zcela jiné hledisko jest rozhodující, zcela jiného dělidla potřebujeme pro svůj účel. Ve všech mimoestetických hodnotách jsme svědky tu více tu méně ostře se projevujícího konfliktu, jímž střetne se duch s extramentálním světem; cesta k duchu jde jedině pásmem boje, ba jest nebezpečí, že nepronikne vlastně ani za toto pásmo. V oblasti estetické jest tomu jinak: přehrada bojů mezi duchem a světem odpadá a co lze postihnouti z aristotelské *αμυγής*, nemíšené duchovosti, toho můžeme dojít cestou estetického stavu nazírání a tvůrčí koncepce. Mohli bychom si poněkud hrubým příkladem ovšem znázorniti věc tak, že pokládali bychom soubor potencií duchových za kouli, která však jest deformována stykem a srážkami se světem extramentálním. V estetických stavech jedině může se tato duchovost projevit ve své neporušené vlastní podobě. Můžeme předpokládati, že souhrn duchových hodnot lidských představuje jakousi konstantu a že hodnotě estetické náleží úkol regulativní pro možnost rozvinouti všechny potence duchové. Mohli bychom se odvážiti ještě o krok dále na této dráze a pokusiti se formulovati, že estetické absolutno jest — metafysicky — vytvoření podmínek pro rozvoj potencií čistého ducha.

Jest snad možno vystoupiti nad toto určení, k němuž nám jisté právo dává vše, co nám poskytla dosud psychologická estetika, ještě výše? Ocítáme se tu nesporně již na strmých stezkách. Jak obtížno, jak nebezpečno jest sestupovati do největších hloubek duševního života. Nejvlastnějšího jádra otázky dotkl se i Volkelt ve svém rozsáhlém systému jen letmo na několika stránkách. Klade si otázku, zda v estetických citových prožitcích není obsažen zvláštní citový prvek, který by byl vědomím v jeho původně citové funkci. Odloučíme-li od chtění vše, co se dá rozložit v cítění, libost a nelibost, představování nebo v jiné prvky, zbývá vždycky ještě směr vědomí k uskutečnění. Tato snaha po uskutečnění jest mu bezprostředním prožitkem vědomí, kterého nelze přenést na nic jednoduššího. Onou zvláštní citovou funkcí vědomí, která proň nespadá v jedno s funkcí libosti a nelibosti, roz-

umí onen stav sebevědomí, který se mu projevuje bezprostředně jako temný, intimní, nerozdělený prožitek vlastního „já“. Co tedy uznává za specifikum citové funkce, to jest bezprostřední prožitek vlastního „já“. Je to cosi elementárního, temného, řekli bychom přírodního, je to bezprostřední životní cit mého „já“, „já“ v jeho jednotě vědomí, zahrnuté ve svém temném klínu. Tento cit „já“, toto bezprostřední prožití živoucnosti sebe sama, nelze chápati jako pouhou sumu snad pocitů ústrojných a smyslových citů libosti a nelibosti. (u. d. I. str. 182—185). Takto dovede nás analyza estetického prožitku až k onomu tajemnému jádru duchovosti, avšak i ona se zastavuje před otázkou, kterak ji postihnouti v mezích našeho pojmového poznání.

Nicméně jest přece něco, čeho lze se opatrně dohadovati. Jakkoli představy všeho druhu jsou vysoce důležité při vzniku estetického dojmu, domnívám se alespoň na základě sebezpozorování, že na vrcholech dojmů zvláště mocných představy všechny bez rozdílu se značně zatemňují, ba možno říci, že klesají na minimum co do své postřehnutelnosti. A přece právě v těch okamžicích máme neklamnou jistotu, že náš duševní život dosahuje maxima intensity, cítíme, aniž dovedeme to formulovati, že cosi na výsost hodnotného se děje v nás, cítíme, že to, co se odehrává v našem nitru, jest právě ono, co plně odpovídá, co plně uspokojuje všechny potřeby a všechny tužby naší nehlubinnější duše a které si právě v těchto okamžicích plně uvědomujeme. V okamžicích estetického vzrušení nejzřejměji a s intuitivní, neklamnou jistotou poznáváme jedině, — vyjma snad chvíle náboženského vznícení, které však bychom mohli pokládati opravdu za dar daný vyvoleným — obrazně ovšem řečeno, jakých dálek a hloubek jest schopna duše naše, že ona svou povahou tíhne k této dálce i hlubině a že jen tehdy má bezprostředně a plně sama sebe. Ať se dál postup k tomuto vrcholnému výslednému stavu jakkoliv, ať byla účast na něm sebe různější, pokud jde o důležitost jejích prvků rozumových, citových pochodů i volních zásahů, nyní všechno to bez rozdílu jest vstřebáno v konečný stav, který právě nesnese jiného označení než názvu vědomí. Dostáváme se tak v blízkost Rehmkova

subjektu vědomí. Ale ocitáme se také v blízkosti všeho mystického patření. Plně si uvědomujeme propast, která dělí tento výsostný, blažený stav ode všeho, co nazýváme svým duševním životem, jak jej známe z normálního toku našich dní, a byť i byly naplněny sebe šlechetnějšími rozhodnutími a zaznamenávaly nejslavnější vítězství mravní. Neboť právě nejpevnější rozhodnutí, vítězství vzešlé z urputných zápasů staví nás přímo v život, dávajíc nám cítiti úplně jeho tíhu, kdežto v estetické intuici vzchází nám teprve ono eckehartovské „sunder Wârumbe“, které jest klíčem k vlastní říši duchové. Je dobře zastaviti se na okamžik u tohoto centra Eckehartovy nauky. Život s Wârumbe, který ve všem směřuje za účelem, jest vystřídán vyšším životem, v němž všechno konání a mínění a působení jest samo sobě účelem. Člověk, který této výše dosáhl, jest homo nobilis, recte dispositus, jenž nechce nic pro sebe, poněvadž se odevzdal a zaměnil vše za Boha, bezmezná radost jest všechno jeho konání, neboť on jest spolupracovníkem božím. Jeho dílo jest boží dílo, věčné tvoření k vůli tvoření. Přísně vzato, vyslovuje nauka o sunder Wârumbe ještě více než pouhé oproštění od cizích účelů. Člověk má ve všech svých dílech obrátiti svou vůli k Bohu a jedině Boha míniti, nemá mysliti na to, zda si počíná správně či nesprávně, neboť kdyby chtěl malíř mysliti na všechny tahy, které koná, nic by z toho nebylo; kdyby někdo měl jíti na jiné místo a myslil na to, jak má prvně vykročiti, zase by z toho nic nebylo. Z míst, jako jsou tato, plyne, že život sunder Wârumbe znamená bezděčný život, bezděčné konání a působení. V nepopěrné souvislosti s tím pojí se dvě místa, kde se rozlišuje bezděčný život od pouze pudového a zasahuje daleko nad všechn obměněný život pudový. Když se člověk obrátí k Bohu, pak září v něm světlo a ukazuje mu, co má konati a čeho zanechat a dává mu pokyny, o nichž dříve ničeho nevěděl a jímž nerozuměl. Avšak jenom duši, žijící v plné odloučenosti od všeho stvořeného, v divu zrození božího, jest možno toto inspirativní poznání pravdy, neboť pravda jest vnitřní v základě a ne zevnější. Kdo chce nalézt světlo pravdy, ten uvědom si toto zrození v sobě a v základě, tak

budou osvětleny všechny síly. Jakmile Bůh základu se dotkne vnitřně pravdou, vrhne se světlo v síly a člověk zmůže více, než by ho kdo mohl naučiti. Ještě dvě další místa dokresletež tento obraz: Kdo jest v pravdě sprostný, to jest ten, kdo nikoho nezarmucuje, ani neklame a oklamán býti nemůže. Konečně neporovnatelně krásný výrok, kde Eckehart praví, že jsou lidé, kteří našeho Pána rodí duchovně, jak jej jeho matka zrodila tělesně. Tázali se ho, kdo jsou ti lidé. Tu řekl: Jsou prosti věcí a spatřují zrcadlo pravdy a přišli k tomu nevědomky. Jejich bydlíště jest v nebesích a oni jsou zakotveni v klidu, chodí tu jako malé děti (sr. Weinhandl, Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre, Erfurt 1926). Jedině v postoji sunder Wârumbe rodí se „Syn“ v duši. Takový člověk prožívá jenom ještě věčné trysknutí z vlastního základu a co od přirozenosti náleží Bohu, náleží také jemu. Není žádného zvláštního proč, které by mělo přednost v jeho mínění. Čím více co konáme jako svůj vlastní účel, působíme a žijeme, čím bezděčnější jest celý náš život, zaměřený jenom k Bohu, tím více a obsažněji dáváme božskému životu v sobě místo. Když Bůh vidí, že jsme zrozeným synem, pak činí tak, jako by se jeho Božská bytost chtěla rozbíti a zničiti na něm samém, aby nám zjevil své božství a plnost své bytosti, tu přichvátá Bůh, aby byl naším vlastnictvím tak, jak jest svým. Vzdání se vlastní vůle není zhasnutím života, naopak pravý podstatný život může vytrysknouti teprve, když všecko lpění na časném z duše odpadlo. Život, jsoucno, blaženost toho, kdo se nezřekl vlastní vůle, závisí od případu k případu na splnění právě toho neb onoho zvláštního přání, na uskutečnění chtěného a podle toho také jeví se každé vlastní vůli chod a výsledek všeho, jakýmsi způsobem rozhodujícím, závislým na jeho osobním zásahu, myšlení a poznávání a tak nevyklučuje vzdání se vlastní vůle naprosto chtění, zrovna tak jako vlastní vůle v tomto smysle neztotožňuje se pouze s tak zvanou egoistickou v protivě k altruistické vůli. Vlastní vůle nesrovnává se jenom s jediným. S plně bázně oproštěnou odevzdaností, která ví. Věrný Bůh dává každému člověku vždy jeho nejlepší. Vzdání se vlastní vůle neznamena přestati chtíti a žá-

dati, znamená nahraditi a vystřídati chtění starého vlastního já chtěním a působením božím. Když všechna vlastní vůle zašla, pak jest tu jen jedna vůle, boží vůle a všechno mé chtění stává se božím chtěním (u. d. 19—20). Cestou mystického vzestupu dochází tedy Eckehart tam, kam spěje také čistý prožitek estetický.

\*

Rozumové prvky, diskursivní poznání mají své nesporné místo v estetických stavech. Rozumová stránka uměleckého dojmu účastní se počátků estetiky a to snad výslovněji než jiné mohutnosti, jde s ní celým historickým vývojem a stojí dnes v estetice současné aspoň jako velmi závažný problém, nechceme-li zatím připustiti více. Netřeba nám zacházeti tak daleko jako Regnaud, který vidí ve vývoji indoevropské literatury, že ona realismem tíhne čím dál tím více k tomu, aby se ztotožnila s vědou, pro niž jest určena, dle vši pravděpodobnosti, státi se adekvátním výrazem, nebo Dubufe, který z vývoje umění a z dějin kultury tuší v budoucnosti jednotu idee vědy a idee umění; ale zkušenost každého uměleckého historika nám potvrdí, že také stupňování citového prožitku jest možno lepším porozuměním. Ovšem nepozorujeme tohoto rozumového ustavení, řekli bychom snad, této rozumové estetické přípravy myslí tak nápadně, pokud jde o umění, které sice časově nás již jest velmi vzdáleno, ale pro něž sympatie, buďtež si původu či účelu jakéhokoliv, nám je velmi přibližují; patrně se však projeví tam, kde vůči umění, resp. světovému názoru, z něhož vyplynulo, stojíme úplně cize, dokonce předpojatě nebo výslovně nepřátelsky. Nápadný, přímo školský příklad poskytuje Dante „Božskou komedií.“ Pochopení pro svéráz „Ráje,“ pro mystické objetí nekonečného božstva v dogmatu, pro pozoruhodnou prehavost rajskeho slohu uměleckého dostává se Vosslerovi v porozumění pro způsob myšlení a sloh nejmodernějších básníků. Z prožití myšlení mystického dnes opět se ozývajícího a ze vcítění v abstraktně symbolisující způsob básnictví získává stanovisko, které za všech okolností jest způsobilé přiblížiti se tajemství Dantovy duše, jak se jeví v „Ráji.“

Tolik najisto můžeme tvrditi, že jsou oblasti estetických hodnot, které se otvírají pouze, splní-li se některé rozumové (řekněme přímo: vědecké) předpoklady.

Dějiny estetiky, dějiny kritiky či, nejpřiléhavěji, dějiny vkusu poskytují v tom směru výmluvných dokladů. Zajímavý příklad: obtíže v interpretaci o povaze Shakespearova „Caesara.“ Jest jisto, že, chceme-li proniknout až ke kořenům dramatu, musíme míti v plném vědomí „stou“ s veškerou její naukou.

Ale hromadění dokladů stalo by se záhy zbytečným, jsou tak působivé, že stačí jich počet velmi omezený ad demonstrandum, jak veliký jest význam faktorů rozumových (vědeckých) v dojmu uměleckém.

Největší místo zajímají ovšem poznatky a pravdy v poesii. Tvrzení, že poznání může vejíti v poesii jen pokud se dá převést z abstrakce a nadsmyslna v smyslovost a názornost, je usvědčováno ze lži na každé stránce většího díla básnického nebo každé knihy básní. (Jmenuji jen klasika abstrakce — španělského básníka Hereru).

Obě stránky jevové, i zmocnění se životní totality i zvládnutí její v pojmových i názorových jednotkách, mají své stejné oprávnění. Umělecké dílo (resp. každý zjev, jenž se jeví estetickým) jest řízeno zvláštními zákony, které mnohdy nepřipouštějí rušivého vpádu faktorů čistě rozumových, avšak při tom neméně zůstává pravdou, že činnost rozumová v díle uměleckém má příslušný svůj podíl a že také jí náleží součinnost, jak při vnímání tak při tvoření hodnot estetických.<sup>1</sup>

Ale svými konečnými výslednými fázemi přechodně rozhodně mnohem úže jest spiat estetický prožitek se stavy mystického patření. Naskytá se tu otázka, možno-li dedukovati něco z této úzké, jak se nám zdá, spřízněnosti. Již z toho, že mohla

<sup>1</sup> Všechno, co tu řečeno, neodporuje Volkeltovu požadavku nepřítomnosti poznání v estetickém postoji (System I. 537—546), neboť ke každému estetickému předmětu náleží jeho významová představa. Tento obsah představový stupňuje se v četných případech v obsah myšlenkový. Ovšem — jak Kant správně tvrdí — nesmějí se nikdy představy a myšlenky zostříti v pojmy.

vzniknouti snaha dospěti poznání jinou cestou než postupem diskursivním, možno usuzovati na dvojí — jednak na vědomí o inadekvátnosti poznání pouze diskursivního a jednak na přesvědčení, že jiná forma poznání bude moci lépe vésti k ničemu menšímu než k absolutní pravdě. I když nelze stavěti do jedné řady prožitky mystický s prožitkem estetickým, jak jsem se o tom již zmínil, zvláště při kritice Brunnerova názoru v této věci zvláště vyhraněného, neodporuje tomu nikterak, jeví-li se ve výsledných jejich stavech mnoho příbuznosti. Neboť jest zcela důvodné rozlišovati zjevy, které bychom málem mohli prohlásiti za totožné, jestliže proces, jímž se k nim dochází, jest na výsost rozdílný, nechceme-li již tvrditi, že jest rozdílný přímo diametrálně. Mystické zření a estetický prožitek nacházíme v úzké spojitosti někdy přímo ve vzdáleném sloučení v dějinách napořád. Sledovati tyto, znamenalo by psáti dějiny estetiky. Kdybychom chtěli vzpomenouti jen zjevů zvláště nápadných! Třeba jen oněch sedmi stupňů, po nichž dle Augustina cestou krásy duše k Bohu vystupuje a jež jsou: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio a contemplatio* (*De quantitate animae XXXV.*), nebo vzestupu Plotinova; v moderní době v čele těch, kteří estetické prožitky spojují s takovými, které možno nazvati mystickými, stojí Schopenhauer.

Není pochyby, že stavy kontemplace, o nichž mluví zvláště třetí kniha „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“ (*Die Platonische Idee, das Objekt der Kunst*), možno téměř ztotožniti s mystickými: „neboť tehdy stává se jednotlivá věc ideou svého druhu a nazírající individuum čistým subjektem poznání (245), jasným okem světovým (253). Vyzvedne-li nás zevní popud nebo vnitřní nálada náhle z proudu chtění, vyrvě-li poznání z otrocké služby vůle, není-li pozornost už obrácena na motivy chtění, nýbrž pojímá-li věci oproštěny jejich vztahů k vůli, nazírá-li na ně čistě objektivně, jim zcela oddána, pokud jsou pouze představami, pak nastoupí klid onou první cestou vůle vždy hledaný, ale vždycky prchající a je nám zcela blaze. Je to bezbolestný stav, který Epikur velebil jako stav bohů, neboť jsme pro onen okamžik zbaveni mrzkého volního

puđu, kolo Ixionovo se zastavuje. Tento stav však jest právě nutný k poznání idee, jakožto čistá kontemplace, zaniknutí v názoru, zapomnění veškeré individuality, zrušení způsobu poznání, který se řídí větou o příčině, při čemž zároveň a nerozdílně jednotlivá věc nazíraná pozvedá se k ideí svého druhu, individuum k čistému subjektu bezvolního poznání a kdy obojí už nestojí v proudu času a všech ostatních vztahů. (*Die Welt...*, Lipsko 1859. strana 232—233, sr. též strana 234., 235. a j.) Zde a na mnohých místech patrně lze viděti, jak mystické patření a estetický prožitek plynou v mnohém jediném společném řečišti, i když mají zcela rozdílné prameny a východiště.

Nesmírně intenzivní cit oproštění, osvobození provází obojí tyto stavy. Ve stavech mystického patření dochází se k vědomí suverénní svobody po úporném boji proti všemu v člověku i mimo člověka, co staví se proti dosažení intimního spojení s božstvem, nezáleží na tom, zda pojatým theisticky nebo pantheisticky. V estetickém prožitku jako by duše vlídně byla pozývána, aby se vznesla do pravých oblastí, blahých volností ducha; překážky a obtíže, které někdy nutno překonávati leží mimo vlastní pole estetických stavů myslí, a i tam, kde snad již se odehrávají přímo v nich, nemají ráz onoho pronikavého zrovna životního zápasu, který nutno vybojovati při výstupu do stavů mystického patření. I to by bylo možno vykládati metafysicky v tom smyslu, abychom jediné ve stavech estetických spatřovali obraz či, chceme-li, pozemský odlesk vlastních čistých stavů duchových.

Uzavírám: problém stavů číře duchových není dosud rozřešen, avšak cesta budoucího jeho řešení bude se bráti popředně dalším neúporným a nejpodrobnějším zkoumáním estetických stavů myslí. A čekáme-li spásu od zduchovnění života, plynou z toho důsledky pro estetickou výchovu tak přísné jak samozřejmé, že připomínati je zde v této souvislosti, znamenalo by spíše zlehčovati jejich význam, nežli uznávati jejich nesmírný dosah pro duchový život lidstva, jediný zdroj veškeré důstojnosti, pravého štěstí a blahého míru, jichž může se dostati člověku.

*Dr. J. Hruban.*

## Co jest barok?

(Dokončení.)

Ovšem termíny „barok“ a „barokní“ mezi Karlem Lamprechtem, který sám se o jejich aplikaci resp. jejich precisování nikde nepokusil, zahrnuje je ve svoje „Zeitalter des individuellen Seelenlebens“ a mezi dnešní dobou prošly ještě velmi zajímavým vývojem. Výtvarné umění nemohlo dáti oběma nově se tvořícím kulturně periodisačním heslům tak určité náplně, jako se snad z počátku očekávalo. Už z toho, co jsem shora uvedl o vývoji „baroka“ jako termínu výtvarně historického, lze, tuším, postihnouti, jak mnohotvarý byl jeho výklad a jak široce rozcházely se pokusy jednotlivých autorů o přesnější vymezení jeho na tomto poli. Nešlo však jen o osobní rozdíly stanovisek — složitost problému byla způsobována i objektivním obsahem barokního projevu uměleckého, který s naléhavou zřejmostí spojoval v sobě tendence navzájem úplně protichůdné: uslyšíme ještě o výkladech, zdůrazňujících paradoxní respektive antithetický ráz baroka. Historie kulturní, podřizující se v určování morfologických vlastností „baroka“ historii a theorii výtvarného umění, podléhala přirozeně i jejich proměnám, pokud se týkaly tohoto termínu. *Vladimír Helfert*, jeden z prvních, kdož v naší literatuře pokusili se o výklad baroka jako integrálního kulturního problému, opřel se ve svém velmi zajímavém a záslužném úvodu „Hudebního baroku na českých zámcích“, podáváje úhrnnou charakteristiku epochy, již kniha patří, a známou nám již a shora zmíněnou práci *Heinz. Wölflina* „Renaissance und Barock“. Jiní zvolili jako svoje východisko zase jiné autority z oboru umění.<sup>1</sup> Ale tím ovšem obsah termínů „barok“ a „barokní“ ve smyslu kulturně-historickém se spíše znejasňoval, zaplétaje se čím dále tím hlouběji v obtíže, v nichž utkvěl umělecko-historický jejich výklad. Nad to vedle dissonancí mezi jednotlivými formulacemi

<sup>1</sup> Sám — pokud smím skromně citovati, v této souvislosti i svoje hledání — přiklonil jsem se kdysi (v úvodu k „Apostrofě“ ve Tvaru roč. II. str. 162) k *Wilh. Hansensteinovi*, o kterém ještě bude řeč — přes to, že chovám k němu určité rezervy.

výtvarně-umělecké povahy, jež ovlivňovaly pojetí „baroka“ ve smyslu kulturně-periodisačním, začaly se záhy uplatňovati rušivé i určité neshody mezi těmito formulacemi a novými materiálovými komplexy, jež historik kulturní, zabývající se *celkem* kulturním, musil nutně míti současně na zřeteli. Není divu proto, že někteří kulturní historikové, třebaže v podstatě přijímají ve svůj rozvrh kulturního vývoje západoevropského lidstva respektive kulturních dějin národních epochu barokní — tak jak se vyhranila v průběhu doby: v jejím rozpětí chronologickém i v její charakteristice duchové — vyhýbají se tomu, aby ji označili jako „barokní“ nebo jako „barok“. Profesor mnichovské university *Heinrich Günther*, autor loni vyšedší knihy „Deutsche Kultur in ihre Entwicklung“ dává příslušné kapitole své práce, kterou bychom nejspíš nadepsali těmito termíny, neutrální název „Die Neuorientierung“ — a třebaže jeho charakteristika periody v ní vylíčené, nejedním rysem těsně připomíná charakteristiky baroka výtvarného — jmenovitě pokud podtrhují subjektivnost jako formální význak tohoto uměleckého stylu — odkazuje název „barok“ až poslední z 4 částí, v něž se kapitola dělí a jež je nadepsána „Subjektivismus und Kunst“.<sup>1</sup>

Domnívám se však, že tyto poslední důsledky z nejistoty, ve které dnes jsme, pokud jde o přesnější ohraničení termínů „barok“ a „barokní“ jako termínů kulturně-historických — není třeba vyvozovat a že oba termíny přes všechnu svoji metaforičnost jsou v kulturní historii dobře použitelný.

<sup>1</sup> Abych příliš nerozptyloval pozornost čtenářovu, nezabočil jsem opět vědomě k autorům, jejichž stanovisko v otázce definice „baroku“ jako periodisačního hesla kulturně historického vyžadovalo by nutně obsáhlejšího výkladu — na příklad k *Osv. Spenglerovi*, jehož these „D. Untergang d. Abendlandes“ I. str. 278 sq.) zdůrazňující, že barok je jen *fásí* v tom či onom kulturním stylu, souvisí s jeho pojetím t. zv. „Kulturzeitalter“, nebo ke *K. Breysigovi*, který ve své výměře baroka jakožto duchově-vývojového fenoménu, podloženého především činností rozumovou (posledně v knize „Die Geschichte der Seele“ str. 96 a j.) je úzce vázán svou konstrukcí „proměn duše lidské“, a pod. — ač jistě jejich názory v této věci (při všech rezervách) nejsou nezajímavé. Pojednám o nich však, jak doufám, ještě jindy, v souvislostech do nichž spíše náleží.



Nevázal bych se ovšem ve svém pojetí „baroka“ příliš na východisko umělecko-historické, z něhož — pravda — toto označení vzešlo, ale které nepochybně dnes brání do značné míry jeho správnému použití ve smyslu periodisace širších dějin duchových. Barok jako termín kulturně-historický jistě nemůže prostě přijmouti znaky baroka výtvarného a přenášeti je či paralelisovati s jinými obdobnými — či namnoze jen zdánlivě obdobnými — zjevy z jiných oblastí uměleckých a duchových vůbec. Analýsa barokního obrazu, barokní plastiky či barokní architektury, nechce-li zůstat při pouhém formálním povrchu a při laciných povšechných postřezích, bude nám podávati vždy onen „základní tvar“ doby, o kterém mluví Lamprecht, v takové či onaké míře zkreslený individualitou umělcovou. Výjádření základních tendencí, ke kterým doba tíhne a které ztvárňuje v nekonečné řadě svých kulturních projevů, je tu prosceno spektrem osobnosti, jejího pojmání, jejích užších povahových sklonů atd. A totéž platí obecně o každém uměleckém díle — ať už z výtvarného umění či z literatury, hudby atd. Nechci tím úplně popíratí snad Lamprechtovo určení kulturních údobí „nach ihren Blüterscheinungen“ — jsem si úplně dobře vědom, že umělecký projev přes svoji osobitost je zase nejintenzivnějším projevem „duše doby“ a proto také přejímáním s rezervami, ale bez zásadních námitek i metaforické přenášení termínů umělecko-historických na pole kulturně-historické — ale jako metodické východisko pro zjištění formálních základů doby volil bych rozhodně raději ony oblasti kulturní, ony kulturní projevy, v nichž míra individuálního je nižší než v projevech uměleckých. Říci „co jest barok“ dovedeme zajisté přesněji, uchýlíme-li se na pole, kde vynikají kulturní formy povšechné, přináležející celé společnosti této doby, kde ztvárňují se *komencionelní představy* její a kde jeví se rudimentární rysy „duše doby“ při častém opakování naléhavěji než v neopakovatelném v jádře projevu umělcově. V tomto smyslu mám na mysli především oblast sociálního myšlení soudobého, formujícího ve svých typických útvarech právě tak základní tendence doby jako barokní obraz, barokní architektura, barokní báseň, kantáta a pod. Ani zde ovšem neocitáme se úplně mimo závislost rozrůznujících konkrétních situací, jež připodobňují sociální myšlení toho či onoho prostředí svému vývoji, a mimo rušivý dosah různých individuálních koncepcí

myslitelských. Poukázal jsem zejména na první moment velmi zřetelně ve své přednášce „Úvod do politické ideologie českého baroku“, kterou jsem měl loňského roku v cyklu „Moravana“ v Brně. Ale míra, kterou působí vnější skutečnosti i individuální pojetí myslitelské na proces, v němž se krystalují jednotlivé útvary sociálního myšlení, je přeci jen daleko zřetelnější a daleko snáze zjistitelná než u uměleckých projevů soudobých.

Zabral jsem se již dvakrát do oblasti sociálního myšlení barokního, jeho statiky i jeho dynamiky. Po prvé bylo to v úvodu mého „Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic“, <sup>1</sup> podruhé v mojí brněnské přednášce z loňského roku, o které jsem se právě zmínil a která v dohledné době vyjde i tiskem. V prvním případě soustředil jsem se spíše k detailnímu problému společenské ideologie barokní, abych ukázal na řadě našich i cizích autorů, jak vznikla a jak vyhranila se v baroku představa šlechtice a šlechtictví a jakého významu dostalo se jí v sociálním životě soudobém. V případě druhém pak vyložil jsem — pokud ovšem to bylo v nerozsáhlém rámci jediného přednáškového kolegia možné — celou soustavu společenského myšlení našeho XVII. věku, vycházející ze zjištění vývojové polohy baroka v dějinách západoevropské kultury a zdůrazňuje úsilí po obnově hodnot, které dodává baroku i po stránce společenského myšlení charakteru ostře odlišného vzhledem k neklidným a spíše dělivými tendencemi se vyznačujícím předchozím údobím renesance a pozdní gotiky. Na obě tyto práce chtěl bych nyní navázat, neboť poskytují svým podrobnějším výkladem zároveň jakési zvýrazňující pozadí tomu, co chci říci.

Metodicky znamená vždy určitou výhodu, začneme-li názorným detailem. Zůstaňme proto na chvíli svými úvahami u první otázky, které jsem se ve svých právě zmíněných studiích byl dotkl, a pokusme se proniknouti znovu a hlouběji do barokního výměru nobility: Středověk — doba románská i doba gotická — znal šlechtice stejně jako panovníky „z boží milosti“: Byl to přirozený důsledek celého jeho pojetí struktury společenství, jež byla určena Prozřetelností a jejíž nejvyšší viditelnou hlavou „non solum in spiritualibus sed etiam in temporalibus“ byl náměstek Kristův: i šlechta měla svůj

<sup>1</sup> Str. 23 a násl.



titulus společenský v Bohu, byla jím ustanovena, aby vládla vrstvám nižším a byla ovšem také Bohu zodpovědna za svoji vládu a spravedlnost.<sup>1</sup> Člověk této doby je určen Absolutnem, žije Absolutnem a vrací se opět v Absolutno. — Naproti tomu renesance vytýčila zcela jiný ideál šlechtictví: „Nobilis“ je jí „virtute notabilis“<sup>2</sup> — ten, kdo svými osobními vlastnostmi vyniká nad svoje okolí, kdo dovede si jimi dobytí uznání, kdo pro ně je hoden zaujímati přední místo v současné společnosti. Rozdíl je snad hlubší, než by se zdálo na první pohled: Proti člověku určenému ve všech směrech Absolutnem, vyvstává tu člověk v holé relativitě sociologického zjevu: člověk, který má svůj titulus především v sobě, ve svých vlastnostech, které jej pozvedají nad průměr, ve své relativní velikosti — a ovšem zodpovídá zase jen sobě ze své činnosti, ze svého jednání i ze své autority. Protiklad dvou společenských představ nemůže snad býti ostřejší. — A přeci obě představy setkaly se podivně spojeny v sociálním myšlení baroka. Barok chápe, že řád je určen především Absolutnem, že jedině člověk, vycházející z Absolutna, žijící Absolutnem a vracející se opět svou zodpovědností v Absolutno, může býti strukturálním krokem společnosti opravdu sjednocené a spořádané. Jeho snaha po obnově hodnot, po obnově řádu, která chce zabránit rušivým důsledkům renesančního individualismu a relativismu vrací se proto k Absolutnu. Jeho šlechtic nemůže již kotvit svým společenským titulem prostě ve vratkém biologickém pojmu silného jedince. Je třeba zabezpečiti jej — a nejen jej, nýbrž v rozličných obdobích celou společnost soudobou a její zřízení — daleko pevnějšími myšlenkovými základy. Vytváří se nová definice šlechtictví, vyměřující toto jako „perpetuam quendam virtutis professionem Maiorum illustri sanguine et exemplis propositis animatam“<sup>3</sup> — volně přeloženo: jako „ja-

<sup>1</sup> Dokladem upozorňuji znovu na výklad nobility, s nímž shledáváme se u Tomáše ze Štitného v „Knížkách šesterých o obecných věcech křesťanských“ (vyd. Erbenovo str. 151), na který jsem upozornil už ve svém Mládí H. J. Černína (I. str. 23 a II. str. 14) a který velmi výrazně formuluje běžný soudobý názor na šlechtu jako na instituci Bohem zřízenou k vykonávání moci nad lidmi nižšími a ovšem také jemu zodpovědnou.

<sup>2</sup> Tak definuje — docela v duchu starších výměrů renesančních autorů jako byl Poggio Bracciolini, Aeneas Silvino nebo náš Boh. Hasištejnský — šlechtic Paprocký ve svém Diadochu str. 3.

<sup>3</sup> Z Balbína „Diva Montis Sancti“ Auctuarium II. str. 3.

kési stále uplatňování vynikajících vlastností, jemuž dědičnost pokrevná i příklad předků jsou vzpruhou.“ A není třeba snad ani dlouhých výkladů, abyste postrehli, jak živě se v tomto výměru projevuje barokní touha po Absolutnu: Ne už prostě sám sebou, sám ze sebe a sám pro sebe drží barokní šlechtic svůj společenský titulus, nýbrž zákonem, který pozvedá jej jaksi trvale nad niveau ostatního obyvatelstva, určením, které trvá od počátku. Ale ku podivu: není to — jako u středověkého autora — prostě Bůh sám, který určil člověku jeho životní postavení, nýbrž je to fyzikální zákon dědičnosti, který má zabezpečit baroknímu šlechtici jeho sociální nároky: Paradox, který byl už v současném odpírání a přitakávání momentu osobních kvalit jednotlivcových — barokní představa šlechtice je zřejmě přejímá z renesančního ideálu, aby je v zápětí popřela svým bezpodmínečným předpokladem příbuzenských svazků — komplikuje se rázem novým paradoxem, Zde maximum fyziologické — vyjádřené v zákoně hereditu stává se vyjádřením touhy po maximu duchovém, po Absolutnu, kde ostře akcentovaná *lex naturalis* znamená touhu po *lex supernaturalis*, uzákoněná *relativita* míří k *nerelativnímu*. Přes všechn vnější klid své klasické latiny i přes veškeru svoji vnější logičnost je balbínovská definice nobility, jak jsem ji právě citoval, vnitřně rozpolcena zápasem, který se odehrává v psyché této temné a podivuhodné doby.

Zastavil jsem se ovšem u jedné představy barokního myšlení sociálního. Ale pozorovatel, který zabere se hlouběji do celé soustavy jeho, přesvědčí se jistě záhy, že jde tu o typus, o typický myšlenkový prvek tohoto systému. Stačí zachytiti letmo jen několik z představ, o kterých zmínil jsem se podrobněji ve svém shora citovaném „Úvodu do politické ideologie českého baroka“: Tak třeba představu velikého křesťanského imperia, v níž setkává se stará středověká idea „sacri imperii“, imperia, podložené myšlenkou jednoty v Bohu a opírajícího se opět o Absolutno, a renesanční respektive pozdně gotická idea národního státu, fundovaná představami spíše biologického rázu — zdánlivě smířeny v ideji universální říše, vedené určitým, křesťanskou misí posvěceným národem, jako byla Campanellova „civitas solis“ Nebo onu historickou formulaci nacionalismu, slučujícího starou středověkou představu „lidu božího“, která tak podivuhodně vykvetla ze-

jména v gotice XV. století a která ovšem zase byla, co se poslání týče, orientována především k nebesům, a renesanční představu „slavného národa“ ve smyslu starého paganistického pojetí — v jednotnou představu národa s gloriolou křesťanské tradice, vázaného slávou svých předků ve službách církve. Nebo — abych konečně vybočil z okruhu své shora zmíněné práce — představu heroické individuality, již povšiml si *E. Cotin* ve své studii „Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts“<sup>1</sup> a v níž pojí se v jednotný ideál představa jednotlivce platného vlastní svou silou a jednotlivce silného především spolehnutím v Boha. — Všude tu vidíme tvrdý spor paradoxních tendencí: vůle k Absolutnu, a vůle směřující vždy hlouběji v tento svět, supranaturálního a hmotného, věčného a časového, fyzikálně prostorového a duchově nadprostorného, relativního a nekonečného. Pathos, který prochvívá všemi těmito představami, snažícími se superlativem viditelného postihnouti neviditelné, superlativem materiálního immateriálního, je prostým důsledkem tohoto rozporu v duši je vytvářející.<sup>2</sup>

A stejný zápas, jak projevuje se v utváření sociálních představ baroka, mohli bychom konstatovati i v jiných odvětvích jeho tvořivé činnosti. V prvé řadě je to ovšem zase výtvarné umění, k němuž se v této souvislosti musíme vrátit: Paradoxní tendence, projevující se v západním umění mezi Michelangellem a holandskými krajináři z počátku XVIII. věku, nezůstaly historií jeho nepovšimnuty. *Wilhelm Hansenstein* ve své duchaplné — ač ne vždy dost promyšlené — essayi „Vom Geist des Barock“<sup>3</sup> vybudoval z tohoto postřehu, který ozýval se nejrůznějšími odezvami — tu hlouběji tu mělčeji — už u starších autorů, pokud se obírali problémy baroka,<sup>4</sup> celou koncepci barokního výtvarného stylu, zdůrazňuje velmi živě protichůdnost sklonů v něm se projevu-

ující. Ještě širě však než *Hansenstein* rozvedl poznatek o paradoxnosti barokního duchového tvoření *Arthur Hübscher* ve své studii „Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls“,<sup>1</sup> rozšířiv jeho platnost i na dějiny literatury, dějiny esthetiky atd. — krátce takřka na celou kulturní oblast XVII. stol.

Symbolem baroku nad jiné výrazným skutečně zůstane Cervantesův *Don Quijote* — se svým tragickým osudem, usilujícím postihnouti v naturalistické skutečnosti tohoto světa skutečnost druhou, vyšší, nereálnou.<sup>2</sup> A nebude to jen historie krásného písemnictví, která se bude k němu obracet, hledajíc v něm vysvětlení „barokní duše“. Ne nadarmo spojil *Max Dvořák* ve své shora citované studii o *El Grecovi* veliký zjev *Dominica Theocopuli* s tragickou postavou rytíře *de la Mancha*: Snad ukáže se toto spojení správnějším v jiném smyslu<sup>3</sup> — ale rozhodně v podstatě je *Dvořákův* podnět velmi užitečný.

Nepochybuji ovšem, že při formulaci barokní psyché, jak jsem se ji právě pokusil naznačiti,<sup>4</sup> vynoří se vám v mysli určité reflexy triadické dějinné filosofie Hegelovy, která byla v poněkud zvlargarizované formě přejata počátky XIX. století a stala se — odpovídajíc zřejmě jeho vnitřním sklonnostem — jakýmsi společensko-filosofickým základem myšlení v duchové epoše, označované jako epocha *romantismu*. Není snad mezi myšlenkovými útvary

<sup>1</sup> *Euphorion* XXIV. (1922) str. 517 sq. a 759 sq.

<sup>2</sup> Nerad bych ovšem touto symbolisací, převzatou ze speciálního úkrají barokní kultury západoevropské, baroka španělského, zjednodušil celý barokní fenomén, který je ve skutečnosti velmi hluboce rozrůzněn podle jednotlivých úkrají na jejichž terroiru se vyvíjel. Ale nepochybuji, že pokud jde o základní krystalické tendence, jež projevují se v různých národních „barocích“ XVI.—XVII. věku, lze jistě nejvýraznější vyjádření jejich soustavy nalézt tam, kde nový svět, přicházející s renesancí, nalezl na poměrně nejsilnější vrstvy t. zv. středověku, to jest na poloostrově iberském. Zde, kde byly oba faktory na jeho vzniku súčasné jaksi nejvíce v rovnováze, mohly se vyvinouti tvary nad jiné příznačné.

<sup>3</sup> *Dvořák* spojil v paralele autora a dílo: *El Greca* a *dona Quijota*. Jedině správné je však porovnávat dílo a dílo: v daném případě třeba *El Grecův Pohřeb hraběte Orgaze* a *Cervantesova Dona Quijota*.

<sup>4</sup> Měl bych snad ještě ji doplnit jakousi aplikací na konkrétní časový vývoj jednotlivých kulturních úkrají západoevropských. Ale toto thema je tak složité, že nezbývá než opět odkázati je do zvláštního zpracování, v němž by náležitou měrou mohly se uplatniti zřetely k svrchu již dotčené různosti těchto oblastních útvarů.

<sup>1</sup> Vyšlo v Berlíně 1921.

<sup>2</sup> Čtenář, který s hlubším zájmem a poučeností sleduje můj text, pochopí jistě, že jsem dalek toho abych budoval svůj výměr baroka, jak jej právě podávám, na prostém schematu smíření dvou protiv, slučujících se v nějakém třetím zjevu. Můj výklad chce jen podtrhnouti vývojový charakter barokního údobí, v jehož paradoxech přetavuje se transcendentální myšlení t. zv. středověku v materiálním světem poutané myšlení XVIII.—XIX. století.

<sup>3</sup> Vyšla v Mnichově r. 1920.

<sup>4</sup> Z našich autorů zachytil jej několika náznaky *Arne Novák* ve své „Praze barokní“ (str. 8 sq.).

barokními, jež jsme sledovali, a mezi touto dějinou filosofií resp. její poněkud zvládnutou formou, která reprezentuje jako výrazný její prvek sociální ideologii romantickou, určití formální příbuzenství?<sup>1</sup> Ve skutečnosti stojíme tu znovu tváří v tvář studii Arthura Hübschera „Barok als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls“, o které jsem se před chvílí zmínil a v níž můžeme do jisté míry hledati vysvětlení tohoto příbuzenství mezi sociálním myšlením baroka a romantiky a vůbec mezi barokem a dobrou romantikou. Hübscher vidí v dějinách v zásadě rytmus dvou s větší či menší pravidelností se střídajících fází, jejichž charakter vystihli bychom nejspíš epithety: fáse „harmonická“ a fáse „antithetická“. Jsou-li na př. renesance, osvícenství, klasicismus a realismus fázemi harmonickými, t. j. fázemi, v nichž jednotlivé tendence lidské psyché vytvářejí určitý, v podstatě stejnosměrný a navzájem se doplňující harmonický celek, jsou naproti tomu barok, perioda Sturmu a Drangu, romantismus a expressionismus fázemi antithetickými, v jejichž duši ožívá se stálý rozpor, stálý zápas dvou tendencí, spínajících se v dramatickém napětí dobového paradoxu. Nemohu ovšem v těchto místech sledovati bližší definice resp. charakteristiky jednotlivých duchových epoch, jimiž se Hübscherova studie zabývá, ani ovšem hodnotit jednotlivé jeho postřehy, se kterými namnoze nesouhlasím. Ale domnívám se, že myšlenka vyslovená Hübscherem není v podstatě zcela nesprávná — i když má všechny nevýhody historického schematu. Bylo by jistě možné ukázat, jak mocně ožívuje v romantice paradox barokní — přenesen sice obsahově do docela jiných skutečností, formálně však přece jen týž.

Hübscher dotkl se svou zmínkou o expressionismu ovšem v užší přítomnosti naší. A tak vracíme se vlastně, uzavírajíce v kruhu naše kolegium, znovu k otázce, kterou jsem položil jako konečný cíl formulace termínů „barok“ a „barokní“ v čelo své konference: jaký vztah má doba barokní k dnešku a speciálně k dnešní české duchové situaci? —

<sup>1</sup> Abych se vyhnul nedorozumění vzhledem k tomu, co jsem řekl shora v poznámce<sup>3</sup> str. 73 podotýkám, že jde mi tu o příbuzenství zcela objektivní — to jest příbuzenství myšlenkového tvaru, který vytvořil barok, a myšlenkového tvaru, který je plodem romantismu. Nikterak se tím nestavím, jak shora řečeno, na půdu Hegelovy dějinné filosofie resp. jejího zvládnutého schematu.

Myslím, že do jisté míry jsem už dal odpověď v tomto smyslu svými předchozími výklady: Řekl-li jsem na příklad z počátku, že odpověď na otázku „co jest barok“ dá nám i odpověď na dotaz, jaké jest místo jeho ve vývoji národní tradice české, ve vývoji toho, co tvoří podklad dnešního našeho snažení — mohu nyní prostě poukázat k formulaci, kterou jsem podal shora a která v základu vychází z principu evolučního. Barok byl po mém názoru logickým a nutným článkem v duchovém postupu západoevropského lidstva. V něm ztvárňovaly se a zformovávaly pro další vývoj impulsy dané renesancí, v něm přizpůsoboval se vývojové půdě neklidný duch XV. a XVI. věku — z myšlenkových podnětů stávaly se konstruktivní prvky společenské organizace vnější i vnitřní — formální konstituce západoevropská. A v něm současně — jak ukazují třeba (snad až s přehnaným důrazem) shora citované studie Cysarzovy — připravovaly se zvolna předpoklady pro další epochu, jež stejně jako barok vznikala současně jako pokračování i jako reakce na jeho duchový obsah. V tom smyslu byl ovšem barok nutným článkem i ve vývoji českého respektive československého národa, jehož duchové dějiny přes všechny lokální rozdíly a modifikace přeci jen v hlavních rysech kryjí se s kulturním vývojem západoevropského lidstva jakožto celku a jeho jednotlivými údobími. V tom smyslu tvoří i součást české tradice — byť i stokrát byla nám stavěna před oči a vším možným úsilím hloubena domnělá kulturní propast bělohorská. Jsem přesvědčen, že bychom byli měli český barok i bez Bílé Hory, i bez dlouhé války, která po ní následovala, zahrnujíc české země spoustami běd a která mate ještě dnes povrchní pozorovatele svými křiklavými barvami: snad byl by přechod býval méně náhlý, jistě že kontrasty byly by se velmi a velmi ztlumily, ale konečně jednoho dne byli bychom viděli barok, který přicházel a pronikal k nám nejrozličnějšími cestami cestami už dosti hluboko *před* Bílou Horou, přeci jen v jeho rozvitých dobových tvarech, v nichž se rozvil jinde v západní Evropě.<sup>1</sup>

Než mluvíme-li dnes o barokní tradici — jak jsem na to slovo narazil v úvodu své konference — myslíme tím rozhodně víc než by dovoloval můj právě

<sup>1</sup> Z nejzajímavějších úkolů naší historie, pokud se chce zabývat duchovými dějinami českými, jistě by bylo, ukázat na příklad barokní element u Komenského, v němž běžná fráze jinak spatřuje jakýsi protipól českého baroka.

naznačený výklad. Dnešní člověk — a zejména právě u nás — hledá v baroku instinktivně víc než pouhé nutné předlohy svého vlastního duchového vývoje, pouhou kontinuitu, kterou musil vývoj projít, aby dospěl až k přítomnosti. Vídí v něm jakýsi předobraz situace, v níž se nachází sám a v tom smyslu bezděky překresluje si význam slov „barokní tradice“. Není pochyby, že mnoho vnějších okolností svádí v tomto případě k připodobňování: I barok je doba, uzavírající zvolna století revolucí — u nás v Čechách a vůbec v střední Evropě zaalpské znamená pak epochu, jejíž plný květ rozvil se teprve po ukončení veliké války, otráslší politickými i kulturními základy staré Evropy a jejíž tvář podobá se už proto nejedním rysem rozbolestnělé tváři Evropy po světové válce. Leč historik nemůže než říci, že dějiny se neopakují: Byl-li jiný obsah revolučních hnutí XV. a XVI. věku než obsah revolucí století XIX. a XX., byl zajisté i jiný obsah barokního údobí, které je uzavíralo: transformativní úsilí, které pohlcovalo duchové síly této epochy, platilo docela jiným impulsům, než jakými se konkrétně zabývá dnešní doba. Stejně pak obdoba poválečné epochy byla by příliš vnějšková. Nutno se skutečně definitivně vzdáti všeho netvůrčího a pouhým opakováním či parabolisováním se spokojujícího historismu.

A přece — nedovedu a nemohu docela odřici myšlenku, že v baroku a v dnešní době ozývá se cosi příbuzného — byť i za zcela jiných okolností a v zcela jiné tvářnosti. Právě Hübscherův poukaz k expresionismu — k umění a ke kulturnímu stylu, jehož epocha rozhodně z daleka ještě není tak uzavřena, jak by se podle vnějších známek zdálo — přivedl mne znovu k ní. Vzpomínám na essayistickou přednášku *Kasimira Edschmida* „Über den Expressionismus in der Literatur“, <sup>1</sup> kterou jsem kdysi také přeložil do češtiny: Edschmid v ní postihuje nové umění jako ne už pouhé umění reproduktivní, nýbrž jako umění, které hledá vztah věčnosti, vztah k *Absolutnu*. Ne už jevy tak, jak jsou, ale tak, jak se jeví v hlubším svém charakteru, ve své duchové, *absolutní* podobě a platnosti, mají býti předmětem ztvárňujícího úsilí básníkovy, malířovy, architektovy atd. — Edschmidova „cesta za absolutnem“ není však vlastně než skrytou cestou celého našeho věku. Hledáme-li dnes takové životní formy, které by nám zabezpečily

hlubší životní řád, hledáme-li dnes životní hodnoty, které by svou odolností mohly se státi pevnými konstruktivními elementy v novém budování společnosti, chceme-li vymaniti se z krise relativního individualismu a anarchismu, jdeme v podstatě za týmž cílem, který vytkl tento autor — jistě jeden z nejlepších duchů současného Německa — dnešnímu umění. A ovšem za týmž cílem šel ve svém hlubokém a paradoxním zápase i duch doby barokní — třebaže obsahové podmínky jeho boje o něj a proto i způsoby, kterými hleděl jej ve svém vnitřním úsilí postihnouti, byly jiné, než jaké máme a jakými probíjíme se my dnes.

Zdeněk Kalista.

### *Subjektivní přestavba skutečnosti.*

Roku 1932 vyšla v oxfordském nakladatelství Clarendon nadmíru zajímavá kniha „Theorie of knowledge and existence“ od W. T. Stace. Autor ve svém díle pojednává téměř o všech otázkách, které jsou obyčejně v knihách o teorii poznání a řeší je v duchu subjektivního fenomenalismu. To by nebylo nic pozoruhodného. Avšak mimo řešení známých otázek zcela problematickým způsobem, je v díle něco hodně nového, ať již je to sám problém nebo jeho řešení. Je to kapitola „Výstavba vnějšího světa.“

Problém není zcela nový. Jedná o něm již starý Hume v „Treatise“ (I. sv., IV. díl, 2. část; německý překlad od Lippse 1904 sv. I., hlavně strana 285 ff.) a to velice zajímavě a fenomenologicky. V novější době o něm obsírně píše Bertrand Russel (Our Knowledge of the External World, Londýn 1914). Staceova kniha vzbudila v Anglii veliké vzrušení<sup>1</sup> a zdá se nám ne bezdůvodně. Je to opravdu originální filosofický výkon. Stojí tedy zato krátce naznačiti jeho teorii.

Věc má také zvláštní význam pro tomistickou systematiku. To, o čem Stace mluví bylo do nynějška tomisty netknuto. Je snad v tom zvláštnost systému a bude proto problém základně chybný? Nemyslíme. Skutečnost, že vynikající tomisti, jako Munnynck, popřeli ku př. evidenci plurality hmotných substancí, by byla znamením, že přece „konstruuje“, i když se předpokládá striktní realismus. Proč? Jakou hodnotu mají tyto konstrukce? To vše jsou otázky, jež by bylo třeba prozkoumati.

\*

<sup>1</sup> Srovnej na př. Mind XLII. (1933) s. 94—100 (F. C. S. Schiller), 273—298 (H. H. Grice), 504—506 (W. T. Stace).

<sup>1</sup> Vyšla v Berlíně 1918.

Stace vychází z předpokladu, že celý obsah našeho poznání (jmenuje jej „presentations“ — představy, ve skutečnosti však jde z obsahu poznání o vše vědomé) je čistě subjektivní, totiž: jeho „jsoucí“ je totéž co „poznané“. Tvrdí, že je tento dohad nezbytný, poněvadž mimo něj je jen teorie reality — a ta je podle něho kontradiktorní. Při dnešním stavu nauky o poznání je přirozeně celé toto dokazování naprosto neudržitelné a překvapuje u tak bystrého a sečtělého filosofa, jako je Mr. Stace. Poněvadž nám však nejde o kritiku, nýbrž o nárys, jdeme dál.

Obyčejný člověk — a i filosof, přijde-li mimo nauku o poznání — uznává: 1. že jsme obklopeni vnějším, na nás nezávislým, hmotným světem, ve kterém 2. jsou jiní nám podobní lidé, a 3. že je vše to prostorově a časově určeno. Je otázka, jak přijdeme z obsahu poznání k tak složitým dohadům. Nepřijdeme k nim intuicí, nýbrž cestou důkazu (inferencí), při čemž však jsou premisy pouhými předpoklady (postuláty) bez evidence. Tak je vnější svět „konstrukcí“ (construction), a to čistě subjektivní.

Metoda, které Stace užil k prokázání této konstrukce je nadmíru zajímavá. Budiž řečeno předem, že není *psychická*, nýbrž *logická*. Stace si nevšímá psychického průběhu, jenž přichází při konstrukci skutečně v úvahu, nýbrž premis, jež tu padají na váhu, jestliže má být zajištěn výsledek.

Konstrukce sama má čtyři rozlišné části. Bude konstruováno I. cizí povědomí, II. vnější hmotný svět, III. prostor, IV. čas. Napřed pojednáme o dvou prvních.

I. Staceova teorie výstavby je sociální: teprve ve společnosti a pomocí druhých lidí může být hmotný svět konstruován. Budiž hned řečeno: je v tom zajímavá myšlenka, kterou jak známo zvláště obšírně rozvedl Scheler — zároveň je to znamením, jak hluboce jsme dnes „zesocialisováni“, když se má za to, že se ani na teorii poznání nedá pracovat bez společnosti.

A přece společnost není původně dána, na počátku jsme „solipsisty“, jak praví Stace, ne ovšem v tom smyslu, že bychom *popírali* jsoucnost jiných věcí a lidí, nýbrž ve smyslu, že o nich ničeho *nemůžeme vědět*. Abychom vyšli ze stavu osamocенosti, musíme konstruovati. Zde staví Stace svoje tři důležité postuláty: má být přijato jen to, co a) neobsahuje kontradikci, b) souvisí s daným (is consistent) a c) je pro poznání nutné. Nejsou tyto postu-

láty nové, vždyť jich — alespoň obyčejně — vyžaduje empirická věda od každé hypotese, občas se žádá ještě víc (na př., aby hypotese neodporovala hypotésám ostatním atd).

Nyní Stace přichází k poznání, že jsou jiní lidé. Důkaz je prostý: víme ze zkušenosti, že je vždy s poznatkem „mé tělo“ spojen poznatek „já“. Jsou však i pojmy o jiném, podobném mému tělu — proto mohu mocí analogie uzavřít, že jim odpovídá něco podobného mému „já“, jiní lidé.

Pokud jsem autorovi porozuměl, neběží tu o *domněnku*, nýbrž o *závěr* a to o závěr, který dává značnou jistotu. Zcela určitě však Stace popírá, že poznáváme cizí povědomí *intuitivně* — to právem. Je-li jeho teorie udržitelná, je jiná otázka.

II. S předpokladem, že je kromě mého povědomí i povědomí cizí, přistupuje autor k výstavbě hmotného světa, Předně praví: ač neznáme obsah povědomí jiných lidí, můžeme zkušenostně zjistiti, že je jeho souvislost obdobná souvislosti našeho vlastního psychického obsahu, Tak na př. nevím, zda si pan Smith představuje pod „zelené“ barvu jako já, možná, že je to pro něho něco jako pro mne na př. „sladké“ nebo „horké“. Bez nesnáze ovšem mohu zjistiti, že toto neznámé X, jež pan Smith nazývá „zelené“, je u něho vždy spojeno s takovým Y, Z... atd. jež nazývá „louka“, „kulečník“ atd. Tutéž souvislost pozoruji u sebe.

S. buduje na tomto zkušenostním podkladě takto:

a) Připouštíme, že je obsah našeho poznání *podobný*, neboť je paralelní. Připouštíme to bez logického podkladu, jen pro jednoduchost této hypotese.

b) Připouštíme, že je tento obsah nejen *podobný*, nýbrž *totožný*, t. j. že je moje „zelené“ totéž co „zelené“, jež pan Smith tu nebo tam vidí. Je to opět pouhý dohad.

c) Za třetí vyvozujeme z b), že může existovati obsah našeho poznání, i když já jej nevnímám; že mohu věc po nějaké době shledati stejnou — ač-li byla mezi tím jiným vnímána. To je opravdu logický závěr z b).

d) Následuje jiný předpoklad: naše věc existuje, i když není nikoho, kdy by ji vnímal. Ovšem „existovati“ u S. je něco zcela zvláštního: „existovati“ znamená být v takovém stavu, že ten, kdo chce to či ono zvědět, může pojmouti dosud pochybný obsah poznání.

e) Až dosud šlo výlučně o *presentations*, nebo jak

S. také říkává o *sensa.*, t. j. — o smyslový obsah poznání. Nyní připouštíme (v 5. stupni), že jsou předměty netotožné se *sensa*, které mají vlastnosti jako *sensa*. Jde tedy asi o substance. Nemění se, zatím co se může obsah poznání (*sensa*) změnit.

Toto tvrzení není pouhým dohadem: dokáže se totiž podle a); ač jsme totiž připustili, že dva lidé vidí *totéž*, přece nemohou před sebou mít *zcela* totéž. Když na př. hledíme dva na jeden peníz, je moje „*sensum*“ kulaté, kdežto „*sensum*“ spolupozorovatele je eliptické. K vysvětlení tedy musíme připustiti, že je mimo obsah poznání i něco jiného, co zůstává beze změny.

f) Konečně se připustí, že různé smysly vnímají týž předmět. Bude na příklad pocit „hnědého“ a „tvrdého“ vztahován na týž stůl.

Tím končíme náčrtek Staceovy nauky. Již při nahlédnutí vysvítá, jak je duchaplná a zajímavá. Zároveň má každému z řečeného vysvitnouti, že takovým způsobem může býti svět ztěžší vybudován, ačkoliv, když se vyjde s fenomenalismu, těžko lze lépe problém vyřešiti. Nechceme obšírně kritisovati, upozorňujeme jen na jeden bod nauky, který již byl ostatně Pricem zdůrazněn.

Jde totiž o připuštění cizího povědomí, jež je podkladem celému procesu. Jak se k tomuto připuštění dostaneme? Stace odpovídá, že je to analogický závěr, založený na podobnosti našich a cizích fysických procesů. Tu však je choulostivý bod. Co znamená podle fenomenalisty v počátečním stadiu (jež je autorem výslovně nazýváno „solipsistické“) „fysický proces?“ Je to jen *presentation* — obsah poznání a to *můj* obsah poznání. Abych pomoci takové „*presentation*“ mohl pojmuti existenci *cizího* povědomí, musel bych napřed vědět, že jsou tyto procesy něčím *objektivním* a v sobě jsoucím. Stace však ještě nemůže podati důkaz tese, neboť zakládá objektivitu zevnějšího fysického světa právě na předpokladu cizího povědomí. — Je to tedy bohužel typický *circulus vitiosus*.

Jsem přesvědčen, že není z fenomenalismu vůbec žádného východiska k objektivitě (míním objektivitu ve smyslu scholastickém, t. j. — k transcendentnímu jsoucnu) — a že se dnes může „kritický realismus“ nazvati „naprosto nekritický.“ Není střední cesty mezi původním realismem takového Maritaina a čistě transcendentálním idealismem na příklad Cohena.

Bylo by tím nutnější vyzkoušeti věc s realistického stanoviska. Jsem osobně přesvědčen, že se tento problém naskytá i realistovi ve smyslu tomistickém: dokazujeme sice bezprostřední poznání smyslových věcí, avšak i Gredt upozorňuje čtenáře, že jde v oku jen o obraz na sítnici, ne ovšem o obraz fyziologicko-psychický, ale že je to pouhý obraz. Jak se tedy z něho dostaneme k pravdivosti společného smyslu (*sensus communis*), jež se nám zdá tak jistá a jasná jako na příklad jsoucnost jiných lidí? Má tu nějaký úkol soudnost (*cogitativa*)? Zajisté. Je však soudnost schopná vybudovati nám čistě deduktivně úplný obraz světa, který všichni bez výjimky máme, ze smyslových dat? Jestliže ne, k čemu jsou tyto neprokázané dohady? V čem je základ jejich pravděpodobnosti?

Rád bych viděl tomisty disputovat o těchto otázkách. Popudem k tomu by mohlo být naznačení Staceovy nauky, jež jsem podal.

Dr. J. M. Bochénski, O. P.

## *Základy filosofie práva.*

### *b) Rozsah přirozeného práva.*

Člověk netvoří v přírodním dění, tam je vázán vyššími zákony, avšak tvoří své úkony a díla umění. Řídící princip rozum vede činnost lidskou buď k vyjádření zevnějším úkonem (*opera artis*), nebo lidským činem (vnitřním nebo vnitřním i zevnějším). Řád činnosti je celý podřízen rozumovému vedení a řízení, a proto vzniká řád přirozeného zákona, kde zákon značí rozumovou regulaci, která zřizuje životní správný řád. Tak jako v řádě čistého poznání intelektuálního jsou první samozřejmé věci a principy, z nichž intelekt vychází, aby jejich zřejmostí objasnil jiné věci a odvodil nové principy, tak v řádě jednání a lidské činnosti jsou první samozřejmé principy správnosti: „*Bonum est faciendum, malum vitandum.*“ K pravdivosti této zásady se kloní intelekt přirozeně svou chápavostí. Může si to však též nepřímou zdůvodnění zkušeností, že vše se vyvíjí a spěje k svému zdokonalení, k vrcholnému bodu svého bytí; a to je pro každou bytost dobrem. Porušení vývoje je zlem; k tomu nespěje nic přirozeně. Jiné principy jednání se odvozují od prvního. Dobro je třeba konati, zlého se varovati.

Čím víc je jednání lidské ponořeno do konkrétních

okolností, tím nesnadněji aplikuje rozum tento první princip. V jednotlivých případech, které se udály v různých okolnostech, není tak zřejmé, co je dobré a co je zlé. Proto může někdo jednati pro zdánlivé dobro, a varovat se zdánlivého zla. V těchto aplikacích, často velmi nesnadných, může se měnit lidské mínění. Nikdy se však nemění v prvních principech. První principy jsou přirozeně vrozené, patří k člověku a k jeho přirozeným poznávacím schopnostem. (Sv. Tomáš III. Sent. d. 37, qu. 1. a 1. ad 3.) V této přirozené schopnosti kotví přirozené právo a přirozený zákon. To co diktuje přirozený rozum, patří k přirozenému zákonu. Tyto první diktáty přirozeného rozumu jsou prvním měřítkem lidského jednání; souhrn těchto přirozených zákonů je přirozené právo. Toto vnitřní založení přirozeného rozumu je odrazem věčného zákona v lidském duchu. Přirozený zákon takto stanovený není násilím pro lidskou přirozenost, není to vnucená forma lidské činnosti, naopak patří k lidské bytosti. Každá bytost se může zdokonaliti a směřuje k tomu; dospívá k tomu jen uskutečněním svého přirozeného určení, svého cíle. Tento cíl je dán v bytostním složení a struktuře jako forma, která se má uskutečnit. Je to zákon bytosti, který je principem uskutečnění a vši činnosti a pasivity k tomu nutné. Proto zákon má ráz direktivního principu vnitřního a jen člověk rozumný ho poznává. Proto definuje sv. Tomáš i jiné zákony, jako „*ordinatio rationis*“, rozumové direktivní ustanovení. V rozumu je norma činnosti; to, co se má státi zákonem. V přirozeném zákoně se jedná o první direkci, proto je v přirozeném zákoně člověku dána počáteční direktiva. Takový jest význam slova: „*ratio naturalis*“, jehož používá Gaius v římském právu k definici specificky lidského práva. Přirozený zákon záleží tedy v diktátech přirozeného rozumu, vyjadřujících první a přímé aplikace prvního principu lidského jednání: *Bonum est faciendum*... Rozum lidský je principem lidských úkonů, neboť jemu patří dáti orientaci, vésti, řídit k dosažení cíle; cíl je totiž prvním principem uspořádání a v lidském jednání vzniká proto řád, usměrnění. *Zákon je principem řádu a usměrnění a proto je dilem rozumu.* (I. II. qu. 90, a. 1.) Věčný zákon je nejvyšším a prvním principem vesmírného řádu a usměrnění, je nejvyšším důvodem všeho pohybu a dění v bytostech, je to archetyp každého zákona, je to směr vedoucí všechno bytí a jeho směry

k přirozenému cíli. (I. II., qu. 91. a. 1.; qu. 93. a. 1.)

Rozumové diktáty, přirozené zákony jsou normy, které vedou k dobrým úkonům a k uvarování zlých. Jak dalece sahají tyto rozumové normy? Mohou být úkony, které se nařizují, jiné jen radí; jiné se zakazují, z jiných se jen zrazuje.

Normativní diktáty přirozeného zákona jsou základní. Kam až sahá tento základ?

Rozum lidský spravuje všechny lidské tendence a tedy se uplatňuje v různých úkonech. Proto spadají pod přirozený zákon všechny lidské úkony, jichž je člověk pánem. Je to činnost zevnější, sociální stejně jako činnost vnitřní, projevy vášní atd. (Nestřídmost je stejně proti přirozenému zákonu jako nespravedlnost). Každý úkon, který diktuje lidský rozum *jako nutný* k dosažení lidského cíle, je závazný. Přirozený zákon se vztahuje právě na všechny tyto nutné zákony k dosažení svého cíle a své dokonalosti. Proto rada nespadá pod závazek přirozeného zákona, leč někdy z určitých okolností (*per accidens*). Tyto nutné úkony, k nimž jsme vázáni nazývá sv. Tomáš nařízení přirozeného zákona. Proto nejsou všechny úkony dobré diktovány přirozeným zákonem, avšak všechny zlé jsou zakázány. Jasnost z přirozeného zákona a z prvních rozumových diktátů je tím menší, čím odvozenější a vzdálenější jsou zásady od prvních principů. Takže z prvních norem odvozují se druhotné; v těch je ještě dosti jasno, že patří k přirozenému zákonu; pak jsou další, v nichž ubývá jasnosti na samozřejmosti. Platnost těchto dalších je však dokázatelná, jako platnost konklusí z premis. Nejblíže cílem, k němuž přivádějí nařízení přirozeného zákona je „*bonum rationis*“, t. j. člověk se má státi ve svém jednání rozumným, to jest jeho zdokonalení. V každém úkonu má zářiti světlo správnosti (na př. spravedlnosti, mírnosti, statečnosti atd.) K tomuto cíli přímo směřují diktáty přirozeného rozumu. (Pokračování.) *Dr M. H.*

### *Vývoj a význam španělských universit.*

V našem časopise jsme měli již často příležitost rozeptati se o vynikajících představitelích university salamanské z doby jejího největšího rozkvětu ve století 16.

Všimněme si nyní vývoje universit na poloostrově Pyrenejském, abychom poznali, jaké místo mezi nimi



zaujímá universita v Salamance a její pozdější družka, neméně slavná, universita v Alcale (přenesená v nové době do nedalekého Madridu). Předchůdkyněmi universit byly (jako jinde) školy biskupské, jichž sídla byla Sevilla, Segovie, Toledo, Calatayud, Tarragona, Gerona, Oviedo, Leon a Santiago — a v jichž čele byl maestrescuela (později kancléř). Tyto školy se těšily velmi dobré pověsti, na př. škola v Toledě s družinou slavných překladatelů literatury arabské, která za stol. XII. sem přivábila mnoho učenců z ciziny. Ale bylo třeba vyčkati další postup znovudobytí země z moci maurské, aby mohly býti zřízeny university, jež jsou institucí výlučně křesťanskou a západoevropskou, třebas nelze popřít, že i moslemínské Španělsko se hlásilo ke kultu vědy.

První universita na poloostrově Pyrenejském byla založena v Coimbře v Portugalsku, lépe řečeno vznikla ze stávající školy katedrální, z dobrovolného sdružení (korporace) mistrů a žáků, jak se z nich vyvíjely první západoevropské university (na př. pařížská), které nebyly najednou zřízeny (proto je také těžko stanovit přesné datum jejich vzniku). První pokus o skutečné založení university na území nynějšího Španělska byl učiněn v Palencii snahou krále Alfonsa VIII. Ale nezdařil se. Tato universita se dlouho neudržela. (Mimochodem řečeno na proslulé škole v Palencii se vzdělával sv. Dominik.) Byla brzy zastíněna universitou v Salamance, která byla zřízena kolem r. 1220 sice zásluhou krále Alfonsa IX., ale byla podřízena autoritě církevní. Nebyla také zřízena z ničeho, měloť školství Salamanky už svou tradici, nadáno jsouc rozličnými výsadami a právy. Byly tu zřízeny placené stolice 2 pro právo civilní, 3 pro kanonické, po dvou pro medicinu, pro logiku a gramatiku, pro hudbu (hru na varhany a gregoriánský zpěv) a farmacii. Plat se pohyboval mezi 50—500 maravedi ročně. Pro teologii neučiněno žádné zvláštní opatření, bylyť přednášky z teologie věcí hlavně členů řádu dominikánského. — Papež Alexandr IV. potvrdil roku 1254 privilegia udělená universitě králem, stvrdil nezávislost církevní jurisdikce a uznal slavnostně školskou autonomii „generálního studia“ (Studium generale, prvotní označení pro universitu jako školu všeobecnou i vzhledem k úplnosti kursů i vzhledem k mezinárodnímu postavení = L'ensemble des cours porte le nom de Studium, ou de Studium generale à cause de son universalité géographique et intellectuelle.) Papežská bula je svědectvím, měla-li

býti universita tím, co je označeno slovy Studium generale, musely býti i její zřízení i její výsady potvrzeny samým papežem. Tak dosahuje universita v Salamance plných práv, zastíní záhy Palencii a přivábí většinu studentstva z Kastilie.

Nicméně na půdě spojeného království Kastilie a Leonu vzniká záhy (v 2. pol. století XIII.) ještě jedna universita ve Valladolidě, které se teprve roku 1346 potvrzením papeže Klementa VI. dostává charakteru t. zv. studium generale. V XIV. století zřízeny v království aragonském university v Leridě a Huesce.

Po polovici století XIII., kdy tři university v Kastilii rozvíjejí svou činnost, objevuje se první kodex zvaný Las sice partidas, vydaný Alfonsem Moudrým. Článek XXXI. druhé části obsahuje nařízení týkající se organizace universitní: platu profesorů, discipliny, uspořádání života studentského, vydávání diplomů, jurisdikce. Tento zásah se strany státu neděje se bez souhlasu církve.

Autor knihy „*Historie des universités françaises et étrangères des origines à nos jours, Tome I.*“ (Paris, 1933) Stephen d'Irsay, z něhož vyjímáme tato data, sleduje dále vývoj evropských universit ve století 14. a 15., ukazuje, jak do nich pronikal humanismus, dále v století 16. jak se jich zmocňovala — nejprve v Německu — reformace, za níž zakládány také nové university. Je příznačno pro ducha současné vědy stanovisko francouzského autora ke katolicismu. Tak, jak dnes soudí o něm učenci, koncem 19. století by nebyli o něm psali. Stephen d'Irsay posuzuje nepříznivě zásah protestantismu do vývoje evropských universit. Je potřebí se o tom na tomto místě zmíniti, aby bylo objasněno postavení španělských universit v myšlenkovém hnutí evropském stol. 16. — Když Luther se postavil ve zřejmý odpor k církvi, většina vzdělců neschvalovala jeho revoltu. Jeho názory byly odsouzeny universitou kolínskou, lovaňskou, pařížskou, než promluvil Řím. Profesori vyšších fakult a většina humanistů na fakultách svobodných umění jsou proti němu. Luther také v prvním svém polemic-kém spise „Křesťanským knížatům národa německého“ útočí na university, navrhuje, aby bylo odstraněno právo kanonické, reformováno právo civilní a mnoho jiných reforem, Obrací se proti Aristotelovi. Pro něho nemá ceny těsná souvislost mezi roz-

umem a vírou, o kterou středověk tolik usiloval. Odsuzuje službu, kterou konala filosofie theologii. Nepřipouští, že by byla nějaká theologie vůbec před ním. Protože je rozum nejurputnějším nepřítelem Božím, ujímá se boje proti filosofii a rozumovým vědám ve jménu Písma. A tak zahajuje na universitách německých dobu myšlenkové nesnášenlivosti, která je tak příznačná pro celé století.

Universita wittenberská přijala první myšlenky reformace a učinila tak snad jediná bez odporu. Vývoj politický ji v tom směru podporoval. Kurfiřt Bedřich se zasadil r. 1508 o statut, který značně oslabil universitní autonomii. Zvláštní rada se ujala řízení věcí finančních, v jejích rukou bylo placení profesorů a měla i právo censury. Jí byl svěřen i dozor nad obsahem přednášek profesorů. Přestupek trestán zastavením platu nebo vyloučením. Toto opatření zaručovalo vladaři neomezenou moc i nad vnitřními záležitostmi universitními, ba mohl zasahovati i do oblasti myšlenkové. Jsa obklopen rádci nakloněnými reformě, mohl užiti své moci na prospěch Lutherův. Tyto reformy způsobily, že počet posluchačů na universitě značně poklesl (z 330 na 85), i bylo třeba je různými výhodami zase přilákat. Když pak ji nespokojenci opustili, mohl Luther prohlásiti universitu za první školu, kde Bůh zjevil své slovo.

Vlastním reformátorem školským, usilujícím o nový systém vyučovací byl Melanchthon (srov. jeho spis *De corrigendis adolescentiae studiis*!) Ponechal sice studium filosofie, ale vyloučil z něho metafysiku. Stanovisko Lutherovo se uplatnilo v nové orientaci studií filosofických, podle které filosofie přestává býti vědou rigorosně pojatou a přísně aplikovanou, klesá v pouhou pomůcku pověstného všeobecného vzdělání eklektického. Melanchthon se směřuje i s Aristotelem, z jehož spisů vyloučil jen, jak už podotčeno, Metafysiku a Duši. Latinský překlad nahrazen řeckým originálem. V theologii odstraněny *Sentence* Petra Lombarda, ustupují spisu Melanchthonovu „*Loci theologici*“. Pomineme reformy na fakultě svobodného umění. Podle rady Lutherovy byla universita nadána zabranými statky církevními a knihovna její zřízena z knihoven zrušených klášterů. Ale toho všeho se jí dostalo odměnou za ztrátu autonomie a důstojnosti profesorské. Profesori jsou střeženi, je na nich požadováno vyznání víry, přijetí luteránství stanoveno nezbytnou

podmínkou. Universitu wittenberskou opustí na př. prof. Amerbach, vrátí se ke katolicismu a jde do Ingolstadtu.

Se stejným výsledkem, ale jiným způsobem zmocnili se protestanté university erfurtské. Třebas Erfurt byl na území katolického knížete mohučského, byl nátlak na universitu se strany protestantské správy městské tak velký, že konečně podlehla. Podobně vnutila obec basilejská svou vůli universitě, jejíž katoličtí profesori byli buď propuštěni nebo sami opustili město, aby se usadili ve Freiburgu. Vedlo by nás daleko všimati si německých universit, které už vznikly za protestantismu. Na německém jihu zůstaly katolické jen university v Ingolstadtu a ve Freiburgu. —

Obraťme se nyní opět k universitám španělským, jež za stol. 16. docházejí vrcholu svého rozvoje! Odtud prýští reformace katolická (neprávem zvaná protireformací, bylať neméně originální a spontánní jako její odpůrkyně protestantská).

Zdrojem katolické reformace je španělská renaissance, jež se projevuje způsobem nejrozmanitějším, jako: klasickým humanismem, rozkvětem národní literatury, mystikou a filosofií — jako jinde — ale mužná drsnost španělské duše jí dává zvláštní ráz. Humanisté poloostrova Pyrenejského jsou skoro všichni universitní profesori.

Humanismus se nejprve ujímá na starobylé universitě salamanské, kde od konce století 15. profesori italští konají své kursy klasického písemnictví. Marineo ze Sicilie vyučuje poesii, Miláňan Petr z Anghiery přednáší o Iuvenalovi. Četné statuty opravné, zvláště pak konstituce z roku 1561—62 značí vrchol rozvoje slavné university, jenž se objevuje současně s vystoupením největších humanistů, jako jsou Brocense, Pinciano, se zakládáním velkých knihoven humanistických, z nichž knihovna Pincianova, Hurtada z Mendoza a Šepulvedova jsou zachovány v Salamance, v Eskorialu, při katedrále v Cordobě.

Slavné ty statuty, redigované rektorem a předními profesory, stvrzené podpisem Filipa II., nám podávají úplný obraz o stavu university v této době rozkvětu. V pověstné Trojjazyčné koleji se pěstuje prohloubené studium latiny, řečtiny a hebrejštiny — jako textů se užívá pro latinu *Elegantiae* Vavřince Vally, pro řečtinu nejen aristotelské Retoriky, ale i jiných klasiků (Lukiana na příklad), též církevních

Otců, sv. Jana Zlatoústého, sv. Basilia, pro jejich krásný sloh.

Konstituce pak nás poučí ještě o jiných věcech. Dovídáme se odtud, že Salamanka má také stolicí astronomie, na níž se přednáší nejmodernější tehdy nauka Koperníková, a stolicí pro anatomii systematickou i topografickou — používá vlastního domu „Casa de Anatomia“ Pro školní rok je nařízeno 6 pitev celkových a 12 částečných.

V době rozkvětu university, kdy se zakládá její velká knihovna, nalézá v městě živobytní na čtyřicet knihkupců. Počet studentů převyšuje 6.000 (kanonisté a posluchači kursů linguistických jsou nejčetnější). S 60 stolicí profesorských se hlásají studentům nejrůznější vědy: 17 profesorů retoriky a gramatiky, 11 filosofie a logiky, 10 práva kanonického, 7 teologie, 4 řečtiny, 2 hebrejštiny a chaldejštiny, pak profesori medicíny, anatomie, astronomie a hudby tvoří velmi úplný sbor vyučovací. Universita obsazovala tyto stolice — z nichž 28 bylo stálých, jejich vlastníci sluli *catedráticos de propiedad* — způsobem demokratickým: po veřejném konkursu celý svět akademický, od bakaláře až k profesorům stálým, byl přítomen přednáškám na zkoušku a účastnil se tajného hlasování, jež řídil delegát rektorův. Centrem akademického života byly čtyři slavné koleje, z nichž vycházel výkvět mládeže španělské.

Také ostatní university poloostrova Pyrenejského přispívaly k rozkvětu duševního života jeho zemí, na příklad universita ve Valencii, jejímž členem byl kdysi i svatý Vincenc Ferrerský a slavný Vives. V Aragonii byly university v Leridě a Barceloně, v Kastilii v Sigüenze. Následují university v Santiagu, v Seville, Zaragoze. Nezůstávaly pozadu staré university ve Valladolidu a Coimbre (středisko renesance portugalské). Poslední z universit, zřízených za renesance, je universita v Oviedu (v Asturii), k níž dal základ biskup-inkvizitor Ferdinand Valdés Salas. Nikdy nebylo ve Španělsku tolik universit a kolejí jako za století 16. Aby měli dostatek žáků, o to se postaral Filip II. zákazem studia v cizině.

Největšího úspěchu dosáhl španělský humanismus na slavné universitě v *Alcale*, jež byla dílem jedinice, kardinála Ximénez de Cisneros, všemocného ministra královských manželů katolických, Ferdinanda a Isabely. Kardinál musel nejdříve městečko uzpůsobiti pro sídlo universitní pracemi odvodňovacími a zřízením cest. Dal také základ ke knihovně

universitní, jež byla obohacena mnoha arabskými rukopisy obsahu lékařského. Z kolejí tehdy založených je nejdůležitější kolej sv. Ildefonsa. Universita byla otevřena r. 1508 a měla míti čtyřicet stolic, z nich třicet bylo hned zřízeno, některé — jako v Salamance — byly stálé. Je pozoruhodno, že na této universitě bylo nejvíce stolic vyhrazeno teologii, pro civilní právo však žádná. Snahou zakladatelovou bylo umožniti studium teologie v nejširším rozsahu. Proto také možno 16. století zváti klasickým obdobím posvátné vědy ve Španělsku. Alcalá je snad prvním městem universitním, kde byla zřízena kolej pro ženy, řízená řeholnicemi řádu františkánského. Z ostatních kolejí ještě vyniká kolej sv. Jeronyma: dílem neúnavné píle učenců zde shromážděných — jako byli Lebrija, Pinciano, Zamora, profesori řečtiny, hebrejštiny a chaldejštiny — je velkolepá bible polyglotta, tištěná nákladem kardinálovým ještě před Erasmovou a Melanchthonovou. Také odtud vzešly hebrejská mluvnice a slovník hebrejsko-chaldejský.

Na universitě v Alcalě studoval nějaký čas také sv. Ignác z Loyoly. Jesuité měli tu svou hlavní kolej, z níž vyšlo už pět let po smrti zakladatele řádu 24 jeho členů, aby horlivě působili v tomto universitním městě. Také mystika zapustila kořeny v městě, jež hostilo sv. Terezii Avilskou a sv. Jana z Kříže.

Salamanka nezůstává za Alcalou. R. 1560 je tu zřízena stolice pro apologetiku a velké kursy teologie tomistické, vedené slavnými dominikány Vitoriem a Bañesem, stavějí Salamanku v čelo této renesance posvátné vědy. Tehdy zastiňuje samu Sorbonnu, která si po staletí udržovala primát ve studiích teologických. Také studium filosofie Aristotelovy tu rozkvétá. A tak možno říci, že španělská renesance si nejlépe uchová svůj křesťanský charakter a že odtud vychází velká obnova duchovního života, aby léčila bouřemi a bludy zmítanou Evropu. —

Velkou zásluhu o provedení katolické reformace, jejímž nejmocnějším výrazem byl koncil tridentský, mají obnovené nebo nové založené duchovní řády, především řád jezuitský. Na koncilu tridentském měli teologové španělští značnou účast. Z nich vynikl zvl. Melchor Cano, O. P., profesor salamanský.

*Melchor Cano na universitě v Salamance.*

Osobnost tohoto dominikána, znamenitého teologa španělského století 16., účastníka koncilu tri-

dentského, byla dostatečně osvětlena životopisnou studií, kterou napsal před 60 lety Fermín Caballero (Madrid 1871). Studie ta byla pak pramenem všem, kdož potom psali o životě a činnosti slavného teologa. Přes to nemůže býti považována za definitivní. Beltrán de Heredia, O. P., napsal do časopisu *La Ciencia Tomista* (září-říjen 1933) obšírný článek se svrchu uvedeným nadpisem, k němuž připojil dokumenty a jímž opravuje některé omyly Caballerovy. (V Herdrově *Lexikon f. Th. u. K.* uveden Caballero na 1. místě mezi prameny ke Canovi.)

Caballero přes svou pověst vážného učenice a přes hojnost dokumentů uvedených pracoval tuze chvatně, užívaje materiálu, který už byl shromážděn nebo jehož hledání svěřil spolupracovníkům placeným. Také se nesnažil vždy proniknouti jej a užívati ho kriticky. A tak se stalo, že se často mýlí ve svých tvrzeních, že pomíjí mnohé události, jichž byl Cano účastníkem. Proto jeho životopis nejen připouští mnohé dodatečné opravy, nýbrž přímo vyžaduje některé podstatné změny, aby souhlasil s pravdou. Ostatně Caballero velmi vydatně použil nevydaného dosud životopisu, který napsal už roku 1770 Antonio Pellicer. Zásluha Caballerova je v tom, kde pracoval samostatně — a to jsou údaje tykající se vlasti a rodiny Canovy, osvětlení působnosti jeho jako řádového provinciála a biskupa, z části také jeho účasti v procesu Carranzově a především v hojné chronologicky uspořádané sbírce dokumentů. —

Plno nepřesností je zvláště v té (celkem neobsáhlé) části životopisu Caballerova, která je věnována profesorskému působení Canovu na universitách v Alcale a Salamance. Už začátek působení Canova v Alcale podán nesprávně. C. tvrdí, že nastoupil na 1. stolicí universitní (catedra de prima) po Ondřeji de Tudela, zatím po tomto následoval ještě Pedro de Castro a teprve po něm roku 1543 Cano. Třebas těžiisko profesorské činnosti Canovy je v Salamance, není ani jeho pobyt v Alcale bezvýznamný. Zde si získal obdiv a sympatii nejen u svých druhů universitních a posluchačů, nýbrž i u jiných vzdělanců a učenců, jak patrně z mnohých zmínek v jejich spisech. Zvláště Alvar Gómez de Castro, úřední kronikář akademie komplutenské, nadšeně jej vychvaluje nazývaje jej „theologiae decus“

O příchodu Canově na universitu salamanskou jsou jen řidké poznámky v knihách universitních, ale i s nimi Caballero nakládá libovolně. Po Vito-

riovi měl (r. 1546) nastoupiti na 1. stolicí teologie (catedra de prima) Domingo de Soto, ale poněvadž dlel na koncilu tridentském, nařídili řádoví představení někdejšímu žákovi Vitoriovu Canovi, aby se o ni ucházel. Cano měl mocného soka v domácím mistru Juan Gil de Nava, který měl větší naději, poněvadž by byl uprázdnil své místo jiným domácím uchazečům. Mimo to zde rozhodovala řevnivost mezi oběma universitami (v Alcale a Salamance). Přes to zvítězil Cano, který začal svá čtení v hodnosti bakaláře. Aby dostával plný plat a nepozbyl stolice, musel co nejdříve dosáhnouti hodnosti licenciáta na téže universitě. Žádal proto kancléře, aby byl přijat do společnosti mistrů universitních na základě akademického titulu obdržného v Bologni.

Poněvadž tehdy byl nerozhodnut spor na universitě salamanské mezi akademickým senátem a kancléřem, kde se má konati inkorporace, zdrželo se přijetí Canovo mezi mistry universitní. Konečně 18. prosince t. r. byla provedena inkorporace Canova, aniž tím byl řečený spor na universitě rozhodnut.

Cano jako profesor a) v Alcale. Ještě po 4 stolecích je možno ukázati stopy jeho vlivu a poznati nauku, kterou přednášel se své katedry. Pramenem jsou rukopisné záznamy jeho čtení, které zanechali jeho posluchači. V Alcale od března 1544 do března 1546 vykládal celou *Secunda secundae* (2. díl druhé části = *pars secunda partis secundae*) *Summy* sv. Tomáše Aq.

b) V Salamance začal svá čtení otázkou 60. III. části a za dvě léta vyložil čtvrtou knihu *Sentencií*. Toto čtení o 4. knize *sentencií* se skoro úplně zachovalo. V následujícím běhu 1548—49 bylo mu uloženo čísti o první části *Summy* sv. Tomáše, čtení jsou rovněž zachována. Postup čtení Canových se dá takto stopovati až do jeho odjezdu na koncil tridentský, do konce února r. 1551. Dá se také podrobně vyšetřiti, která z těch čtení podle své povinnosti opakoval.

Na konec jde o hlavní dílo Canovo „*Loci theologici*“, které jistě souvisí s jeho profesorskou činností. Autor si odpovídá na otázku, kdy pojal Cano asi myšlenku napsati toto dílo, a odkud, z které části svých čtení, bral podnět k němu. Dospívá k přesvědčení, že jsou to dvě místa *Summy*: 8. článek 1. ot. I. č. a 1. ot. 1. dílu II. č. Cano praví v úvodě k dílu „*saepe mecum cogitavi*“. Slova ta předpoklá-

dají zralou myšlenku, již se zabýval po léta. I můžeme počátky díla položit nejdále snad do r. 1544. Autor článku doufá, že mu kodex vatikánský číslo 4.647, obsahující Canova čtení konaná v Alcalé, usnadní tuto otázku rozřešiti. (Tehdy totiž vykládal

1. otázku 2. dílu II. č.) Podobně usuzuje autor z výkladu 8. čl. 1. ot. I. č., třebaž zas definitivní rozhodnutí si ponechává, až bude mít po ruce kodex ottob. 286, zatím zakládá svůj úsudek na rukopise mimoakademickém (*un manuscrito extraacademico*).

Jak nahoře řečeno, Cano byl povinen svá čtení opakovati. Bohužel, zachovaly se relekcce (*relecciones*) jen z let 1546—7, 1547—8 působení Canova v Salamance; byla vydána s titulem *De sacramentis in genere, De penitentia*. Po relekcích ze dvou let následujících není stopy, i domnívá se autor důvodně, že byly podkladem pro jeho hlavní dílo „*Loci theologici*“

Z posledních tří let akademického působení Canova v Salamance je důležitý spor jeho s humanistou

J. Ginés-em de Sepulveda, protivníkem známého obránce Indiánů, dominikána P. Las Casas.

Ve správě university víc se tehdy uplatňovali právníci než theologové. Proto se o Canovi činí zřídka zmínka v aktech universitních, třebaž byl členem senátu. Jen když jde o věci čistě studijní, objevuje se i jeho jméno, na příklad je dotazován na způsob studia theologického. Od té doby, co byl volán ke koncilu, uvolňuje se jeho pouto s universitou víc a víc. Ale ještě jako převor dominikánského kláštera v Salamance (od roku 1557) bere účast na některých událostech universitních, když jde na př. o udělení dovolené mistru Gallovi. Také intervenuje ve věcech university se týkajících u dvora, kde měl synovce. Naposled se o něm děje zmínka v říjnu roku 1560. A tu už jde o jeho pohřeb. — Autor připojuje na konec vedle dokumentů (na příklad inkorporace) také ukázky čtení universitních a upozorňuje na podobnost, kterou mají s přednáškami učitele Canova Vitorie.

F. S. Horák.

## KRITIKA

Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita.

*De docta ignorantia*, edd. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky.

XIV & 179 pp. Mk. 36.—.

*Apologia doctae ignorantiae*, edd. Raymundus Klibansky.

VIII & 46 pp. Mk. 12.—.

Lipsiae in aedibus Felicis Meiner 1932.

Nevšední událostí vědeckého vydavatelství jest úmysl heidelberské akademie vydati opera omnia Mikuláše z Kusy. Vydání jeho sebraných spisů filosofických (kromě uvedených: *de conjecturis, de filiatione dei, de genesi, idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis, de visione dei, de pace fidei, cribratio Alchorani, de ludo globi, compendium, de possesu, de be-*

*ryllo, de dato patris luminum, de quaerendo deum, de venatione sapientiae, de apice theoriae, de concordantia catholica*) má býti dokončeno r. 1939, tedy do uplynutí 500 let od 1. vydání jeho „*Docta ignorantia*“.

Jistě však není toto blížící se jubileum hlavní příčinou tak velikého a nákladného podniku, nýbrž všeobecný zájem dnešních vědeckých směrů o dílo kardinála kusanského.

Až do nedávna viděli široké vrstvy filosofů v Kusanovi jen humanistu, jednoho z prvních, „s nimiž se může moderní člověk aspoň porozumět“, třeba ještě zatíženého scholastikou, objevitele Plauta a útočníka na pseudo-isidorské dekretály.

Dnes, kdy je scholastika aspoň v hlavních rysech prostudována, nastalo období správného hodnocení celého Kusana. Dnes se již nepojímá jeho dílo jen z hlediska retrospektivního, ze kterého viděn ztrácí se Kusan v mlhách neznáma, ba právě v souvislosti se scholastikou jeví se celý jeho vývoj a jeho poslání nové době. Jeho dílo jest poslední originální syntese středověké

moudrosti a zároveň myšlenkovou základnou velikých systémů rodící se renesance a doby novější. Smělost jeho problematiky působí zřetelně na Giordana Bruna, Descarta, Spinozu a Leibnize, ba i německý idealismus koření v ní. Kusanus oživuje antické filosofie v dějinách platonismu, navazuje na směr německé mystiky. Odtud jeho odvislost na Ekhartovi. Proto jest zvláště třeba viděti, že hlavní vydavatel Kusana R. Klibansky bude spoluvydavatelem kritické edice latinských spisů Ekhartových chystané G. Thérým O. P.

Přesná verifikace citátů v novém vydání Kusana umožňuje sledování zmíněného směru. Kromě z Ekhartu čerpá Kusanus z Alberta Velikého, Anselma, Augustina, Boethia, Bonaventury, Dionysia Pseudoareopagity, z Viktorinských atd.

Význam nového vydání nespočívá ovšem jen v tom, že nám činí dílo Kusanovo přístupnější — poslední vydání je přes 350 let staré, — nýbrž hlavně v obdivuhodné kritičnosti. Vydavatelé srovnali a zhodnotili všechny rukopisy dosud zachované. Text *doctae ignorantiae* zpracován na základě 15 rukopisů (mezi nimi *cod. pragens. 899*) a 4 tisků a k stanovení textu *Apologie* bylo porovnáno 9 rukopisů. Kritický aparát je skvělý. I vnější úprava, zvláště sazba je prvotřídní.

*Dr. Charlotte Bühler, Der Menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem.*

Verlag von S. Hirgel, Leipzig, 1933.

Předchozí studie autorova „*Kindheit und Jugend*“ byla jen přípravou na důležitější spis, který vydává. Základem této knihy je psychologická teorie pozorování života jako celku a jeho účelnosti, smyslu. Právě proto všímá si životního běhu určitých charakteristických osobností, zvláště, co chtějí lidé v posledním období životním a jak se utvářely jejich cíle. S tohoto hlediska nebyl dosud pozorován životní běh, takže je to první kniha svého druhu. Některé kapitoly této studie zvláště odhalují zkušenostně tajemné stránky lidského života, v němž spolupůsobí dvojí druh sil vitálních a duchovních. Vitální

síly mají svůj úkol v lidském životě; jejich ztráta nebo nedostatek může býti doplněn duchovními a získanými silami. V některých zaměstnáních mají svůj převahový vliv. Celý život lidský nemůže se spoléhati jen na vitalitu. Duchovní síly dovedou člověka přetvořit, dovedou ho udělat jiným, mohou nahradit vitální síly. Podrobná znalost poměru mezi duchovními získanými silami a mezi vitalitou může člověka zbaviti vnitřního rozporu a nevyrovnanosti, může pomoci k vnitřní ucelenosti. Knihu lze v mnohém nazvati životní příručkou.

*Werner Jaeger, Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen,*

(Erster Band) Walter de Gruyter, Berlin, W 10, 1934.

Knihy proslaveného znalce antiky, (zvláště Aristotela) je novým objevem historického zkoumání, jak řecký svět vychovával lidského ducha. Je to tedy stavba historického badání, avšak vyjadřující duchovní vzrůst ideálního pojmu o člověku. V tomto duchovně-historickém objasnění problému je možné lépe proniknouti k porozumění výchovné tvůrčí práce, neboť Řecko v této věci vyzařuje až do dnešní doby. První svazek obsahuje základy, první stavbu a dobu krise řeckého pěstění ducha; spadá to do doby klasického období řeckého národa. Končí zničením říše attické. Autor chce otevřítí dnešní době zase přístup k antice, v níž je mnoho tvůrčích prvků pro lidského ducha. Všechny národy, které dospěly k určitému stupni vývoje, přirozeně se snaží vychovávat. Výchova je principem, jímž se udržuje a rozmnožuje duchovní ráz lidské společnosti. Jednotlivci, pokud jsou fysickými bytostmi, udržují plozením svůj druh. Duchovní a sociální jsoucno udržuje a rozmnožuje člověk jen *duchovními silami*, t. j. jen vůlí a rozumem. Dokonce i lidské tělo a jeho vlastnosti a projevy mohou býti ukázněny a změněny k vyšším schopnostem a tvořivosti. Možnost vývoje lidského ducha je nezměřitelná. Bytost lidská duchovně-tělesná jsoucno vyžaduje k udržení a rozmnožení svého druhu zvláštní podmínky; ty jsou vyjádřeny výchovou. I ve výchově

působí životní tvorná vůle, která má za úkol spontánně živoucí formy dále rozmnožovati. Ve výchově se tato životní síla stupňuje cílevědomostí a intenzitou lidských duchovních schopností. Člověk takto přirozeně je společenským tvorem. Výchovou vzrůstá život společnosti uvnitř duševně i zevně ve svém postavení a osudě. Výchova dává vývoji platné hodnoty. Stálost platných hodnot a norem značí i pevnost základních prvků národa, tak zase jako zničení jejich značí nejistotu a kolísání ve výchově, takže se může stát úplně nemožnou. Tento stav výchovy nastává, kdykoliv se chce zničit všechno tradiční. Stálost sama sebou není známkou duševního zdraví, neboť i stařeckost a nehybnost utkvěla ve stálosti v některých obdobích. Avšak jsou i stálé hodnoty, které mohou vždy znovu omladit svět a život. Zvláštní postavení má Řecko; je to postavení vedoucí a vývoje v lidském životě. Poslední doba kultury otevřela téměř celý svět ducha a kultury Řecka. Řecko znamená určitý duchový počátek, odtamtud plynou duchovní proudy, s nimiž se v kultuře setkáváme.

Tímto přesvědčením, k němuž autor dospěl dlouhým studiem, ukazuje ve svém díle na nehybnou prvky výchovy z Řecka, které jsou stále směrodatnými. Jsou v nich směry ducha pro výchovu ducha.

*Maurice Pradines, Philosophie de la sensation, II., La sensibilité élémentaire.*

Les sens primaires; Société d'édition:  
Les Belles Lettres, Paris VI<sup>e</sup>, 1932.

Úvodní část této studie klade si za úkol objasnit smyslové vnímání a počitky, které znamenají pro autora věčný problém metafysický intelektuální intuice. Počáteční počitek je z představy. Pokračuje přirozený vývoj a končí v intelektuálním počitku. Tento mechanismus není zdůvodněn. Počitek libosti podle Aristotela znamenal dosažení, appropriaci, kdežto autor zdůrazňuje její počáteční ráz. Připouští ovšem, že podstatně je spojuje s dosažením předmětu, když podmínky appropriace jsou vyplněny. Ve skutečnosti Aristotelovo tvrzení není neshodné

s podrobným popsáním jevu záliby, jak je činí autor. Záliba je podstatně odlišná od počitku, neboť je to určitá aktivita, která vzniká z počitku, kdežto bolest je pasivita neboli reakce, kterou v nás budí počitek. Až do poslední doby byla považována bolest za intenzivní formu počitku.

Kniha je plná přesnosti v popisování a definování životních jevů. Začíná rozlišením jevů požadavků, jejichž aktivita je spontánní, zatím co aktivita u jevů reakčních záchovy, předpokládá iritaci způsobenou škodlivými věcmi zevnějšími.

Falešný pojem požadavku se přiděluje často reakci, vzniklé z iritace zevnější, která je jen zdánlivě *subjektivní*. Pro vlastní požadavek nemůže být jiného popudu než vnitřního.

Důležitá je stat o sexuálním pudu, v níž autor dokazuje, že teorie, která nedbá na hlavní cíl sexuálního života, zaměňuje prostředek za cíl, přivádí do psychologických kontrastů, činí nemožnou lásku; neboť je-li oddělena sekrece semene od svého cíle přirozeného, oplodnění, pak by byla funkcí absurdní a bezpředmětnou.

Celá kniha je plná přesnosti popisu, až na některé teorie, kterých autor používá a které nejsou poznatkem zkušenostním.

*Oliver Lodge, Vývoj a stvoření;*

druhá kniha: *Člověk a vesmír,*

vydal Jan Laichter, v Praze, 1933, 1934.

V první knize Lodge dokazuje, že stvoření vesmíru a jeho vývoj si neodporují. Jeho účelem je pojednat o mechanických dějích fysicko-chemických bez nejmenší stopy bezbožnosti, bez odůvodněného obvinění, že by popíral velkou oblast říše, která není v obvodu, v němž badáme. Jsme-li moudří, nemůžeme ji popírat. Nynější rozhled filosofický nevyklučuje Boha a duchovní svět, ačkoliv je s hlediska fysického.

Pojem stvoření splývá v díle Lodgeově s vývojem, vznik věcí náhlým stvořením nahrazuje dlouhým pozvolným a postupným fysickým neb atomovým dějem. Jednoduché vyspělo v složité, možnosti, skryté v atomech hmoty, se rozvinuly a vyvinuly, „jako se poupě rozvíjí v květinu.“



Zkoumání mechanismu vylučuje *zdánlivě* úmysl, účel a plán; žádné strojové zařízení naší vlastní konstrukce, neposkytuje ani nejpovrchnější myšlenky, že by zde nebylo ducha neb úmyslu. Filosofie materialistická, která na čas opanovala pole, nebyla úplnou pravdou, byla jen dobře založenou pracovní hypotézou. Ponenáhlu byly objeveny její slabiny. Byla neúplná; byla pravdivá po své pozitivní stránce, avšak slabá ve svém popírání. Nahrazovala mechanismem ducha a úmysl ve vesmíru. Nyní je nedostatečná k úplnému výkladu vesmíru. Přicházíme k novému období, v němž stvoření a vývoj si neodporují. Polovzdělanci usuzovali, že vesmír lze vyložit jen mechanicky a pojmy hmotnými a že ve hmotě lze nalézt úplnou možnost života i ducha.

Autor ve svých knihách prozrazuje upřímnou snahu po pravdě. Odezíráme-li od některých nepřesných vyjádření o biblí, věcný postup a snaha postavit se na vědecko-věřící stanovisko a pozorovat vesmír a jeho dění, je velkým činem.

V úvodu ke své druhé knize: *Člověk a vesmír*, praví, že jeho kniha je nutným a odborným projevem po uplynulém století objevů, k rozumnému názoru na křesťanství; je v ní vyjádřeno lidské právo a povinnost vniknouti aspoň poněkud do vztahů mezi člověkem a Bohem.

I v této druhé knize je nutné odezírat od nepřesného formulování pojmu theologie a její práce a hodnoty; autor ji ztotožňuje někde s nepřesnými a často až fantastickými vyjádřeními. Avšak důležité je zdůraznění, že stoupenci „pravověrné vědy,“ ač jeví jisté známky zdrženlivosti v kritice náboženství, přece nejsou ochotni připustiti, že snad zašli příliš daleko směrem negativním. Lodge zdůrazňuje možnost, že nejvyšší věda a nejpravdivější theologie na konec budou v zájemném souzvuku. (Pravověrnou vědou nazývá nikoliv fetiš, jež třeba slepě uctívati jako naprostou pravdu, nýbrž přítomný stav lidského vědění o předmětech, znamená stanovisko, z něhož vzdělaní lidé pohlíží na fakta ve všech odvětvích vědomostí. I v této formulaci vědy je určité nebezpečí relativismu.) Nepřesné je rovněž rozlišení mínění v theologii; autor totiž nerozlišuje podstatného rozdílu od nahodilostí a nebere v úvahu příčiny rozdílu atd. V pojetí autorově o theologii je zjevná ur-

čitá libovůle. Byl položen protiklad: Věda ukazuje v sebe uzavřený a soběstačný vesmír, v něm nic nadpřirozeného aneb zázračného. Náboženství vyžaduje uvědomělý styk s Mocí a Duchem, Bytostí mimo naši oblast, mimo vědeckou znalost. To odpovídá potud, pokud omezíme pojem „přirozený“ jen na ten soubor, o němž nyní věříme, že o něm máme přímo vědeckou znalost. Autor po důkladném rozebrání vědeckých hypotéz přechází k bodům styčným s náboženstvím. Dva určité pohledy na vesmír nemohou trvale a skutečně býti v nesouhlase.

Na některých stránkách (na př. 50. atd.) autor přímo používá důkazů o existenci Boží tak, jak jsou podrobněji vyjádřeny v křesťanské filosofii. Knihy Lodgeovy mají širší vědění, ucelují v životní souhrn vše, co si věda pracně osvojuje na poznání a připravují, i když ve všem neprovádějí, skutečně soulad mezi vědou a náboženstvím.

*Jacob Burchhardt,  
Die Kultur der Renaissance in Italien,*

Alfred Kröner-Verlag, Leipzig.

Jaká je to práce může svědčiti její 14. vydání v několika letech. Kniha má být jen pokusem k velkému úkolu. Duchovní fondy kulturního období mohou být předmětem úvah z různého hlediska. Dějiny kultury musí pak jediný celek duchový rozdělovati na jednotlivé období, aby jej vyjádřily.

První část díla líčí politické poměry 14.—15. století. Přehled je krátký, avšak úplný; všechna tehdejší italská města, která se účastnila politického ruchu, jsou popsána ve vývoji svého vnitřního stavu, podle něhož se rozvíjela i kultura. Vývoj poměrů přivádí v určité době k platnosti Machiavelliho a jiné osobnosti. Též papežský stát je zapleten do ruchu doby a poměry jeho jsou neutěšené.

Druhá část díla autorova přechází k vývoji jednotlivců, individualismu a hned vedle něho jde kosmopolitismus. Povstávají velikáni s titulem „l' uomo universale,“ kteří dovedli současně umělecky tvořit ve všech oborech, nebo v jiných duchovních proudech. Kupci jsou zároveň učenci atd. Třetí oddíl díla probírá vzkršení

antiky. S Mikulášem V. nastupuje nový duch i na papežský stolec (1447—1455). Nastala doba plného rozkvětu humanismu a jeho vlivu. Ve čtvrté části snaží se autor vyjádřit ideový podklad nových proudů, objevení tohoto světa pozemského a jeho života a člověka. Celá společnost dostává nový ráz; náboženství a mravnost přirozeně dostávají nový ráz. Kniha je přehledem tak důležitého kulturního období renesančního. Při tom její úprava je vkusná a doložena obrazy.

*Albert Einstein, Můj světový názor,*

„Orbis“, Praha XII, 1934.

Kniha Einsteinova má vznešený úvod: Kdo zná odpověď na otázku, jaký je smysl života, prozrazuje, že je nábožensky založen. Kdo se domnívá, že jeho vlastní život a život bližních nemá smyslu, ten je nejen nešťasten, nýbrž i sotva schopen života. Ideály vlastního života autorova, které svítily na cestu a splnily životní odvahou, byly dobro, krása a pravda. Je v tom velká podobnost se Schopenhauerem, jehož výroku Einstein používá i k popření člověka ve smyslu filosofickém: „Člověk sice může činit co chce, avšak nemůže chtít, co chce.“ (Psychologický determinismus k podpoře vlastní pohodlnosti a k zeslabení odpovědnosti.) Z osobních ideálů přechází pak na sociální. Ideálem praktickým je demokracie. Za skutečnou hodnotu v lidském hemžení nepovažuje stát, nýbrž tvůrčí a cítící individuum, osobnost.

Pojem náboženství je zase zvláštní. Pravou zbožnost vytváří v něm vědomí a pocit o existenci toho, čeho nelze lidem proniknouti a co je projevem nejdokonalejšího rozumu a nejzářnější krásy, co je našemu rozumu přístupné jen ve svých nejprimitivnějších formách. Nemůže mysliti, že by individuum přetrvalo svou tělesnou smrt; tím at se utěšují ze strachu nebo ze směšného egoismu duše slabé. (Není-li právě slabost na opačné straně? Nedovede-li si duch lidský uvědomiti sám sebe a poznati sebe tak, že pozná svou osobní nesmrtelnost, pak je slabý a ubohý!)

Kniha Einsteinova je plna hlubokých úvah, s mnohého hlediska vystihujících hloubku života; na druhé straně však ne dosti hluboká a

duchovní, aby se stala jedinou příručkou k vyřešení tajemství života.

*Francesco Olgiati, Cartesio,*

Milano, Società Editrice „Vita e pensiero“. 1934.

Filosofická a historická studia milánské university jsou na vrcholu svého rozvoje. Všechny obory křesťanské filosofie, zvláště historického badání filosofického jsou čestně zastoupeny. V poslední době vyšla zase celá řada studií z historie filosofie. Je to přítomná, objemná kniha o Descartovi, která má být vlastně jen úvodem do studia Descartova. Je to výklad centrální myšlenky, která činí jednotu v jednotlivostech, spojuje a řadí. Najít tuto ideu, která prochází celým systémem, která inspiruje autora a spojuje jeho různé části, znamená studovati organicky, znamená objeviti duši systému. Autor této studie odhaduje nedostatky výkladů o Descartovi, o jehož hlavních ideách jsou velmi četné studie. První část této práce, ač objemná, nestačila na rozluštění celého problému a proto zvláštní a originální výklad má být ukončen ve druhém svazku. První svazek chce dáti *princip jednoty* v díle Descartově, proto je více dílem úvodním. Vskutku dílo Olgiatiho je jedinečné. Řešiti problém tak různě vykládaný nebylo snadné. Descartes byl považován buď za apologistu, jinde za vědce, jehož vědecké cítění proniká i náboženství i metafysiku, po třetí za filosofa, různě hodnoceného, vždy však jako velký myslitel stojící na rozhraní. Dílo Olgiatiho je důkladná analýza díla Descartova, z níž může autor podávati své jisté a nové poznatky o otci nové filosofie.

*Der große Herder,*

Nachschlagewerk für Wissen und Leben.  
VII. Band: Konservativ-Maschinist. VIII. Band:  
Maschona-Osma.

Dvě třetiny velkolepého Herderova díla dovršil osmý svazek. Je radostí listovat i v těchto dvou svazcích, stejně jako tomu bylo u dílů předcházejících. Ohromná látka techniky, umění, sociálního života, kultury atd... je zpracována

průzračně. Není téměř mezer, takže encyklopedie podává ucelený obraz světa ve vztahu k člověku. Sta obrázků činí dílo velice názorným, když již nemluvíme o umělecké ceně některých reprodukcí, jako na př. několik ukázek z moderního malířství ve svazku sedmém nebo miniatury ze svazku osmého. Sborník si zasluhuje nejlepšího doporučení.

*T. G. Masaryk, Rusko a Evropa II.,*

vydal Laichter, Praha 1933.

Dílo je nesporně stěžejní prací autorovou. V. K. Škrach připojil k druhému vydání poznámku: „Autor sám se už vzdal pro nedostatek času myšlenky na vlastní důkladné přepracování, třebaže by měl mnoho co předělávat, jak se vyjádřil...“ Ano, bylo by co předělávat. Jedná se o názory náboženské. Pro velkou obsáhlost látky nelze si všimnout všech podrobností, ostatně autorovo stanovisko přirozeného náboženství je dostatečně známé. Praví-li se: „Je arci základní chybou Solovjeva, že církevní nauku přijímá jako *naprostou pravdu*... nikoli Ježíš a jeho nauka, nýbrž nauka církevní, církevní dogmata jsou pro Solovjeva rozhodující“, (str. 324.) je v autorově názoru vnitřní rozpor. Všechna dogmata, celá církevní nauka (NB! církevní nauka) je logickým, ba ontologickým důsledkem učení Ježíšova. Jako taková nemůže býti církevní nauka stavěna proti učení Ježíšovu. Nesprávný předpoklad s sebou nese nesprávné závěry. Staví se proti sobě filosofie s theologií, odezírá se od toho, že teologie začíná teprve tam, kde filosofie přestává, čili, že nemůže býti filosofií kritisována. Pak se jde dál, mluví se o všeobecné inferioritě katolicismu (str. 646.). „Inferioritu katolicismu je možno konstatovati i pro obor literatury a umění.“ (?) Jisté je, že je dílo materiálně mohutné, objektivně nikoliv. O metafysických prvcích díla pojednal Vilinskij v minulých ročnících. *K. Ch.*

*A. Chauvin, Jeunesse et liberté.*

Desclée de Brouwer, Paris. Obsah.

Je povinností rodičů poučiti děti v příhodnou chvíli o otázce fyziologického rozdílu pohlaví?

Kolektivní poučení ruinuje stud, bouří sensitivnost. Snad by bylo vůbec lépe od pozitivního poučení upustit, avšak dítě přijde do styku se zvráceným prostředím, je-li nepřipravené, padá. Proto je snad lépe moudře, delikátně — samozřejmě individuálně — dítě poučiti. Jaký to bude mít následek, nelze matematicky vypočísti; psychologie každého jedince má jinou strukturu. Náboženský moment má zde největší důležitost. Ničeho se nedosáhne prázdňím autoritářstvím, dítě musí být vychováno ke svobodě, napřed ovšem vnitřní pak vnější. — Kniha je poctěna cenou Francouzské akademie.

*M. Grabmann,*

*Geschichte der katholischen Theologie.*

Herder 1933, váz. 10'60 M, in 8°,  
stran XIV, 368.

Neúnavný badatel scholastiky a mystiky středního věku M. Grabmann vydává práci jasnou, vědecky jistou, jež může posloužiti každému, kdo se obírá dějinami theologie. Obsahuje množství materiálu (i pro monografie) od konce IX. stol. až do naší doby. Autor si všímá mystiky i kánonického práva. Pozoruhodné jsou statě o theologii XIX. a XX. století, poněvadž je tato doba dosud velice málo prostudovaná, snad méně než období patristické. Grabmannovy práce předchozí zaručují, že i G. d. k. Th. je prací důkladnou a svědomitou. Rejstřík má přes 2.000 jmen. Na 60 stránkách je udána odborná literatura k jednotlivým kapitolám. Svědčí to zajisté o nemalé sečtělosti a přehledu.

*Maïeul Cappuyns, Jean Scot Érigène.*

Desclée de Brouwer, Paris 1933.

Autor sebral všechny dosažitelné zprávy o záhadné osobnosti Skota Erigeny. Bylo třeba kritiky jeho nejistých životních dat, jeho vlastních spisů i spisů jemu připisovaných. Obého se nám dostalo v přítomném díle. Význam Skotagramatika je nemalý. Jeho překlady Pseudo-Dionysia prozrazují velkou sběhlou v řečtině, i když překlad není bez chyb (musíme uvážiti, že pře-

kládal z rukopisů, v nichž se neoddělovala ani slova a neznačily přízvuky). Skot byl i samostatný myslitel, vynikl jako kontroversista. Řada jeho sentencí byla odsouzena. Autor vše rozebírá, ukazuje vliv Platona, Augustina, částečně i Aristotela. Skotovo stanovisko: pravá filosofie je v souladu s pravou theologií. — Spis si uhájí mezi četnými studiemi o Skotovi čestné místo.

*A. J. Faidherbe O P, La justice distributive.*

Librairie du Recueil Sirey, 22 rue Soufflot  
Paris V<sup>e</sup>, 1934.

Nestrannost je základním požadavkem sociálního života. Je prvním požadavkem práva přirozeného, jež není ničím jiným leč společenskou morálkou. Spravedlnost sociální vyžaduje od jednotlivce obět pro celek, spravedlnost distributivní však vyžaduje, aby každý jednatel nesl povinnost *podle svých schopností*. Dissertace může býti dána za vzor, jak lze aplikovat principy svatého Tomáše dnes právě tak dobře jako kdy jindy. Není je třeba přistříhávat. Stačí pochopit jejich obsah.

*Nikolaj Berďajev, Ja i mir objektov.*

YMCA Press Paris.

Přispívatel „Puti“ řeší problém objektivit vnějšího světa. Idea knihy — autor to praví v závěru — je, ukázat člověka, jeho tvůrčí moc, jeho postavení k osudu, k času, ke společnosti, k náboženství. Téma o člověku je mu zároveň thematem o Bohu. Člověk je centrum všeho. (Autor správně tvrdí, že byla scholastika jiného názoru, a že individuum vyzdvihl teprve humanismus a renesance.) Nesouhlasí s filosofickým tragismem, přehlíží však, že je mysticismus, kterého se drží tragismu velice blízký. „Podle filosofie křesťanské není ničeho nad Pravdu, avšak Pravda není objektivnost, Pravda není vcházení objektu v nás, Pravda předpokládá činnost lidského ducha, poznání Pravdy závisí od stupně vespolečnosti lidí, od vespolečnosti v duchu.“ (str. 187.)

*Dr Wilhelm Kleine, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin*

auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen.

Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1933. Str. 220,  
cena RM 5.—

Ve své doktorské práci, jež nyní vychází v rozšířeném, přepracovaném vydání, autor si vzal za úkol zjistiti závislost sv. Tomáše na Avicennovi. Tuto závislost studuje na problému podstaty na podkladě latinského překladu Avicenny z r. 1217, jenž, jak možno zjistit z tištěného vydání z r. 1508, věrně tlumočí originál. To má svůj význam, protože i sv. Tomáš pravděpodobně čerpal z téhož pramene. Vliv Avicennův zjišťuje na Tomášově monografii „De ente et essentia“, jež je jednou z jeho prvních prací. V první části své knihy autor podrobně podává nauku Avicennovu o podstatě a v druhé části na 30 stranách pokouší se o vlastní řešení otázky závislosti. Avicenna na různých místech své filosofické encyklopedie „As-sifâ“ s různých hledisek řeší problém podstaty. Souhlasně s Aristotelem učí, že posledním substrátem bytí je podstata, t. j. bytnost existující sama sebou a sama o sobě. Při tom však rozlišuje bytí věci, jež existuje sama o sobě, od věci, jež je sama od sebe. Taková podstata je prosta vši potenciality, kdežto ostatní podstaty jsou složeny z možnosti a uskutečnění. Jako v řádu bytí základní, samostatné jsoucno je podstata, tak i v řádu poznání podstata je základem a posledním substrátem rozumového soudu. Člověk poznává podstatu a přisuzuje jí určitou bytnost, esenciální vlastnosti a případy. Kategorie podstaty je nejvyšší logickou kategorií. Rozum třídí jsoucno na podstatné a případkové. Tuto nauku nacházíme též u Tomáše. Avšak sv. Tomáš ostře kritizuje názor Avicennův o jednom samostatně existujícím činném rozumu, jež si Avicenna utvořil pod vlivem neoplatonismu. Avicenna se totiž domnívá, že rozum, schopnost duše, jež je formou těla, je odvislý od smyslových schopností, od nichž přijímá vjemy, takže si nemůže tvořiti všeobecné pojmy, jež jsou vlastním předmětem rozumového poznání. Tyto vše-

obecné pojmy přicházejí do lidského rozumu, jenž je výlučně pasivní, z činného rozumu, jenž existuje mimo člověka, od něhož pocházejí rovněž bytnosti věcí. Tuto nauku Tomáš zavrhl a přidržel se Aristotela. Kleinovo srovnání mezi Avicennou a Tomášem není úplné, protože není jasné, že všechny názory přejal výlučně od Avicenny; autor sám praví, že Tomáš studoval Aristotela přímo z latinského překladu spisů Aristotelových. Rozhodně by bylo zajímavé zjistit, kolik Avicenna přijal od Aristotela a v jaké míře prohloubil jeho názory, a pak by bylo snazší stanovit, co Tomáš nenašel v Aristotelovi a v čem je tedy závislý na Avicennovi. Pouhé citování Avicennovo, jak je nacházíme u Tomáše, nestačí dokázatí vliv Avicennův na Tomáše, nejsou-li to názory vlastní Avicennovi. D. Ž.

*Umberto A. Padovani, Arturo Schopenhauer, l'ambiente, la vita, le opere.*

Soc. editrice „Vita e Pensiero“ Milano 1934.  
Stran 214, cena Lit. 15.

V prvním dílu chystané práce Padovani studuje osobnost a systém Schopenhauera s hlediska historického, aby byly dány předpoklady k správnému pochopení a proniknutí myšlenkového světa Schopenhauerova, a posouzen vztah pesimismu k jeho soudobým filosofickým směrům a jeho dějinný význam pro dnešní dobu. V druhém dílu bude systematicky vyložen filosofický názor Schopenhauerův, a ve třetím dílu bude jeho dílo zhodnoceno s hlediska dějin filosofie a bude porovnáváno řešení problému zla u Schopenhauera s řešením křesťanským. — První díl je rozdělen na tři kapitoly. V první vyzvedá autor Schopenhauerovo přesvědčení v transcendentní realitu a jeho kritiku systémů, jež fundují na imanentismu a agnosticismu. Dále ukazuje, kolik přejal Schopenhauer z křesťanství, z platonismu a hlavně z indické nauky brahmanské. Druhá kapitola podává jeho život a ve třetí jsou uvedeny a hodnoceny jeho spisy a jeho vliv na současníky a následující generace. Tímto dílem slibně začatým Padovani chce vyplnit mezeru v italském písemnictví, usnadnit poznání Schopenhauerovo a jeho systému a zprostřed-

kovat kladné stránky tohoto směru svým krajanům. D. Ž.

*Régis Jolivet,  
Le Thomisme et la critique de la connaissance.*

Desclée De Brouwer 1933; str. 152,  
cena fr. 10.

Protože správné položení problému je jeho řešením, autor stanoví povahu a formu kriteriologického problému o pojetí idealistickém a tomistickém a rozbořem kritického procesu Descartesova ukazuje nedostatky a apriorismy, s nimiž pracuje tento směr. Za základ své úvahy bere Descartesovo „Cogito“. Ukazuje správně, že tento základ, na němž Descartes budoval svou kritiku rozumového poznání, nevede k idealismu, nýbrž že jeho filosofický apriorismus úzce související s matematickou metodou, kterou uvedl do filosofie, dává této vědě „cogito ergo sum“ význam idealistický. Správně dokazuje, že tato věta, je-li chápána v celém svém rozsahu, může být východiskem kritického realismu tomistického. Kritický realismus stanoví nejprve, že rozum poznává předmět existující a působící na smysly a pak reflexí rozumu stanoví, že pojem, jenž je v rozumu, odpovídá věci, od níž přichází rozumu poznání. Velmi cenná je tato knížka tím, že kriticky hodnotí názor některých význačných katolických filosofů (Mercier, Picard, Gilson) ve světle nauky sv. Tomáše. Důležitá je též kapitola pojednávající o kritickém pochybování Descartesově. Ukazuje správně, že pochybovati znamená zdržeti se úsudku, nikoliv však úplné popření reality, o níž rozum pochybuje.

*Spinoza nel terzo centenario della sua nascita.*

Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università catt. del S. Cuore. Soc. Editrice, „Vita e Pensiero“ Milano 1934. Str. 210,  
cena Lit. 12.

Filosofická fakulta mladé katolické university věnuje všestranný zájem soudobým filosofickým proudům a nemenší důraz klade na studium klasiků moderní filosofie. Vedle cenných mono-

grafii o hlavních filosofických systémech vydává sborníky k jubileu Kantovu, Hegelovu a Spinozovu, v nichž soustřeďuje práce znalců té které osobnosti a filosofického systému. Přítomný sborník obsahuje deset kratších prací profesorů a doktorandů milánské university a úvod rektora Gemelliho. Gemelli stručně a jasně shrnuje základní otázky systému Spinozova: iracionalita je jediným zlem ve světě. Je jediná realita, nejvyšší rozumová, Bůh. Dokonalost vesmíru je v tom, že části si uvědomují, že jsou částmi Boha. Je jen jedna, nejvyšší realita; ostatní věci jsou přeludem, fikcí božské podstaty. — S. Vanni Rovighi srovnává pojem podstaty u Spinozy a u sv. Tomáše. Stanoví tomistický pojem podstaty zdůrazněním, že podstata je věcí existující bez substrátu a zároveň substrátem akcidentů; jako taková je prvním předmětem rozumu, neboť je jsoucnem samostatně existujícím, kdežto akcident je druhotným předmětem rozumu jako jsoucno existující skrze substrát. Pojem „per se“ a „in se“ jímž sv. Tomáš stanoví pojem podstaty, má zcela jiný význam u Spinozy, neboť Spinoza těmito slovy chce vyjádřiti, že podstata je nestvořená, na nikom nezávislá, kdežto sv. Tomáš chce pouze říci, že podstata není akcidentem jiného substrátu.

Dalším pozoruhodnějším příspěvkem je práce Campova o poměru mezi Spinozou a Kantem. Kant ve svém kriticismu zamítá dogmatismus a pantheismus Spinozův; nikoliv člověk se stává částí Boha, nýbrž Bůh se uskutečňuje v člověku.

Padovani, autor knihy o Schopenhauerovi, srovnává pantheismus Spinozův, jenž je optimistický, s pesimismem Schopenhauerovým. Stanoví závislost Schopenhauera na Spinozovi a vyvrací jednostranné výtky Schopenhauerovy proti Spinozovi, pocházející z nedostatečné znalosti Spinozy.

O nutném a kontingentním bytí pojednává Vismara v článku „La nullificazione della storia nella filosofia dello Spinoza“. Teorii státu a společnosti studuje G. Gonella v článku „Il diritto come potenza secondo Spinoza.“

Na konec A. Bestetti krátce podává život Spinozův a ukazuje vztah životních osudů a prostředí Spinozy k jeho filosofickým názorům.

D. Ž.

*Benedictus H. Merkelbach, Summa Theologiae Moralis. Tomus tertius.*

Desclée de Brouwer, Paris 1933.

Stran 960, cena 40 fr.

Tento obsáhlý svazek je šťastným ukončením Merkelbachovy příručky mravovědy. V prvních dvou dílech pojednal o mravních principech a o ctnostech; ve třetím dílu podrobně probírá nauku o svátostech. Metodicky je dílo dokonalé; podává přehledně a jasně látku, kterou jako dlouholetý profesor mravovědy dokonale ovládá. Rozvrh látky a postup je vzat ze Summy sv. Tomáše Akvinského, jejíž logické, systematické rozdělení je klasické. Autor se nespokojuje pouhým podáváním mravních pouček, nýbrž hluboce a přesně ukazuje souvislost závěrů s principy. Třebaže kniha probírá mravní principy s hlediska nadpřirozené víry, není tu nikterak zanedbávána stránka rozumová, a to je vlastně hlavním kladem tohoto díla oproti starším pracím v oboru mravovědy. Nemenší význam Summy je též v tom, že přihlíží ke všem dobovým problémům a otázkám a podává jasně odůvodněné řešení. Jediným nedostatkem tohoto díla je, že není připojen abecední věcný rejstřík, čímž kniha ztrácí na praktičnosti, jaká se vyžaduje u knihy, jež má být příručkou bohoslovců a kněží. Doufejme však, že dodatečně bude vydán výtah z díla, jako byl pořízen k mravouce Prümmerově.

D. Ž.

*Franz Kardinal Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit.*

Verlag Herder, Freiburg i. B. 1933, str. X + 100, cena RM 3.20.

Známý odborník a znalec scholastiky Pelster připravil druhé vydání tohoto dílka, jež vyšlo po prvé r. 1918. Touto prací Ehrle vychází vstříc zájemcům scholastiky a přehledně ukazuje vztah scholastické nauky k aristotelské filosofii a katolické theologii. Sleduje vývoj scholastiky od jejích začátků různými fázemi rozkvětu a úpadku až k její obnově, jež se datuje od konce minulého století. Zvláštní pozornost věnuje směru

sv. Tomáše Akv. a jeho významu v církvi. Ve třetí části zdůrazňuje význam scholastiky v dnešní době a hledisko církve, jež důrazně doporučuje studium nauky sv. Tomáše. Při tom však bezdůvodně rozlišuje mezi naukou sv. Tomáše a naukou školy tomistické a juridicky řeší otázku o závaznosti nařízení církve, jež předpisuje nauku sv. Tomáše jako oficiální směr, podle něhož se má vyučovat na bohoslovných učilištích. Na konci jsou uvedeny výňatky dokumentů, jež zajímavě osvětlují poměr řádu jezuitského ke škole tomistické.

D. Ž.

*Museum Lessianum, Louvain: Fr. Taymans  
D'Eypernon, S. J., Le Blondelisme.*

Stran 190.

Zajímavý pokus, učiniti z Blondelovy teorie katolickou filosofii, nejmodernějším potřebám

duchů odpovídající. Autor naznačuje obsah svého díla v předmluvě: chce ukázati, že Blondelismus nalezl nejvlastnější problém životní, uváděje jej na nejabstraktnější filosofické základy; jak blondelismus má svůj veliký úkol v nadpřirozeném poznávání věrou; jak má sílu potříti subjektivismus; jak imanentická metoda blondelismu obsahuje zcela objektivní hledisko tradičních důkazů jsoucnosti Boží. Blondel sám dílo v rukopise přečetl, schválil a přidal k němu „Slovník filosofický“ ve smyslu své filosofie. Přátelé blondelismu mají ovšem v tomto díle příručku velmi vítanou, a také velmi potřebnou; neboť není právě snadno sledovati Blondelovy myšlenky. Kdo však stáli kriticky vůči Blondelovu stanovisku, nejsou přesvědčeni ani tímto dílem. Neboť i Blondelismus má nedostatky ostatních intuitivistických teorií, které působí veliké rozpaky člověku, znalému exoterické povahy veškerého nadpřirozena.

—es—

## POZNÁMKY

**K**ulturní ruch. *Akord*, 1934; list pro kulturní syntesu za redakčního kruhu: Josefa Dostála, J. Hegra, Bohdana Chudoby atd.

Po posledních doznívajících číslech Kuncířova *Akordu* začíná *Akord* v Brně nový život. Je postaven mezi jiné význačné časopisy poslední doby (na příklad *Řád*) které mají snad též cíl, dáti kulturní syntesu, přesto však *Akord* si uchovává svůj svéráz kulturního života. Je to jistě vlivem dra B. Chudoby, že kulturní úroveň *Akordu* je vysoká. Vyrovná se kulturní úrovni zahraničních časopisů. Rozhled některých rubrik není omezen jen na domácí kulturní dění, a jeho výsledky, nýbrž snaží se překlenuiti úzký kruh domácích kulturních poměrů. S tohoto stanoviska zůstane *Akord* uzavřen pro mnoho čtenářů, zvyklých na lehkou četbu informačních článků a časopisů domácích.

Bude to jistě též postupem vývoje, že se *Akord* více sčlení a sjednotí na vedoucí myšlenku, až

všichni spolupracující splynou více organicky v ucelenost.

Nový vysoký ráz *Akordu* bude vzorem spolu s *Řádem* a některými jinými časopisy (ne mnohými), přerodu kulturního dění, jak je podporováno rubrikami v časopisech. Časopis *Akord* je v mnohých věcech přímo studijní pomůckou.

**S**borník věd právních a státních, Sr. 34. sešit 1.—2. 1934, založil Bohuš Rieger, za účastenství členů právnické fakulty Karlovy university vydávají B. Andres, J. Hoetzel, V. Mildschuh a T. Saturník; Praha 1934. Pozoruhodný je článek E. Lamberta, Mechanická jurisprudence a jurisprudence věd sociálních. Právní pravidlo a právní standard.

Autor jedná o důležitém problému jurisprudence. Jurisprudence mechanická sleduje ideál abstraktní spravedlnosti, kde všechny individuální právní vztahy by měly býti zařazeny do kategorií, z nichž každá by byla upravena předpisem neúprosné logiky. Ten-

to předpis by se měl automaticky vztahovati na všechny případy.

Soudce pak se chová jako automat; má míti po ruce zákonnou výzbroj, aby dala přímo odpověď na všechny otázky, aby vyhledal klávesy na soudcovské klávesnici, na které je třeba uhoditi. V praxi se tato mechanická spravedlnost nikdy neobjevuje se strohostí.

Proti této strohé mašinerii se staví dnes spravedlnost experimentální, spravedlnost, stojící na basi aplikovaných sociálních věd. Není ukládáno hotové a jednotné řešení po celou kategorii právních vztahů. Soudce vede při právem, avšak má jistou volnost diskretního oceňování. Tento systém je shodnější s přirozeným zákonem, neboť jednání lidské je vždy konkrétní, zapředeno do okolností zevnějších i vnitřních (psychologických); na ty je třeba bráti ohled. Strohý mechanický postup odporuje zdravému přirozenému rozumu. Zůstává-li stále platnost a zřetel právních pravidel a principů, je možno jistě



rozumným postupem dospěti k cílům zákona snadněji a bezpečněji. Autor přesně rozlišuje kapitoly, kde převládá potřeba stability práva (právo rodinné, dědické atd.); nepatří tam právo trestní. V této praxi moderního práva převládá nutnost svědomí, odpovědnosti atd., kteréžto pojmy jsou pojmy etické.

**K**uart, 2, Sborník poesie a vědy, Jaro 1933, řídí Vít Obrtel s redakční radou, Praha VIII.

Pojem básníka v prvním článku udává dosti dobře ráz sborníku: Pod fyzickou konstrukcí plápolá věčně oheň; a v tomto plameni se vše, cokoliv život do něho vhodí rozžhaví, očistí, rozpustí, roztaví. Básník, když porozuměl harmonické závislosti viditelného na neviditelném, stvořeného na nestvořeném, omezeného na věčném, tvoří svým slovem k podobnosti ducha... Když se objeví básník, znamená to, že se hlásá, nebo znovu hlásá světu krásná pravda. Básníci jsou vzácní, za to padělků je k zoufání bezpočetně. Tento úvodník zní jako úvod k nové lepší době, kterou ostatně Kvart dobře reprezentuje i svými dalšími články. Je to sborník vážných projevů (studií i poesie) o tajemství života, o jeho světle i tmách. Je v něm vyjádřen svět platónský, božstvím postoupený, v němž působí věčné a hluboce významné síly.

**P**octa k sedmdesátým narozeninám univ. prof. dra Augusta Miřičky; zvláštní otisk z čís. 3.—4. roč. 33. Sborníku věd právních a státních, Praha 1933, obsahuje právní studie autorů cizích i domácích. Úvod k této zvláštní památné knize ukazuje na život nejen akademického učitele, nýbrž muže, který svým vlivem řídí svou teorii praxi.

**F**ilosofický Slovník, sestavili Dr. Jos. Kratochvíl a dr. K. Černocký. (Třetí vydání) 1934, Občanská tiskárna v Brně. Na toto dílo lze se dívat buď se stanoviska české dosti chudé literatury ve fi-

losofii a pak se vysvětlí, že během čtyř let se dočkal třetího vydání. Vyčerpává skutečně množstvím svých hesel filosofické disciplíny. S tohoto hlediska jako informační pomůcka je dílem, které zasluhuje pozornosti. Mohly byti ovšem některé pojmy přesněji vymezeny, jako na př. Jansenisté jsou stoupcí učení sv. Augustina o milosti Boží atd. (jansenistický blud není učení sv. Augustina! Je to porušená, nepochopená nauka svatého Augustina.) S jiného hlediska přísné kritiky, pokud se dílo srovnává se světovými naučnými slovníky, byly učiněny kritiky na př. v Akordu. Nové vydání Slovníku by mělo rozšířiti zvláště některá důležitější hesla.

**B**ernhard Jansen S. J., Aufstiege zur Metaphysik, Heute und ehedem, Freiburg, Herder, 1933.

Práce Jansenova je souborem prací, které odpovídají touze po metafysice, projevené v posledních letech. Je to spis popularizační, avšak povznesený, kde i specialista najde odpověď na různé problémy. Vysvětluje zvláště předmět metafysiky, metodu a vystupuje v nejvyšším bodě až k Bohu, bytosti nekonečné a odlišné od světa. Historický přehled i souběžných směrů napomáhá ke kritice různých idejí. Jeho způsob psaní je jasný; učená terminologie nepřidává k řešení problémů. Přednosti tohoto díla je možno vyztknouti, že řadí M. Blondela k modernistům a antiintelektualistům. Zůstává nejistý ve tvrzení reální distinkce mezi esencí a existencí, kterýžto problém postavil Przywara za základ své metafysiky o stvoření.

**D**ie Philosophie ihre Geschichte und ihre Systematik, herausgeber Th. Steinbüchel, Abtlg. 10, *Die Natur und der Mensch in Ihr* von Vinz. Rűfner, Bonn 1934, Peter Hanstein Verlagsbuchh. Abtlg. 14. *Einführung in die Philosophie der Kunst, von Heinrich Lűtzeler*; Abtlg. 1. *Die Grundlegung der abendländischen*

*Philosophie*, von Hans Eibl. Jak udává již titul práce první části: *Die natur und der Mensch in ihr*, je postaven člověk do prostřed přírody, aby vyšlo na jevo, co je v člověku společného s přírodou. Je to postavení, v němž si libuje moderní doba. Buď je člověk jen kusem přírody, nebo i uprostřed přírody máněcovlastního, něčojiného než příroda. Člověk je spojen s přírodou a přece vyniká nad ni, bydlí v ní a přece není jejím článkem.

K objasnění tohoto problému autor vysvětluje nejprve, co je příroda a co k ní patří. Co zvláště je nápadné hned na první pohled, je to, zda duchovost lidská s celou hloubkou a dosahem patří k přírodě. Už tato otázka sama, že se člověk na to táže, ukazuje, že člověk vyniká nad přírodu. Nezachycuje podstatně člověka, kde ho prostě činí kusem a výkrojem přírody. Nebylo by ani možno stavěti člověka jako vrchol dlouhého vývoje, neboť k vědění patří i to, že přesahuje přírodu. Naturalismus pozoruje poměr člověka k přírodě v té formě, že vše i duch je produktem vývoje z neduchové minulosti. Příroda je reálnost, duchovost není těže reálnosti ani hodnoty. Duchovní vědomí vytrhlo člověka z hluboké jednoty a spojení s přírodou a postavilo ho do tragického postavení ve světě.

Naturalismus žije jen z jáderka pravdy, t. j., že člověk patří k přírodě, že i v něm je pudový neuvědomělý život. Bylo opomenuto, že člověk ve své duchovní stránce je vyšší. Podle starého principu, který oživuje i v nové době: stupňovité rozestavení bytosti a poznávání dle stupňů je pro přírodní filosofii nejužitečnější.

Autor zkoumá toto jádro jednoty člověka s přírodou, aby ukázal, jak na nedostupně vyšším stupni byti je člověk nad přírodou.

Do okruhu svého zkoumání autor přiřazuje celou řadu problémů, na př. poměru přírodních věd a přírodní filosofie, než přistupuje k vlastním stupňům rozdlů a dospívá k finale: Člověk, Duch a Bůh.

Kniha je moderní, ucelenou příručkou přírodní filosofie; má tu přednost před mnoha jinými, že má obsah místo bezobsažných konstrukcí vět, že je stupňovitě ucelená místo neurčitosti a tápání teorií moderních lidí.

Druhá část, která vyšla je (Abtlg 14.) *Einführung in die Philosophie der Kunst*, von H. Lützel.

Tato studie je organicky zpracovaným systémem umění, v němž se rozlišují předně způsob, jak umění existuje a provádí svá díla, čím se liší od ostatních oborů.

Autor zdůrazňuje duchovost a duchovní ráz umění; jeho rozdělení však podléhá vlivu idealistickému, jenž je patrný na příkladu Euckena a j. modernějších filosofů německých. Druhý bod je rozlišení umění od přírodního dění a od vědeckého badání a poměr jeho ke krásnu a k subjektivním projevům. Další stati určují poměr umění ke skutečnosti, v ní je i theorie architektury; důležitost formy v umění, při čemž se zamítá formalismus a připojuje studie o stylech umění. O hmotě, pokud je předmětem v uměleckém tvoření a jejím zpracování atd. Neschází ani kritický přehled různých směrů na př. illusionismu a funkcionalismu, esteticismu a psychologismu atd. Poznání všech stránek umění je důkladně podáno. Při tomto vědeckém zpracování autor dospívá k závěrům. V uměleckém díle je uzavřena totalita tří prvků — božského — přírodního a lidského. Umělec dospívá k této totalitě v úkonu kontemplace, která má svou vrcholnou důležitost i v náboženství i v umění. (Rozdíl obou je v předmětě, shodují se ve vznešené činnosti ducha.) Autor tu cituje Maritaina: „De très loin, sans y penser, il prépare la race humaine à la contemplation...“

Ugo Spirito, Scienza e filosofia, Firenze, Sansoni-Edit., 1933.

Tato studie italského autora má být zkušeností potvrzenou tesí, kterou přednesl roku 1929 na fi-

losofickém kongresu římském, že věda a filosofie jsou shodné. Zkušenost to potvrzuje v mnohých bodech. Autor svým italským stylem plným krásných a velkých slov kritisuje předchozí směry, zvláště tam, kde filosofie splývala s dějinami filosofie a kde se zapomínalo na druhou identitu t. j., že filosofie je život. Dřívější typy filosofů nedovedly hlouběji pochopiti *tvůrčí kon.* Filosofie povstává z nitra vědy, takže tento pojem mění i názor na dějiny filosofie. Dějiny filosofie jsou dějinami života. Namáhá se postavit realitu pojmů jednotlivin proti univerzálním pojmům. Popírá universalitu objektivní a staví universalitu subjektivní v poznání a tím každý úsudek je filosofický a přestává filosofie ve smyslu dřívějším. Jinými slovy. Filosofie se vzdala svého titulu „nejvyšší vědy“ a stala se životem. Není pochyby, že v postupu vývodů autorových je plno sofismat. Filosofie se nestala životem, ona byla vždy výrazem vyššího života lidského intelektuálního a při tom hledajíc poslední příčiny vesmíru zůstává tím nejvyšším, co je poznatelné lidskému duchu.

P. Léon Venthey, O. F. M., *Mé-taphysique d'expérience*, Essai d'adaptation moderne de la Pensée Franciscaine d'après le P. Girard, Casa Ed. Francescana, Assisi, 1933.

Filosofie stavěla vždy most mezi objektem a subjektem. Kant to vyřešil, že prohlásil za nemožné objektivní poznání. Poznáváme jen pojmy. Avšak pojmy souhlasí s věcmi poznávanými zkušeností, tedy pojmy a věci tvoří jednotu. Vše je ideou inteligence, v níž se stává vše tím, čím je — řešení idealistické a pantheistické.

Je jiná filosofie, která uniká této konklusi. Práce autorova má být klíčem k problému. Poznání je úkonem immanentním, myšlení nepovstává ze sebe a mimo to poznává to, co není samo. Autor se pokouší dát řešení metafysické a zkušenostní. Snaží se využít toho, co je pravdivého v idealismu. Za-

hrnuje tedy celý problém povahy poznání a spojuje v jeden souladný celek poměr Intelligence, která tvoří bytí, k duši stvořené, v níž je obraz Boží, proto je v ní též možnost poznati vše, co je; vše se děje dle exemplarismu. Zákony myšlení jsou paralelní se zákony bytí.

Kniha je zároveň pokusem sjednotiti směr augustiniánsko-františkánský — duševní a vnitřní zkušenosti v harmonii se směrem tomistickým: intellectus intelligendo fit omnia. Není to však nová syntesa, jak autor se domnívá.

**H**andbuch der Philosophie, známá již sbírka důkladných studií o filosofických problémech všeho druhu, doplnila své svazky novými dokončenými studiemi. Především je to: *Kulturphilosophie* von Alois Dempf, Verlag von R. Oldenburg, München, 1932. Snaha po důkladném poznání kulturního dění působila, že vznikaly různé názory na kulturní dění, schází však úplně kulturní filosofie. Přítomná studie nezamýšlí vytvořiti skutečnou kulturní filosofii, má to být však příspěvek k potřebnému dílu, které by zjednálo jasnost v duchovním světě; tím i vlastní snaha dostává podnět rozhlédnouti se po kulturních proudech a cílech. Úkol dosti nesnadný, neboť vyžaduje nejdříve kritický pohled na kulturu.

Druhá důležitá věc, již autor podniká je, že určuje přesný pojem kulturní filosofie na rozdíl od dějin filosofie a sociologie.

Kulturní kritika znamená nejdříve praxi ve skutečnosti, pokud se odděluje určité seskupení životních sil od jiného a tím od jiné epochy; znamená též teorii, pokud duch lidský chápe věčně platící hodnoty a normy a dle nich měří skutečnost. Jenom teorii začíná pozitivní filosofie a *duchovní úroveň nad relativní konkrétní nositele kultury*. V tomto vymezení je hluboké jádro pravdy, dle něhož můžeme měřiti stav kultury na př. u nás.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kulturní stav byl dlouho chápán a namnoze ještě je podle kasty „pokro-

Třetím úkolem kulturní vědy je zkoumati ideologii samu, není-li jednostrannou, s určitého stanoviska, aby abstraktní tato idea se nestala utopií v praxi. Kulturní obor musí se střeziti jak naturalistických tak objektivně-idealistických neskutečných konstrukcí o kultuře a tím je otevřená cesta a pojem přesně vymezen. Podle těchto principů autor postupuje ve své studii o kulturní filosofii. Dalším velkým svazkem sbírky, oněmž nebylo dosud referováno je: *Metafysik der Neuzeit*, von Heinz Heimsoeth. Velké rozhodující filosofické problémy a myšlenky vyvstávají zase v nové době, aby byly metafysickým systémem usměrněny. Tvořivé období v nové filosofii jsou doby, kdy kvete metafysika.

Do pojmu metafysiky zahrnuje autor nejen období klasicko-scholastické metafysiky, nýbrž i dobu počínající Descartem a dobu rozkvětu idealismu.

K pochopení a hodnocení nové metafysiky autor poznamenává, že ačkoliv metafysikové zdůrazňují volnost a svobodu ducha, přece je společná tvůrcům metafysiky dneška snaha spojití a smířiti víru s vědou a vybudovati křesťanskou filosofii a náboženské pravdy vyjádřiti jasnou formou filosofických pojmů. Autor přiznává kontinuitu moderní projevy a propracování metafysických problémů na metafysiku středověku a přes všechno zdůraznění rozdílu, zůstává tu nepopíratelná obdobnost, čili obnovení staré metafysiky.

Kniha začíná svůj přehled metafysického dění od Mikuláše Kusanského a přichází až k metafysice ducha (Scheler, Hartmann, Dilthey atd.)

**O**tto Brühlmann, *Zweierlei Wissen*, Verlag von Ernst Reinhardt, München.

Knižka velmi malá (48 str.), kovových lidí, kteří jsou nositeli velmi relativními kultury. Jasný příklad je v názoru na smysl českých dějin. Teprve prof. Pekař prolomil relativitu a uvedl smýšlení na duchovní úroveň vědy.

avšak obrací pozornost lidského ducha k voluntarismu, vyvinutému až k určitým jemnostem poslední doby. Jistota úsudku o životě nesmí být vystavěna jen na rozumu. nýbrž i na jistotě srdce. Toto splynutí má přivesti ke spojení víry a vědění. Již Aristoteles se zmiňuje o jistotě, které může nabýti člověk ve svém mravním a konkrétním jednání, t. j. uspořádáním své náklonnosti (*appetitu recto*). Odtud pronesl princip: „*Qualis quisque est, talis finis videtur ei.*“ (Každý soudí o věci dle své dispozice.) Platí-li tento princip v mravním řádku, platí zároveň, že to není samostatný princip světla, nýbrž podporuje úsudek rozumu. V tomto smyslu lze mluvit o jistotě srdce.

**P** Borchert, *Ueber die Kompetenzabgrenzung zwischen dem Memelgebiet und Litauen auf dem Gebiete des Strafrechts in Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit*, Noske Leipzig C 1 Universitätsstrasse 8.

Přístav Klaipeda (Memel) se svobodným územím (2.836 km<sup>2</sup>) pod ochranou Svazu národů připadl r. 1923 k Litvě jako samosprávné území. Z tohoto podkladu vyrostla práce dra Borcherta. Jde o poměr trestního práva, zákonodárství a soudní moci vůbec mezi Litvou a samosprávným územím. Německý zákoník versailskou smlouvou pozbyl do jisté míry platnosti, nemohl však býti přijat zákoník Litvy, poněvadž jej dosud nemá. Nesnáze se naskytují zejména v trestním právu, poněvadž je pochybná kompetence zákonů té či oné strany. Spis přísně odbornicky řeší tyto nesnáze na základě četných dokladů.

**J**os. B. Foerster: *Tři projevy*. Mladým umělcům. — Jubileum Národního divadla. — Projev novoroční. (Vyšlo jako třetí svazek Knihovny ušlechtilých lidí, nakladem B. Kočího v Praze. 1934. Cena Kč 3'60). Knižka malá, ale promlouvá z duše k duši. Mladým umělcům osvětluje cestu k pravému umění, v jubileu Národního

divadla nachází příležitost ozářiti novým světlem genia Smetanova, v Projevu novoročním obrací se přímo k svědomí dneška. Touto knihou Jos. B. Foerster přináší a ze svých vzácných a bohatých přebytků rozdává právě to, čeho je dnešnímu člověku nejvíce třeba, po čem dnešní lidstvo nejvíce stůně — to jest dobrota a láska. Věříme i my s mistrem Foersterem, že opravdová, poctivá, upřímná a obětavá láska k bližnímu, která nezůstala by jen v heslech, ale projevovala by se skutky, stačila by sama o sobě na zázrak přerodu celého světa.

**I**I. akademická konference v Da-lečíně pro řádné posluchače československých vysokých škol katolického světového názoru koná se letos ve dvou skupinách: První skupina: 2. až 30. července, druhá skupina: 2. až 30. srpna. Denní poplatek (zahrnuje úplné zaopatření) Kč 10' — (nemajetným bude poskytnuta sleva, odůvodní-li to v přihlášce). Přihlášky přijímá nejpozději do 15. června ředitelství Sušilovy koleje, Brno, Klácelova ulice č. 2, které též sdělí informace. — Denní pořad na osadě, položené v lesnatém údolí Svratky, opírá se o tři programové body: 1. prohloubení duchovního života liturgií (denní mše sv. — missa recitata nebo gregoriánský chorál) a rozhovorem s duchovními správci; 2. rozšíření intelektuálního obzoru konferencemi s vědeckými pracovníky; 3. rekreace odpočinkem, výlety a system. tělovýchovou. — Časový rozvrh konferencí: 2. až 8. července. Dr. Bohdan Chudoba: Některé kapitoly z dějin politických a sociálních teorií. — Vývoj politické a sociální situace po světové válce. Duchovní správce dr. Josef Heger. — 9. až 15. července. Dr. Leopold Peřich: Periodisace českých dějin s ohledem na umělecké slohy. Duchovní správce dr. Josef Heger. — 16. až 22. července. P. Dominik Pecka: Významné nové práce z psychologie a pedagogiky. Duchovní správ-

ce P. Dominik Pecka. 23. až 30. července. Dr. Rudolf Voříšek: Ethos katolictví a dnešní společnost. Duchovní správce dr. Karel Skoupý. — 2. až 8. srpna. Dr. Karel Krejčí: Vybrané kapitoly z barokního sochařství na Moravě. Duchovní správce dr. Konstantin Miklík CSsR. — 9. až 15. srpna. Dr. Met. Habáň OP: Duchový rys lidského života. Duchovní správce dr. Met. Habáň OP. — 16. až 22. srpna. Ing. arch. Jan Sokol: Církev a umění nové doby. Duchovní správce 16. až 18. srpna dr. S. M. Braito OP. — 23. až 30. srpna. Albert Vyskočil: Léta třicátá v české literatuře. Duchovní správce 19. až 30. srpna dr. Jan Strakoš. Tělesnou výchovu vede profesor Ladislav Kristek. — Spojení železnic: Bratislava — Brno — Tišnov — Praha — Německý Brod — Bystřice nad Pernštýnem. Z Bystřice nad Pernštýnem autobusem do Dalečína. — Příjezd vždy 2. odpoledne, odjezd 30. odpoledne.

**V** Akordu číslo 6. ročník 1934 v článku o psychologickém předpokladu nauky o kultuře byla učiněna zmínka o tomistickém učení o principu života. Nehodlám vykládati celý systém tomistický o té věci, nýbrž poukázat jen na nedostatky výtek proti němu a zdůraznit, že to nebylo jen násilné a zkroucené aplikování dogmat v scholastických soustavách, nýbrž zkušenost mnohem širší než je ta, kterou připouští autor článku.

„Nemůžeme spirituální princip rozebírat, poněvadž analyza předpokládá definici a my jej nemůžeme ani definovat. Lze pouze zkoumat jeho činnost...“

To je citace z autorova článku; její pravda je prvním principem tomistické nauky. Není dosah tohoto principu omezen jen projevy a činností vůle, nýbrž i intelektem. Že není činnost intelektu tak naprosto závislá na tělesném organismu, jak tvrdí autor, není naukou jen tomismu, nýbrž i jiných modernějších proudů. Cituji tu

jen úryvek: (August Messer, Pädagogik der Gegenwart strana 38 atd.). „To, co nejvíce ukazuje na účelný rys duchového života, a co se projevuje ve všem nejzřejměji, je smysl. Je to právě smysl pro který přírodovědecké a tedy též psychologické pozorování postavené jen na přírodních vědách, nemá porozumění. Můžeme pozorovati základní duševní jevy, city, asociace, sklony atd. a stanoviti jejich zákonitost při vzniku a zániku. Jsou to tytéž základní jevy, které se projevují v různých úkonech, buď v poznání, nebo v estetických nebo náboženských projevech: to co tyto úkony rozlišuje, je jejich smysl. Úkony nabývají smyslu svým vnitřním poměrem k svým předmětům. Tyto předměty mohou být chápány prostě bez hodnoty, nebo mohou být hodnoceny. (Hodnotíme je jako mají býti, nebo nemají býti). Smysl každého soudu nebo věty je vyjádřeným obsahem věcným. Lze tvrditi, že vnitřní vztah duchovního dění k hodnotám znamená v duchovních projevech smysl a tím i rys duchovnosti — inteligence.“

Je to tedy intelekt a jeho činnost, která je nedeterminovaná. Je přesně stanovena závislost intelektu v předchozí činnosti na smyslech a na orgánech a proto může zdárně pracovati i psychiatrie. V tomto bodě není tomismus slabý. Popře-li se naopak činnost duše jako vitálního principu, nevysvětlí autor článku jiné zkušenosti, a intimní závislosti spirituálních jevů na fyziologickém životě. Dle tvrzení autora následovalo by, že nemůže býti duše v dítěti, kde není patrna svobodná vůle. Proč se dítě nerozhoduje svobodně? nebo kam se ztratil duch idiota atd., stanoví-li se poruchy orgánů?

Je patrné naopak, že duše jako oživující princip vyvíjí nejdříve lidské schopnosti, tedy i vůli která se pak na určitém stupni svého vývoje projevuje jako duchovní schopnost a rovněž intelektuální činnost se projevuje až je uschopněna k práci smyslové činnosti předchozí

intelektuální a volní. To je jen několik zkušeností. Druhý bod autorův je, že pozitivní věda konstatovala, že v životě rostlinném jsou fyzikálně-chemické reakce a přece nezničila to, co sv. Tomáš označil jako princip i těchto reakcí fyzikálně-chemických. Neboť bylo to právě to hlavní, čeho nedosáhla pozitivní věda, t. j. vysvětliti *autoregulační princip* životního koloběhu v rostlinném životě. Odtud se nikdy nepodařilo pozitivní vědě sestrojiti *autoregulační* běh fyzicko-chemických reakcí, směřující k vlastnímu sebeudržení a vývoji.

Nejsou to přívrženci škol dominikánských, kteří jsou si jisti, že přiznáním naprosto samostatné oblasti duchové je uspokojivě vyřízena též hlavní úloha biologie.

Věděli a vědí, že existuje vlastní biologický obor, jehož výsledků si všimají (na př. Psychologie kard. Merciera) a uvidí, jak biologie rozvádí do nejmenších podrobností to, co bylo vyjádřeno *zkušenostně* avšak *pověšně* v psychologii sv. Tomáše. (K poznání této zkušenostní stránky psychologie tomistické nestačí jakékoliv znalosti, nýbrž je třeba hlubšího studia.) Ba ještě více z psychologie tomistické plyne, že existuje řád biologický, pokud duše oživuje tělo s vlastními jevy a zákony, na nichž je určitá závislost i v životě čistě psychickém v lidském životě. Je to právě tomistická psychologie, která učí o vzájemné harmonii duše a těla a tedy nevyhloubila ona propast mezi tělem a duší.

Též pojem kultury není přesně určen slovy: „Spirituální princip nemůžeme definovat, lze pouze zkoumat jeho činnost a to je právě podstatnou úlohou studia lidské kultury...“

Kultura svým pojmem značí postupnou průpravnou činnost, pokud si duch lidský osvojuje platné hodnoty a uskutečňuje je. (Tak ji definuje na příklad Alois Dempf, v Kulturphilosophie.) Nemůže tedy značit jakýkoliv projev činnosti spirituálního principu.

M. H.

# ŽIVOTNÍ A VYPĚSTĚNÉ HODNOTY V SEXUÁLNÍM ŽIVOTĚ

V dnešním sexuálním životě je mnoho poruch. Tento život stal se akutním problémem. Množství analytických úvah o tomto předměte nepřináší uzdravení ani pomoci. Mnohým nevážným řešením ztrácí sexuální život na velikosti a vznešenosti životního úkolu, nebo atomická přílišná analýza ho (na př. Akord č. 7. str. 10—12.) příliš komplikuje, než aby přispěla k vážnějšímu pojetí této životní stránky. Většinou ztratil tento problém na svém duchovním významu. Nezodpovědná literatura, kultura dnešního kina i divadla zkreslila pojem erotu a sexu. Dobrodružné pojetí sexuálního a erotického života učinilo z něj jen holou nebo částečně zahalenou sexualnost (lásku a touhu po těle jiného.) Zatím co duchovní prvek lásky a přátelství, který dává životní odvahu a činí schopným oběti atd., je potlačen nebo přehlížen. Nemůže se správně rozlišovati sexuální vztah sociální podle faktického neusměrněného života (jak to činí autor článku: Psychol. sexuál. vztahu v Akordě), nýbrž podle jeho přirozené povahy a psychologicko-etických principů; jak má být život sexuální, jako ideální cíl. Faktické řazení znamená stejnou hodnotu všech projevů, zatím co mnohé faktické projevy jsou zruďné výsledky slabých a zničených lidí. Problém života sexuálního musí být postaven jinak, aby řešení jeho bylo jediné t. j. správné. Individuální a též částečně tvarová psychologie naznačila problém spojení nebo odloučení, nebo nesprávného sloučení erotu a sexu. Život sexuální sestává ze dvou psychologicko-fysiologických prvků — sexu a erotu — k nimž se druží v lidském životě etické a sociální zabarvení. Etická a sociální krása je zvláštním půvabem všech lidských úkonů a má upevňující a zušlechťující vliv na psychologicko-fysiologickou stránku sexuálního života.

K úplnému vyřešení života sexuálního nestačí jen poznati životní hodnoty, nýbrž soupodstatným prvkem sexuální výchovy je též dobrá vůle vedoucí k činu. Moderní individuální a použitá psychologie nahlédla do nejjemnějších odstínů konkrétních duševních jevů a proto snadněji lze

je nyní řešiti podle teoretické psychologie; zvláště tomistická psychologie má přednost pro exaktní přesnost v duchových věcech, neboť v těchto si udržela vždy primát. Pokud novější proudy psychologické značí vážnou práci a přesnější vědeckou metodu v určitém okruhu, potud lze s nimi souhlasiti. Jakmile však překročí meze své kompetence a zabíhají do světového názoru a nehodí se proto pro svou metodu, nebo staví si předpoklady, pak tyto proudy přivádějí k novým konfusím (na př. psychoanalýze).

Spojíme-li úzký okruh moderního badání v otázce psychologicko-sexuální s tomistickými principy, přijdeme k zajímavým výsledkům. (Samozřejmě nemůže se jednati o všechny výsledky celého badání, nýbrž jen o ty důležitější.)

## *I. Výsledky moderního badání.*

### *1. v životě vitálním, sexuálním a duchovním.*

Vitalita znamená souběžné vlastnosti a souběžný stav těla s biologickým vzrůstem nebo ubýváním, znamená soubor a celek tělesných funkcí a schopností. Lze stanovit dva zákony:

1. S vzrůstem nebo ubýváním biologického stavu přibývá nebo ubývá vitality. Životní lidská zaměstnání mají vztah k vitálním funkcím a schopnostem; některá jsou úplně odvislá, jiná jen částečně. Život lidský se nemůže od nich odloučiti.

2. Je dána možnost, že ubýváním vitality přibývá zkušeností a zvětšují se i jiné duchovní vlastnosti, které nezřídka nahrazují vitální schopnosti. Tyto duchovní vlastnosti mají velký význam pro život, větší než se někdy připouští. I v nejprostším zaměstnání platí zručnost, zkušenost a jiné duchovní vlastnosti.

Platí-li vitalita jako základna v životních povoláních (neboť biologický stav podporuje nebo překáží schopnosti), tím více platí pro eros a sexus. (Pro ženu na př. má vzrůst a krása těla takovou důležitost, jak v domácím životě a so-

ciálním, tak v osobním. Ztráta erotické přitažlivosti, nebo jiných tělesných vlastností může ji úplně zničit. O mužích ovšem platí též zákon. (Jsou příklady, že plnost životních sil učinila z muže hrdinu lásky, nebo znamenala tragiku pro jeho život.) Každý člověk je podroben zákonům vitality a jejího vlivu.

Člověk obvykle vykoná objektivně velké dílo teprve po dlouholeté zkušenosti a po dlouhé době vývoje duchovních vlastností. (V mnohém technickém zaměstnání děje se přechod z funkcionálního stavu, který záležel v přirozeném nadání, k propracovanosti, k uvědomělé činnosti, která je kontrolována rozumem, přichází se k vynalézavosti. Duchovní práce postupuje tímž způsobem: zkušeností se dospívá k většímu uvědomění, činnost se stane direktivní.)

První období každé činnosti je obdobím funkcionálním, další období je organisováno zkušeností a rozvahou a může se dospět k nejvyššímu bodu — která značí *přetvoření*, je to vrchol činnosti.

V sexuální životě jsou též období. Období vitální značí funkcionální období sexuálního života (je to období 12—14 let). V lidském životě však nemůže ani v tomto okamžiku sexuální život znamenati jen funkcionální periodu, poněvadž souběžně s ní vyvíjí se u člověka i duchový život a snaha o životní hodnoty.

Zkušenost a řízení z pozdějších let musí býti ve funkcionálním období nahrazena výchovou, neboť chybný krok této periody může znamenati chybu pro celý budoucí život eroticko-sexuální. Vitální je spjato s duchovním již v tomto prvním období. Roztržení erotu a sexu znamená neblahý vliv na vývoj látky v budoucím životě. Ve funkcionálním období erotu a sexu je třeba pečovati o duchovní hodnoty, které se současně ukazují. Přirozenost má svůj plán vývoje a vzrůstu a je-li ohrožen, pak vyvstává duševní utrpení, mezi jiným i vědomí viny atd.

Velká vina dnešní výchovy je v tom, že nezabraňuje v této sexuální periodě v mládí, kdy schází zkušenost a rozumné řízení, kdy převládá záliba a rozkoš, násilnému rozdělení erotu a sexu. Mládež se sexuálně vyžívá a při tom v duši se odehrává strašný konflikt. Duchovní prvek je poroben, avšak nedá se udusiti a vyvstává k pomstě. Zavládne rozháranost. přežití, omr-

zelost, zoufalství atd. Přílišné zneužití přivádí k znemožnění vážného pojetí životního přátelství v erotu a sexu v manželství. Požadavky duševní jdou souběžně s požadavky sexu. Vyžití sexuální znamená katastrofu a bídu pro duši.

Mládí je obdobím, v němž je třeba učiti se spojení duše s tělem, erotu a sexu. Toto spojení vyžaduje nerušeného vývoje, aby dospělo k životnímu štěstí.

V tomto bodě (životního štěstí) začíná vlastní problém výchovy psychologicko-sexuální. Na něm lze založiti životní přátelství a rodinný svazek. Dnešní sexuální přepjetí má svůj kořen v psychologickém nedostatku.

Z funkcionálního období, v němž má výchova nahraditi zkušenost, znenáhla se přechází do období samostatného uvědomění a intelektuálního zpracování vitálních sil. Vědomí hodnot, zejména hodnoty životního přátelství a rodinného života, musí míti přednost jako cíl sexuálně-erotické výchovy. Řídící síla zdravého intelektu a pevné vůle vtiskují i sexuálně erotickému životu vlastnost „karakterní.“ Sexuální pud může se stát vznešený nebo brutální; podle toho, jaký je duchovní život mladého člověka. (Duchovní život znamená uvědomění životních hodnot, porozumění dvojitém požadavkům u člověka, těla a duše, a jejich harmonického spojení.) Může povstati buď nepřeklenutelná propast mezi duchem a tělem (v tomto případě životní úkol života sexuálně-erotického je ohrožen); nebo zase duchovní úroveň je snížena na pudový život sexuální a pak povstává katastrofální: „rozkoš pro rozkoš,“ a nikdy se bytost lidská nenasytí, přesto že hyne; třetí možnost pak je zušlechtiti eros, oduševniti ho, oditi ho vlastnostmi duševně-etickými, zodpovědností, porozuměním, duševní oddaností schopnou oběti atd., vypěstovati životní přátelství a lásku. Ovládnutí sexuálního pudu se uskutečňuje duchovní silou a krásou. To je vyšší forma sjednocení erotu a sexu. Proto eros má znamenati vznešenou, ušlechtilou duchovní lásku k duši jiného pohlaví a tím přinést do života doplnění a větší hodnotu, než má jednotlivec sám o sobě. Povrchní člověk není schopen této velké lásky. Náklonnost k jinému pohlaví u člověka musí se měřiti etickým měřítkem zájmu na hodnotách



životních, na zodpovědnosti, na ušlechtilosti, na rodinném životě, jinak v každé náklonnosti tkví jen živočišný sexuální pud.

Tento výsledek moderního badání lze označiti za ideální.

## *II. Tomistická filosofie o vitálním a duchovním životě sexuálním.*

Vitální život je přesněji vyjádřen podle schopností, v nichž proudí. Jsou to smysly, schopnosti vnímací a obrazotvornost, jíž přecházejí zevnější dojmy do vnitřního života. Ve vitálním životě lidském odpovídá smyslovému životu sklon, touha jako reakce nitra ne zevnější vnímání (appetitus). Tento sklon je dvojího druhu: (appetitus concupiscibilis), žádostivost a (appetitus irascibilis) vznětlivost. Každý z těchto projevů vnitřního života vitálního může míti mnohonásobné odstínění. Jsou to vášně (i emoce — city), které barví původní náklonnost jako pouhou reakci na zevnější vnímání. Život lidský těmito projevy se stává bohatý a intenzivní.

V životě žádosti a vznětlivosti vládne velká spontaneita. To pak je základnou vitálně-psychickou lidského života. V člověku tento život vitálně-psychický má jiný rys než v životě živočišném, t. j. může být veden světlem rozumu (fit intellectualis per participationem). Vůle jako duchovní síla a náklonnost po intelektuálním poznání může nabýti převahy (non despotice sed politice).

V tomistickém psychologicko-etickém pojetí jsou tři principy, jimiž se dá řešiti sexuálně-erotický život.

1. Lásky jako spotánní a vedoucí síla v tomto problému musí býti přátelstvím (ve vznešeném pojmu sv. Tomáše).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (I.—II. Qu. 28. a 2.) Art. 2.: Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris. Effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam et quantum ad vim appetitivam: amans dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinet, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora eius ingreditur. Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante prout est per quandam complacentiam in eius affectu; ut vel delectatur in

Sv. Tomáš udává lásku jako největší a první hybnou sílu všeho jednání. Každé jednání má svůj cíl, cíl je však něčím, co přináší doplnění, toužíme po něm a milujeme jej, jinak bychom k němu nespěli. Proto každý čin předpokládá určitou náklonnost lásky. Hlavní vlastností lásky je vzájemné spojení dvou osob. Toto spojení stává se trvalým jen v přátelství (amor amicitiae), které má své požadavky, má-li být opravdu přátelstvím; nestačí tedy sexus, nýbrž duchovní eros. Sexus (amor concupiscentiae) není dokonalou láskou.

2. Cílevědomost vitálně-psychického a sexuálního života dává orientaci.

a) Finalita spojení erotu a sexu. Život není jen mechanicky puzen beze smyslu, vše je řízeno k cíli. V životě lidském jsou to hodnoty, pro něž člověk žije. Výchova má budit zájem o hodnoty. Člověk musí být naplněn duchovními silami hodnot, aby vyplnil své poslání a svůj životní úkol. Mezi jinými úkoly patří člověku schopnost rodinného života (plození a výchovy dětí.) To je cíl sexuálně-erotické přitažli-

eo aut in bonis eius apud praesentiam vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae, vel in bona, quae vult amato, per amorem amicitiae: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sed propter complacentiam amati interius radicatum; unde et amor dicitur intimus. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae: amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati, sed querit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens, in amore vero amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona, vel mala amici, sicut sua et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici; et propter hoc proprium est amicorum eade velle et in eodem tristari et gaudere, ut sic in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato quasi idem factus amato: in quantum autem e concerso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Mutua inhaesio potest etiam intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.



vosti. Na tento cíl je nutné bráti ohled již při prvních projevech „první lásky“. V první lásce se ukazuje krása, avšak též nebezpečí životního úkolu v sexuálně-erotickém životě. První láska nesmí být dobrodružstvím a proto předpokládá zralost tělesnou i duševní. Je to začátek krásného, vypěstovaného životního přátelství, které nesmí být jen konečnou stanicí, na niž přijede člověk vybouřený, nýbrž naopak, životní přátelství v manželství je začátkem nejkrásnějšího přátelství, vypěstěného v předchozí době od první lásky až k době svátostného spojení a posvěcení.

b) *Finalita sexuální rozkoše.* (Delší pojednání o této věci vyšlo v knize: Sexuální problém (eros a sexus v mládí), edice Krystal v Olomouci.)

Rozkoš není cílem, nýbrž prostředkem, podporou k vážnému úkolu, který plyne z plození, k výchově dítek. Bez rozkoše úkon plození by byl nesmírně těžký a rozmnožování by bylo v nebezpečí. Z těžkého úkolu po plození i rozkoš je větší v sexuálním spojení. Je však přesně zařazena do přírodního plánu dění, není to úkaz bez cíle. Má svůj velký význam a smysl. Převrácení hodnot,

postavit prostředek za cíl, je těžkým proviněním proti přirozenému plánu a tedy proti Zákonodárci.

3. Svobodná lidská vůle, vedena světlem rozumu, může řídit i ovládat všechny ostatní schopnosti a tedy i spontánnost sexuálně-erotického projevu.

Vůle je nutno vychovati (viz na př. P. Gillet, *Výchova charakteru*, Olomouc, edice Krystal). K ovládání porušené přirozenosti lidské je třeba stále práce a upevnění, použití všech duševních sil; je třeba vypěstovati duchovní síly (habitus, ctnosti), jejichž působením náklonnost v člověku se usměrňuje (appetitus fit rectus). Usměrněním a vyrovnaním vnitřním celý život i úsudek o věcech zvláště sexuálně-erotických se stává správný, jasný. Život lidský je orientován. Vůle jej obrátí k pravému cíli (bonum universale — k Bohu) a vede jej k používání prostředků k dosažení cíle (voluntas est facultas electiva mediorum in ordine ad finem).

*Dr M. Habáň O. P.*

## K ZÁKLADŮM KVANTOVÉ TEORIE

Vzájemné odcizení přírodních věd a filosofie vyvrcholilo za našich dnů v kategorickém požadavku: chceš-li pěstovati přírodní filosofii, buď nejprve odborníkem ve vědách přírodních a zároveň buď filosofickým odborníkem a pak teprve se odvaž pěstovati přírodní filosofii. Tradiční filosofové nazývají tento stav kletbou samostatného vývoje přírodních věd, přírodovědci jásají, že znemožnili práci fantastickým spekulantům. Ať již jde o vývojový stupeň přírodní filosofie někomu příjemný či nepříjemný, skutečnost nikdo nezmění: složitost na př. takové moderní fyziky vyžaduje pilného odborného studia, které několik týdnů zájmu neodborníkovi nikdy nahradí. Že pak nelze nedostatečně orientovanému neodborníkovi úspěšně navazovati filosofické úvahy na výsledky přírodních věd, je jasné. Ne dosti však na tom: i odborně školený pracovník z obou oborů nemá úkol

snadný. To však již tkví v celé základní orientaci nebo lépe základní desorientaci přírodní vědy v ohledu filosofickém. Uvidíme to dnes na příkladě kvantové teorie. Úspěch, kterého tato teorie dosáhla, znamená nesporně významný krok ku předu v poznání přírody a proto nelze tuto teorii přehlížeti. Dosavadní rámec filosofický je však rozhodně nedostatečný. Nezbyvá než trpělivě s největší objektivitou rozebrati základy kvantové teorie z původních pramenů a připravit tak formulaci filosofických problémů v kvantové teorii skrytých. To bude úkolem dnešní studie, která zároveň i laikovi ukáže, jak nezvyklý svět rozvinuje před námi moderní fyzika.

### II.

Zárukou objektivnosti při vytyčení základů kvantové teorie bude věrný překlad výběrně

práce *W. Pauliho* v Handbuch der Physik, 1933, str. 83. a další. Vynechány budou pouze matematické vzorce, které však nic takového netají, co by nebylo lze slovy nahraditi pro zájemce filosofického. *Pauli* napsal do citovaného Handbuchu 2. kapitulu o obecných principech vlnové mechaniky. Zachovávající úzkostlivě ráz originálu, jak toho kritický účel naší studie vyžaduje, podáme nejprve bez vlastních poznámek příslušnou část *Pauliho* práce jako obsah tohoto odstavce.

*Princip neurčitosti a komplementarita.* Poslední rozhodný obrat kvantové teorie způsobily *de Broglieův* objev vlnohmoty, *Heisenbergův* výtvor maticové mechaniky a *Schrödingrova* obecná vlnově mechanická diferenciální rovnice spojující první dva uvedené myšlenkové okruhy. Základy teorie byly pak prozatím dobudovány *Heisenbergovým* principem neurčitosti a v jeho pokračování principiálními výklady *Bohrovými*.

Základy tyto týkající se přímo dvojí povahy světla a hmoty, povahy korpuskulární a povahy vlnivé, vedou k dlouho hledanému řešení problému, jak vyložití úplně a bez vnitřního sporu zjevy související s dvojí povahou světla a hmoty. Řešení vykupujeme tím, že se vzdáváme možnosti jednoznačné objektivisace přírodních dějů t. j. vzdáváme se klasického časoprostorového a kausálního popisu přírody závislého v podstatě na jednoznačném rozlišení pozorovaného zjevu a pozorovaného prostředku.

Abychom si připomenuli známé potíže vynořující se při současném používání pojmu světelného kvanta a světelné vlny, uvažujme jako příklad bodový, přibližně monochromatický zdroj světla a ohybovou mřížku, jejíž rozlučovací schopnost bude pro jednoduchost nekonečně velká. Podle vlnivé teorie může světlo po ohybu na mřížce dospěti jen do zcela určitých míst odpovídajících dráhovým rozdílem od jednotlivých mřížkových čar celistvému násobku vln vyslaných zdrojem. Podle principu superposice, podepřeného nesmírně velkým množstvím materiálu zkušenostního, lze souditi, že uvedený výklad vlnivé teorie odpovídá skutečnosti a to i pro libovolně slabé intensity, tedy též pro jeden jediný svítící atom, což je pro zjevy toho druhu typické. Stanovisko korpuskulární vy-

kládá též děj ohybový takto: nejprve se odehrává ve svítícím atomu emisní proces, po době potřebné k rozšíření světla nastává pak na ohybové mřížce rozptyl spojený s pozorovatelným zpětným rázem a konečně na uvedených určitých místech nastává jev absorpční. Že světlo za mřížkou může dospěti pouze do takových míst, která odpovídají určitým diskrétným (vlnovou teorií vypočítatelným) směrům ohýbaného světelného kvanta, je okolnost závislá na existenci všech atomů ohybové mřížky. Zavedením předpokladu, že lze zjistiti místo, kde světelný kvant na mřížku dopadne, aniž bychom zároveň změnili povahu ohybového zjevu, dospíváme k nepřekonatelným obtížím. Chování světelného kvanta muselo by v každém okamžiku býti závislé na umístění všech vůbec existujících atomů, především pak by stanovení klasického vlnivého pole nestačilo k předpovědi o dalším statistickém chování kvanta. Neboť neexistuje, jak snadno lze dokázati vlnové pole takových vlastností, že jeho intensita by zmizela na všech místech mřížky s výjimkou jediné čáry mřížkové a že by mimo to v ohýbaném světle byly zastoupeny jen určité směry. Vlnovým polem lze realizovati buď jednu nebo druhou vlastnost. Abychom se vyhnuli rozporům s principem superposice, je třeba vysloviti požadavek: Každé zjištění, že určitá čára mřížky byla zasažena světelným kvantem a že žádná jiná čára zasažena nebyla, eliminuje vliv ostatních čar na ohybový jev pozorovaný za mřížkou; ohybový jev bude pak též, jakoby existovala pouze zasažená čára mřížky.

Tento požadavek není ovšem vázán na speciální tvar z uvedeného ohybového pokusu, nýbrž lze jej zevšeobecniti pro kterýkoliv pokus interferenční. Vždyť jde vždy o to, že světelné paprsky proběhnou různými cestami, získají vzájemné fázové pošinutí a pak se opět setkají. Na tento obecný případ rozšířený požadavek pak zní: Zjištění, že světelný kvant zvolil v určitém případě jednu určitou cestu, ostatní cesty nikoli, vylučuje jakoukoliv možnost pozorovati v následujícím vlnově teoretický úkaz interferenční.

Jak již bylo uvedeno je uvedený požadavek obsažen v jiném, ještě obecnějším a lze jej vysloviti

takto: *Všechny (příp. jen statistické) vlastnosti jiných (dřívějších nebo pozdějších) výsledků měření na světelném kvantu, vyvoditelné ze znalosti jednoho určitého měření, budiž jednoznačně určeny stanovením vlnového pole k danému měření příslušícím.* Toto vlnové pole nechť lze vytvořiti superposicí rovinných vln různého směru a různých délek vlnových. Mluvíme proto také o vlnovém klubku (Wellenpaket). Aniž bychom analysovali podrobněji možné výsledky měření na světelném kvantu, můžeme říci, že znalost určitého časoprostorového umístění světelného kvanta musíme projevit v přiřazeném vlnovém klubku tím, že amplitudy vln liší se znatelně od nuly pouze v příslušném časoprostorovém oboru.

Pojem světelného kvanta byl zaveden proto, abychom mohli vyjádřiti výměnu energie a hybnosti mezi světlem a hmotou. Určení hybnosti a místa nebo energie a časového okamžiku nelze prováděti libovolně přesně: jsme vázáni vztahy zvanými Heisenbergovy relace neurčitosti, které nám praví: součin nepřesnosti určení hybnosti a místa světelného kvanta je pevné číslo úměrné konstantě účinnosti  $h$ , nemůže tudíž býti zvyšována přesnost obou veličin, jediné přesnost jedné veličiny na úkor druhé. Obdobný vztah platí pro součin nepřesnosti určení energie a časového okamžiku světelného kvanta. Jednoduchá úvaha vede nyní k zobecnění relací nepřesnosti. Může na příklad při rozptylu nastati vzájemné působení mezi světelným kvantem a hmotou, setkají-li se časoprostorově. Kdyby bylo lze hybnost a energii hmotného tělesa měřiti před vzájemným působením a po něm s přesností větší než to dovolují vztahy nepřesnosti, pak bychom pomocí vět o zachování hybnosti a energie mohli též získati určení hybnosti a energie světelného kvanta s přesností větší než to dovolují relace nepřesnosti. *Chceme-li tedy zachovati bezpodmínečnou platnost relací nepřesnosti pro světelný kvant a zároveň věty o zachování hybnosti a energie pro vzájemné působení světelného kvanta a hmotného tělesa, pak musí relace nepřesnosti platiti obecně nejen pro světelné kvanty, nýbrž též pro každý druh hmotných těles* (jak pro elektrony a protony, tak i pro tělesa makroskopická).

Nejjednodušší výklad pro všeobecné omezení, kterému takto podléhá upotřebitelnost klasické představy částice hmotné, nalezneme v předpokladu, že i obyčejná hmota má vlastnosti vlnové. Skutečnost dualismu vln a částic je právě obsahem de Broglie-ova předpokladu vlnohmoty, který došel skvělého experimentálního potvrzení ohybovými pokusy hmotných paprsků na krystalových mřížkách.

Nutnost universální platnosti „dualismu vlna-částice“ pro obecný sporu prostý výklad jeví lze dobře osvětliti na výše uvedeném příkladě ohybu světelného kvantu na mřížce. Na snadě by tu byla myšlenka určití místo dopadu světelného kvanta na mřížku takto: myslíme si určité části mřížky navzájem pohyblivé a určíme, která část nárazem kvanta doznala zpětného rázu; tak lze zjistiti část mřížky, na kterou světelný kvant dopadne. Takové pokusné uspořádání je vskutku možné, avšak není správný úsudek, že ohybový zjev bude pak ještě týž jako v případě, kdy byly jednotlivé části mříže pevně mezi sebou spojeny. Především musí míti hybnost příslušných částí mřížky před dopadem světelného kvantu menší nepřesnost než zpětný ráz způsobený dopadem, který by jinak nebyl zjistitelný. Nyní se uplatní vlnová povaha mřížky. Z vlnové povahy částí mřížky plyne podle relace neurčitosti nepřesnost v určení vzájemné polohy jednotlivých částí mřížky. Tato nepřesnost je tak veliká, že výsledný ohybový zjev je týž, jako kdyby byla zde pouze ta část mřížky, na kterou nastal dopad.

Z obecné platnosti relací neurčitosti pro hmotu plyne, že již pro hmotné částice nepodrobené vnějším silám neplatí neomezeně klasická mechanika. Neboť v našich relacích je obsaženo tvrzení, že každá přesná znalost místa částice přináší sebou zásadní neurčitost hybnosti, nikoliv snad jen neznalost, a naopak. Rozlišování mezi zásadní *neurčitostí* a *neznalostí* a souvislost obou pojmů mají pro kvantovou teorii rozhodující význam. Osvětlíme to blíže na příkladě. Uspořádejme pokus, při kterém světelný kvant má možnost projíti dvěma dírkami, takže na stínítku za dírkami položeném (ve statistickém průměru při častém opakování pokusu) vzniká ohybový obrazec. V tomto případě není určeno,

kteřou dirkou světelný kvant proletěl, mluvíme tedy o neurčitosti. Uspořádáme-li však pokus tak, že světelný kvant má otevřenou jen jednu dirku, při čemž však nelze zjistiti, která z obou to je, pak neznáme dirku, kterou kvant proletěl a mluvíme o neznalosti. V tomto případě je interferenční obrazec patrně vytvořen sčítáním intenzit z ohybových obrazů jediné dirky. Ze všeobecnující tento výsledek můžeme říci: *Jde-li o neurčitost některé vlastnosti soustavy určitým způsobem uspořádané (v neurčitém stavu se nalézající), pak každý pokus o změření uvažované vlastnosti ruší (aspoň částečně) vliv dřívějších znalostí soustavy na (příp. statistická) tvrzení o pozdějších možných výsledcích měření.*

Tato okolnost nás opravňuje k výroku, že v tomto případě měření převádí soustavu do nového stavu. Při tom ostatně zůstane část účinků měřicího přístroje na soustavu sama zase neurčitá.

Abychom určili místo částice a jeho hybnost, jest nám takto použití pokusných uspořádání *navzájem se vylučujících*. Při měření místa částic pracujeme s přístroji v prostoru pevnými jako jsou měřítka, hodiny, clony a p., na které se přenáší neurčitá část hybnosti; při měření hybnosti částic je uspořádání takové, že nelze částici sledovati v čase a v prostoru. Nikterak by nám také nepomohlo, kdybychom v tomto druhém případě měli určeno místo již z dřívějška. Po každé měřící přístroj pro hybnost (příp. pro místo) působí na zkoumanou soustavu takovou měrou, že v mezích daných relacemi neurčitosti ztrácíme upotřebitelnost dřívější znalosti místa (příp. hybnosti) pro možnost předpovědi pozdějších výsledků měření místa (příp. hybnosti). Vylučuje-li z tohoto důvodu *jeden* klasický pojem upotřebitelnost *druhého*, pak pravíme o obou pojmech (na př. souřadnice místa a hybnosti částice) že jsou navzájem komplementární (podle *Bohra*. Podle analogie s výrazem „teorie relativity“ bylo by tedy lze moderní kvantovou teorii nazvati „teorií komplementarity.“

„Komplementarita“ nemá analogie v klasické teorii plynů, jakkoliv i tato pracuje se zákonitostí statistickou. V ní totiž neplatí věta, že měřením určité soustavy ztrácíme nutně znalosti z dřívějších měření, čili že dřívějších měření

nelze upotřebiti. Tato věta je totiž podmíněna teprve konečnou hodnotou kvanta účinnosti. (Zmíněná věta odlišuje ostatně též podstatně novou kvantovou teorii od starší teorie vybudované *Bohrem, Kramers-em a Slater-em*). Jak již uvedeno výše, ztrácíme tím možnost objektivisace fyzikálních jevů a takto i možnost vyložiti je kausálně v čase a prostoru. Mají-li tyto jevy býti vůbec popsány, je třeba pozorováním uskutečniti *volbu* mimo zkoumanou soustavu, při čemž je lhostejno, na kterém místě oddělujeme přístroj pozorovací od samého jevu.

### III.

Na základech právě rozvinutých buduje nyní kvantová teorie svoji důmyslnou stavbu. Za sedm let svého trvání dovedla vskutku uspokojivě vyložiti všechno dosud experimentálně propracované atomární dění. Poznání toto týká se v podstatě elektronového obalu atomového, nikoli však samého atomového jádra experimentálně dosud jen málo propracovaného. Kdežto tedy směrem k rozměrům ještě menším našla určitou hranici, vybudovala aplikací poznatků atomových na složitější výstavbu hmoty práci nesmírnou, prakticky téměř ničím neomezenou. Vyložila stavbu molekul v krystalech i v látkách amorfních, zasáhla do pokroku v chemii a svým originálním stanoviskem noetickým dává impulsy též vědám vzdálenějším jako na příklad biologii a psychologii. Kvantová teorie dosáhla takového úspěchu, že nelze než otevřeně přiznati: jsme opět o krůček blíže poznání skutečnosti v pravém slova smyslu.

Tuto skutečnost, fysikovi dnes velmi jasnou, je třeba na tomto místě zvláště vyzvednouti, neboť zběžný úsudek filosofický snadno by se odhodlal k noetickému zatracení teorie v jeho očích zřejmě velmi málo ortodoxní. Proti tomu nemohu než znovu poukázati na skutečnost již v úvodě vytčenou a celou druhou kapitolou ilustrovanou: že již i pouhé základy této moderní teorie jsou tak neobvyklé a tím obtížné, že nelze dojíti hlubšího jejich pochopení jinak než trpělivým poctivým studiem. Že filosofické důsledky na straně jedné, a filosofická kritika na straně druhé nemohou býti pronešeny přes

noc je nesporné. Přispěla-li tato orientační stať k utvrzení takového přesvědčení, bylo účelu dosaženo. V příští studii se pokusíme vykristalizovat z dnešního výkladu filosofické jádro.

Lze již vytyčit, že bude tak málo běžné, jak málo běžnou jest i v samotném rámci fyzika moderní kvantové teorie.

*RNDr Artur Pavelka.*

# KŘEŠŤANSKÁ FILOSOFIE A SOUDOBÉ MYŠLENÍ

(Pokračování.)

## II.

### *Hlavní these křesťanské filosofie.*

**P**odstatné these křesťanské filosofie tvoří soustavu, která je více než nějaký systematicky spojený celek. Prací filosofa je vlastním postupem ve filosofickém badání najít nejjasnější a nejprostší způsob umístění thesů na vhodném místě, které určuje postup vědeckého uvažování. Jsou jakýmsi prostorovým základním nárysem, do něhož lze pojmout linie více méně křivolaké nebo jako téma, které mohou doprovázet nejrůznější souzvuky. Srovnání s nárysem a tématem nepřehání. Není filosofie, která se může nazývat křesťanskou, aniž má včleněny své předpoklady, výsledky a vlastní postup do soustavného celku, který ji určuje.<sup>1</sup>

Nyní se pokusme vyznačiti prvky nebo nezbytné součástky křesťanské filosofie a sestavme náznačně hlavní these spiritualismu ve spekulativní souvislosti, pokud možná abstraktní a všeobecné, povšechný rozvrh každé filosofie, jež chce býti křesťanskou.<sup>2</sup>

### *1. Bůh.*

Nezamítáme postup, jenž napřed stanoví první základy jistoty a co nejpřísněji posuzuje rozumovou spojitost lidských vědomostí. Můžeme tedy upustit od metodického pochybování, vidíme v něm dočasné odložení samovolného souhlasu a ne formální pochybování o pravdách, kterým jsme až dosud přisvědčovali. Nedůvěra, ani skepse nemůže být prvním krokem filosofa v hledání jistoty.

<sup>1</sup> Srov. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, str. 38.

<sup>2</sup> Nebudou tedy základní these křesťanské filosofie dokazovány, nýbrž ukáže se, že tyto these udávají směr všemu rozumovému badání.

V počátečním postavení tedy náš duch, aniž kladně pochybuje, tím méně popřením odmítá svou dřívější jistotu, pokouší se zjistit vznik a pomocné prostředky. Musíme se zdržeti jakéhokoliv poukazování na principy a soudy, které nejsou bezprostředně zřejmé, a to zřejmé v sobě, stejně pro každého ducha.

Které známé skutečnosti, jež Maine de Biran nazývá „prvotní fakta“, se prvně namanou vědomí? Nepopíratelně cítíme své smyslové poznávání, zakoušíme pocity, jimiž chápeme předměty, které bezprostředně a nevědomky klademe proti cítícímu a myslícímu subjektu, o němž víme, že to jsme my. Napřed je nám tedy dán počitek, ne - já a vědomí já: dvojitý počitek, dvojitá zřejmost, jež se jeví v bytí. Něco jest — já jsem; tato skutečnost se stále opakuje při všech našich počítcích, jakkoli jsou rozmanité a různé a v celém našem vnitřním životě, třebaže se nám zdá tak prchavý. Pojem bytí jest tedy první, nejvšeobecnější, nejjednodušší, nejpopíratelnější ze všech pojmů, a zahrnuje všechny skutečnosti vnější i vnitřní, objektivní i subjektivní, jež se nám naskytují, neboť duch myslí od prvních pochodů se stanoviska jsoucna a na tuto skutečnost nutně připojuje všechny poznatky. Jsoucno, jež se nám naskytuje v mnohých a skoro bezpočetných projevech, přináší duchu záhadu svého původu. Odkud je? Může býti od sebe, udržovat se sebou, v sobě míti cele a dokonale důvod bytí, nebo naopak, nemíti je od sebe, nýbrž v jiném, bez něhož by nebylo. Bezprostřední závěr, pokud jej podává nutnost myšlení, jevíci se nejnaléhavější zřejmostí, nás přesvědčuje, že bytí nedokonalá, přechodná, podrobená změnám, nemohou býti sama od sebe, t. j. z nutnosti své přirozenosti, nýbrž, že musí míti konečně důvod a příčinu svého bytí v Bytí od sebe, zcela nezávislém, naprosto nutném, jehož přirozenost a podstata je bytí.

Nedal by se učiniti tento závěr s takovou neodvratelností, kdybychom přirozeným rozumem neurčili závislému bytí nějaké hranice v minulosti; nezdá se vlastně, že by se pouhým rozumem dalo dokázat, že je svět věčný. Že není věčný, rozhodně víme ze Zjevení. Kdyby však byl věčný, bytí věčně se měnící by v základech svého bytí vůbec nezávisela na Bytí prvním, přirozeností cizím řadě bytí závislých, absolutně transcendentním, jsoucím od sebe, bez kterého by nic nebylo.

Zdá-li se to vše příliš odtažitým, lehce se to učiní smyslově poznatelným. Nejen „nebesa vypravují slávu Boží“ (18. Ž.), nýbrž, jak říká rád sv. Augustin, nejmenší stvol květiny, nejmenší polní květ, vyžaduje Tvůrce, Umělce, jehož znalosti zastihují lidskou důmyslnost. Trvalé spořádání vesmíru, úžasné spojení tolika různých prvků, z nichž je složen soulad světa, naplnění zákona poměru a úměrnosti, kterou se vyznačuje příroda, řízení rozvoje každého, i nejmenšího bytí, to vše není dílem náhody, ale dá se vysvětliti jen působením nekonečného Rozumu. Právě tak zákon mravní, jehož podstatné příkazy udává svědomí, stanovíc pořádek podle naší přirozenosti, který však nemůžeme odstraniti, ani změniti, — ukazuje na nejvyššího Zákonodárce, jako nepodplatitelný svědek. Konečně člověk nejvyššími touhami své duše směřuje k svrchovanému Dobru a tyto touhy by neměly smyslu, byly by nepochopitelné, kdyby nebylo Bytosti, jež je může splnit. Zkrátka, ať uvažujeme o kterékoliv dokonalosti, o pravdě, o spravedlnosti, o kráse atd., vždy musíme přijít k Bohu, v němž jsou všechny tyto dokonalosti v největší míře a proto bez omezení, se kterým jsou ve tvorech. Mimo to se všechny tyto dokonalosti v Bohu vzájemně spojují, protože jsou absolutní.

Avšak tyto zkoušky, jakkoliv četné, bere-li se ohled k jejich původu, buď z vnější zkušenosti, nebo z vnitřní zkušenosti svědomí, se zakládají na principu příčinnosti, podle kterého nic nezačne býti, nemá-li příčiny. Proto jsou podrobeny zkoušce, kterou jsme učinili napřed, a vedou nás nesrovnatelnou silou k témuž závěru: je Bůh.

Závěr je zároveň potvrzením dokonalosti Boží přirozenosti, jedinnosti, nekonečnosti, transcendence. Je jen jeden Bůh: jak by se mohla zmnožiti Boží přirozenost, jež je naprosto první a nezávislá? Chápe se jaksí, že má Bůh více osob, ne však, že je více

bohů, poněvadž buď by tyto božské bytosti byly úplně tatáž přirozenost, nebo by byly rozdílné přirozenosti, každé by nutně scházela některá dokonalost druhé, a žádná by nebyla dokonalá, t. j. žádná by nebyla Bohem.

Bůh je nekonečný, vylučuje každé omezení a každou závislost, poněvadž je bytost od sebe, jsoucí z nutnosti své přirozenosti. Odkud by se mu mohlo dostati nějakého ohraničení? Ne od cizí vůle, neboť kromě Boha nic není. Ne z jeho podstaty, poněvadž vylučuje všechny nedokonalosti, proto i všechny meze. — Nekonečná boží přirozenost je zajisté napodobitelná v některých rádech bytí, které však jsou nezbytně nižší, žádná totiž z těchto napodobenin, byť byla sebe vyšší, a ani rozmanitý a početný soujem, těchto napodobenin se nemůže vyrovnat, ani se mu přiblížit vstupem do téhož rodu.

Boží dokonalost přesahuje všechny dokonalosti stvořené, stejně jako boží bytí přesahuje všechna bytí na sobě závislá. Jak by se mohlo o této transcendenci pochybovat, vidíme-li, že je Bůh od sebe, tedy, že na něm závisí i jsoucnost ostatního bytí? Ale nic není bytí podstatnějišího, než bytí od sebe nebo od jiného. Bytí božím není proto nic společného s bytím stvořeným, jeho podstatám s podstatou boží. Ve skutečnosti nelze mluvit o bytí stvořeném, leč analogicky s bytím božím, jehož jsoucnost osvědčuje vesmír jako výsledek příčiny.

Z toho vysvítá, že i pojem bytí, jenž je prvý z našich pojmů a jeví se ve všech pochodech myšlení, při rozvažování jaksí rozděluje. Předně se přidává tvorům, když se hledí k vlastnímu stanovisku zkoumání, kteří jsou prvními předměty smyslů a vědění, pak analogicky Bohu. Vzat v sobě, náleží absolutně jen Bohu, jenž je bytí po výtce, jež poznáváme v jeho dílech myšlením.

Vše, co jsme řekli, předpokládá zřejmě stvoření, neboť je včleněno v pravdy, jež jsme poznali. Jestliže opravdu božské Bytí absolutně přesahuje své dílo, pak nemůže vesmír pocházeti od Boha, leč stvořením ex nihilo. Vesmír nemůže od Boha vycházet ani zrozením nebo přeměnou, ani vyroněním chápaným jako rozdělení podstaty, poněvadž Bytí božské nemá nic společného s bytím závislým, liší se navzájem nejen případkovým uzpůsobením, nýbrž v základech svých bytostí. Dodejme, že jest stvoření úkonem svobodné vůle. Bůh je Bytost naprosto nutná: nemá tedy moci nad vlastní přirozeností a dokonalostmi

idetickými se jsoucností. Avšak svobodně může stvořiti a nestvořiti, a stvoří-li, stvořiti svět takový nebo takový. V tomto ohledu je jeho svoboda neomezená, či chcete-li, má jen meze, které vyplývají z jeho vlastní dokonalosti, jež vyžaduje nestvořit nic sebe nedůstojného.

Pantheismus je absurdností, protože se ani Bůh nemůže stát nějakým zázračným vývojem, na který se odvolávají, přírodou, ani se nemůže příroda změnit v Boha. Bůh — Příroda znamená kontradikci v termínech. Beze sporu je Bůh intimně přítomen ve svém díle a je co Prozřetelnost — pokud je zachovává úkonem, jenž je pouze prodloužením konu tvůrčího — více tvorům přítomen než oni sami sobě. Trvá však úplné rozlišení mezi Bohem a tvory. Imanence a transcendence pravdy stejně jisté jsou daleky toho, aby si odporovaly, nebo se vylučovaly, vyžadují se a podporují navzájem.

Jako jsme zavrhnuli pantheismus, který mluví jen o boží imanenci, tak zamítáme agnoscitismus, jenž boží bytosti přisuzuje jen transcendenci a prohlašuje Boha za nepoznatelného. Poznali jsme též pravdivě jsoucnost Boha jako všeobecné Příčiny. Více než to: mylně se tvrdí že nemáme o Bohu kladných poznatků. Dílo nese znamení tvůrce, přirozenost příčiny se více méně vždy ukazuje ve výsledku. Bůh však je první a úplná příčina světa, nutně z něho plynou všechny dokonalosti. Proč by nebyl znám Bůh ve svém díle analogií, i když nekonečně vzdálenou, přece skutečnou.

## 2. Člověk.

Tyto obdoby se stanou vznešenějšími, když budeme pozorovat nejdokonalejšího pozemského tvora, člověka. Rozumný živočich, tělo a duše, spojená jednotou těžce přirozenosti, člověk, ovládá smyslový svět, do něhož je základem své bytosti postaven, svými vyššími schopnostmi, rozumem a vůlí. Jsa rozumný, poznává sebe a poznává Boha, svým duchem se přirozeně povznáší k nelmotnému a absolutnímu, dychtí po vši pravdě a po mravním dobru a k svému prospěchu překonává meze prostoru a času. Z toho důvodu říkáme, že je duše duchová a proto i opatřená svobodnou vůlí, což neodvolatelně dosvědčuje svědomí a důrazně žádá mravnost. Následkem duchovosti je lidská duše jednoduchá, neporušitelná a nesmrtelná.

Tyto závěry nejsou slepá tvrzení. Když je rozum vyslovuje, ví, že jsou odůvodněny nepopíratelně jistými důkazy, poněvadž se zakládají na nejzřejmějších principech, totiž na principu identity, kontradikce, příčinnosti a účelnosti, které nikdo nemůže popřít, aniž popírá sebe. Tyto principy jsou základem poznání v celém rozsahu a všeho, co z teoretického poznání vyplývá, totiž universalnosti věd a umění.

Rozum je zřejmě neomylný, pokud má bezprostřední evidenci prvních principů. Z toho důvodu, totiž jako mohutnost nebo bezprostřední schopnost jistých základních pravd, je rozum postaven k doзору nad ostatními poznávajícími mohutnostmi: nad umem, aby zjistil, zda se ve svých více méně obtížných dedukcích nebo ve spěšných indukcích shoduje s principy a s fakty zkušenosti; nad obrazovostí, aby ukázal, že nenahradila universalní a abstraktní pojmy, z nichž se skládá věda, svými fantasmaty; nad pamětí, aby porovnal jedny její upomínky s druhými; nad smysly, aby přirovnal jeden ke druhému.

Skepticismus je tedy opravdovou nemocí rozumu a naráží na úplnou a nezvratnou jistotu o poznání pravdy, které jsme nabyli.

S principy vědy se též důrazně hlásí zásady mravnosti a napřed první, nejvšeobecnější ze všech: „Je nutné konat dobro a varovat se zla,“ nejvyšší nařízení praktického rozumu, ospravedlněné pojmem mravního dobra. Je nutné, to znamená, že se tu jedná o závaznost ve svědomí; tudíž o nucený závazek, předpokládající však svobodnou vůli a odvrhující všechno vnější nucení a násilí; zákon prohlášený ve svatyni svědomí, jenž se konečně opírá o autoritu Boha, moudrého a spravedlivého stvořitele a zákonodárce. K základnímu abstraktnímu principu mravnosti se druží s dokonalou zřejmostí velký počet případů zvláštních, které se v jeho světle stávají principy druhotnými a odvozenými a mají evidenci quasi — bezprostřední: „Je nutné ctít rodiče, dávat každému, co mu náleží, těšit nešťastné.“ Je nemožné popřít závazný ráz první zásady mravnosti, a zároveň nezhroutiti celý morální řád. Není-li závaznosti, síly, které zůstávají, jsou síly fyzické a pojem práva a povinnosti, spravedlnosti, lítosti a výčitky svědomí, plnění zákona a trestání nemají smyslu. Mimo to sociální pořádek se tedy zakládá na nátlaku, a právo je totéž co násilí. Tyto zřejmě absurdní důsledky usvědčují nesprávný princip. Vpravdě není



mravnosti bez závaznosti, závaznost bez sankce a postačující sankce bez Boha.

Tedy ještě více než první principy rozumu jsou postaveny mimo zánik a změnu první zásady mravnosti. Vyjadřují právní řád, jenž je člověku bezprostředně stanoven, a který nelze popřít bez zapření přirozenosti rozumové a svobodné bytosti. Jednotlivé provedení všeobecných zásad mravnosti může být poddáno určitým změnám, plynoucím z pokroku civilisace nebo ze zvláštních okolností. Avšak žádný lidský zákon, žádná stvořená vůle není schopna změnit ani uzpůsobit principy a základy mravnosti.

Odkud má člověk možnost rozumem směřovati k absolutnu, poznávati nutné a nezměnitelné zákony věcí? Vše, co mu podává zkušenost, je poddáno neustálé změně, o které se nezdá, že může být legitimním podkladem absolutních soudů, jimiž člověk vyslovuje pravdy, ovládající prostor a čas. Oprávněně se opírají skeptici o toto zjištění, aby popřeli jakoukoliv jinou hodnotu pravd podaných rozumem než relativní, t. j. relativní k času a místu, na které se ony pravdy vztahují. Toto tvrzení skeptiků, nesprávné a odporující obsahu víry, vychází sice z exaktního stanoviska, avšak nesprávně vyloženého. Zajisté bychom nebyli schopni směřovat k absolutní pravdě vlastní lidskou silou a tím spíš je k vysvětlení, že k ní směřujeme, nutné připustit, že je světlo našeho rozumu účastí na Rozumu božském a tím jsme uzpůsobeni k poznávání věcí nejen v jejich stálém toku, jak je chápeme smysly, nýbrž v jejich podstatě, či v jejich nezměnitelném a věčném ustanovení, tak jak je poznává tvůrčí Božské Myšlení.

V tomto smyslu lze říci, že kdo pozná pravdu, nutně (zahrnutě) poznává Boha, všeobecný princip pravdy, a naopak, že každý opravdový skepticismus je logicky druh atheismu. A proto křesťanská filosofie po poznání skutečných mezí lidského rozumu neustává hlásati, že rozum může v těchto mezích s jistotou nabýti dosažitelné pravdy a ani jej příliš nevyvyšuje, ani jej nerozvážně nesnižuje. Prostě jej staví na patřičné místo a určuje jeho velkou, byť ne nekonečnou hodnotu.

### *3. Občanská a náboženská společnost.*

Vždy se člověk jeví co bytost nadmíru společenská. Hodí se a roste uprostřed rodiny, jež je první společností a základem společnosti občanské a k těmto

oběma společnostem je těsně poután fyzicky a mravně. Společnost v sobě není výsledek shromáždění, nýbrž i přírody. Člověk v ní stojí ve stejném právu vlastnictví, které nikterak nevychází z pozitivních zákonů, tyto mohou určit jeho provádění, avšak člověk v sobě je před státem, pokud nakládá se svou osobností podle práva přirozeného, pánem své práce a věcí, které prací utvořil, nebo změnil.

Společnost člověku nezbytná má tedy za účel veřejné dobro, neboli časné štěstí všech svých členů. Byl by však omyl, zaměňovat štěstí časné štěstím hmotným nebo tělesným. Společnost má vyšší cíl, — totiž mravní dobro svých údů a obecné dobro vychází především ze zachování spravedlnosti, setrvávání v obecném míru, ze shody tříd a ze všeobecné mravnosti.

I když je společnost občanská rozlišena od společnosti náboženské, která má za účel obstarávat duchovní a nadpřirozené dobro jednotlivců, nemůže ji přehlížet a prohlásit se za úplně na ní nezávislou. Náboženská společnost totiž není jen obecnou skutečností, je též nutností, která vychází z přírody samé a z nesmrtelného určení člověka. Tak se nám vždy jeví člověk co bytost náboženská a náboženství je význačně společenské. Člověk, tvor Boží, ač již jako jedinec nebo člen rodiny, nebo konečně úd občanské společnosti, musí vzdávat Bohu úctu klanění a modlitby. Musí též přijmouti nadpřirozené pravdy, které mu Bůh uznává za vhodné Zjevením ukázati. Muselo se náboženství nadpřirozené připojit k náboženství přirozenému. Není o tom pochyby, pozoruje-li se nemohoucnost rozumu ponechaného sobě. Nejnutnější pravdy mravního řádu se zatemní a pohanství staré i nové ukazuje, čím se stane člověk ponechaný sobě. Mravní nutnosti Zjevení se porozumí ještě lépe, když uvážíme, že náboženské pravdy jako plody rozumového badání jsou známy jen nepatrnému množství, které má prostředky a čas důkladněji se jimi obírat, zatím co jsou ostatním lidem známy jen málo a pozvolna a zůstanou vždy nedokonalé. Ve starověku se mohl jediný Plato chlubit svým náboženským myšlením a to jako výsadou. Naproti tomu, díky Zjevení, je v křesťanské společnosti náboženská moudrost podle práva dobrem společným a všem dosažitelným.

Když je tedy nadpřirozené náboženství a Zjevení možné a vhodné, nevyhoví pravý filosof své nejvážnější povinnosti, jestliže je úmyslně odvrhne.

Naopak, musí je přesně a pečlivě jako filosof vyzkoušeti a pozorně vyslechnouti hlas tradice, Církve i rozumu, jenž mu ukazuje, jak bezpečné základy nesou budovu nadpřirozeného náboženství.

Mezi znameními, danými rozumu za neklamnou záruku Božího slova, se jeví zázraky nepřemožitelnou silou. Zázrak je „Boží dílo, jež se vyskytuje v přirozeném pořádku věcí.“ Ale je zřejmé, že se vyskytuje ve všeobecném pořádku Prozřetelnosti. Vše se poutá na Boha, původce přírody a původce milosti. S tohoto hlediska se neděje nic proti pořádku. Avšak rozum jasně ukazuje, že je zázrak možný. Samo o sobě si to neodporuje, neboť pořádek přírody je nahodilý. Nic není v přírodě, dílu to moci Boží, co by Bůh nemohl uzpůsobiti, nebo k tomu přidati a to bez odstranění nebo zrušení přirozeného zákona, nýbrž prostým přidáním příčiny vyšší k příčinám druhotným, které vyvolá nový úkaz, nebo zastaví či změni očekávaný výsledek.

#### 4. *Katolická církev a civilisace.*

Z dějin je známé, že Ježíš Kristus, jenž dotvrzoval svá slova a skutky skvělými zázraky, založil dokonalou náboženskou společnost, katolickou církev. Dokonalou společnost potud, pokud učením a svými různými zařízeními obstarává lidstvu všechny duchovní a nadpřirozené potřeby; pokud jí nechybí nic z toho, co tvoří společnost: nejvyšší hlava, služebníci a věřící, již mají společnou víru, podřízení týmž zákonům a směřující k témuž cíli. Proto náboženská společnost legitimně neodvislá od občanské moci s Božím ustanovením opatřena základními právy k vykonávání kultu a apoštolátu.

Když hlásá filosofie všechny tyto pravdy, nevychází ze svého oboru. Patří jí, neboť jsou do jisté míry z oboru rozumu. Avšak na druhé straně se nadpřirozeno samo nejeví filosofovi, alespoň jistě ne ve své vnitřní skutečnosti, nýbrž ve zjevech, t. j. pokud je ve svých výsledcích pro zkušenostní zjišťování přijatelným vnitřním nebo vnějším faktem. Z toho důvodu má křesťanský filosof směle hlásati pravdu, že katolická církev vydává svědectví Ježíši Kristu a pokračuje v jeho díle, že je — jak se ukazuje — uchovatelkou a vykladatelkou jeho učení, a že je její Božské poslání nejlépe potvrzeno jejím trváním a dvoutisíciletými dějinami, ač se naopak

náboženské a filosofické systémy, zřízené proti ní, vždy rozkládaly na sekty a směry protivné, až konečně zmizely. Tedy pro všechny lidi dobré vůle je církev matkou a ochránkyní civilisace, kterou přináší v plném smyslu slova a to především civilisace duchovní a mravní; a na druhé straně každá křesťanská kultura, která se nemůže vykáhati alespoň úsilím a shodou s křesťanskými zásadami, je osudně určena k záhubě. Této jistoty nabude filosof, usilující nic nepominouti z toho, co mu nabízí k probádání a z úsilí, jíti až na konec požadavků rozumového badání.

Proto filosofie, o níž se napřed zdá, že nemá nic společného s věrou, se zakládá na zřejmosti rozumové a víra na Boží autoritě, potom směřuje k cíli víry; připravuje přirozeně její příchod a stává se schopnou dáti jí nejkrásnější svědectví. Ba dokonce, je-li nějaký celkový pořádek, ve kterém se všechny věci rovnají a podřaďují, je úlohou filosofie podříditi se víře.

Je tedy určitý poměr mezi rozumem a věrou, a sice nutně a nezměnitelně vycházející z přirozenosti věcí, který určuje nejvyšší stupeň člověku dosažitelné moudrosti a který ospravedlňuje, co jsme napsali výše, že totiž není pravdivé a pravé filosofie mimo křesťanskou. Ale vystříhejme se záměny termínů tohoto tvrzení! Každá křesťanská filosofie není nezbytně pravá, poněvadž systém pravd řádu přirozeného buduje právem sám rozum, a je možné zařaditi základní these křesťanské filosofie do rozumové souvislosti, kterou zamítá zkušenost nebo rozum. Na jedné straně je známé, že jsou všechny věci tak sečleněny, že omyl rozumu zatemní, nebo splete některou z hlavních thes křesťanské filosofie, a na druhé straně, že každá nauka, jež naráží na jednu nebo více, tím spíše na celek rozumových pravd obsažených ve víře, je neklamně chybná, nejen se stanoviska křesťanského, nýbrž s vlastního stanoviska rozumu.

Ze schematu, jež jsme všeobecně naznačili, lze vyčísti, jak je ve skutečnosti každá filosofie včleněna do dogmatu. Když se však o tom uváží, je to pro všechny křesťany i v řádě přirozeném základ neporovnatelné velikosti. V obecném povolání, jež téměř neposkytuje času k uvažování a k přemýšlení, by se většina lidí dostala do stavu rozumové ochablosti skoro nelidské, kdyby katechismem a náboženským vyučováním neměli na dosah prostředky

k získání nutných rozumových pravd zároveň s tajemstvími víry. Hluboce křesťanský duch bez literárního a vědeckého vzdělání má ve víře nadmíru vznešenou rozumovou moudrost, která jej staví — nebojme se to říci — nad nejvyšší duchy, kteří nemají metafysické jistoty.

Pak je pravdou, že není skutečné velikosti v duševním řádě, než skrze křesťankou víru, či, jak praví Paschal, „skrze lásku“ Tímto závěrem končí největší úsilí filosofie. Ustupuje, aby se dovršila, ztrácí se, aby se našla, jako hvězda v denním světle. (Pokračování.)

Régis Jolivet.

## SVĚDOMÍ

(Pokračování.)

### VII. kapitola.

#### II. Imperativ racionální a svědomí.

**T**radiční morálka, upírajíc vědě právo k tomu, aby jí poskytla pevnou a neotřesnou základnu, uděluje nicméně toto právo lidskému rozumu. Je tedy ve svém základě morálkou *racionální*. Není jí však po způsobu morálky kantovské. Za Kantův *kategorický imperativ* dosazuje *imperativ rozumový*. Vysvětlím to. Kant pomýšlel na zbudování své morálky až teprv po vykonané *kritice čistého rozumu* a domnělém důkazu neschopnosti lidského rozumu dosáhnouti pravdy. Pobořiv palác idejí, pokusil se jej znovu vystavět. Tak se mu *povinnost* jevila jako *fakt rozumu*, který jakožto fakt se vymyká analýze, avšak může sloužiti za základnu rozsáhlé synthese. Povinnost se stala zákonem, který si klade sama vůle. Ale proč ten imperativní charakter povinnosti? Kant měl za to, že může uniknouti této otázce tvrzením, že nesmí býti položena, že se nediskutuje s faktem, a tudíž s povinností, kteráž je faktem rozumu. Nicméně dospěl k oprávněnosti tohoto faktu tvrdě, že respekt k zákonu, který ukládá vůle sama sobě a který ustavuje mravní dobro, splývá s úctou k lidskosti, kteráž je ve mně i v druhých. Ale zdaž se takto nazíranou lidskostí nevracíme opět k přírodě? Zdaž nevycházíme z individuálního já, abychom se střetli s objektivním řádem věcí, a nedostáváme se tím zpět do morálky tradiční, do té pravé morálky opírající se o přírodu a přírodou o samého Boha?

Takové jest vskutku *pravé založení morálky*. Činnost jednoho každého jsoucna jest úzce vá-

zána na jeho přirozenost. Rozumná přirozenost člověka ukládá člověku činnost rozumnou. Mimo rozum a zákony, které on v sobě odkrývá, není možné morálky. Jenže příroda, řeknete, toť prázdňý pojem, s nímž nemáme co činit?

*Člověk o sobě* neexistuje, jsou jen *lidé*. Nuže, lidé v prostoru a v čase zvláště se do nekonečna mění. Lidé dneška se nepodobají lidem včerejška a víme, čím budou lidé zítřka?

Člověk, aťsi se o tom říká cokoliv, se změnil málo. „Vytvořil k svému používání podivuhodné nástroje, jimiž prozkoumal a změřil vesmír. Proniká pevninami, moři, ba již i vzdušinami, rychlým a bezpečným pohybem, který není předstížen leda tím, jež dovedl dáti své myšlence a své řeči skrze prostor. Než pozorujeme-li jej samotného, osamotíme-li ho ode všech těch důmyslných a mocných strojů, shledáme jej právě tak slabým, tak neklidným, tak rozrušeným, tak ztravovaným neukojenými žádostmi, jak nám jej malovali staří moralisté. Jeho bída, jeho muka, jeho ctižádosti, jeho zklamání, jeho zoufalství zůstalo stejné... Nic by nedovedlo zamezit tomu bolestnému nářku zdvihajícímu se z hlubin lidstva k nebesům, do výše, kam by jej ani věda neuměla následovat a nadto nevím, že by kdy byla věda vysušila jedinou slzu vytrysklou ze srdce... Jak (ostatně) utiší věda sama svou nesmírnou žízeň po jistotě a spravedlnosti, kterou je lidstvo štváno? Nemůže nám říci naprosto nic, nebo jen velmi málo, o našem původě a osudu.“<sup>1</sup>

Avšak co nám nemůže odhaliti věda, to nám odhalí lidský rozum a Víra. Rozum mně diktuje

<sup>1</sup> FRANCIS CHARMES: *Řeč při přijetí do Akademie francouzské* (7. prosince 1908).

mé povinnosti k mým bližním, k Bohu; zakazuje mi zneuctíti sebe sama tím, že bych se snížil ke zvířeti; ukazuje mi, kde je pravda, kde je pravé štěstí; ukládá mi býti spravedlivý k svým bližním; býti dobrým občanem ve společnosti, jejíž jsem částí, a prováděním ctnosti se podobati božství. A aby mé výhrady a vzpoury, přijdou-li mi na mysl, dopadaly celou svou tíží na mě samotného, jeví se mi jakožto autentický a oficiální vykladač přírody a tím Boha, Původce přírody. Mluví jeho jménem a dokazuje mi, že má popírání jsou marná, že by to bylo usvědčením mého pádu, chtít zavíratí oči, abych neviděl, nebo zacpávati si uši, abych neslyšel.

*Jsa člověkem, musím jednati jako člověk. Jsa bytostí rozumnou, musím žítí rozumně.* Veškerý základ přirozené morálky tkví na tomto předpokladu.<sup>1</sup> Křesťanská morálka sama nemění podstatně postavení mravního problému. Toliko rozšiřuje jeho meze a rozprostírá do nekonečna pole naší činnosti, neboť právě *nežli jsem křesťanem a abych jím byl, musím žítí jako poctivý člověk.*

Nyní stojíce před skutečnostmi svědomí, *povinností*, již třeba plnit, *dobrem*, jež třeba uskutečnit, jak budeme napříště definovati svědomí samo? Řekneme, že *splývá s praktickým soudem, který v okamžiku jednání pronášíme osobně o svém vlastním jednání, na základě přirozeného nebo reflektivního poznání, které máme o zákonech řídících lidskou činnost a vrozeného, či nabytého citu, který nás pohání jednati právě tak a nejinak.* Tato definice žádá si podrobného výkladu.

#### VIII. kapitola.

##### *Psychologické elementy mravního vědomí.*

Právě proto, že jsme přirozeně bytostmi rozumnými, musíme žít a jednati podle zákonů rozumu. Veškerá lidská morálka se posléze redukuje na tuto formuli. Fakta svědomí se nám jeví s dvojího hlediska povinnosti a dobra jen proto, že jsou živým a aktuálním výrazem zá-

kladních a prapůvodních tendencí naší přirozenosti. Právě proto jsme mohli říci o mravním vědomí, že splývá s praktickým soudem, který v okamžiku jednání pronášíme osobně o svém vlastním konání, na základě přirozeného nebo reflektivního poznání, které máme o zákonech řídících lidskou činnost, a vrozeného či nabytého citu, který nás pohání jednati právě tak a nejinak.

Tato poněkud dlouhá definice mravního vědomí není proto méně jasná.

Celkem zahrnuje mravní vědomí dvě kategorie elementů, jedny *objektivní*, druhé *subjektivní*. Elementy objektivními mravního vědomí nazývám ty elementy, které nutně nacházíme u všech lidí na základě přirozenosti, která je společná všem. Naopak jméno elementů subjektivních vyhrazuji těm elementům, které na tomto prvotním a společném základě lidské mravnosti dodávají svědomí jednoho každého jeho vlastní, původní tvářnost a umožňují vykládati téměř nekonečnou rozmanitost skutečností svědomí.

#### I. Objektivní prvky svědomí.

Všichni lidé přicházejí na svět s rozhodnou schopností poznání zákonů, které ovládají a řídí jejich činnost na cestě za lidským dobrem, a jistou přirozenou sklonnost podrobovati se jejich požadavkům. Opak by nebylo lze chápat. Jaká by to mohla býti rozumná přirozenost, jejíž rozum by neznal zákonů její činnosti? Pouhý nonsens. Čímž se neříká, že tyto zákony jsou v člověku ve stavu vrozených idejí, jako by stačilo inteligenci uvědomovati si sebe samu, aby je v sobě jasně postřehovala. Není, jak jsme již řekli, ani s hlediska intelektuálního, mravního smyslu vrozeného. To však spěje alespoň k důkazu, že naskytuje-li se člověku příležitost jednati lidsky, rozumně, jest jeho rozum *sám od sebe* a na základě operací, které mu jsou vlastní, s to, odhaliti obecné zákony, bez nichž není možný život ani lidské konání.

Problém poznání se stanoviska praktického klade se týmž způsobem jako se stanoviska spekulativního. Prvotní zákony činnosti se odkrývají stejně přirozeně a spontánně jako zákony myšlení. Je na světě člověk, který by myslil, aniž by se

<sup>1</sup> *La Virilité chrétienne*, kap. I. — Viz též mé dílo: *La Valeur éducative de la morale catholique*, kap. II.

uchyloval k principu totožnosti nebo kontradikce? Nikoliv, ani to, kdo tento princip popírají, neboť jej mohou popírat jen tehdy, oprou-li se o něj. Vtiskuje se jim proti jejich vůli, a jeho potvrzení leží naspodu veškerého popírání, jehož je s jejich strany předmětem.

Stejně tak v oblasti konání. Nemožno popřít *dobro*, aniž je přiznáme. Zákon přírody, na jehož základě máme činit dobro a vyhýbat se zlu, stojí na počátku všech našich počínů. Jedinci se mohou mýlit v jeho bezprostřední aplikaci a neuvědomiti si přesné orientace, kterou tento přírodní zákon ukládá jejich lidské činnosti. Mohou se mýlit o dobrech: avšak tento omyl vysvětlují jiné důvody nežli právě neschopnost rozumu poznati dobro. Tomu, kdo trochu uvažuje, ukáže se jasně, že bytost nadaná rozumem musí myslet, chtít a jednat rozumně. A co znamená rozumně, ne-li tak, že se dá přednost dobrům duše před tělesnými, je-li nepopěrné, že cena člověka jest hlavně v jeho duši a že dobra těla jsou oprávněna jen v té míře, pokud nezabývají duši jejího pravého dobra, nýbrž naopak jí usnadňují jejich dosažení.

Avšak kolik lidí, kteří nežijí rozumně, znásilňuje přirozený zákon a při tom o tom nemá ani tušení!

Ten fakt je nepopíratelný, ale dá se vyložit až příliš snadno.

Pomysleme vpravdě, že nejsme povahou ryzí duchové, nýbrž naopak bytostí složité, zhnětené z ducha a hmoty, v nichž má hmota rovněž svá práva jako duch. Jsa tvorem rozumovým, ale přesto tvorem (animal), má člověk množství instinktů, které se přirozeně bouří proti rozumu, a mám za to, že boj by byl nerovný a práva rozumu silně ohrožena, kdyby lidská vůle nebyla nesena ke zjednávání rovnováhy ve prospěch rozumu. V každém případě tento ustavičný domácí boj mezi spontánními vzmachy lidské žádostivosti k dobru duchovnímu a vzmachy žádostivosti živočišné k dobrům hmotným vysvětluje, že jsou mezi lidmi rozpory co do hodnocení v oboru mravním a že samo poznání přirozeného zákona je tím oslabováno. Nic tolik neznepokojuje ducha jako páry, které se zdvíhají z rozplameněných vášní, a když pomyslíme, že tento plamen doutná v každém lidském indi-

viduu, že nadto „dědičný hřích“ jej v něm udržuje, nemáme práva se diviti nevědomosti, v níž tone část lidstva, vzhledem k samotnému přirozenému zákonu.

Neboť právě tak jako filosofové, ba snad víc, my křesťanští moralisté ponecháváme náležitý podíl *subjektivním prvkům*, které zasahují do utváření nebo znetvořování mravního vědomí.

## II. Subjektivní prvky svědomí.

Předně, jak jsem připomněl před chvílí, připouštíme *psychologickou dědičnost*, nikoliv jakožto domněnku, nýbrž jako dogmatický fakt. To, co se někteří filosofové snaží vysvětlit, utíkajíce se výlučně k zákonům vývoje: zápas o život a přirozený výběr, to my přijímáme na vědomí s pomocí prvotní viny. Tato dědičná vina vnesla do nás kvas nesváru, jehož ohlas osobní i sociální je značný. Ona v nás *podpořila* povstání mocností zdola proti moudrému řízení shora, vzpouru živočicha proti člověku a člověka proti Bohu. Vzhledem k našim bližním v nás rozvinula egoismus. Právě tam, kde Víra nepřichází na pomoc rozumu, a způsobem obecnějším, tam kde milost nenapomáhá přirozenosti, nevědomost a vašeň konají své dílo smrti. Přirozený zákon je zneuznáván nebo opovrhován. Jsou výjimky; ale přihlédneme-li k nim blíže, toliko potvrzují pravidlo. Paralela mezi nemorálností národů barbarských a mravností tam, kde vládlo dlouho křesťanství, by nás vedla v tom ohledu k nabádavým konstatováním. Národové, které Víra ozářila svým živým světlem a kteří, popřevše svou Víru, se vracejí k pohanství, zachovávají ještě v svých srdcích, ne-li v svých zákonících podíl lidských pravd, které ani čas ani vášně nedokáží vyplenit.

Než ani brutální spontánnost zlých instinktů ani důsledky prvotní viny u jednotlivců i u národů, které milost nepronikla svým světlem a svou silou, nevysvětlují samy o sobě nesnáze vězící v mravním problému, zdánlivé protiklady nebo alespoň skoro nekonečnou rozmanitost praktických řešení, která s sebou nese. Můžeme předpokládati přírodní stav, v němž by lidstvo nebylo ovlivněno prvotním hříchem, nebo takový stav milosti, že by milost opět zjednala poruše-

nou rovnováhu přirozenosti, a nebyli bychom o nic méně nuceni připustiti, že aniž by byla na újmu principům, zákonům rozumu, řešení přinášena mravnímu problému zpytováním svědomí by se měnila od národa k národu, od jednotlivce k jednotlivci, ba dokonce pro každý případ svědomí od hodiny k hodině u téhož jednotlivce.

A zde jsme v jádře otázky, jejíhož rozřešení jsem se právě podjal, mluvě o *výchově svědomí*. Všechny nesnáze se redukují na rozdíl, jež nutno stanovit mezi pravdou praktickou a pravdou spekulativní.

Jiná věc je vskutku poznati zákony lidského konání, věděti, že každý člověk se musí věnovati cvičení v opatrnosti, spravedlnosti, síle, mírnosti, a jiná věc přizpůsobiti své chování požadavkům těchto zákonů. Neboť nechť jest jejich znění sebe přesnější, mravní zákony nejsou proto o nic méně obecné a stejné pro všechny lidi. Nuže, neznám nic méně obecného nežli život mravní, protože on naopak se skládá z konů zvláštních, jejichž okolnosti osob, času, místa onu zvláštnost ještě podtrhují. Jak napříště aplikovati na zvláštní případy svědomí obecný zákon, aniž se tím poruší zákon nebo skreslí případ svědomí? Jak přizpůsobiti absolutno relativnu?

Aby toho dosáhla, musí se pravda ze *spekulativní*, jak jest, státi *praktickou*. Nejen že není kontradikce v tom, dát jí sestoupiti s *absolutna*, kde trůní, do *relativna*, aby je řídila, ale naopak to jest velká výhoda pravdy *absolutní*, že může vyhověti všem *relativním* požadavkům života. Nemá co ztratit a my můžeme vše získat.

Může se ovšem státi — a to se dokonce často stává — že se dáme nepravou cestou a domnívajíce se, že dosahujeme pravdy, obejmeme klam. Ale i tu je pravda nezraněna, alespoň jako pravda praktická; neboť jsme jednali jen jejím jménem a nebyli bychom tak jednali, kdyby nám bylo bývalo dáno předvídati omyl.

Ani s hlediska praktického ani s hlediska spekulativního nejsme vůči pravdě neomylní. Tato neomylnost jest ovšem ideálním bodem, jehož třeba dojíti, ať prostě pro její *poznání*, ať pro její *prožívání*; dojdeme k ní však jen po stupních, jen po etapách, za stálých oprav a nekonečných retuší.

S hlediska spekulativního pochází nesnadnost *poznání* pravdy ze složitosti a rozsahu *předmětu*; s hlediska praktického pochází nesnadnost *žítí* pravdy ze složitosti a zvláštnosti (ojedinělosti) *subjektu*. *Subjektivní prvky*, na něž osobně musíme brát zřetel, abychom přizpůbili *objektivní pravdu* požadavkům našeho *konání*, jsou mnohé a nekonečně měnlivé. Je tu dědičnost, výchova, sociální a rodinné prostředí, fysický a mravní temperament, věk, pohlaví, pak všechny okolnosti času, místa, osoby, jejichž závažnost je tak zřejmá, že bych si zazlíval, kdybych ji široce dlouze zdůrazňoval. Mravní zákon se neobrací k *člověku o sobě*, nýbrž k lidem zvláště, nazíraným v jejich nejnepatrnějších zvláštnostech, k lidem tak, jak jedině *sami* se mohou znát, když se uvolí pozorovati. Není *praktické pravdy leda za tuto cenu*, a budu míti brzo příležitost ukázati opravdu vážné důsledky, které umožňuje toto pozorování. (Pokračování.) M. S. Gillet O. P.

## T O M I S M U S A D N E Š N Í U M Ě N Í

(Pokračování.)

### IV.

**T**omáš zapůsobil tedy na umění věku gotického jako přímý inspirátor. Ve všech jeho oborech. Nic není závadného „na hereckém povolání, ustanoveném, aby lidem bylo ke ctnostnému osvěžení; podle mého nezasluhuje si nijakého zákazu a že jsou herci v hříšném stavu, tomu nevěřím,“ čte se v druhém díle Summy. Tuto větu vyřkl mudřec estetik, jenž —

jako Dante — v hovoru a v chůzi, ve zpěvu a v tanci viděl stupně k chorovodu sfér; který — zbadav božské vtělení, měl pochopení pro převtělování lidské; divadelníkům dal zbroj a štít; mnich teatinský Caffaro, z něj vycházejí, na Bossueta namířil „List bohoslovcův ku pochvale divadla“ z roku 1694 a divadelník — dějepisec Dingelstedt se zastal herců v Tomášově jménu. A opět v shodě s Dantem :

„Rod vyšší zjevující, v tanec hravý  
tři dívky pustily se; k nebeskému  
pak tanci, jejich zpěv se spojil smavý“  
(Očistec 31.)

tři dívky, rozuměj tři božské ctnosti, jedna běloskvoucí, druhá ohnivá a třetí smaragdová. *A Tomášovo učení až dodnes nejdokonaleji objasňuje herce, jemuž nástrojem je vlastní tělo*; a tvar vlastního těla jeho *dilem*.

Co Tomáš-kněz měl každodenně na očích? Obřad. Neboť, podle jeho výroku, i v písmě podává se vhodně duchovní „pod metaforou věci tělesné.“ (I. 9. 1.) Obřad patří k posvátnému hereckému umění. Zakládá se jako divadelní představení na mluvě a zpěvu; na gestu a rouchu; na barevném prvku roucha; používá stolu-oltáře a nábytku a baldachýnů; nádob, missálu a kaditelníc. Jeho dějiště: stupňovitě zvýšená prostranství a celý chrám, osvětlený nebo zhaslý záměrně. Za umění svého druhu platil odjakživa; zpěv a retorika zejména, se k bohoslužebnému cíli pěstily. Střih oděvu a barva jeho, způsob ústroje se řídí liturgickým předpisem. Ve Francii Alain, po něm Gaston Baty, popatřili na kult okem umělce. „Pohybovatí jest přivést něco od možnosti do uskutečnění“ čte se v Summě „jako pojem času záleží v počítání dřívějšího a pozdějšího při pohybu, tak ve stejnotvárnosti toho, co jest naprosto mimo pohyb, záleží pojem věčnosti.“ (I. 10. I.)

Nuže, každý obřad „*pořádá a krotí vášně*“, „neboť vždy je doprovází nějaká přeměna těla; vášně značí úkony žádosti smyslové... ne však úkony žádosti rozumové“ (I. 20. 1.) Poněvadž pak „nad jiné živočichy jsou oni, kteří samy sebe pohybují, majíce též zřetel k cíli, který si stanoví“ (I. 18. 3.) obřad zakládá se na *výběru povědomých přeměn těla*; zakládá se na (monologickém) přemítání, než i na úvazku dvojím: k Neviditelnému, k viditelné obci, tedy na pokoře sluhy božího a na vzývání Páně v prvním případě a na pastýřské výzvě podruhé. A výzvou tou se obec *solidarisuje*, na duchu i mimicky: povstane a kleká nebo usedá; a žehná se a spíná ruce, v členitosti časové. Přísně předepsány, obřady se neimprovisují, ani akce přísluhovatelů nevyjímaje. Udána jest pohybová interpunkce, čili, kdy má tělo přejít z klidu v pohyb nebo opět v klid. V přísné interpunkci, v přísné pohybové skladbě obřad záleží; a další zpříznění — přísná interpunkce pořádá i Tomášovu myslitelskou soustavu. Spěje do uskutečnění jako k teče, jako k cezuře, kde „mož-

nost“ značí vratkost okamžité polohy, a kde „v tom, co naprosto jest mimo pohyb vězí pojem věčnosti: a ta je teprv měrou bytí trvalého, jako čas je měrou pohybu.“ (I. 10. 1.) Tomášově soustavě se říká *statická* ne celým právem; spíše vztažně platí výměr; tehdy, označuje-li se v protivě k ní třeba bergsonismus za filosofii dynamickou takto uvozenou: „myšlíš schemata, ne věci; nejsou předměty, co myslíš; a co před tebou si formuluje tvoje tvůrčí myšlenka, je sám úvarový průběh této tvůrčí myšlenky.“ Dojde k této souvislosti ještě jednou, v poznámce o Janu Cocteau.

Stanoveno jest i tempo bohoslužebného hnutí, závažné a uzpůsobované rouchem, hlavně do průčelné plochy, vyznačené oltářními tabulemi; rozlehlému chrámovému prostoru se přizpůsobuje jak pomníkové, značné gesto, tak i zpěv, povznesený velebně. Jsou skladba mimická a nábožensky zpomalený tanec; odehrávají se ve světle ne přirozeném, ale zabarveném záměrně. Sklo a malby na skle soustřeďují, tlumí sílu, lesk a tonalitu světla mnohověrně; dodávají bohoslužebnému dění, bohoslužebnému obcování, slavnostního nebo tajemného rázu. Nemá-li se v Tomášově duchu konat *nejdokonaleji* právě posvátné to umění? Nemá-li se v Tomášově duchu kázat mluvou *nejčistší* a mluvou *přepečlivou*? — Ale v mezích. Kdyby zběhlost, přidávající se k mohutnosti přirozené, převyšovala ji, konal by se obřad virtuosně v planém smyslu slova. Tomáš zavrhl by planou okázalost. Okázalost porušuje požadavek soujemnosti, pak-li plyne z nedokonalého poznání, založena vadně v samé mohutnosti *základní*. Nebo plyne z neúměry mezi nedostačující mohutností základní a *přidanou*, jež vypočítavě se staví na odiv. Tak rozumějte požadavku *jednoduchých*, takřka strohých obřadů, jak v duchu otců církevních a v duchu Benediktově je předpisoval papež Jan XXII; *jednoduchých*: aby čelilo se nádheře, jež vnikla do bohoslužby zvláště v Cluny ve století 11.—12. Shodně vymezují (zatím po záporné stránce) — *jednoduchost nové hudby Cocteau s Maritainem; vylučují výměrem tím všechno okázalé; Satie jest jim vzorem*. Jednoduchost bez virtuosity: Neboť při bohoslužebném umění, při viditelném podobenství transsubstanciaci (mluvíme-li po souhlasu Tomášově s použitím metafor) — duše, tvar těla, podruhé si přivlastňuje tělo, jako nástroj oživený (III. 7. 1.) jako dílo umělecky pojaté. (III. 3, 8.)



„Jsou některé poznávací mohutnosti,“ praví svatý Tomáš, „které z podob dříve pojatých, mohou tvořit jiné. Jako obrazivost z dříve pojatých obrazů hory a zlata, tvoří obraz zlaté hory. (I. č. 9.)

„Jsou poznávací mohutnosti,“ o nichž mluví citovaný Dante, které poznávají na základě přírodním *Al fondamento che natura pone; seguendo lui; následujte přírody; tomisticky pověděno; skrze smyslové jít k myslivému. Vně těchto dvou pólů není umění; vzniká prvním nebo druhým postupem, poprvé věcné, srostité; a odtahité podruhé. Přísněji a lépe: vzniká souhrou obou postupů. Od proporcí, v jakých obě činnosti se účastňují, přijímá ráz věcný nebo pomyslný. Po zásahu osobnosti, čili pozemského podobenství Boha, jehož vlastnostmi se Tomáš dopodrobna obírá.*

Mezi věcnou podobou a obrazivou, rozpjalo se středověké umění. Z pólu k pólu, po stupnici úplné; idealismus a realismus gotický; v Božské komedii Peklo, Očistec i Ráj. Ale skutek, podmíněn je poznáním. *Tedy ze stupnice oné vyvstává i zákon ve svém smyslu nejvlastnějším; zákon, jako pořadatel praxe životní; zákon, jako mravní, ústavní a společenský řád; ať pro jednotlivce, ať pro pospolitost. Dole — civitas terrena; nad ní — civitas Dei; k nim dospěl Dante tím, že vjal a podal tomistický systém oním obrazivým způsobem. Jediný cíl všeho poznání i skutků: Bůh. K tomu jedinému cíli jednotně se řídítež, poznávající i jednající; Spojené světové státy, myšlenka, k níž dnešek dospěl z praktického nezbytí, když 800 let zkusmo bloudil kolem; myšlenka ta z důslednosti duchové, již u Tomáše vyvstala, a Dante rozvedl ji v knize „De monarchia“ z téže důslednosti, jejíž noetický základ kotví v Ráji: badatelé dantovští se ujímají v nejnovější době Ráje proti předsudku, jenž oblíbil si Peklo na vrub obou částí ostatních, což zakusil a podotkl i Vrchlický. Proč se romanista Vossler dohaduje o Ráji, že v něm tkví koncept Božské komedie? Kde by jinde tkvělo jádro noetické velebásně, velebásně zhierarchisované, než v samém nejdokonalejším zdroji všeho poznání?*

Dante, myslitel, šel ze Summy však nejen ve státnickém spise, nejen v trilogii, kde ji místy téměř cituje (jako v 18. zpěvu Očistce); zůstal tomistou, an povýšoval toskánštinu na spisovný jazyk; tady jeho civitas terrena ukázala se mu ve měřítku zmenše-

ném a na potřeby půlostrova obmezeném. Ale co jí předcházelo? Přemítání navožené ocitovanými články tomistickými, teorie, která při významných událostech v umění vždy předstihuje, spravuje a řídí praxi. I tu, obrazivost z podob dříve uznamenávaných vytvářela nové — za vzor následovaný — a „se záměrem, aby dříve bylo úplné, než neúplné“; v zřejmém vztahu k článku, že „přírodní činitel netíhne k postrádání nebo zrušení nýbrž ke tvaru“; a „ke zrození jednoho, jenž je zrušením druhého.“ Totéž jazykové dílo v Čechách uskutečnil scholasticky vzdělaný Jan Hus (a před ním Štítný).

V čem je shoda Tomášova s novou myšlenkou? a s novým uměním? Že: 1. vylučuje skepsi, pokud není dočasnou pomůckou. Odkud *skepse* bere původ? Z nedomyšleného pozorování, že každý má svou „pravdu“, s Pirandellem vyřčeno; z *neúplnosti*, k níž došlo postrádáním jiných pravd; čili mravně: „zlo je postrádáním dobra, zla jsou poznávána skrze pojmy dobra.“ Tyto články *vylučují skepsi*, totiž připouštějí nápravu, spjatý s geneticky pojímanou větou o účasti rozumových tvorů na slově, třebaže se nevyloučil, ano právě proto, že se nevyloučil zásah činitelů o přirozenostech různých. Tyto články vedou k souvztažnosti dvojitého pojmu: o veškeré skutečnosti, o totální pravdě. Dojde se k nim úvahami o názoru v počtářství. U nás Vorovka k nim tudy dospěl; Tomášova soustava je dávno před tím objímá. 2. Postupem, i rázem slovesného tvaru Tomáš Akvinský i Dante docilují oné „průzračnosti měřičské a mechanické“, kterou z jejich odkazu si učinili heslem vlaští futuristé, s vůdcem Marinettim. Nejen futuristé: celá větev nové hudby francouzské na ně navazujíc, dědí po nich znak, jenž z předešlého přímo plyne: na ně tolik neúčinkuje tvar přírodní, ale příklad přírodní; příroda jest jim *vůdkyní*, pokud se odvozuje od nejvyššího umělce Boha; není jim *zdroj* dojmů — srovnej Peklo —; na ně neúčinkuje tvar přírodní a zejména ne barva; tím se liší od romantiků a impresionistů.

„Vše plálo v slunci, kam jsem vstoupil právě  
ne barvou, pouze v světle rozproudění.“ (Ráj 10.)

*Oni sami*, Tomáš Akvinský i Dante účinkují jako činitelé v míře nejvyšší, idealisující: „zachovávají zákonitost vztahů; až k přirozenému obsahu představ přestane se přihlížeti. Tím však nevyloučí se nikterak *smyslový názor*, jeho důležitost se tím do-

konce zvýší. " Takto onen postup postihují noví myslitelé; Vorovka. S ním shodně Cocteau ve větě, že „podoba je síla objektivní, která odolá všem subjektivním přeměnám.“ Názorová totožnost je zjevna. Marinetti se svým „světlem vůle, kázní, pořádkem a metodou i s požadavkem zrušit psychologii a pronikati názorem, s nechutenstvím k barvě přídavného jména; sklonem k substanti a substantivu“ a zas Cocteau, pronásleduje-li orchestrové mlžiny a polevy a omáčky a požaduje na místo nich kresbu, strukturu a stavbu; oba dva, když zatracují dojetí a psychologování v zájmu „hygienického zapomení“ (Marinetti) rozumějte, v zájmu *aktivnosti neustávající* — oba dva jsou Latinové, s kapkou krve z Belcastra a Florencie. Spjat s osobnostmi, tento tomistický názor vedl v různých dobách ke tvarovým *typům* v umění a k výběru a vytríbení typů samých. Toho doklad baroková divadelní dekorace Burnacciniů a Galli-Bibienů, všeevropská po tři století; i prvenství, jímž upozadovala hudbu slovo, drama — sama v sobě totalita svébytná, jež na minimum obmezila zásah přírodní a vyvršila zákonitost idealisující v pěti — šesti dekoračních typech; toho doklad Claudel, který míjí přírodu, a v jehož díle rozrostl se zase v typ, (typ idealisovaný) strom *poznání*. Z nedorozumění, ony typy od středověku až k dnešku byly pokládány za allegorie; allegorie však nemívá jen vazbu obrazovou, než i vazbu cizorodou, logickou, jež ruší. Dante obrazivou srostitostí zdolal zúplna i nebezpečí z allegorií.

## VI.

Dvořák uměl skrze tomistický systém vyložití díla středověkých výtvarníků, kteří rázem povahy své stihli jednotu a jádro tomistické nauky. Tři čeští umělci se znalostmi i ustrojením blíží této jednotě. Z nich Březina a Šalda patří do písemnictví, a Foerster hudbě. Ač se různí vrozenými sklony, v tom jsou za jedno, že zrcadlí se v jejich práci ona dvořákovská reciprocita, jež „vládne mezi pramyšlenkou tvůrcovou a vyjádřením této pramyšlenky do pozemských věcí“, do loutek i do dělníků božích. Vyvinuli v sobě přirozený orgán pro smyslové, myslivé i pomyslné; všickni v duchu Tomášově od moudrosti nabývali síly k lásce slučivé a jednotlivé, u obou dvou básníků zvlášť nesentimentální, nýbrž působivé skrze vůli: na bratry a zástupy. Šalda dovedl z nich nejdokonaleji pochopiti v zmatcích věku „skutek štedrosti,

jež vykonalo slovo“ v *dnešním Rusku*. Čin ten potřebí je studovat; nevyhýbat se mu, neztracovat jej.

Nuže „materialista uznává počitek, vjem, představu a vůbec vědomí člověka za obraz *objektivní* reálnosti. Svět je *pohyb* této objektivní reálnosti, obrážen naším vědomím. Pohybu představ, vjemů atd. odpovídá pohyb hmoty mimo mne. Pojem hmoty nevyjadřuje nic jiného, než objektivní reálnost, danou nám počitky. „(Lenin; Materialismus a empiriokriticismus). „Naši myslí nezbyvá než zpytovat Boha, jak je v tvorstvu přítomen“ opakuje Tomáš s obměnami mnohonásobnými. Zdola začínat a vstoupovat k zámeznému. Tím se shodující, oba směry odpírají idealismu, jenž věci pokládá jen za komplexy představ. Jednolomný materialismus také zdola začíná, než na prvním hned stupni uhnuv před metafysikou, přejde k účinnosti, k praxi civilisační a do hospodaření. Připomíná činnost řádu Jesuitského. „Umění musí sjednotit cit, smysl, a vůli mas, pozvedat je“ tvrdí Lenin. Jaké asi umění? „Samotný plán Dantova Pekla jest již plodem vysokého genia“ cituje z Puškina Děmjan Bědný. „Světlo sdruží lidi“ — tak se končí Gladkovova „Nová země.“ O tom zevrubněji Lunačarský v přednášce: „O kulturních úkolech dělnické třídy“, kde mimochodem v první větě ruší zdánlivý jen rozpor obecné a kmenné nebo třídní kultury. Lunačarský, kterého měl Lenin rád, řekl doslova: „Velký bohoslovec Tomáš Akvinský uměl zobraziti plasticky a názorně, v čem zakládá se podobnost i rozdíl mezi církví vítěznou a bojující... Ona dospěla již města nebeského, tato zde ji hledá, Tam je všechno v uskutečnění, zde vše je v zrcadle, a v očekávání. Tam patření a zjevnost, zde jen víra s nadějí.

Ale rozdělení ono nenáleží jenom církvi po křesťanstvu pojmávané — vyskytá se v každém hnutí, které vykročuje pod korouhví ideálu. V socialismu lze rozeznati s určitostí až sám květ, ve který se lidstvo jednou rozvine, i průběh sám, ze kterého vyráží stvol útlý, nepatrný poměrně — proti zákonům tíže. Příští socialistická kultura je obecně lidská, beztrádná a souladná, a po typu svém klasická. Proletáři vedou boj, právě o ideál pospolité kultury a dokonalé svobody, právě o ideál zvítěziti nad individualismem, který zmrzačuje člověka; o sám rozkvět družstevného, pospolitostného života, ne na základě nucení a stádnosti... ale na tom novém základě, že osobnosti splynou s jednotami nadosobnostnými

zúplna ústrojně, nebo lépe: svobodně a přirozeně. Především si připamatujte, že opatření dostatečných příprav, prostředků a času neučiní z lidí umělce: člověka učiní umělcem vloha“

Pro shodu těch východisek, pro křesťanskou vpravdě moudrou snášenlivost, kterou Doktor Angelicus utvrdil svým dílem, nepřiléhá Rusku onen Antikrist, jímž třeba Berďajev je častuje. Ono, přímo tomisticky, totiž právě *gnosí*, „pociťuje odpor k *hoří lidí*“, ono věří, že „neštěstí *není* neodstranitelný základ bytí“, ono „uvědomuje si společné zájmy všech“ (podle Gorkého).

Slovo-Světlo; Slovo, které přebývá a v těle přebývalo s námi, „obrozuje lidství k věčné, nepohnuté dokonalosti (III. 3. 8.) Že tento článek (spojen s článkem o vycházení dvou božských osob z Otce) platí dvakrát, metaforicky a přísně, z toho metafysický ráz tomismu a jeho dvojí účel, teologický a praktický. (Tomáš, Dante, zrcadlí se často v díle Zeyerově. Tento článek velmi jasně; dvojnásob: i tóny Sukovými zrcadlen, povyšuje do metafysické sféry drama „Pod jabloní“.) Doktor Angelicus vyzbrojuje církev obecnou. Obec po latinsky civitas. Z toho slovo civilisace. U Francouzů tento pojem obsáhl i naši kulturu, rozprostranil se víc u nich, nežli u Němců a u nás. Značí jako Platonovi vše, co „vydává duch lidský jakoukoliv tvorbou, jakoukoliv prací.“ Dosah slova nezrazuje původ jeho: půjde o věc duchovně obecnou a t. j. nadnárodní.

## VII.

Buďme tomisticky pravověrní:

Tomáš učení své uzpůsobil k duchovně nadnárodní obecnosti, učiniv z něj na několikráte Summu: zahrnul v ni vědění všech tehda známých národů i světadílů, všecku dovršenou znalost vůdců doby minulé i své a to kruhem od Asie, bible, do Afriky k Augustinovi a přes Španěly, Francii a Britanii do Německa k Albertovi Velikému; pak přes Řím k Řecku, k Platonovi, Aristotelovi; s tím, že Písmo, Plato, Augustin jsou vrchol, vzor i slovesného umění; jej podobně jak Homéra by přivlastňovati si mohla rodná Itálie, jako Německo, kde vypsěl, jako Francie, k níž přináležel. Universalitu dostal do vínku. Běh života ji posiloval, a jeho metafysika jest oné obecnosti důsledek a příští nástroj.

Proti této universalitě hřešívají sami tomisté: zdů-

vodňují vadně. Tah Maritainův proti romantismu, proti Janu Jakubovi Rousseau, proti vlivům anglickým a německým a švýcarským — ne ku podivu, španělským a ruským, které přistoupily ke francouzské kultuře, je veden příliš obecně i zasahuje samu tomistickou obecnost. Tomáš totiž na tolik byl krví Vlach a Gall, že vřadil „*clarté*“ do tří postulátů krásy. Francouzi ji zdědili a vypěstili. Jak praví André Gide: v „*très grande clarté*“: a tu jim jejich klasicismus odkázal podruhé. I zúžilo se zatím toto kritérium, ale do břitčích hrotů. Tento hrot a tato druhá „*clarté*“ sloužívají za zbroj Maritainovi; ne- napadá potom, (abychom i na něm našli stínek), jménem obecnosti samu obecnost? a jménem francouzského jasu jiný kmen a jinou krev?

Proč napadati? Není možné noeticky, aby vznikl (natož rozšířil a uplatnil se, jakž se stalo), *názor metafysický*, s nímž stojí tomismus, kdyby platilo, že jenom z plemene a krve, jenom z prvku biologického vzhází kultura. To tvrdí Chamberlain; to tvrdí v plném rozsahu: a tady teorií materialistických *slabina*; ony buďto v praxi na slabinu zapomenou, přehoupnou se nějak přes ni, aby ke světové organizaci šli na jisto, nebo šovinisticky se zabeďní. Na východě platí první, na německém severozápadě druhé. Jiné nedorozumění, zaviněné ke všemu jen jedním slůvkem, postihuje myslitele, Tomášova předka přímého a znalce duchovního Danteova románu: Benedetto Croce. Jemu „*intuice*“ nijak neznamená *così* mlživého, znamená mu jasný záblesk, názor. Ani tomisté ho neprostudovali zevrubně; ani Wenzelius, jejich ostrážitý kritik.

Církev obecná, již před Tomášem v metafysice si našla orgán: ještě nevyspělý; ale Tomášovým důmyslem on zmohutněl a srostl se svou nadnárodní organizací, a jejím posláním, jež zní: Učte všechny národy; zásluhu tu postihuje citát — zkratka z Pavla Valéry: „Byť církev podělila administrativně ucelenou oblast Evropy, kde nad plemeny krve nejružnější vládlo římské právo, přejímala další úděl: štepovati napořád strom života a vědění: sen poznání a nesmrtelnosti, sen týž a jeden, aby nade všemi národy se snesl, aby po všem světě uspořádal mravnost osobní i mravnost pospolitostnou.“ První kritérium tomistické krásy obrací se k životnímu zřídлу, k ústrojenství lidstva (srostitost), druhé k visi, k vidění a zraku (jas...) Dva smysly předčí u Tomáše nad ostatní: zrak a sluch, a k uchu, čidlu hudeb-

níků, tihne třetí kritérium, consonantia, čti: souzvuk. Ono tedy, *sociologickou důsažností*, posuzuje lad a shodu mnohohlasu mezinárodního. Osvojili si je Březina i Šalda; přidali se do tohoto světového sboru vědomě a znale. I oni patří světu pro svůj universalismus. „Jsou některé poznávací mohutnosti, které z podob dříve pojatých mohou tvořiti jiné“ s podotčením, že se podoby dřív pojaté teď stanou východiskem aktu útvárného, téhož, kterým smysl poznává; čili podoba poklesne na dojem, jenž zpracuje se novým úkonem, přímnožným a zdokonalujícím s tvarového, s metafysického hlediska. Jinak vyloženo: *v novém aktu postupuje účast na vtěleném slově*. Ona účast působí, že podoby již nabyté, byť poklesaly na dojem, se neopotřebují, totiž, podržují si svůj účinný dojemový. Noeticky přejal Tomášovo stanovisko Croce, zavedl jen nový název: dojem.

*Tato pravda několikrát již se projevila v kultuře; součinností čiré obrazivosti a čirých pojmů vzniklo euklidovské měřičství, půl umění, půl věda. Tomáš dává příklad vystihujícího poznatku: když sám se přesvědčuje důkazem, že součet úhlů trojúhelníkových dává úhel přímý. Bez odchylky třeba nejmizivější však není takového obrazce. Jen v odtahité mysli. Cestou idealisace — abstrakce šlo několikrát umění; Max Dvořák dokládá se Giottem, my kubismem; a Cocteau píše, předvídaje hudbu příští — (zároveň pak za názorný doklad, že měl o tomismu Auricovým přičiněním správné pojetí, než osobně se potkal s Maritainem): „dokonale assimilovaný předmět promění se v energii; vzbudí lepší realismus, nežli pouhá nevěrná kopie; nezaměňte Piccasovo plátno s jakýmsi zařízením dekorativním. Nezaměňte Parade a improvisaci.“ (Dokončení.) Ing. F. Pujman.*

## LOGISTICKÝ POKUS O PŘETVOŘENÍ FILOSOFIE

(Kritická studie.)<sup>1</sup>

Logistický pokus „metodického pozitivismu“ o nové přetvoření filosofie je ze značné části obnovením starých pozitivistických snah (s rázem skryté materialistické metafysiky), jež se zvláštním způsobem spojují s mnohými pojmy nominalistickými a s některými logistickými výsledky formálně logických úvah. Pokus spočívá v podstatě na těchto tvrzeních:

I. Každá věda je zkušenostní vědou přírodní, jež je ve všech svých oborech vědou jedinou a jejíž výsledky lze vesměs vyjádřit „fysikalistickou“ řečí.

II. Matematika a logika nejsou vědami, nýbrž systémy „tautologií“, které slouží k přetvoření a ke stanovení relací vědeckých vět.

III. Filosofie nemá vlastního pole poznání ani vlastních pramenů poznání. Není také vědou. Má objasňovati vědecké pojmy a věty „logickou analýs“.<sup>2</sup>

IV. Každou filosofii v jiném smyslu jest odmítnouti jako „bezesmyšlnou“ metafysiku.

Toto stanovisko odůvodňuje „metalogická“ teorie řeči (hlavně vět), jakož i řada tvrzení noetických. Obojí lze takto krátce podat:

1. Věty mají tehdy a jen tehdy smysl, když jsou ověřitelné — a když — což se zdá býti zahrnuto v ověřitelnosti — mají tvar podle „logické skladby“.

1 a. Věta je ověřitelná, když jí přímo nebo nepřímou (větami, jež jsou logickým důsledkem dotyčné věty) může být přiřazeno určité bezprostředně dané.

1 b. Co znamená, že má věta tvar podle „logické skladby“, bylo naznačeno jen na několika záporných příkladech tvoření řeči, jež nepostačují pro „logickou skladbu“ (na př. „nebo je pod“, „Caesar jest prvočíslo“). Nebylo to však jasně vyloženo v pojmech.

1 c. Věty neověřitelné nebo nevyhovující logické skladbě nejsou věty nepravdivé, nýbrž nejsou to vůbec věty (Scheinsätze).

se zdá, M. Schlick otázku popírá, ostatní zástupci tohoto směru nezaujímají k věci jasného stanoviska. Ve skutečnosti se výsledky „logické analýsy“ spojují ve věty a kládou se jako tvrzení, jež mají býti pravdivá.

<sup>1</sup> S dovořením autora.

<sup>2</sup> Zdá se, že je „metodickému pozitivismu“ sporné, zda výsledky této „logické analýsy“ je třeba opět skládat ve věty, které by měly samy sebou nárok na pravdu. Jak

2. Ověřitelnost věty je jejím smyslem.<sup>1</sup>

3. Věda je soustavou „intersubjektivních“ vět. Žádná ne-intersubjektivní věta nenáleží k vědě.

4. Všechny věty o fyzickém a jenom takové jsou intersubjektivní (intersubjektivně ověřitelné?).

4a. Věty se slovy či výrazy nefyzickými (na př. psychickými) jsou buď bezsmyslné, nebo musejí být přeloženy do vět o fyzickém (do „fyzikalistické“ řeči).<sup>2</sup>

4b. Výrazy  $f_1$  a  $f_2$  jsou téhož smyslu, když lze  $f_1$  posléze ověřiti týmž a jen týmž bezprostředně daným jako  $f_2$ .

5. Bezprostředně dané není poznáno, nýbrž jen prožito. Poznány jsou jen ony formální vztahy, které jsou sdělitelné (intersubjektivně ověřitelné?) Nesdělitelné je nepoznatelné.

6. Prožití není vědeckým větám základem *poznání*.

Následek označeného chápání filosofie vedle jiného je ten, že jsou prohlašovány různé základní filosofické problémy (mezi jiným problém „mimopsychického“, problém skutečného soběstačného světa, všechny problémy hodnot a norm) za zdánlivé problémy postrádající jakéhokoli smyslu.

Naproti tomu musí být kriticky poznamenáno:

A. Všechny „metalogické“ věty o větách jsou buď „bezsmyslné“ (ve smyslu určeném metodickým pozitivismem), tedy „metafyzické“ nebo „protismyslné“ — nebo konečně představují skryté podložení jiného smyslu.

Metalogické věty jsou bezsmyslné, jestliže 1. jsou intersubjektivně ověřitelné jenom věty o fyzickém, 2. jestliže věty nejsou ničím fyzickým. Avšak věty i podle metodického pozitivismu nemohou být ničím fyzickým, shoduje-li se jejich smysl s ověřitelností. Neboť ověřitelnost není ni-

čím jiným než možností ověření, a žádná možnost není něčím fyzickým, čili jinými slovy něčím smyslově postřehnutým nebo postřehnutelným.

Tvrdilo-li se však, že se ověřitelností rozumí jenom skutečnost přiřazení pevně stanovené různosti daného k větě, pak ani toto přiřazení není ničím fyzickým čili smyslově postřehnutelným. Proto jsou metalogické věty i v tomto případě „bezsmyslné“, tedy „metafyzické“.

Připustme, že jsou metalogické věty ověřitelné i na fyzickém daném, potom musejí věty, o kterých věty metalogické to neb ono vypovídají, být něčím čistě fyzickým, asi jako vrstva inkoustu na papíře nebo jako zvuková vlna. Tu sice nejsou metalogické věty bezsmyslné, zato však jsou protismyslné. A nejen protismyslné ve smyslu tak zv. „školní filosofie“, nýbrž protismyslné dokonce ve smyslu metodického pozitivismu. Neboť ani vrstva inkoustu, ani pouhá zvuková vlna se nedá sama sebou ověřiti. Žádný čistě fyzický předmět nebo proces nemůže ze sebe a sám sebou být ve vztahu přímého nebo nepřímého přiřazení k jakémukoliv danému, jestliže nemá být toto přiřazení ve vztahu čistě geometrickém (prostorovém) nebo příčinném. Jak si to metodický pozitivismus představuje, nedá se ovšem s určitostí říci, neboť pojem ověření není téměř vůbec vypracován. A je to pocho-pitelné, jelikož ani základní pojem daného není jasný a jak se zdá, má pro různé zástupce metodického pozitivismu různý smysl. Z naší strany musíme však připomenouti, že nelze ztotožňovati ani čistě geometrické (prostorové) ani příčinné vztahy mezi věcí a bezprostředně daným s takovým jejich přiřazením mezi obojí, jež může být základem k ověření věty nebo dokonce ověřením samým. Avšak aby se stalo toto přiřazení vůbec možným, musí mít věta sama o sobě smysl, který se nemůže ztotožňovati ani s čistě fyzickými vlastnostmi vrstvy inkoustu, ani s fyzikálními vlastnostmi zvukové vlny, konečně ani s ověřitelností. Podklad ověřitelnosti je teprve na jedné straně ve vnitřním smyslu věty, na druhé straně v obsahu bezprostředně daného. Když se věty chápou jako vrstvy inkoustu nebo jako zvukové vlny, je to jak proti smyslu pojmu věty metodického pozitivismu, tak také proti smyslu pojmu věty „filosofie školní“.

<sup>1</sup> Toto je mnohem důraznější tvrzení než 1., neboť v 1. je podle všeho udána jen jedna od věty odlišná podmínka pro smysl věty, zatím co v 2. se *ztotožňuje* ověřitelnost věty s jejím smyslem.

<sup>2</sup> Pojem překladu po případě podmínka pro možnost překladu z jedné řeči do druhé nebyl nikde vymezen. Zdá se, že se při pokusech o překlad nějaké ne-fyzikalistické věty na větu fyzikalistickou užívá věty příbuzné *tesi extensionální*.

Zatím — jak vidět — jsou metalogické věty pouze podložením smyslu, který skrytě větám podkládá to, co je činí větami v pravém smyslu, a co jim metodický pozitivismus zřejmě odnímá: totiž smysl, jenž je ve větách nezávisle na ověření a jenž v sobě není ničím fyzickým a smyslově vnímatelným. Nedá se také „převést“ na nic fyzicky nebo fyzikálně daného. Jinými slovy: metalogické věty nelze „přeložit“ do fyzikalistické řeči, nemají-li se státi bezsmyslné nebo protismyslné.

Je však třeba ukázati, že metodický pozitivismus mlčky větám dává právě ten smysl, který výslovně popírá. Věta: „Uvnitř každého elektronu je vždycky jádro, které však na venek neprojevuje naprosto žádné činnosti“, je (podle Schlicka) příkladem „bezesmyslné“, totiž neověřitelné věty. Jest připustiti, že tato věta není ověřitelná. Ale proč? Protože má smysl, který vylučuje ověřitelnost, neboť se v ní praví, že elektronové jádro „vůbec nepůsobí na venek“. To znamená: Aby se mohlo rozhodnouti o neověřitelnosti zmíněné věty, je třeba předpokládat dvě věci: 1. že má věta smysl, který vylučuje její ověření, 2. že lze vytknouti tento smysl nezávisle na jejím ověření, (jehož možnost byla právě popřena). Buď se tedy musí upustiti od věty o totožnosti ověřitelnosti se smyslem věty, nebo je třeba zavést vedle smyslu = ověřitelnosti ještě jiný smysl věty. Neděje-li se to otevřeně, nýbrž skrytě, je to podložení smyslu.

Uznáme-li to, pak protimetafyzické tažení metodického pozitivismu alespoň částečně ztroskotalo. Padá také these, že filosofie — i kdyby se měla omeziti toliko na „logickou analýsu“ — nemá vlastní pole poznání a vlastních pramenů poznání. Je totiž k vytčení smyslu věty v poměru k bezprostředně danému, stejně jako k vytčení různých souvislostí vět co do smyslu, a aby byla možná logická analýsa, nezbytné uznati obor poznání, rozdílný od oboru fyzického, na kterém nepracuje žádná pozitivní přírodní věda.

B. Namítne se mi, že беру předem 1. smysl věty a 2. přiřazení smyslu věty k bezprostředně danému, což není nic fyzického a nemůže být poznáno smyslovou zkušeností. Právě tím prý chybují proti základním thesím metodického

positivismu:  $\alpha$ ) jsou jen fyzické po př. fyzikální věci,  $\beta$ ) je jen jedna zkušenost, totiž smyslová.

Odpovídám: 1. Ukazuji pouze, že když nechceme zcela libovolně přijmout metalogické věty o bezsmyslnosti mnohých vět (Scheinsätze) jako bezdůvodné tvrzení, nýbrž chceme je nějak ověřiti, je nutné upustit právě od  $\alpha$  a  $\beta$ . — 2. Aby byl můj spor s metodickým pozitivismem o udržitelnosti thesů  $\alpha$  a  $\beta$  rozhodnut, musí se dodat, že je možné poznati různé zkušenosti a pronést o nich „vědecké“, t. j. intersubjektivně ověřitelné věty. Tu je třeba také odložit tvrzení, že je prožité nepoznatelné, a důsledně také opustiti stanovisko „fysikalismu“.

C. Konečně: Bude mi vytýkáno, že obtíže, na které jsem ukázal, vyplývají jen z nesprávného předpokladu, že metalogické věty vůbec jsou věty činící si nárok na pravdu. Metalogické věty patří k výsledkům filosofie. Filosofie však není vědou a její výsledky nelze vyjádřiti větami s nárokem na pravdu.

Odpovídám: Jestli je tomu tak — sám tomu nevěřím — odpadá sporný předmět a všichni (i s metodickým pozitivismem) můžeme mlčeti. To je výsledek logického pokusu o přetvoření filosofie.

Pomím jiné obtíže, spojené s metodickým pozitivismem.<sup>1</sup>

#### Resumé:

Referent se obrací proti stanovisku metodického pozitivismu a dokazuje, že „metalogické věty“ jsou buď bezsmyslné nebo protismyslné, nebo jsou pouhou záměnou pojmů. Je nutné rozlišovati mezi smyslem a ověřitelností (Verifizierbarkeit) věty. Poněvadž smysl věty není nic fyzického, musí se přiznati filosofii vlastní pole poznání, jestliže má být třeba jen „logickou analýsou“. Je třeba uznati, že dané, po př. prožívané je poznatelné a že lze o něm tvořiti intersubjektivní věty. *Roman Ingarden, Lvov.*

<sup>1</sup> Své poznámky jsem nespojil ve „formální“ řeč, nýbrž v tak zv. „obsažnou“, poněvadž 1. „formální“ řeč je příliš zdlouhavá pro krátký referát, 2. poněvadž nikterak není dokázáno, že je „obsažná“ řeč „nekorektní“, i když se to tvrdívá.

# VARIA

## *Hispanika.*

*Z dějin španělských: Spor Filipa II. s papežem Pavlem IV. (1556—1557).* Nejkatoličtější král ve sporu s hlavou církve! Toho dobře nechápeme. Spor byl ovšem povahy politické a musí být posuzován se stanoviska tehdejších politických poměrů italských. Došlo k němu hned s počátku vlády Filipovy a byl vlastně dědictvím po Karlu V. Králové španělští byli od dob Ferdinanda Aragonského pány Neapolska a tedy sousedy Církevního státu, měli staleté soupeře v králích francouzských, kteří také uplatňovali nároky na Neapolsko a jiné části Italie. Panství nad Itálií rozhodovalo o prestiži obou říší a o tom, kdo bude pánem obchodu v západní části Středozemního moře. Králům španělským záleželo také na tom, aby měli v Jižní Italii baštu proti Turkům, mstitelům Maurů, vypuzených ze Španělska. Když stáli papežové na straně francouzské, není divu, že došlo k sporu jejich se Španěly. Tak tomu bylo, když dosedl na trůn papežský neapolský šlechtic Gian Pietro Caraffa jako Pavel IV. Tento papež těžce nesl panství Španělů nad svou vlastí a usiloval s Benátčany a Francouzi o spolek proti nim. Španělský vojevůdce vévoda z Alby přemohl papežské voje spojené s francouzskými, boj se pak přenesl do Francie, skončil se porážkou Francie, která se zřekla nároků na území italské.

Válka mezi Filipem II. a papežem Pavlem IV. trvala rok — od září r. 1556 do září 1557. Historikové posuzovali různě tento spor, zajímavý svou povahou, příčinami i činiteli v něm zúčastněnými: někteří viděli jediného vinníka ve Filipu II., snižující jej, jiní svalovali vinu na obě strany.

Jde hlavně o to, jak se na spor dívá Pastor, slavný historik papežů, opírající se v líčení jeho hlavně o dokumenty, uložené v archivech papežských, a mohou-li s úsudkem Pastorovým souhlasiti historikové španělští, kteří spor objasňují na základě dokumentů, chovaných v Národním archivu španělském v Simancách. Jde o „úřední dokumenty obou stran, korespondenci Filipa II. s jeho ministry a úředníky, zprávy svědků více nebo méně přímo zúčastněných.“ Jich použil *F. Rodriguez Pomar* k dalšímu pojednání (o 45 str.) „*En torno a la con-*

*tienda entre Paulo IV y Felipe II. (1556—1557)*“, které uveřejnil v prvních třech sešitech roč. 1934 španělsko-americké revue „*Razón y fe*“.

Pomar uznává vynikající vlastnosti historika papežů, velmi dobře informovaného bohatými poklady archivů papežských, přes to shledává, že jeho vyličení sporu Filipova s Pavlem IV. je nutně stranické vůči Španělům, poněvadž není informován oboustranně. Odtud to stále opakované Pastorovo tvrzení, že spor byl vzbuzen neprozřetelným jednáním Španělů, a jiné nepříznivé posudky jednání protivníkovy.<sup>1</sup> Pomar sám nechce ve svém pojednání znovu vypsat celou tu válku, nýbrž toliko „studovati některé její epizody a pohledy, opíraje se o dokumenty činitelů přímo zúčastněných“. Nemá také v úmyslu vyvracet data uvedená Pastorem nebo uváděti nová sensační fakta.

Jak došlo k válce mezi papežem a Filipem? Sotva nastoupil Pavel IV. na papežský trůn, obrátila se papežská politika proti Španělům, dějí se mnohé přehmaty se strany římské, papež odmítá přijmout španělského vyslance, jsou zachycovány depeše nošené pro vévodu Albu a jiné úředníky krále španělského, je zatčen jeho zvláštní delegát; papež pak usiluje o spolek s Francií proti Španělům a dává rychle opevňovati hranice proti Neapolsku. Dokonce se uvažuje o církevních trestech proti králi španělskému a následcích z nich vyplývajících. To už ukazuje, jak klesla vážnost Španělska u římské kurie. Vicekrál neapolský, vévoda z Alby činí odvetná opatření na ochranu hranic a pošle k sv. Stolici svého vyslance se stížnostmi na přehmaty. Vévoda prý dlouho mlčel ze zdvořilosti a úcty k papeži, ale dále nemůže klidně přehmaty snášeti, aby se nezpro- nevěřil svému odpovědnému postavení. Odpověď papežova je velmi povýšená, nenamáhá se vyvracet stížnosti („Náš pán se nemusí jinak ospravedlňovati leč poukazem na pouhou velebnost Boží = *con sola Majestad divina*“). Instrukce vyslance papežova byly totiž podepsány synovcem papežovým Janem Caraffou, který byl obdařen statky vypuzených Colonnů.) Papež žádá jako důkaz poslušnosti, složení zbraní, neboť povinností krále je papeže poslouchati.

<sup>1</sup> Pomar jich cituje množství.



Nové poselství Albovo bylo už důraznější, opakuje stížnosti dřívější (pronásledování služebníků královských, spolek proti Španělům, zachycování depeší, podporování odbojníků, uvěznění posla královského, urážky Jeho Veličenstva, úmysl prohlásiti krále za zbavena království), připomíná papeži, aby jako opravdový pastýř nepodporoval rozbroj mezi křesťany, žádá, aby dal dostiučinění za minulost a zaručil se za budoucnost. Vévoda chce učiniti podobně, ujišťuje, že se papež nemusí obávat ani nejmenší ztráty svého panství. Nechť tedy neznepokojuje Jeho Veličenstvo, jeho státy a království. Jinak musí jich vévoda hájiti a odpovědnost za zlo případně papeži. Podobnou žádost poslal vévoda svatému kolegiu, aby ho ve snahách o mír u papeže podporovalo. — Alba se dotkl ve svých dopisech bolavé stránky papežovy. Je pravda, že papež Pavel IV. byl vzor přísnosti a horlivosti pastýřské, ale trpěl neduhem tak častým u papežů doby renesanční — nepotismem. Jsa jinak nepoddajný, byl otrokem svých synovců, kteří jej též strhli do války se Španělskem.<sup>1</sup>

Alba ještě neustával v úsilí o mír, žádal radu benátskou, aby zprostředkovala. Ale marně. Přípravy k válce v Římě neustaly. Přibyli do Říma Gaskoňci a mělo býti získáno i Benátsko. Alba se tedy rozhodl k výpravě proti Římu.

Aby ušetřil území královského, vpadl do Církevního státu a nenalézaje odporu, postupoval vítězně. Na zprávu o tom nastal v Římě velký poplach, který poněkud utišila zvěst, že se blíží kardinál Karel Caraffa s velkou posilou i hojnou zásobou peněz. Bohužel, skutečnost nebyla tak skvělá. Zatím Španělé se víc a více blížili — během 12 dní se zmocnili celého území od hranic neapolských až k městu Anagni, jež voje papežské opustily nekla-  
douce odporu. I bylo třeba pomýšlet na obranu Říma. Zbytečná však byla obava, že se bude opakovati hrozné krveprolití a pustošení věčného města, jaké se událo před třiceti lety za války papeže Klementa VII. s Karlem V., ovšem bez vědomí císaře, ježž samého zpráva o tom ohromila. Naopak vévoda z Alby znovu vzkázal po svém strýci, kardinálu de Santiago, že nerad proti papeži bojuje a že ustane, jakmile nebude území královo ohrožováno. Také

<sup>1</sup> Jak známo, byl synovec papežův kard. Karel Caraffa po nešťastné válce se Španěly s ostatními synovci z Říma vypuzen a za nástupce Pavlova Pia IV. jako zrádce popraven.

jeho počínání v dobytém území svědčí o jeho nezištnosti, obyvatelstvo nebylo vykořisťováno. Alba měl dvojí přání, aby zajistil panství královo proti chtivosti nepřátelských mu Caraffů a přece nemusel potírati papeže. Jmenoval zvláštního vladaře pro dobyté území, aby je zachoval svatému kolegiu kardinálů a budoucímu papeži. Jednání Albovo je dobře možno vysvětliti s jeho vojenského stanoviska, třebaš pobouřilo kardinály, oddané vládnoucímu papeži, z nichž ne všichni schvalovali papežovu politiku. Na jejich protest znovu ujišťuje, že dobyté území vrátí, jak jen to bude možno srovnati s bezpečností Neapolska, neboť jeho králi a pánu záleží na tom, aby byl považován za dobrého syna církve.

Z podnětu dvou kardinálů navázáno vyjednávání s Albou o smírné urovnání neblahého sporu. Alba vyslovil k tomu ochotu a zastavil zatím postup svého vojska. Jen papeži bylo velmi zatěžko dáti se do vyjednávání s barbary a marrany, jak se o Španělech vyjadřoval. Ale zřejmě nebezpečí ho učinilo povolným, i vyslal jako své zplnomocněnce 4 kardinály, Alba se své strany zvolil tři kardinály, k nimž přidružil svého legáta J. F. Pacheco. Vyjednáváno za těchto podmínek: 1. aby papež uznal Jeho Veličenstvo za syna a přijal jej i jeho poddané na milost a přízeň jako ostatní knížata, 2. aby nepodněcoval nikdy válku proti jeho V. ani nepodporoval jiné k tomu, král se podobně zaváže, 3. aby osvobodil zajaté a udělil všeobecné odpuštění uveda je v úřad i obročí, 4. aby přijal na milost Colonnny, 5. vrátil M. Antonínu Colonnovi odebrané statky a 6. slíbil, že nebude opevňovat hranic, a zaručí se, že všechno to bude splněno. Na prvé schůzce oznámil zplnomocněnec papežův, že jeho strana bude zkoumati podmínky. Kardinál Caraffa je sdělil papeži. Největší obtíž působil požadavek vrácení statků Colonnům. O tom se měl domluvit s vévodou Albou sám Caraffa, poněvadž ta věc se Caraffů jako držitelů těchto statků týkala. Ale najednou bylo z rozkazu papežova vyjednávání přerušeno.

Když se kardinál Caraffa nedostavil v určený den do Grottaferraty, vrátil se Alba ke svému vojsku, které tábořilo 20 mil od Říma. Proč Caraffa nepřišel? Maje mnoho nepřátel, necítil se snad na určeném místě bezpečen a přál si, aby schůzka se dala v poli před tváří mnoha lidí s obou stran. Snad svůj strach vsugeroval i starému (osmdesátiletému) papeži, svému strýci, který pak odvolal svolení

k schůzce. Alba, jak bylo známo, měl tolik autority u svých lidí a tolik loyálnosti k protivníku, že nemohlo při schůzce dojít k nijakému nepředloženému skutku s jeho strany. A v tom vidí Pomar, autor pojednání, stranickost Pastorovu, že mluví o neprozřetelných a pošetilých činech protivníkových, ale nesplnění daného slova se strany papežské tolik neváží. Zdá se, že viděl Caraffa ještě jiné nevýhody z plnění daného slova. Hleděl asi vyjednávání protáhnouti, aby zatím získal spojence a mohl pak sám diktovati mír. Rád by byl také viděl, kdyby se ujednávání dalo v samotném Římě a hledal způsob, jak to zařídit. Tu je ten známý nepotismus: užít práv Svaté stolice a příslovečné úcty Španělů k ní k vlastním ctižádostivým záměrům.

Alba se nyní domníval, že právem může postupovati dále, aby hájil svěcené mu království. Boj se soustředil kolem Anagni, jež bylo opravdovou baštou Říma. Ale třebaš papežské vojsko dostalo posilu, po nepatrném pokusu o odpor ustoupilo a Anagni padlo do rukou Albových. Naděje na mír je znovu blízká. Alba žádá radu benátskou o zprostředkování, když jí byl objasnil, jak se věci mají, že Pavel IV., dříve tolik oddaný reformě církve a vykořenění bludů, obrátil nyní veškeré snažení proti Španělům. A skutečně došlo ke schůzce vyslance benátského s vévodou, který ovšem navrhl podmínky míru. Benátští se vrátili spokojeně do Říma, ale papež, ke kterému přišli s návrhem míru, odpověděl jim suše, že nežádal od vlády benátské rady, nýbrž pomoc. Za vším jednáním papežským stojí jeho synovec Karel, který oddaluje mír. Řím se tedy strojí k obraně, spoléhaje na sliby francouzské. Alba zase postupuje, až stane v Grottaferratě, 12 mil od Říma.

Z návodu kardinála komořího Santa Flor vyslán znovu posel k Albovi, aby zvěděl mínění komise kardinálské o podmínkách míru. První tři prý papež schvaluje (přijetí krále za syna církve, nedávat podnět k válce, všeobecné odpuštění), budou-li dány možné záruky bezpečnosti. Co se týče zatčených osob, navrhuje se, aby Španělé byli propuštěni, ale se svými poddanými, nezúčastněnými ve sporu s králem španělským, naloží papež, jak uzná za dobré, co pak se týče rehabilitace Colonnů a Ascania de la Covna, na to ať není kladena žádná váha, aby snad proto byl zmařen mír. Zatím obdržel Alba instrukce od samého krále pro stanovení podmínek míru: papež nechť dá zbořiti opevnění, aby hranice zůstaly ve

stavu dřívějším, nechť neudrhuje jízdu, pěšáků jen dva tisíce, nechť nepřijímá psanců z Neapolska a jiných provincií královských, nechť jsou rozšířeny záruky proti dřívějšku, ať jsou propuštěny zatčené osoby, poddaní královští, nechť jsou věci uvedeny do dřívějšího stavu a odvolány buly proti králi. V mezích možnosti má Alba dále požadovati, aby byly zamezeny vpády do území královského, napraveny přehmaty, aby nebyl rozpuštěn koncil tridentský, nic proti němu nebylo podnikáno, dovolen svobodný styk poštovní, Civitavecchia nechť je vrácena církvi a Francouzi ať opustí území státu církevního! Král zas nařídí Albovi nahraditi, co odňal, a zbořiti, co opevnil. Kdyby Svatý Otec dal město Camerino vévodovi de Montorio, zaplatil by král 200.000 dukátů, nad to by dal Benevento a ostatní místa papežova v království neapolském. Kdyby papež určil panství Colonnovi, dal by Benevento i Pontecorvo. Jak patrně, stanovil král jiné podmínky než Alba. Král ovšem ponechal rozvaze Albově na vůli definitivní úpravu podmínek, poněvadž sám nemohl zdaleka posoudit situaci. Albovi se také zdály upřílišněné a nepředložil je asi nikdy protivné straně. Odpověď kardinálské komise, již se účastnil také kard. Caraffa, Albu naprosto neuspokojila, neboť komise odpírala vyhověti v týchž bodech jako dříve, týkajících se Colonnů a Ascania, také požadavek zbořiti opevnění shledal papež podivným. Na konec odpověď vyslovuje nutnost složití zbraně a vrátit papeži to, čeho byl „tak nespravedlivě“ zbaven. Roztrpčen a unaven průtahy hnul se Alba s vojskem směrem k Ostii, kde hodlal vybudovati pevnost a překážel v dopravě potravy do Říma se strany mořské. Ostia se po několikadenním odporu vzdala.

Než kardinál komoří pokračoval ve vyjednávání o mír. Poslal vévodovi lichotivý list, v němž se dovolával jeho dobroty a sliboval lepší podmínky. V hovoru s kard. Caraffou dotkl se hlavní věci, t. j. že je třeba rozhodnouti o Palianu (městu vzatém Colonnům a daném Caraffovi), neboť na tom závisí rozřešení ostatních podmínek. Kard. komoří navrhuje vrátiti je buď církvi nebo dáti je někomu třetímu v opatrování. Caraffa prý s návrhem souhlasí v zájmu míru a vzhledem k neústupnosti papežově nechť vévoda zahájí vyjednávání o podrobnostech a něco obětuje pro jeho Svatost, aby dali svolení ke schůzce synovce, jehož bude kard. komoří provázeti, s vévodou. Ať povolností dokáže, že nehledá zisk pro

svého krále, neboť země se válkou pustoší a jeho král pozbývá důvěry a lásky! Až bude mír uzavřen, nechť vévoda přijde, aby žádal od papeže odpuštění a vrhl se mu k nohám!

To byly podmínky pro vítěze velmi ponižující. Tím by byl uznal to, proti čemu se stále ohražoval — že oloupil nespravedlivě Svatou Stolicí, neboť dobyté území chtěl podržeti jen potud, pokud toho vyžadovala bezpečnost království neapolského. Přes to Alba svolil k schůzce s Caraffou. (Na to ať nezapomínají ti, kdož viděli bezpráví a násilí jen na straně španělské!) Srovnávalo se toto mírumilovné počínání vévodovo s míněním královým. Korespondence Filipa II. s jeho zvláštním (určeným pro mírové jednání) vyslancem Františkem de Sangro tomu nasvědčuje: král se častěji vyjadřuje, jak mu záleží na dobrém poměru k papeži, jak jej uspokojuje zpráva, že je naděje na mír. Podobně to vysvitá z dopisu králova kardinálu de Sigüenra (datov. z Gentu 16. X. 1556): Bylo a jest mi velkým uspokojením, že by mi nic nemohlo dátí větší, protože si velmi přeji, aby byly odstraněny překážky, které se naskytly, aby mne Jeho Svatost považovala za pokorného a opravdového syna...

Ve skutečnosti tedy obě strany toužily po míru: strana papežská proto, že nemohla klásti odpor; král španělský s vévodou Albou z důvodů náboženských i politických, aby totiž spor nenabyl větších rozměrů zásahem jiných mocností. Prvním krokem k míru je příměří, nutné pro klidné vyjednávání. Bylo uzavřeno 18. XI. 1556 na deset dní a tím se skončilo první období pamětihodného sporu. (Pojednání Pomarovo, proložené dlouhými citáty z dokumentů shora uvedených, vylichuje spor Filipův s papežem Pavlem IV. jen po příměří.)

Jako Pomar doplňuje Pastorovo líčení pontifikátu Pavla IV. z pramenů španělských, tak činí do j. m. i B. Chudoba, obíraje se posledním obdobím sněmu tridentského; spadajícím do pontifikátu nástupce Pavlova Pia IV.

*Bohdan Chudoba „Las relaciones de las dos Cortes Habsburgesas en la tercera asamblea del Concilio Tridentino. (Madrid 1933.)*

Spis je výtěžkem studijní cesty mladého našeho historika do Španělska a objasňuje jednání sněmu tridentského se stránky politické, t. j. jak oba dva dvory habsburské, vídeňský a madridský (z č. i dvůr francouzský), zasahovaly do jednání sněmu svými

zástupci. Zásah jejich směřoval nejen k tomu, o čem by měl sněm jednati; i na jeho rozhodnutí chtěly oba dvory vykonávati vliv. Zájem obou dvorů byl ovšem různý. Proto velmi často nepostupovaly společně. Kdežto vídeňský dvůr měl na mysli poměry ve vlastní říši, kde se rozmohl protestantismus — záleželo mu na př. na povolení kalicha, aby byl odpadlíkům (utrakvistům v Čechách) usnadněn návrat do církve — madridský dvůr žádal neústupnost v té věci. Jistě ukázali Španělé na koncilu více pevnosti než dvůr vídeňský, který neustále kolísal ve svých požadavcích. Oba dvory měly společný sklon k absolutismu a bránily se posílení centrální moci kurie. Filip jevil na př. vždy nervositu, měl-li Řím zasahovati do církevních záležitostí španělských, jsa přesvědčen, že církvi musí postačit, že jeho katolický stát uznává jako zákony církevní dogmata a zásady mravní.

Cena spisu je hlavní v tom, že na základě původních pramenů španělských, uložených hlavně v archivu v Simankách, osvětluje předmět se stanoviska španělského, jak v té šíři nebylo dosud učiněno. Spisovatel se omezuje, jak už z nadpisu patrno, jen na třetí, poslední období sněmu, který byl dvakrát přerušen. Když měl býti sněm svolán ke třetímu shromáždění, už tehdy vznikly neshody mezi dvorem madridským a císařským. Filip II. naléhal na papeže, aby výslovně prohlásil, že třetí shromáždění sněmu je pokračováním prvních dvou, císař byl spíše (s Francií) pro svolání nového sněmu, aby nebyli odrazeni protestanti. Španělští preláti a teologové byli na sněmu hojněji zastoupeni než ostatní národové (císař měl na př. na sněmu jen tři zástupce), měli také na jednání sněmu vynikající účast, jsouce takřka hybnou jeho silou, proto Filip II. těžce nesl, že papežští legáti mají výlučné právo podávati návrhy k jednání, i usiloval častými intervencemi v Římě dosáhnouti zrušení zásady „proponentibus legatis“. Císař svými vyslanci na sněmu hned s počátku žádá, aby bylo odsunuto rozhodnutí o otázce pokračování sněmu, aby augsburská konfese nebyla zahrnuta v indexu zakázaných knih a aby druhé sedění bylo co nejvíce oddáleno. Pro tyto návrhy hleděl císař získati Filipa, ovšem beze zdaru. A tak bychom mohli dále pokračovati ve vypočítávání zásahů obou dvorů habsburských do jednání koncilu. Stačíž toto pro ukázkou, jakého byly rázu!

Chudoba v nejedné věci doplňuje historika papežů Pastora, který vztahy Španělska ke koncilu

tuze zjednodušil. „Jestliže (Pastor) praví, že Filip chtěl použít prolongace koncilu hlavně proto, aby si zavázal papeže v jiných věcech, nestačí zakládati toto tvrzení na listech vyslance benátského Soranzo, který byl tuze zřídka objektivní vzhledem k Filipovi“ (str. 53.). Vztahy Španělska ke koncilu nejsou ještě sdostatek objasněny, i bude potřeba, jak praví autor, nových studií k tomu.

Poslednímu období koncilu tridentského a jeho výsledkům věnuje 2. kapitolu I. knihy v IX. svazku souboru „Peuples et civilisations, Histoire générale“ (soubor řídí L. Halphen a Fil. Sagnac) H. Hauser. Objemný svazek (600 str.) má vlastní titul „*La prépondérance espagnole (1559—1660)*“. (U Alcana v Paříži 1933.) Dějiny Španělska ovšem tvoří tu jen menší část, ale zato čtenář vidí, jak jsou záramovány, doplněny a komentovány současnými dějinami jiných národů evropských, neboť činnost jednoho národa se nejlépe osvětluje činností ostatních národů (akce a reakce). Století ohraničené roky 1559 a 1660 znamená vrchol, ale i úpadek moci španělské, jež bude brzy vystřídána hegemonií francouzskou. Je to doba katolické reformace, d. rodícího se merkantilismu, počátku evropské expanse v jiných světadílech, zrodu experimentální vědy. Autor ji studuje se všech těchto stránek a snaží se poctivě líčiti ji nestranně. Není to tak snadné, uvážíme-li, že jde o dobu, v níž má převahu myšlenka náboženská. Spravedlivě oceňuje velké postavy katolické: sv. Vincence z Pauly, sv. Filipa Neri, sv. Terezií — i dobrodiní katolické reformace. Tu a tam však přece proniká duch laicismu ve věcech týkajících se církve katolické, na př. při líčení činnosti sv. Karla Boromejského nebo když charakterisuje jeho bizarní úctu k Nejsv. Srdci Ježíšovu (str. 464).

Kapitola o koncilu tridentském, do níž zahrnul i činnost Tovaryšstva Ježíšova a „vlnu mysticismu“, uzavírá H. Hauser slovy:

Terezie Ježíšova a Jan z Kříže ... znovu otevřeli pro svět katolický prameny, jež — jak se zdálo — vyschly. Mezi příčinami, jež vysvětlily výbuch reformace, byla uvedena především žízeň po životě vnitřním, po důvěrném spojení s Bohem, tato potřeba, kterou v různých jazycích projevoval Luther nebo Marketa z Angoulému. Nyní — a to je nejhlubší smysl protireformace, nejsou církve protestantské jediné, které mohou poskytnouti křesťanskému světu tento pokrm vyšší duchovnosti. A z vyprahlých

výšin kastilských, bičovaných větry, řítí se prameny mysticismu na křesťanský svět, zvláště na sousední Francii. Ovšem — nebyli všichni Španělé doby Filipovy mystiky, všichni se neuzavírali do „hradů duše“; mnozí vyhledávali radosti hmotnější a dovedli zchytrale obcházeti pravidla protireformace. Nevadí, v řádu tomto (t. duchovním) i tělesném můžeme tehdy mluvit o převaze španělské“ — (strana 39. Slova ta stůjtež zde spíše pro charakteristiku díla než pro plný souhlas!) F. S. Horák.

### *Ctnostný člověk.*

Po poučení, kterého se nám dostalo od P. Er. Przywary, bude snad dovoleno mluvit otevřeně o věci tak komplikované, jakou byla psychologie *zbožného nevěrce* a *věřícího bezbožníka*, jednoho z prvních a nejváženějších přátel Filosofické Revue a jejího hnutí — Spect. univ. prof. Dra Vojtěcha Birnbauma.

Narodil se ve Vídni, v době „gründerské“ a v rodině „gründerské“, v prostředí charakterisovaném novorenesancí, těžkým nábytkem s vyřezávanými římsami, — soubojovou garniturou odpočívající na „etažeru“ přeplněném bibeloty, jehož — nejdůležitější *součástí* (tedy nikoliv organickým prvkem) byla „čestnost“, a kde se nadevšechno věřilo ve „vzdělanost“. Podivuhodně důležité a velkolepě vypadající prázdnota liberalistického přecenění jednotlivce byla by musila i u Birnbauma vésti k typické dekadenci krasoducha. Na štěstí záhy tomuto prostředí uniká, když byl do sebe vsál jeho některé nesporné hodnoty a přichází, po druhém sňatku matčině, do maloměstského světa, kde nadbytečně monumentalisované pojmy prvního prostředí jsou zploštěny na víru v „pokrok“, „hygienu“ a kde za vrcholně ideální postavu národních dějin je považován Jiří z Poděbrad.

Tato nevýhodná změna — nehledě k stránkám citovým — způsobila chlapecké mysli těžká zranění, která se stupňují v dospívání až do krisí, — *velmi blahodárných* a vyprovokovala u něho boj a odpor, ze kterého se pravá individualita krystalisuje.

Birnbaum měl, jako vždycky vyvolené duše, onu Augustinskou potřebu lásky, to jest potřebu spočinouti a splynouti s absolutními hodnotami, které žádná náhražka, a nic menšího nemůže nasytiti. — Nelze pochybovati o tom, — celý jeho pozdější

život to dokazuje a dokazují to hlavně poslední léta, — že jeho vztah k Absolutnu by byl býval mohl vykvést v nejkrásnější květy již záhy. Avšak, tyto nitrné, přejemné touhy a snahy jeho duše byly stále a stále v kolisi s drsnou skutečností — až konečně našly si svoje vyústění, jak o tom dále pojednáme. — Nedostatečnost náboženské výchovy na škole obecné a střední, liberalistický výsměch, neustále doma odposlouchávaný, četba, — pohnuté a oprávněné boje proti špatně chápanému kněžství, musily přivoditi odklon od praktického křesťanství. — Tím zajímavější však je, konstatovati právě také na tomto případě, že ničím a nikdy nelze u omilostněných duší zničiti onu nehlubší souvislost s Bohem, ze kterého vycházejí a do něhož se vracejí, — že tato jest naprostou konstantou.

Z bolestných zmatků rozumového i citového neukojení pracoval se student Birnbaum, hlavně za pomoci svého strýce sochaře Bohuslava Schmircha, — alespoň k částečnému dosažení: vybudoval si plně, do všech důsledků a závazností dva principy, *práci a čestnost*. Nebyla to práce jdoucí za tím nebo oním dosažitelným účelem, řízená tendencí, nebyla to čestnost zachovávaná pro získání uznání a chvály. Byli to, jakoby démonové Práce a Čestnosti, kterým se úplně a bez výhrad možno říci „mystický“ odevzdal, protože se to nestalo snadno a lehce, ale teprve po přemožení, umrtvení a zlomení vlastní přirozené povahy tíhnoucí jednak za blahobytnou *dolce far niente* a pak k přenechávání zodpovědnosti druhému, Dosáhl onoho stupně dokonalosti, kdy se jedinec už neptá „proč“, a „co za to“, neboť — a tady je jádro tajemství — jeho „odevzdanost“ sama naplňuje ho radostnou *vírou* a *pevným* doufáním ve výsledek a v hodnotnost jeho konání.

Tato vnitřní vyrovnanost, toto naplnění třemi hlavními ctnostmi, provází ho pak po celý život a neopouští ho nikdy. — Každý, kdo přijde s ním do styku, byť i letmého, je překvapen podivuhodným klidem a bezpečností, soustředěností a nadřazeností — které tvoří kolem něho vnímatelnou atmosféru osobnosti naprosto význačné a duchovní. Láska je příčinou odevzdanosti, víra a doufání jsou výsledkem. Proto může trpělivě a klidně kráčet po vytyčené cestě; proto pak na této cestě nalézá a stává se objevitelem a tvůrcem.

Tato cesta ovšem také byla nejlepší přípravou k pochopení Boha. Proto také, když konečně v pozd-

ním věku, setká se s přesvědčivým zjevem plně věřícího člověka, je okamžitě schopen ho pochopit a bez jakýchkoliv ohledů a přemýšlení ochotně a rád stává se mu přítelem a pomocníkem.

Jest naprosto zbytečno vytýkati mu snad, že nebyl horlivým. Byl katolíkem po celý svůj život a nikdy mu ani nenapadlo vymykati se ze závazku křesťan-  
ho, právě tak jako si vždy přál býti pohřben křesťansky za znění zvonů a modliteb žalmových. O hodnotě kněze měl mínění nejvyšší a skláněl se před Tajemstvími — a nebylo jeho vinou, že tak pozdě potkal se s uskutečněním svých představ. — Ostatně jest potřebí přihlédnouti jen k několika-  
mu vyznání v jeho spisech. Měl jistotu přesvědčení i v tomto směru. A ta nemohla být vnitřně porušena žádnými nedostatky, tak nutnými všude tam, kde věci Boží jsou odkázány na činnost lidskou. Nechtě se čtenář pro poučení o významu zemřelého laskavě poohlédne po jiných nekrolozích, my zde chceme doložiti jen jedině to, co je nejdůležitější a co jinde řečeno nebylo: *Birnbaum je člověkem ctnost-  
ným*. Dnes mluví o ctnosti je „nečasové“, a proto se obvykle mluví o *charakteru* a při tom se zapomíná, že je to pojmově nesmyslné. Správné je jedině říci; Birnbaumův charakter byla ctnostnost. A nás musí zajímati i to, na tomto příkladném životě, jak vysokého stupně ctnosti lze dosáhnouti přirozenou cestou, a nemůžeme, uvažující o tom, dospěti k jinému úsudku, leč k tomu, že svatokrádežnost je nadměrně rozšířena.

Zmíníme se jen o některých Birnbaumových ctnostech.

Byl člověkem pravdivým. Nikdy nikdo a za žádným účelem neuslyšel od něho lži, sebe nepatr-  
nější. Proto bylo možno do jeho života a do jeho smýšlení viděti jako do jasného potoka. Proti vrozené mu, organické potřebě zdvořilosti, a přes to, že mu to způsobovalo pravá muka, (nehledě k nepřátelství) nerozpakoval se říci lidem plnou pravdu do očí, žádal-li toho *věcný zájem*. Protože ovšem věcný zájem je v naší době veličinou téměř neznámou, musil býti Birnbaum tolikrát umlčen ve veřejných otázkách, a pohříchu stávalo se i to, že jeho věcnému konání byly podkládány pohnutky osobně nepřátelské.

Osobního nepřátelství Birnbaum k nikomu neměl. Bylo vyloučeno, neboť jeho nitro bylo vyplněno do posledního místa činností nadřazenou, rozumovou

— a city, pocity a citečky, neměly v něm místa. Neměl subjektivního vztahu k lidem, — pravím to v plném dosahu slova — neměl subjektivního vztahu k nikomu. Ve své matce uctíval její vzorné, vysoké mateřství a byl k ní poután uměřenou, uvědomělou vděčností, která však postrádala jakékoliv intimity. Totéž bylo se všemi ostatními lidmi, kteří mu stáli blízko, ba pokud je myslitelno — nejbližší. Oceňoval skutečné, prokazatelné vlastnosti lidí zcela věcně. Jeho kritickému smyslu neušla žádná chyba, a proto nedovedl se usmířovati tam, kde chyb bylo více než kladu, a kde dokonce tyto chyby byly příčinou nesprávností ve veřejném životě. Hodnoty nadosobní hájil s odvahou příslovečnou. (Jeho boje památkářské a jiné.)

Birnbaum byl člověk opatrný a rozvázný. Nebylo v něm prchlivosti, ani prudkosti. Pozorovateli neznalému musil se často jeviti až chladný a flegmatický. Málokdo ví, že za touto navykloou maskou byla skryta vášnivost, mnoho utrpení a soucitu. V současnosti málo lidí má laskavější a účinnější poměr k bližnímu. Zmíniti se o někom, že strádá tím nebo oním — znamenalo pro něho příkaz pomoci. Všichni jeho žáci okusili této jeho otcovské péče i ve věcech existenčních. Péče to byla tím cennější, že nebyla neuvážená — neboť ve výběru těch, kdož se mu směli přiblížiti, byl nezvykle přísný. Tomu se také ovšem nerozumělo! Birnbaum mohl být přísný, neboť: měl věcnou normu, podle které uměřoval. Protože nebyl subjektivní, nedotkl se ho ani mor

relativismu. Věděl dobře sám, co je to poctivost, pracovitost a čestnost — a tyto vlastnosti vyžadoval kategoricky i od jiných. Ostatní okolnosti mu byly úplně lhostejny — nejlhostejnější ovšem jakýkoli osobní prospěch, přízeň, nebo nepřízeň. Snad se občas mýlil — byl to jen člověk — avšak je jisto, že v 90% volil své lidi zcela neklamně, právě tak, jako jiné neklamně odsuzoval.

Birnbaum nemiloval velkých slov a projevů. Neodvážil se pronésti žádného úsudku o čemkoliv, dokud si nebyl naprosto, do krajnosti, jist jeho správností. Proto také chvála i hana byla vyjadřována velmi striktně, často jen pohledem, nebo anekdotou. Ale proto také vše, co řekl, mělo *autoritativní* platnost. Byl vskutku *autoritou*; a tajemství autority spočívá právě v uměřeném, pevném úsudku. Ani v tom nebyl doceněn, neboť lidé se bojí míti úsudek. A přece, jaká bezpečnost, jaká úleva přiblížiti se, znáti *autoritu*. To jsme nejvíce pocítili my, mladí. Profesor nám nikdy nenadbíhal — jak činí tak mnozí — opovrhoval zvykem vábiti k sobě mládež frázemi a sliby, a opájeti se vlastním úspěchem. Byl strohý na povrchu jako románská kathedrála, ale byl plný *uměřenosti* a *harmonie*. Proto jsme ho milovali a ztrativše ho, nepřestaneme nad ním nikdy želeť. Vedl nás cestami přímými. Nepotřeboval stavěti umělé problémy — neboť těžce prožíval ony jsoucí a bezměrně těžké problémy lidského bytí — které Przywara nazývá „nocí člověka.“ I jeho nejmilejším básníkem byl Hebbel, a z našich Neruda. S. K.

## KRITIKA

*Erkenntnis,*

Bd. IV., Heft 1, 2. Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1934. Abonnementpreis RM 18.—, nach Abschluss des Bandes RM 22.—.

V obou sešitech nyní již čtvrtého ročníku nacházíme opět velmi kritické příspěvky k problematice metodického pozitivismu. Těžiště zpracované látky odpovídá těžišti celého tohoto filosofického směru: jest to logistika teoretická i aplikovaná, která jest ústřední osou všech prací nových pozitivistů. Centrální postavení logistiky

je předností i nedostatkem zároveň. Předností potud, pokud positivismus jako věda používá exaktní formy symbolické logiky, zároveň však nevýhodou proto, poněvadž z logistiky, pouhého to formálního prostředku, činí obsah svého filosofického systému. Ironií krutou je výsledná situace z tohoto přeceňování logistiky vzniklá: Směr, jenž si vytkl jasnost a čistotu pojmů jako požadavek logistikou uskutečnitelný, krouť se logickou neproveditelností. Že tomu tak jest, ukázala kritická přednáška profesora Sugar- dena ze Lvova na VIII. mezinárodním kongresu.

Nicméně zůstávají všechny práce logicky ryze formální této kritiky ušetřeny a i v pracích ostatních je zajímavé sledovati problém aplikace logistiky na různé problémy přírodních věd. To platí i o obou dnes posuzovaných sešitech: Jmenuji pouze tyto práce: *Heinrich Bekmann*, Sind die mathematischen Urteile analytisch oder synthetisch? *Moritz Schlick*, Über das Fundament der Erkenntnis. *Kasimir Ajdeckiewicz*, Sprache und Sinn. *Thilo Vogel*, Bemerkungen zur Ausagentheorie des radikalen Physikalismus.

Typická pro metodický pozitivismus je práce *Schlickova*. Hledaje základ poznání takřka absolutně jistý, zbývá mu nakonec pouze bezprostřední zážitek shodného nebo neshodného výsledku předpovědi pomocí hypotese. Pravdivost tohoto zážitku trvá však pouze v okamžiku uvědomění a již při první vlastní vzpomínce na ni nemám záruku, zda mechanismus mých nervů má schopnost nezměněně reprodukovati, co v minulosti jsem zažil. Kdyby toto stanovisko bylo sdíleno všemi stoupenci metodického pozitivismu, a kdyby bylo aplikováno na řešení každého problému, nemohl by nikdo z nich napsati dvě souvislé věty. Na rozdíl od vzácně důsledné formy logistické hlavně Camapovy, dostávají se vlastně metodičtí pozitivisté v oboru filosofie k postupně větší a větší negaci všeho.

Tento typ aplikace logistiky na principy metodického pozitivismu ukazuje objektivitu této formální zbraně: Nelogická aplikace na dogmatické principy vede k resignaci rozumové činnosti a nikoliv k poznání. *RNDr Artur Pavelka.*

Jacques Maritain vydal dvě nové knihy:

*Du Régime temporel et de la liberté,*

Paris Desclée de Brouwer et Cie;

druhou pak; *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative;*

Paris, Pierre Téqui.

První dílo se zabývá nejdříve filosofií svobody. Postup Maritainův jako vždy je výsostný a metafysický v řešení nejaktuálnějšího problému

dneška. Řád svobodného jednání předpokládá přirozený řád, přesto tvoří samostatný řád, který se nedá uvést pouze na přírodu. Dynamismus svobodného jednání vychází z kořene svobody (liberum arbitrium) k vrcholu, k autonomní svobodě. Z těchto metafysických základů vyplývá mnoho důsledků ve filosofii praktické a politické. Člověk je bytost metafysická, která se živí transcendentem.

Druhá část knihy obsahuje dále zpracované myšlenky, které Maritain vydal v knize „Religion et Culture“.

Tato zdánlivá pestrost otázek souvisí v pojetí Maritainově, neboť jeho myslí je řád, a vše, co s ním souvisí, nebo co bylo z něho rušně vytrženo, vše musí být znovu uvedeno zpět; všechny vztahy života se dají vyjádřiti vztahem mezi duchovním a tělesným, mezi řádem theocentrickým a anthropocentrickým. Poslání křesťana je urovnati tyto vztahy. V třetí části díla pojednává Maritain o správných prostředcích, kde mysl má řídit úplně praktický, konkrétní řád, neboť dnešní směry jsou nepřátelské lidské osobnosti a pravé její svobody, zatím co prostředky musí odpovídati vysokému cíli. Maritain zůstává filosofem životním a vůdčím.

Druhá kniha „*Sept leçons sur l'être...*“ (Paris, Téqui).

Touto knihou Maritain odpovídá na mnohé dotazy, bude-li pokračovati jeho soustavná filosofie, jejíž první část vyšla u Téquiho v krátkém období v osmi vydáních.

Je to množství materiálu, který Maritain nejdříve shromažďuje, aby brzy nato mohlo následovati pokračování soustavného díla. Jak kniha *Les degrés du savoir* je přípravným materiálem na soustavnou kosmologii, tak toto dílo, lekce o jsoucnu, připravuje materiál k metafysice, aby mohl přikročit na konec k pokračování „*Éléments de Philosophie*“. Maritain znovu připomíná ve svých dílech, že tomismus není jen věcí historickou jako jiné systémy, neboť odpovídá na nejnovější problémy rázu spekulativního i praktického, má sílu *utvářet mysl*, a osvobodovat. Ve spekulativním řádě chrání hodnoty intelektuální, v řádě praktickém hodnoty lidské. Je třeba tedy tomismus žít, nikoliv stavět jej do archeologie. Taková filosofie má skutečnost



a má právo na jedinou filosofii. Toto sebevědomí Maritainovo plyne z hlubokého pochopení to-  
mismu a jeho principů. Při tom jeho kniha je  
velmi lehká a přístupná všem.

Vedle tohoto díla Maritainova vydalo nakla-  
datelství Téquiho mnoho jiných publikací ne-  
stejně hodnoty. Mezi nimi je:

*A. Rémy, Voyage dans les merveilles  
de l'espace,*

v kolekci „Je Sème“.

Kniha není jen příručkou astronomie, nýbrž  
obsahuje nejnovější zjištění podle fotografických  
dokumentů. Je to sbírka autorových konferencí.  
V téže sbírce vyšly ještě knihy:

*A. Retté, Au Pays des Lys noirs.*

Tato sbírka vychází z duše, která se snaží do-  
sít svého věčného blaha. Zahrnuje tedy do  
svého vnitřního světla vše, co se děje, aby s to-  
hoto stanoviska světla mluvila o společnosti a  
jejím rozptýlení, vydané na pospas záhubě, která  
uniká záchrannému přístavu církve a ukazuje  
též na původ bloudění. Vedle těchto filosoficko-  
vědeckých úvah vydal Téqui mnoho knih nábo-  
ženského obsahu: A. J. Raimond, *Je suis la  
Voie...*, kteréžto dílo lze nazvat dílem utvá-  
ření lidského života podle Věčného Slova; život  
má být kopií věčného.

*Ludwig Fischer, Die Grundlagen der Philo-  
sophie und der Mathematik.*

Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1933. Preis 8 RM,  
geb. 10 RM.

Na rozdíl od četných tendencí vybudovati  
systematicky filosofii a zejména matematiku po-  
mocí formy logistické metodou axiomatickou,  
pokouší se autor formou obvyklé mluvy opřené  
o logiku klasickou objasniti problematiku zá-  
kladních pojmů filosofie a matematiky. Fischer  
vychází z matematiky jako vzoru dávno axio-  
maticky zpracované vědecké discipliny, zmiňuje  
se o logistice, aniž by ji však aplikoval na své  
vlastní vývody formálně a konečně dochází ke

svému základnímu principu zvanému Urkom-  
plex. To jest I. část knihy.

V II. části pojednává velmi zevrubně a bystře  
o základech matematiky rozbořem pojmů: číslo,  
kontinuum obecně, kontinuum geometrické, bo-  
dové, arithmetické a číselné, číslo transcendent-  
ní, axiom výběru, fikce nekonečna a na konec  
této části připojuje názor Hilbertův.

V III. části dochází ke kritickému zkoumání  
věci opět se zřetelem k matematické problema-  
tice. Analysuje tyto pojmy: předmět, určen, dán,  
rozdílný, souhrn a z této analýsy podává stručně  
nutné důsledky. Podle autorova názoru podařilo  
se mu dokázati nedostatečnost základních ma-  
tematických vět (Contac, Russell, Hilbert atd.)

Nelze zde probrati zevrubně velmi pečlivý  
postup celého přísně věčného díla, lze jen říci,  
že přináší pro každého, kdo je interesován na  
základech matematiky, velmi plodné postřehy.  
Vyjadřování je jasné a průhledné a typickým  
příkladem, že i bez logistiky by bylo lze praco-  
vati úspěšně v oboru filosofie. Jelikož však je  
málo myslitelů typu Fischerova, pokud jde  
o exaktní vyjadřování, utvrdí nás právě tato  
kniha o požadavku, aby přesná forma logistiky  
se stala bezpodmínečnou formou každé vážné  
filosofické práce. Je to jako se samotnou mate-  
matikou: i tu lze pěstovati bez značek, obyčej-  
nými slovy. Že exaktně aplikovaný symbol vede  
bezpečněji k cíli, o tom dnes nepochybuje nikdo.  
Kéž toto přesvědčení z matematiky se přenese  
brzy na filosofii. Pravda bude pak v pravém  
slova smyslu přístupnější. Svým způsobem i Fi-  
scherova kniha přispívá k uskutečnění vytouže-  
ného tohoto cíle: k formalitně exaktní filosofii.

*RNDr Artur Pavelka.*

Handbuch der Philosophie doplnila novými  
sešity svou sbírku a to:

*Günther Holstein a Karl Larenz, vydal Staats-  
Philosophie; Friedrich Brunstäd, Logik; Ar-  
thur Baumgarten, Rechtsphilosophie.*

München und Berlin, Verlag von R. Oldenbourg.

Poslední dílo *Rechtsphilosophie* zdůrazňuje,  
jak filosofie práva nutně se musí přimknouti  
k některému filosofickému systému. Poněvadž

autor není ani tomista ani hegelianista, proto nenalézá ještě systém pro moderního člověka, který by jeho požadavky plně uspokojil. Proto i jeho systém je jen pokusem. Chce poukázat na to, jak právník potřebuje jako základnu své vědy světového názoru. Lidstvo tíhne ke smyslu a účelu světa, po novém středu myšlení, po filosofickém stanovisku. Podle autora tradiční nauky náboženské mnohé neuspokojují. Dříve hledala filosofie ve vědách a v anorganické přírodě svůj rozhodující podnět; Bergsonova metafysika se inspirovala biologií. Biologie otevřela cílevědomost dění. V právním dění je tato snaha po posledním cíli lidského jednání nejsilnější. Tato fakta právní filosofie otevírají příchod k filosofii, která pozoruje více než jen hmotu a její dění, která vyjadřuje finální příčiny dění a věcí. Snaha, o níž mluví autor, nemůže být dostatečně zadostiučiněna, leč v tomismu, jako filosofii finalitní, plné smyslu a cílevědomí. Velká věc je též v tom, že autor zkoumá přirozené právo, že rozeznává mezi brutálním přirozeným právem individualistickým a egoistickým (Grotius nebo Hobbes) a mezi jemným pojmem přirozeného práva u Aristotela a sv. Tomáše. Práce je velmi blízká pojmům právní filosofie tomistické, a jen potud může znamenati obnovení právního řádu. Tam, kde autor nepřivedl svou filosofii až k přesným výměrům tomistické filosofie, všude tam se objevují záhy slabiny.

Druhý svazek téže sbírky: Friedrich Brunstäd, *Logik*.

V dnešním rozmachu logiky a logicismu má toto dílo velkou přednost přesného postupu a vývoje logických problémů. První část knihy objasňuje, jak povstala logika, dobu předsokratovu, pak Sokrata a Platona, až dospívá ke klasické formě Aristotelovy logiky.

Druhé období logiky je přechod z ontologické k formální logice a v nové době povstává noetická logika, naprosto odporující scholastice. Logika není více nástrojem k získání poznání, nanejvýš může získané poznání řadit a školsky sestavit, může vésti k dokazování a diskutování, nikdy však ke zkoumání a badání. Nová věda potřebuje novou logiku, již by mohla být podepřena a rozuměna. Odtud vychází snaha přebu-

dovati logiku a vznikají různé směry, na příklad psychologické, fenomenologické a matematické logiky. Cílem logiky je universální logika, která má sestavit systém hodnot a z toho vyvésti jejich platnost a funkci. V této fázi logického vývoje je zřejmé, že logika zaměnila úplně svůj původní rys a mění se vlastně v metafysiku.

Třetí svazek téže sbírky: „Handbuch der Philosophie“ obsahuje *Staatsphilosophie* od Günthera Holsteina a Karla Larenze.

Státní filosofie má své problémy spojeny s hlavními duchovými proudy, kterými se lidstvo zabývalo. Jejím předmětem je vyznačiti poslední smysl státnictví a tím stanovit i nejvyšší normu pro státní vývoj. Obojí plyne z podstaty státu. Státní filosofie je odvislá od politického dění přítomnosti, avšak musí zároveň tvořivě zasahovati. Jako věda je spojena s historií o státě a s povšechnou naukou o státě. Spojuje se tedy s dějinami politických stran, aby vyjádřila požadavky a utvořila nové postavení ve státním životě, a zároveň s právními teoriemi. Státní filosofie je nepoznatelná bez politického pozadí. S tohoto hlediska o státní filosofii autor rozvíjí státní filosofii historicky. Dějiny státní filosofie shrnuje na systémy velkých státně-filosofických osobností, neboť velké osobnosti dovedly vtisknouti svůj politický ráz celému období.

Kritika se obírá dosti podrobně nejdříve klasickým obdobím, (Plato, Aristoteles, Helénská a římská státní filosofie); pak středověkým, (Augustin, sv. Tomáš Aqu., Dante); dále renesančním, (Machiavelli, Rodin a Grotius, Hobbes, Spinoza, Milton, Soche a Montesquieu, Rousseau.).

Druhá část díla je dílem Larenzovým o právní a státní filosofii německého idealismu a její zhodnocení pro přítomnost. (Kant, Fichte, Schelling, Schlegel, Ad. Müller, Schleiermacher, Hegel.) Z tohoto přehledu je patrné, jak málo nových ideí o státě se tvoří, jak život sahá po tom, co první myslitelé přinesli, jak všechny formy státní byly před námi prožívány, upravovány, zavrhovány atd.

Novější sešity téže sbírky jsou: *Ästhetik* von Alfred Baeumler; *Philosophie der Sprache* von Julius Stenzel; *Die Weltanschauung des Mittel-*

*alters* von Heinrich Schaller a od téhož autora *Die Reformation* (Oldenburg, München u. Berlin, 1934).

*Laichterova filosofická knihovna* vydává jako další svazky důležitých filosofických textů:

*Platon, Politikos,*

přeložil Frant. Novotný, 1934.

Účelem rozmluvy Platonovy je určití politika a jeho znalosti v politické vědě a v politickém umění. Politikem ovšem rozumí Plato člověka vznešeného, dokonalého odborníka v řízení občanského spoluzití. Takový pravý politik se mnoho liší od zástupu politiků zdánlivých a sofistických. Od Platona lze se učit spojovat se slovy politika a politik jejich původní a čistý smysl. Královské umění je umění pastýřské, jde o „stádní chov“ lidí. Plato ve své rozpravě míchá mytické elementy s filosofickými. Politik-král tká svou velkolepou tkaninu pospolitého občanského života; tvoří jednotu z mnohosti, spojuje jednotlivce různých povah a jakosti k žádoucí součinnosti a váže je společenstvím ducha i vnějším. Plato poukazuje na využití přirozených růzností. Nejvyšší královské umění má nejvyšší znalost o dobru a zlu; Platonův vladař je filosof. V jiných útvarech ústavního zřízení vládne jen horší nebo lepší napodobenina (monarchie, oligarchie i demokracie). Těmto je třeba zákonů. Věda v dokonalém státu byla Platonovi též filosofickou naukou. Plato je tvůrčím i co do politických ideí a v mnohých jeho větách uložených v dialogu je věčné símě pravdy.

*Campanella, Sluneční stát.*

Campanella je synem renaissance (nar. 1568 v Kalabrii). Pocházel z chudé rodiny (otec byl švec), avšak do života si přinesl porozumění pro lidskou bídu a nadání, a též nepoddajnou povahu. Ta ho přivedla do sporů s autoritou církevní i světskou. Jeho názory byly neustálené, klonily se k naturalismu a pantheismu, proto byl podezřelý jako kacíř. Vstoupil do řádu dominikánského; odešel do Cosenze k Bernar-

dínu Telesiovi. Tam se seznámil s židem Abrahamem, který byl astrologem a magem. Ten mu prorokoval, že se stane vládcem světa. Campanella od přírody fantastický a pověřčivý podlehl i tomuto vlivu.

R. 1597 odešel do Neapole; tam se zostřuje spor s autoritami, je mučen a vězněn, až se rozšířila zpráva, že se zbláznil. Poměry se poněkud zlepšily, Campanella napsal svůj *Sluneční stát* (1602). Jeho názor tehdy vykrystalisoval, t. j. názor o identitě křesťanství s dokonalým zákonem přírody. Vysvobozen z vězení odešel do Francie, tam doplňuje svůj spis o státě. Zemřel roku 1639.

Campanella vypracoval svůj stát na Platonovi a Tomáši Morovi; potíral Machiavelliho. Jeho stát je ideální a universální a propracován do podrobností. Názor jeho znamená komunismus majetku a žen; jsou u něho hesla svornosti všech občanů před státem, o práci, která je měřítkem zásluh a odměn atd.

Překlad do češtiny je pro vědeckou práci velmi cenný, zvláště pro přesnost a kritičnost překladu.

Italské nakladatelství *Marietti*, Torino, vydalo v poslední době několik textů velmi důležitých:

*S. Thomae Aqu. In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, expositio;*

cura P. fr. Aug. Pirotta O. P.

Nová doba se vyznačuje souhrnem textů o etických, právních a státních naukách. Proto se obnovují nová vydání různých autorů, z nichž svítá nové světlo myšlenky. Mariettiho vydání komentáře sv. Tomáše k etice k Nikomachovi má tím větší význam, čím hlubší je základ etiky Aristotelovy s výkladem sv. Tomáše. Nejedná se ani tak o kritické posouzení, zda nauka svatého Tomáše souhlasí vždy s textem (ačkoliv o této části nebylo pochybováno), jako spíše o vývoj etických základů, jak vrcholí u sv. Tomáše, který pochopil hluboké názory přirozeného rozumu a genia Aristotela. Komentář svatého Tomáše je opravdu vrcholným dílem

etických problémů na příklad řešení o smyslu a cíli života lidského — *felicitas est operatio secundum virtutem optimam*... Postup v etice je nanejvýš zkušenostní a při tom intelektuální a metafysický.

Druhým důležitým textem pro hlubší tomis-  
tická studia je

*Thomae de Vio, Caietani O. P. In de ente  
et essentia,*

D. Thomae Aqu. commentaria;

cura P. M. H. Laurent O. P.

Tomáš de Via, zvaný Kajetán z místa svého rodiště, narodil se 1468; v 16 letech vstoupil do řádu dominikánského; tam se mu dostalo řádového vzdělání v Neapoli, v Bologni a v Padově. Stal se brzy profesorem v Padově. Brzy se stal řádovým generálem (1508). Za své zásluhy na Pisánském sněmu (1511) byl jmenován kardinálem od Lva X. Stal se vyslancem sv. Stolice v Německu. Setkal se s Lutherem a je známo, že s ním zacházel velmi laskavě, aby ho získal. Dostal později úkol připravovati bullu: *Exurge Domine* (1520), v níž byly odsouzeny bludy Lutherovy. Zemřel 1534.

Jeho talent se uplatnil v metafysice. Roku 1493—94 napsal komentář k malému dílu svatého Tomáše *De ente et essentia*, kde sv. Tomáš jedná o základech metafysiky. Poněvadž Kajetán svůj komentář nejdříve vykládal ve škole žákům a v Padově platili za vědecké autority na př. Trombetta, Johanes de Gandavo a jiní, proto Kajetán mluví polemicky proti těmto autorům, jinak dosti bezvýznamným. Komentář Kajetánův je vrcholem hloubání lidského intelektu.

V tomtéž nakladatelství vychází italsky

*P. Arrichini, La nuova medicina delle passioni,*

Tato kniha je vědeckou a praktickou příručkou pro výchovu vášní. Autor se zabývá zkušenostními poznatky psycho-fysickými a proto proti výstřednostem vášnivosti dovede dát pravý

lék. Vášnivostí (v pejorativním smyslu) je zasaženo celé individuum ve své jednotě psycho-fysické. Mimo to poukazuje na zdravý stav vášní, na jejich odpovědnost pro život jedince i společenský. Praktický výchovný postup je zřejmý.

Týž autor vydal druhou knihu: *Educazione e medicina delle emozioni*. Týž postup autorův, vědecký — zkušenostní, vysvětluje různé teorie o emocích, aby nakonec přivedl k životnímu upotřebení emocí, aby jimi život nebyl rušen.

Nakladatelství „Orbis“ Praha vydalo nové knihy:

*Psychotechnická ročenka 1934,*

redigují dr. Jan Doležal, universitní profesor  
dr. Fr. Šeracký.

Tato sbírka reprezentuje práci našich psychologů. Postup ve zkoumání je obdobný jako v jiných pracích téhož rázu. Schemata testů, na nichž se má vyzkoumati buď nadání nebo i povaha (jak plyne z článku Dr. W. Simona), lze označiti za spolehlivé. V článku MUdra E. Beny „Psychologie“ lze zjistiti širší analysu povahových prvků, které je třeba sestaviti v celek nebo uspořádati, aby člověk dospěl k vyrovnanosti. Tato nesnadná práce není pouze mechanická a technická, je v ní třeba silné vůle a usměrněného intelektu k cíli; těmito prvky však vstupuje do vnitřního uspořádání duch, neboť intelekt a vůle jsou schopnosti duchové, neorganické. (Samozřejmě předpokládají organickou a smyslovou činnost.)

Druhá kniha z nakladatelství „Orbis“ je:

*Frant. Kovárna, Malířství ornamentální  
a obrazové,*

ve sbírce „Ars“, již vede dr. B. Markalous,  
svazek 14.

Kovárna je žákem Ot. Zicha a Voj. Birnbauma, dvou velkých a vážných osobností. Kniha Kovárnova metodicky staví na nové psychologii, v níž se zdůrazňuje prvenství celku nad slož-

kami. Rozdíl obrazové a ornamentální oblasti není možné stanovit z abstrahovaných prvků, proto je třeba zkoumat je na předmětě jako na jevu zkušenosti. Předmět pak se vyskytuje i mimo obrazovou oblast (naturalistický ornament). Tímto zjištěním Kovárna přichází k souvislosti, (v jiném rozdělení dvou nesouvislých částí výtvarné oblasti), a tato souvislost přivádí k pochopení dynamického vztahu mezi ornamentálním a obrazovým malířstvím. Další práce podniká přesnou analýsi své oblasti a dospívá k funkci předmětu. Kovárna pracuje na pevných základech. Jeho práce je skutečně vědeckou; tím význam jeho práce daleko předčí nad náhodným a diletantským výkladem tolika „umělců“, kteří nemají ani principů ani jasnosti ani cíle, mimo několik duchaplných nápadů. Dr. M. H.

*Fuetscher Lorenz S. J. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus.*

(Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgeg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. Bd. IV., H. 4/6.) VIII. — 347 SS. Innsbruck 1933, F. Rauch. RM 10.—.

P. Fuetschers neuestes Werk behandelt eines der fundamentalsten Probleme der thomistischen Metaphysik und des Thomismus überhaupt. Die 5 Teile des Buches behandeln den Fragenkomplex, die Begrenzung des Aktes, die Vervielfältigung des Aktes, die Einheit des Aktes, den Übergang aus der Potenz in den Akt. Der Autor beabsichtigt eine kritische Auseinandersetzung mit der thomistischen „Sonderprägung“ der Akt-Potenz-Struktur alles Seienden, wie sie neuestens in P. Mansers Werk über „Das Wesen des Thomismus“ (Freiburg (Schweiz) 1932) eine vorzügliche und eingehende Darstellung gefunden hat. Fuetscher findet in einer Ungeklärtheit des Universalienproblems die tiefste Wurzel der thomistischen Aporien und glaubt auf Grund seiner suarezianischen Metaphysik zu einem „geklärten“ Thomismus gelangen zu können. Pater Gredt nennt diese Philosophie Fuetsches „ein leeres Begriffsspiel mit gedanklichen Un-

terscheidungen, die in den Dingen nicht begründet sind“ und führt Fuetschers ungünstiges Urteil über den Thomismus auf eine „vielfach unrichtige Auffassung“ desselben zurück.<sup>1</sup> Es besteht aber kein Zweifel darüber, dass dieses Buch grosses Interesse erwecken muss. Die Bedeutung des Gegenstandes bedingt die Notwendigkeit einer eingehenden Stellungnahme und Auseinandersetzung, welche den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen würde und die deshalb im nächsten Jahrgange der „Filosofická Revue“ erscheinen soll. —y—

*Gottes Dasein und Wesen.*

Band I. der deutschen Thomasausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*, 36 Bände, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom katholischen Akademikerverband. Verlag Anton Pustet, Salzburg, 570 SS. 1934.

„Die deutsche Thomasausgabe soll ein Lebensbuch sein im höchsten Sinne dieses Wortes. Leben zeugend soll sie von Hand zu Hand gehen: dem Leben, das aus Gott ist, und das in vielen sich so weit von Gott verirrt hat, soll sie den Weg weisen zurück zur Heimat. Es handelt sich in dieser Thomasausgabe um Theologie. Theologie aber, wenn sie wirklich Anspruch machen will auf diesen herrlichen Namen, muss immer eine theologia mentis et cordis, eine Theologie des Verstandes und des Herzens sein. Also muss sie Leben sein, Leben, das auf seiner höchsten Stufe Gotteserkenntnis und Gottesliebe ist. Somit wird die Ausgabe — dafür bürgt schon ihr Name — höchstes Wissen vermitteln, aber kein Wissen, das lebensindifferent ist, das den status quo nicht antastet, ihn in seiner geruhamen Scheinsicherheit belässt, sondern ein Wissen, das fordert, das den, der es empfängt, zur letzten Entscheidungen ruft, das zum Leben führt oder zum Tode. Die Theologie des Thomas von Aquin ist die Theologie eines Heiligen, sie hat in seiner Seele lebendige Existenz gehabt, war Existen-

<sup>1</sup> Dions Thomas 11 (1933) 287.

tialtheologie, die seinem Geiste und seinem ganzen Leben die grosse göttliche Form gab. Nur wenn die deutsche Thomasausgabe *das* wirkt im Geiste und im Leben ihrer Leser, hat sie ihren Sinn erfüllt.“ (Vorwort S. 5 f.) Die Erfüllung dieses hohen Zieles verspricht der vorliegende erste Band ganz und gar! Abgesehen von der im allgemeinen ausserordentlich glücklichen Übersetzung und der Verdeutschung der lateinischen Fachausdrücke, von der höchst geschmackvollen Buchaustattung und der übersichtlichen Textgestaltung darf wohl die grösste Bedeutung und der grösste Wert dieser deutsch-lateinischen Thomasausgabe im Nachweise der grossen heutigen Aktualität der thomistischen Lehre erblickt werden, wie dies in den Anmerkungen (SS. 311—421) und dem Kommentar (SS. 425—523) versucht wird.

Die Tatsache, dass das ernsthafte Studium des thomistischen Schrifttumes allen jenen nicht geringe Mühe und Schwierigkeit verursacht, die von der modernen Philosophie herkommen, weil ihnen die lateinische Terminologie und Mentalität desselben fremd sind, dürfte sich die Hoffnung als nicht übertrieben erweisen, dass diese Summaausgabe eine nicht zu unterschätzende Rolle führen wird in der Wiederbelebung der thomistischen Theologie und Philosophie. Insbesondere aber wird sie vorzüglich geeignet sein, das gewaltige Lehrsystem des Aquinaten, des grössten aller mittelalterlichen Gottesgelehrten und Philosophen, in seiner überzeitlichen Bedeutung auch jenen näher zu bringen, für die es ohne eine solche Interpretierung geradezu unzugänglich sein muss.

Die Summa theologica ist als eines der letzten und reifsten Werke und insbesondere als Synthese seines ganzen wissenschaftlichen Lebenswerkes ausschlaggebend auch für die philosophische Forschung. Vor allem aber ist sie ein theologisches Werk. Diese doppelte Bedeutung derselben wird in einer Zeit, die wie die unsrige glücklicherweise sich wieder vorurteilsloser den höchsten Lebens- und Geistesfragen zuwendet, gewiss auch dementsprechend verstanden und eingeschätzt werden. Möge es darum der neuen deutschen Thomasausgabe beschieden sein, dazu beizutragen, dass sich die Er-

kenntnis überall Eingang verschaffen möge vom letzten und tiefsten Sinne des gesamten Weltgeschehens, nämlich Gott, dessen Erkenntnis darum die höchste ist und zwar eine Erkenntnis, welche befruchtend das ganze Leben und die ganze Kultur durchdringen muss. Das ist die Erkenntnis des wahrhaft Weisen im besten und höchsten Sinne des Wortes: „Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur.“ (I., q. 1, a. 6).

Zum Schlusse sei noch kurz hingewiesen auf das für den praktischen Gebrauch des Werkes sehr wertvolle Namens- und Sachregister. Ebenso darf nicht der lateinische Text vergessen werden, wird doch die Übersetzung vor allem auch dem Verständnisse des Urtextes den Weg bahnen. Der aufgenommene Text ist identisch mit dem von P. Théry O. P. nach den Pariser Handschriften besorgten lateinischen Texte der französischen Übersetzung (Paris, éditions de la „Revue des Jeunes“, Desclée & Cie. 1925 ff.). Die von den zwei bedeutensten bisherigen Editionen der Summa, nämlich der Piana (1570) und der neueren Leonina (1882 ff.) (beide in Rom gedruckt) abweichenden Stellen sind in Fussnoten vermerkt.

P. Wyser.

*P. Josef Pastuszka, Soudobá filosofie,*

svazek I., Gebethner a Wolf, Varšava, 1934.

Autor se podjal nesnadného úkolu podat synthesu dnešních vážnějších filosofických proudů. Svazek I. se zabývá psychoanalysou, Nietschem, materialismem, filosofií Bergsonovou, irrationalismem a filosofií činu.

Vyjmenované statě obsahují řadu pokusů o řešení skutečně životních otázek. Způsob řešení je celkem originální. Ani v Polsku, ani u nás, podobných prací dosud mnoho není.

V kapitole o filosofii činu je ukázáno, jak se angličtí a američtí pragmatisté, němečtí aktivisté a autoři francouzští dívají na poměr rozumu k vůli a činu. Tomista zná tyto proudy a není mu těžké po vítězném boji s voluntarismem názory „filosofů činu“ potřít.

V knize je dobrý přehled.

K. Chlad.

*Karol Sidor, Andrej Hlinká (1864—1926).*

Kníhtlačiareň sv. Andreja, Bratislava, 1934,  
stran 565, cena brož. 48 Kč, váz. 58 Kč.

Znáte A. Hlinku? A hlavně znáte celou jeho osobnost? Zdá se, že mnozí ne! A musím doznat, že v některých našich novinách se zveličují jen jeho chyby (bez těch myslím není žádný). Jistý časopis nedávno vychrlil svou recenzi o této knize a zdá se, že původce oné recenze buď zná Hlinku jen z novinářských zpráv všelijakého původu, nebo zlomyslně pomlouvá autora knihy a částečně křivdí i Hlinkovi samému. Praví že zpracování materiálu je příliš tendenční, takže těžko hodnotiti jeho historickou autentičnost. *Faveas probare!*

Poněvadž je Sidor žákem Hlinkovým a snad jeho láska k svému učiteli ho vedla na některých místech k tomu, aby svého mistra z vděčnosti posadil na vyšší místo, přece se nesporně musí přiznat, že v podstatných věcech se to nestalo nikde na úkor objektivit. Vždyť autor ne-

bral materiál ze vzduchu; sám praví, že za prameny k životopisu mu sloužily současné slovenské, české i maďarské knihy a časopisy.

V 59 kapitolách, na které je kniha rozdělena, poznáme Hlinku v činnosti kněžské, charitativní, národně-buditelské, hospodářské, sociální a kulturní, z které vyrostla velká postava dnešního národního vůdce katolického Slovenska. Hlinka je srdcem Slovenska. On dovedl ukázat, co je to srdce v politice, právě tak jak u nás velká postava arcibiskupa Stojana. Nikdo nepohnul statisíčovými masami slovenského lidu tak jako Hlinka.

Těžištěm jeho prací byla a je politika; ovšem ne taková jaké učí moderní utilitarističtí politikové. Pro něho je politika veřejnou prací pro dobro lidu v ohledu duchovním i hmotným. Jeho programem je šťastný slovenský národ v šťastné republice československé. Komu záleží také na tomto programu a nechce mít o Hlinkovi jen tendenční novinářské zprávy, naprosto se bez této knihy neobejde. Bude to jen ve prospěch jak čtenáře tak dobré věci.

*V. Myslavský.*

## POZNÁMKY

**F***ilosofický sjezd tomistický v Poznani.* Podle dohody sjednané před dvěma lety na tomistickém sjezdu v Praze, konal se 28. až 30. srpna druhý sjezd v Poznani. „Sjezd“ je vlastně méně vhodný název, jak v Praze, tak v Poznani to byl spíše „týden“ než sjezd, poněvadž ani množství řečníků, ani způsob disput nebyl podle sjezdového obyčeje. Oba sjezdy imponovaly v každém ohledu. Referáty budou vydány, pojednám o diskusích.

Kongres zahájil 28. srpna kardinál Hlond latinsko-polským proslovem v universitním sále, za veliké účasti (asi pět set) zástupců vlády i věd. Kardinál Hlond prohlásil za předsedu prof. Dambińského a za přisedící zástupce university krakovské, varšavské, poznaňské, vilenské a lublaňské, lovaňské, frýburské, gregoriánské, „Angelika“, milánské a katolic-

kého institutu pařížského. Sjezd byl tedy oblesán všemi vážnými katolickými universitami evropskými a všemi polskými. Jména slavných učenců budila zájem. Na řečníště vystoupil prof. Maritain, P. Boyer S. J., P. Lavaud O. P., P. Kremer C. SS. R., P. Michalski C. M., P. de Rooy O. P., prof. Tatarkiewicz a jiní. Byli přítomni všichni profesori práva a filosofie z poznaňské university (tematem diskusí byly morálně právní otázky).

Na přivítanou pěkně promluvil dr. Pollak, správce školního odboru, jenž mluvil jménem ministerstva školství a národní osvěty; dále prof. Zwierski, zastupující poznaňskou filosofickou společnost. Pozdravných přítisů bylo tolik, že muselo být upuštěno od jednoho ze dvou zamýšlených referátů při zahájení.

Odpoledne současně pracovaly dvě oddělení. V prvním, morálním, hluboce, německy promluvil P. Habáň O. P. o vypěstovaných životních silách a sexuálním životě. Řeč se líbila přítomným odborníkům. Druhý mluvil zcela populárně, ale přísně tomisticky, P. Świrski, prof. U. S. B. ve Vilně, o názoru sv. Tomáše na manželství. Diskuse se na neštěstí stočila na nevědecké pole, takže jsem mohl přejít do sálu druhé sekce. Mezitím přednášel P. Pelletier O. P. ze Lvova „Sebezpoznaní normou pro poměr k Bohu a bližnímu.“

V druhé sekci se na počátku stala malá nehoda. Jméno P. Lavanda O. P. (Frýburk) přivábilo takové množství posluchačů, že se jich ani polovina nemohla vejít do sálu, proto bylo nutně vyhledati jiný. Znameníť francouzský tomista P. Lavand mluvil na



téma „Přirozené právo manželské podle sv. Tomáše.“ Hned po něm dovozoval C. P. Chomraňský T. J. (Krakov), že návrat k základním tomistickým zásadám je záchrannou ve všeobecné občanské krizi. Diskuse, jež se vyvinula po přednášce sympatického jesuity, mi nahradila nepěkný dojem z hluku po přednášce P. Świrského. Debata trvala půl druhé hodiny a zúčastnili se jí za předsednictví prof. Taylora (Poznaň) sám P. Chomraňski, P. Stepa, P. Kowalski a jiní. Celá debata byla velice vysoké úrovně, s jakou jsem se vůbec nesetkal ani na mezinárodním filosofickém sjezdě v Praze. Zvláště úvaha prof. P. Stepy (Lvov) byla nadmíru zajímavá. Rozešli jsme se pod dojmem řádné vědecké práce.

Večer zasedala sekce dam s referátem pí Wtodkové a sekce kněží se zajímavým referátem P. Kornilowicze.

Příštího dne odpadl referát nepřítomného prof. Chojnackého a dr. Družbacké, takže v morálním oddělení mluvil pouze P. H. Boškovič O. P., který přednesl putavou rozpravu o poměru mravnosti k umění. V sociologické sekci hned na počátku byla skvělá přednáška prof. Górského (Lublaň) o vlastnictví. Mladý učenec dokázal, že opravdu zná dotýcnou část sumy a sice nejen materiálně, nýbrž že skutečně synteticky vnikl v myšlení sv. Tomáše. Jest si přáti, aby Górský pokračoval ve své obranné práci. Jeho studium má cenné výsledky. Jeho přednáška vyvolala živou debatu, které nechybělo zajímavosti. Sín se naprosto ztišila při rozpravě dvou znamenitých tomistů P. Boyera S. J. a P. de Rooy O. P. — Jak se zdá, obecenstvo ve všem hledá onu proslavenou válku dvou řádů, jež je spíše legendou než skutečností, zvláště když běží o tak ryzího tomistu, jako je P. Boyer S. J. Jednalo se asi o toto: P. Boyer požádal prof. Górského, aby doplnil důkazem sv. Tomáše o účelnosti soukromého majetku, opřeným

o svobodu, jež zaručuje soukromé vlastnictví. P. de Rooy povstal a pravil, že prof. Górský měl důvod k neuvedení takového důkazu, neboť důvody sv. Tomáše jsou „ex visceribus rei“, čistě ekonomické, zatím co by byl důkaz ze svobody pouze „per accidens“ a formálně se neshoduje s tématem. — Sín byla přeplněna a pozornost stále upoutána, bylo to usnadněno krásnou francouzskou výmluvností prelegenta.

Další promluvil profesor Pastuszka, vážený autor děl o současné filosofii o etických hodnotách kultury. Přednáška byla zajímavější než debata, jež se vyvinula na málo vědecké pole.

Oba referáty zabraly mnoho času, takže odpadla přednáška P. Stepy. Stejně i v morální sekci vyvolal referát P. Boškoviče O. P. velkou debatu, která potrvála celé dopoledne. Tentokrát jsme mohli býti spokojeni.

Odpoledne nás čekaly nejzajímavější věci: Tři velké přednášky: P. de Rooy O. P. (Angelikum) O původu a budoucnosti veřejného hospodářství, P. Kremera C. SS. R. o materiální a formální etice a konečně prof. Maritaina o nové křesťanské společnosti. Ten večer dal opravdový duchovní požitek každému, kdo se zajímá současnými otázkami s trochu vyššího stanoviska. Všichni mluvili znamenitě i přes značný rozdíl v chápání záhad a v řeči. P. de Rooy podal hlubokou charakteristiku vlivů, které určily poměr veřejného hospodářství a to velice jasně.

Méně zajímal referát P. Kremera o obtížných záhadách spekulativní etiky — ale pro nás, kteří se filosofií blíže zajímáme, byla to jedna z nejlepších, ne-li vůbec nejlepší řeč na sjezdě. P. Kremer je nesporně jedním z nejznamenitějších současných tomistů. Zná jak sv. Tomáše, tak také filosofii novověkou a přitom myslí samostatně. Při poslechu jeho přednášky mohl polský tomismus spatřit na konkrétním příkladě,

čím je pravá tomistická práce, jež se neuchyluje od základních předpokladů, neprobourává již otevřené dveře, spíše si všímá, co o problému myslil největší křesťanský filosof a při tom se nebojí tyto základy porovnávat s problémy novověkými a rozvésti je důsledně a moderně, vždy v téže vědecké linii. Není ovšem v Polsku mnoho takových myslitelů, jako je P. Kremer; i sjezd ukázal, že řada lidí s dobrou vůlí ještě nechápe, co to je být tomistou, nebo jím být dosud nedovede.

Třetí řečník prof. J. Maritain z Paříže zřejmě na sebe upoutal všeobecnou pozornost. Parter univerzitní auly byl při jeho přednášce ze  $\frac{2}{3}$  naplněn. Prof. Maritain ovšem nezklamal očekávání. Krásnou formou rozvedl své originální myšlenky o příští struktuře křesťanstva. Nepřeje si návratu do středověku. Nové křesťanství bude se starým středověkým obdobně totožné, simpliciter diversum, secundum quid idem. Nové formy, nové sestavení, nové vztahy mezi lidmi, ale podepřené touž křesťanskou zásadou. Prof. Maritain je velký a hluboký myslitel. Myslím, že jeho práci musí přečíst každý křesťan, zajímající se o budoucnost lidstva.

Odpoledne druhého dne kongresu dalo celkem takové množství hlubokých a silných intelektuálních dojmů, že se něco takového příliš často neděje. Bezprostředně po poznaňském kongrese jsem byl na mezinár. fil. sjezdu v Praze a musím doznat, že tam nebylo jediného sezení, které by se alespoň přibližně mohlo přirovnat k tomuto shromáždění poznaňskému. (Nemluvím ovšem o řečnickém nadání nejlepších myslitelů nekatolických.) Výmluvně to mluví o síle společného katolického myšlení, o jeho plodnosti a všestrannosti. Nemusíme se před nekatolíky stydět.

Poslední den sjezdu po vrcholném bodě dopadl poněkud slaběji. Ráno byla v morálním oddělení čtena řeč P. Garrigou-Lagrange

O. P. (Angelikum), poněvadž se autor nedostavil. Po ní byl referát P. Szdžuja O. F. M. o psychologii milosti u sv. Tomáše a u sv. Bonaventury, práce historická. Konečně podobný referát dra Ondřeje Mycielského, docenta U. S. B. ve Vilně.

V oddělení sociologickém napřed měl referát prof. P. Stepa o totálním státě podle svatého Tomáše. Všichni se obdivovali hloubce autorových myšlenek. V universitních kruzích polských je tato přednáška pokládána za jednu z nejlepších na Sjezdě. Po P. Stepovi přečetl svou řeč profesor C. Strzeszewský (Univ. lublaňská) o maximálních cenách podle svatého Tomáše a o upotřebení jeho nauky v životě. Přednáška byla krásně zpracována a poutavě přednesena. Vyvolala velkou rozpravu, v níž vystoupil proti referentu zvláště prof. Taylor, předsedající a vůbec jeden z nejčinnějších členů sjezdu. Po té přednesl svou řeč P. Czyrnek O. P. o nejlepší formě řádů podle svatého Tomáše (domin. kolej ve Lvově). I jeho referát byl na dobrém vědeckém podkladě a vyvolal živou debatu. Konečně byl přečten referát nepřítomného P. Górnisiewicza O. P. o stanovisku sv. Tomáše k židovské otázce.

Odpoledne posledního dne byla přednáška P. Masnovy, prof. katol. univ. v Miláně a P. Siwka T. J., u nás již známého. P. Masnova, dobrý historik středověké filosofie, bohužel úplně zklamal. Měl mluvit na téma „Lo stato storico“ a zatím, nevím proč, mluvil o Vilému Auvergneském.

Nakonec mluvil P. Siwek; mluvil úchvatně, velmi prostě a jasně. Jeho přednáška byla velmi aktuální pro katolickou apologetiku, a poněvadž běželo o převtělování, jež jako doktrýna je naprostým nesmyslem, bylo hračkou zkřížovat ji se svého vědeckého stanoviska experimentální psychologie.

Sezení zakončil protektor kard. Hlond. Poděkoval zasloužilým or-

ganisátorům, především profesoru Dembińskému, jenž předsedal a P. Kowalskému, jenž celou věc uskutečnil. V kostele sv. Martina byl sjezd slavným Te Deum zakončen.

\*

Několik reflexí. Je zřejmé, že se sjezd nad očekávání vydařil. Měli jsme mnoho velmi dobrých referátů a debat vysoké úrovně, mnoho posluchačů a zájem universitních kruhů. Fakt, že tři profesori mimo fakulty teologické přihlásili přednášky, že jedné sekci předsedal profesor, že se jiní živě zúčastnili debat, že varšavská universita vyslala delegáta prof. Tartkiewicze, že poznaňský filosofický spolek nás slovy profesora Zwirského tak pěkně přivítal — to vše dokazuje, že sjezd byl brán seriosně, a že splnil své poslání.

Je to velkou propagandou. Inteligenci polské byly ukázány skutečné hodnoty tomismu, dána jí příležitost vyslechnouti řadu předních myslitelů. Tomisti se více seznámili. Výměna názorů mezi rozhodnými tomisty a jejich příznivci je dalším úspěchem. Bylo navázáno mnoho styků, které umožní pokračování v práci. Sjezd se zdařil.

Ukázalo se i to, čím jsme si dosud nebyli jistí, totiž že polský tomismus není mrtvý. Nemuseli jsme se stydět za přednášku P. Michalského, prof. Górského, P. Stepy a jiných, mohly směle závodit s referáty sjezdů zahraničních a i v Poznani dosahovaly úrovně referátů cizozemských.

Ukázalo se i něco jiného. K tomismu se u nás všichni hlásí — ba i neodborníci, ač z části nebyli dostatečně připraveni, přišli na přednášky — jak filosofové, tak kněží. Mohli bychom se tím těšit, kdyby se nenaskytla obava, že slovu „tomismus“ bude podsunuto něco, co nemá s tomismem nic společného — jakási lepší apologetika katolicismu. My tomisti jsme si vědomi, že nauka svatého Tomáše i těch, kteří ji důsledně rozvádějí, jest nejčistším výrazem

katolictví, v tom ostatně jdeme podle hlasu Církve, nakazující všude vyučovat Sumě. Církev však je milosrdná a trpí i jiné směry, jen když nejsou v přímém rozporu s věrou. Církev doporučí tomismus jako systém nejshodnější s jejím duchem, ale chce-li někdo myslet jinak, nepřekáží mu. Z toho těží různí činitelé, kteří by na jedné straně chtěli získat z aureoly, již tomismus obtočilo podepření Církve a na druhé straně dále propagovat své vlastní netomistické názory.

Toho si tedy tomisti nepřejí. Dnes, v boji o duši příštího Polska, o jeho světový názor, je třeba ozbrojit katolictví naprosto nekompromisně katolickým a přitom silným učením, aby se mohlo opřít promyšleným a důsledným světovým názorům. Takovým je tomismus a sice jen tomismus, jedna z nejsilnějších současných světových filosofických škol, otužena bojem s nominalismem, s kartesianismem a se směry novými. Musíme si tedy dát pozor, aby nám místo té velké tradiční filosofické syntesy nebylo podáváno něco jiného.

**CH**arakteristické rysy VIII. mezinárodního filosofického kongresu v Praze. Organizace takového podniku, jakým jest světový filosofický kongres, provedená pečlivě a účelně, znamená již poloviční úspěch celého díla. Organizace byla vskutku bezvadná, takže poskytovala účastníkům ničím nerušené prostředí pro myšlenkovou činnost. Všichni účastníci jsou za tuto vzornou přípravu předsedovi sjezdu, panu profesoru Rádlovi, vděční.

Posudek o vnitřní hodnotě filosofického kongresu dopadne nutně různě, nejen pro povahové rozdíly posuzujících účastníků, nýbrž hlavně proto, poněvadž ze všech, vždy současně zasedávajících sekcí, může každý navštěvovati jen jednu soustavně, ovšem mimo hlavní přednášky dopolední. Budtež proto vytknuty některé charakteristické

rysy sjezdového jednání, pokud jsem je postřehl jako účastník v logistické sekci.

Úvodní přednášku v logistické sekci měl *prof. Jan Łukasiewicz z Varšavy* na téma: Význam logické analýzy pro poznání. Uvedené téma měl vypracované ve znění účastníkům předloženého tisku, který zdaleka nevyčerpál. Předpokládá se již znalost tištěné přednášky, načrtl schématické rozdělení logistiky, ve které klasické Aristotelické logice náleží malé, ale určitě vyhraněné místo. V tomto pojetí klasická logika není překonána a vyvrácena, nýbrž je organicky vybudována a doplněna moderní logikou. Vzhledem k tendencím neopositivistů, o nichž bude v dalším ještě řeč, jest názor Łukasiewicze velmi důležitý: On, profesor logistiky bezmála po dobu celé jedné generace, nevidí v logistice svým střízlivým zrakem nic více, než formálně dokonaleji vypracovanou logiku, aplikovatelnou na jakýkoliv systém axiomů.

*Prof. Moritz Schlick z Vídně* mluvil o pojmu celku. Způsob zpracování látky byl obvyklý: jako vůdce vídeňského kroužku neopositivistického mluví úvodem o logistickém rozboru vědeckých pojmů jako o nezbytné podmínce, aby hned na to sám pojednával bez přitěže logistické o pojmu celku. Přísně logistický rozbor, programově důrazně žádaný, nelze prý u tak složitého pojmu, jakým je pojem celku, dosud provést. Hlavním argumentem Schlickových důkazů o oprávněnosti nějakého pojmu bylo kritérium, zda negace takového pojmu má smysl. Ale právě takový metodický obrat v obvyklé řeči může vésti k vážným omylům. Jestli něco v této přednášce potřebovalo logistického vyjádření, pak to byly právě tyto negativní obraty. Vzorový příspěvek k očištění vědeckých pojmů, jak to *prof. Schlick* a jeho skupina žádá, touto přednáškou podán nebyl.

Třetím řečníkem prvního dne byl *prof. Jorgen Jorgensen z Char-*

*lottenlundu*, který přednášel o logických základech věd. *Prof. Jorgensen* hájí správné stanovisko, že logistika v moderní formě není ničím jiným než souhrnem předpisů, kterými lze z daných axiomů vyvoditi soustavu v tomto rámci platných věd, mohou to přirozeně býti i pavědy jako na př. astrologie. Toto pojetí obhájil *prof. J.* i v diskusi a setkal se se zřejmým souhlasem převážné většiny posluchačstva.

Druhý den zahájil *prof. Schiller z Oxfordu* několika kratičkými, duchaplnými poznámkami k pojmu exaktnosti, který pro svoji relativnost zdaleka nezasluhuje takové úcty, jaké se zpravidla těší.

Pak následovala přednáška *prof. Charles Morris-e z Chicaga*, ve které provedl paralelu mezi pragmatismem a logickým pozitivismem v jejich pojetí pojmu „smysl“. Ze styčných bodů, nebo spíše z komplementárních prvků obou směrů, jak je vytkl *prof. M.*, lze jasně pochopiti pragmatistickou orientaci pronikající do neopositivismu.

Jako třetí přednášel *Otto Neurath z Den Haagu* jako reprezentant početně silně zastoupené skupiny neopositivistů na téma: Jednotná věda. Přednáška tato si může činiti nároků na přísný rozbor, neboť byla to pouze snůška postulatů dosud neuskutečněných, které chce uskutečniti skupina neopositivistů, soustředěná kolem časopisu „*Erkenntnis*“. Přednášející si nedal ani práci zdůvodniti logicky blíže základní tési této skupiny, tési fyzikalismu. Za takových okolností nemohla ani následující diskuse přinésti něco vědecky zajímavého. Vystoupení našeho profesora Bocheňského z Říma v této diskusi bylo velmi zajímavé pro psychologickou reakci, kterou vyvolalo vystoupení *prof. logistiky z římského Angelica* proti zastánci tése, že aplikace logistiky na vědu vede eo ipso k vědeckému pozitivismu. Snad oboustranná snaha po formálně dokonalém vyjadřování pomocí logistiky ukazuje na

styčný bod dvou tak diametrálně různých směrů. Ve stručné diskusi tento styčný bod se uplatniti nemohl, jen letmo byla o něm zmínka. Ačkoliv se tato diskuse odehrávala v logistické sekci, nelze si odpustiti poznámku, že mluveno bylo sice o logistice, ale nikterak formou logistickou. Jest toho jen litovati, leč jaký paradox byl by se ukázal „*sinnlos*“ a leč jaká naděje příliš růžová.

Dále mluvil *prof. Rudolf Carnap z německé university pražské* o metodě logické analýzy. Z celé skupiny neopositivistů je profesor Carnap jediný logistik a logisticky ukázněný myslitel i když přímo logistické symboliky nepoužívá. Projednané problémy nevzbudily zvláštního ohlasu, ale to jistě jen proto, že byly voleny příliš speciálně. *Prof. C.* jako vynikající reprezentant neopositivistické skupiny mohl vhodnou volbou své přednášky přesně definovati, co p. Neurath jen nepřesně načrtnul. Že se tak nestalo, jest určitě jen ke škodě celému tomuto směru, jemuž takto scházela přísná vědecká reprezentace.

Třetí den *prof. Hans Reichenbach z Istambulu* objasnil stručným způsobem svoje pojetí pojmu pravděpodobnosti a jeho včlenění do soustavy *n*-valentní logiky, kde *n* roste dokonce nade všechny meze. Obtíž se jeví prozatím v okolnosti, že teoreticky vyjadřitelné krajní hodnoty pravděpodobnosti 0 a 1, čili hodnoty pravdivé a falešné, jsou v soustavě Reichenbachově principiálně nerealizovatelné. Že za takových okolností pojem pravdy je zbytečný, poznamenal *prof. Schiller* v diskusi a Reichenbach úplně přisvědčil. Proti tomu existuje teoreticky docela jiné pojetí *n*-valentní logiky, ve kterém pojem logické pravdy a jeho negace zůstávají zachovány v platnosti, jak ukazují práce *prof. Łukasiewicze* a jiných. Zde Reichenbach zřejmě přináší při své aplikaci logistiky na pojem pravděpodobnosti nový axiomatický prvek do své soustavy. Zda tím nevznikne lo-

gický spor, ukáže teprve kritický rozbor příslušné publikace, kterou prof. Reichenbach chystá.

Velmi zajímavou námitku proti aplikaci logistiky na nelogistické vědecké problémy rozvedl ve své přednášce *prof. K. Ajdukiewicz ze Lwowa*. Podstatu aplikace logistiky vidí prof. A. v tom, že větám obyčejné řeči o určité struktuře přiřazujeme věty z logiky nebo lépe logistiky o isomorfní struktuře. Proměnné ve větách logistických mají pak zcela jiný obor aplikace než proměnné ve větách obyčejných. Taktov vznikající vztah mezi čistou logistikou a její aplikací vyžaduje vytvoření vědy o této aplikaci. Taková věda by pak svoje zdůvodnění již nemohla hledati v logistice, nýbrž někde jinde, podle přednášejícího snad nejlépe ve formě více nezdůvodněných axiomatických postulátů. Třeba, že každý logistik se instinktivně brání proti takové tési, jak ukazuje výstižný dotaz v diskusi „k čemu pak máme logiku vůbec?“ nelze upřít, že myšlenka zde nadhozená jest jen přirozenou výslednicí podceňování neformalisticky pracujícího lidského rozumu. Nejprve došel kritiky od logistiky a nyní logistika je kritisována nadlogistikou. Řešení námitky bude ležeti asi ve směru myšlenky, že logika ještě není s to sama býti normou pro poznání skutečnosti, že aplikace logistiky vyžaduje mimo skutečnost vyjádřenou v obyčejných větách ještě něčeho dalšího, t. j. určitého zásadního stanoviska noetického, ať přiznaného či nepřiznaného. Důsledný logistik by tento prvek ve své soustavě aplikované logistiky vyjádřil přijetím určitých axiomů, řešícími mezi jiným implicitě též poměr logistiky k její aplikaci.

V další přednášce tohoto dne pojednával *prof. Sigm. Zawirski z Poznaně* o významu vicevalentní logiky pro poznání a o její souvislosti s počtem pravděpodobnosti. Vytyčuje rozdíly mezi polskou školou logistickou s prof. Łukasiewiczem v čele, tedy opět o problém

nadhozený nahoře při referátu o Reichenbachově přednášce.

*Prof. E. Kaila z Helsinky* zkoumal ve své přednášce otázku, zda nelze ospravedlniti logistikou extensionální vymýcené věty zevšeobecnující, v něm. terminologii t. zv. Allsätze. Dochází k odpovědi kladné, kterou pokládá za velmi důležitou proto, poněvadž jinak zmíněná logistická these je s to ochromiti veškerou vědeckou činnost, jak i některé příznaky o tom svědčí.

Jinou fundaci počtu pravděpodobnosti než Reichenbach snaží se ve své přednášce naznačiti slč. *Janina Hosiasson z Varšavy*. Pravděpodobnost definuje jako vlastnost soudu utvořeného z částečných premis. Poměr počtu částečných premis, případně jejich váha je pak mírou udávající určitou pravděpodobnost.

Čtvrtý a poslední den zahájil *prof. Roman Ingarden ze Lwowa* zdrcující kritikou metodického pozitivismu nebo jak my říkáme neopositivismu v přednášce: Logistický pokus o novou výstavbu filosofie, s podtitulem: kritická poznámka. Přednáška tato vzbudila mimořádný zájem a to právem. Bylo to jediné přímé střetnutí dvou protichůdných názorů charakterizovaných orientací metafysickou a antimetafysickou na půdě logistické. Prof. J. naznačil úvodem, že svou přednáškou nehodlá vyčerpati všechny oprávněné námitky proti neopositivismu, nýbrž že se omezí na jediný problém: na půdě logistiky ukázati neudržitelnost thesí neopositivismu o vylučnosti empiricko-logické orientace nemožňující jakoukoliv jinou filosofii a docela teprve metafysiku. Vývody přednášejícího byly tak závažné, že mnohé z nich v diskusi sám prof. Carnap uznal, jiné zůstaly jako otevřené, vyvrácen nebyl v podstatě argument žádný. Budou-li jeho důvody uznány, pravil doslova prof. Ingarden, pak ztroskotává aspoň z části antimetafysické tažení metodického pozitivismu. Diskuse s čelnými představiteli

německého neopositivismu ukázala, že antimetafysické tažení neopositivistů utrpělo vskutku vážnou porážku. O ukáznenosti účastníků této sekce v ohledu vědeckém svědčí skutečnost, že útok tak zásadního rázu jakým byla argumentace prof. J. nepopudil žádného z účastníků k diskusi jiné než opět jen věčně logické podle čistě logického rámce samotné přednášky.

Po této přednášce byl vrchol zájmu překročen a postupně ubýval zájem o další řečníky tak rychle, že dokonce na přednášce *prof. S. A. Kobylecki-ho z Noweho Targu* byli vskutku již jen dva posluchači. Z řečníků tohoto odpoledne zasluhuje ještě zmínku *doc. Felix Kaufmann*, který ve své přednášce o významu logické analýsy pro vědy sociální, snaží se včleniti sociologii do rámce jednotné vědy ve smyslu neopositivistickém, varuje před unáhleným odsouzením problémů a navrhuje pečlivě šetření o problémech i tehdy, když na první pohled se jeví nevědeckými ve smyslu neopositivistickém, tedy na př. různé metafysické interpretace sociologických problémů.

Charakteristika pracovního výsledku v logistické sekci je dána větou: Stoupenci empirického neopositivismu, kteří si u nás přivlastnili výhradní právo aplikace pro svoji fysikalistickou thesi jednotné vědy a kteří v Německu a u nás nemají vážného konkurenta na poli logistickém, poznali, že Poláci jsou v logistice velmi činní, aniž by opouštěli logickou filosoficky neutrální základnu. Polským logistikům nebylo z jejich důsledného stanoviska těžké dogmatickým neopositivistům zasaditi smrtelnou ránu na nejcitlivějším místě, totiž v dosud zneužívané logistice. Tento poznatek pro naše české poměry obzvláště důležitý, měl by nás povzbuditi k intensivnějšímu studiu logistiky a k důsledné její aplikaci na všechny obory vědecké. Pak by i debaty ne zrovna formalisticky vedené měly tak vyhraněnou úro-

veň, jaké jsme byli svědky právě v logistické sekci. Budoucnost ukazuje na vývoji k vědecké přesnosti formou logistickou, kdo tomuto zdravému vývoji nerozumí, tomu brzy nikdo nebude rozumět. Tomuto dojmu se nemohli ubránit již tentokráte logisticky školení myslitelé při sebe skvělejších přednáškách v hlavním shromáždění dopoledním, třebaže slyšeli rozvádění thesís, se kterými sami souhlasí.

Vím-li něco jasně, mohu to i jasně říci. Pravda se vzpírá nejasnému, třebaže sugestivnímu výrazu. Pravda je pravdou, teprve když je holá. Holou pak ji podává pouze logická kázeň formální. Nevím, jak tomu bylo v jiných sekcích, ale hlavní přednášky a spojené s nimi diskuse nedosahovaly z uvedených důvodů úrovně přednášek a diskusí v sekci logistické.

Kdo se účastnil přednášek a práce v sekci logistické, neodešel z VIII. mezinárodního filosofického kongresu zklamán.

*RNDr Artur Pavelka.*

Může-li se tvrdit, že sekce logiky pracovala vážně, nelze to říci o mnohých jiných sekcích. Byla to na př. sekce psychologická, kde zela propast nedostatku a ubohosti. Snad jediný referát: Les problèmes de l' éducation de l' intelligence, který přednesl Et. de Boda (Budapešť), měl dobrou úroveň. I v něm rozdělování (na př. Structure de l' intelligence) není odůvodněno ani induktivně, ani deduktivně; je to spíše náhodné seskupení všeho toho, co spadá k inteligenci. Tomistický duch prošlý přísnou logikou, nemůže uznati za vědecký postup náhodný. O jednotlivostech však pojednává dobře.

Nadšeně, avšak konfusně na Heglovském základě přednesl svůj referát Sergius Hessen. Na něm byla patrna strohá neživotnost Heglovy filosofie. V referátě Konst. Ramule (Tartu-Dorpat) nebylo nic zvláštního. Autor nemohl po svém referátě „Psychologie und Geschichte“ ani odpovědět na dotaz, zda

z uvedených zásad je možno mluvit o smylu a poslání národů.

Zasluluje zmínky ještě sekce o filosofii samotné. Vládla velká nepřesnost o předmětu a rázu filosofie. V tomto bodě byl patrný vliv místních poměrů, který dával směr jednotlivcům. Scholastice bylo vytýkáno, že udělala z filosofie „ancillam theologiae“, kdežto nová doba, zvláště u nás, činí z ní „ancillam politicae“. Filosofie ztrácí na své velikosti, je-li omezena jen na úzký okruh praktického rázu. V praktickém řádě je sice jednání lidské usměrněno filosofií, avšak hlavní rys filosofie je, že je to „sapientia“, vedoucí, řídící, usměrňující, dávající velké ideje i politikovi. Bez spekulativního rázu filosofie jsme chudáci závislí na myšlenkové odpadky jiných národů; filosofie svým intelektuálním charakterem činí člověka samostatným v myšlení a konsequentně i v jednání. Jak ubohé je v této věci úvodní provolání našich českých filosofů (Our Philosophical Programme)!

Referát „Sur la mission de la philosophie dans notre temps (André Lalande, Sorbonne, Paris), ukazuje základní nedostatky o pojmu filosofie a jejího předmětu. Měla-li by býti filosofie jen citací výroků různorodých mínění, pak by byla ztrátou času. Mezinárodní kongres celkem, až na malé výjimky, znamenal ztrátu mnohých hodin.

Vážně se postupovalo v některých referátech o filosofii a náboženství. Pojetí o filosofii u scholastiků je přesně vymezeno. Filosofie má svůj předmět, má své metody, je samostatnou vědou; náboženství je složkou doplňující přirozené nedostatky lidské. (Dobře o tom pojednal referát Chevaliera.) Jednotnost a ucelenost životní vyplývá z jednotnosti a ucelenosti křesťanského světového názoru. Převaha Przywarova (Religion und Philosophie) nad Brunschviegem (Religion et philosophie) byla zřejmá.

V celkovém dění mezinárod-

ního kongresu bylo jasné, že problémy příliš povšechné s problémy příliš zase speciálními, nemohly dáti nového objasnění ani o filosofii, ani o demokracii ani o poměru filosofie k jiným projevům lidského ducha. Filosofie může být jen jedna, přesná, správná, logická a t. j. tomistická, jak i neopositivisté doznali (kteří zavrhuji filosofii jako vědu), že se jim poměrně nejlépe disputuje s tomismem pro porozumění a přesnost.

*Dr. M. H.*

**II. Akademický týden v Praze.** Tento týden vážného studia měl přednost před mezinárodním sjezdem, že určená témata byla projednávána systematicky a jednotně, takže po ukončených přednáškách pojem věci byl dovršen. Téma prvního dne na př. „Přirozenost“ bylo osvětleno nejdříve psychologicky (dr Habáň). Oproti naturalistickému a spiritualistickému směru byl vysvětlen pojem přirozenosti dle filosofie sv. Tomáše. Uprostřed dvou jednostranných extrémů přirozenost lidská ve filosofii tomistické dostává svůj pravý rys: tělo — duch jako ústavní prvky, k nimž se druží nutné vlastnosti, požadavky, cíl, činnost a závislost. Podle těchto prvků je možno nahlédnouti do lidské přirozenosti a vystavěti v ní řád. Pro právní filosofii (dr. Skácel) dal přesný pojem přirozeného práva. V pojetí tomistickém právní pojmy kotví v přirozeném zákoně a tím i řád právní má míti pevný a absolutní základ jako etický řád. Třetí stanovisko k přirozenosti lidské bylo náboženské (dr. Braitto), který poukázal historicky i filosoficky na náboženské jádro v lidské přirozenosti, bez jehož vývoje schází člověku na životním štěstí.

Odpoledne promluvil o povaze básnického díla spisovatel Al. Vyskočil. Bylo zřejmé, že umělecká tvorba souvisí s pojetím přirozenosti. Spisovatel Vyskočil svým popisným způsobem vyjádřil umělecké tajemství. První den byl uzavřen hodnotnou přednáškou

prof. dr. Weingarta. Jeho jazyková přesnost a krása doplňovala vážnost tématu: o Prvních vrstvách české kultury. Druhý den bylo téma „individualita“, týž postup rozebíral téma ze všech hledisek, odpoledne mluvil doc. dr. Kalista o Vývoji individuality v renesanci. Téma celého dne bylo po odpolední přednášce rozebíráno v diskusích, do nichž zasáhl velmi účinně dr. Peřich, dr. Skácelík, dr. Fuchs; v jiných tématech o intuici, o obsahu a formě, o autoritě, o státu, dr. Hrnčíř, dr. Navrátil, dr. Berounský, dr. Hertl, dr. Pavelka a j. To vše poukazuje na zájem a úroveň přednášek i debat.

Zvláštní pozornosti zasluhuje téma o obsahu a formě, kde psychologickou část vysvětlil dr. H. Bošković, profesor ze Zagrebu a náboženskou dr. Dacík; odpoledne promluvil o hudbě mistr Foerster a koreferát o hudebnosti jazykové prof. dr. Weingart.

Mezi mladými a novými pracovníky akademického týdne se zvláště vyznamenal dr. Kosatík o stavovském zřízení státu (sociálně-hospodářském); pak o sociální funkci státu promluvil ing. Žemla. V těchto mladých pracovnících je duch a život oproti usedlému životu předchozí generace. Prof. Soukup položil k tématu o státě pevnou basi filosofickou, na niž se lze spolehnouti.

Vynikající byla přednáška prof. dr. Beneše o svobodě a autonomii lidské vůle; vznešeným hostem a korunou byl zase prof. dr. Erich Przywara, jehož podání o nejhlubší bídě lidské (die Nacht des Menschen, Nietzsche-Kierkegaard) bylo vyplněno druhou přednáškou o nekonečnosti Boží, již se člověk v mystickém životě účastní. (Nacht Gottes).

Mimo této vážné práce akademický týden byl překvapen výsostným provedením uměleckým koncertu „Moravana“, za vedení Veselky. Mistr Foerster ukázal na dokonalost provedení a osobnost dirigenta. Druhý koncert pořádal

ing. Pujman, s členy Nár. divadla (Ada Nordenová, B. Kozlíková, Z. Otava). Tito mistři Nár. divadla otevřeli svým provedením vhléd do duše Foerstrovy, k jehož oslavě byl koncert pořádán.

Sborník II. Akad. týdne vyjde v příštím dvojčísle Filosofické Revue.

**A**kademická konference v Dalečíně. Kulturní ruch v kruzích akademiků brněnských nabývá stále většího rozmachu. Je to nemalá zásluha Dalečinské akad. ozdravovny, kde se pořádají prázdninové kursy o kultuře umění a filosofii. Je to hlavně ředitel koleje Sušilovy dr. Heger, jehož péčí dílo roste a poroste. Dalečinský život studentský byl opravdu krásný; kulturní přehledy a doplňky, které se dávají studentům v přednáškách, doplňují kusé a odborné vzdělání universitní. V Dalečíně se rozšiřuje světový názor; oproti doměnkám a neurčitostem žije se tam životem pevným, křesťanským, uceleným. Program tohoto roku, jak byl uveden v posledním čísle Filosofické Revue, sestavil dr. Chudoba. Zkušenost poučila o zdokonalení programu.

**M**iloslav Matas, *Skrytá vítězství*. Soubor veršů z let 1928 až 1932. Košice, 1934. Význam knížky jest především sympatický a to hned už v základním básnickově úsilí, aby mu bylo jednoznačně rozuměno. Škoda, že výši jeho záměru neodpovídá místy stejná výše básnického ztvárnění: časem se nevyhne otřelé myšlence a prázdnému, byť i pádně zamýšlenému rozmáchnutí, zaviněnému spolu příliš křečovitou touhou po překonání mládí, po básnické definitivnosti. Ale i tak nabývá jeho pohled zcela překvapující hloubky a jasnosti v básni „lotr po levici“, daleko nejzávažnějším čísle sbírky právě pro jeho obecnější platnost. Ve výkřicích lotra, zoufajícího nad svým prokletím, poněvadž neví, čím je zavinil, se slévá pláč všech duší, jimž zůstalo odepřeno

to, k čemu se vzpínaly svou nejhlubší podstatou. A tak v tomto v základě filosoficky podloženém uvědomění, ale i ve správném tušení léku jest východisko Matasovy příští cesty. *K. Dvořák.*

**Z** filosofické literatury maďarské. *Dékány István: A társadalomfilozófia alapfogalmai.* (Základní pojmy filosofie sociologické, Maďarská Vědecká Akademie). Spisovatel vytváří jasnou a přehlednou myšlenkovou soustavu ve svém díle. Zkoumá všechny sociologické myšlenkové proudy, které hýbají moderní dobou: ideje svobody, rovnosti, organizace, povznesení společnosti atd., zhodnocuje každou z nich, ukazuje na jich pravý smysl. Překvapuje nás na více místech, že nelze vždy přesně určití základní pojmy rázu všech proudů čistě jen podle stavu myšlenkových idejí, (hospodářství, politika, hledání pravdy, estetická hodnota, hodnota náboženská a nebo mravní), proto stanoví toliko tři základní formy (technická, sociální a záležející v hodnotách). Vládnoucí typ naší doby: při charakteru technickém vyniká typ lidí sociálních a typ „idealisty“, v nichž nalézají výraz opět dva typy složité: misijní duše a reální politik. Kritická osvětlení Dékányova ozřejmí i největší těžkosti dneška: dnešního života, dnešní společnosti. Pokud minulé století — žijíc ve víře v rovnost — hlásalo, že všichni si mohou činit nároky na stejné místo ve společnosti, zatím charakterologie ukazuje, jaké podstatné rozdíly dělí lidi a tak nový svět můžeme si představit jenom na základě nového řádu.

*Dékány István: Az emberi jellem alapformái* (Základní formy lidského charakteru, Vydala Maďarská Filosofická společnost). Spisovatel dokazuje na zcela nových základech, jak jsou nejasné dnes všeobecně užívané pojmy, ideje. Jedna se zdá zcela bezvýznamnou, druhá je předmětem přecenění, jako ku př. mnoho vzpomínaná



myšlenka racionalisace, organisace. Z celého díla vyvstává se nová věda, nová vědeckost, jež nemá předchůdce v cizí literatuře. Je plné aktuálních otázek; tak bychom aspoň jednu uvedli: vykládá, odkud plyne náklonnost v tak četných státech pro diktaturu, dále jaký je rozdíl mezi národním a mezinárodním světovým názorem atd. Jasné osvětlení a přesná soustava charakterisuje celé dílo.

*Grünhut László: Metafizikai világnézet* (Metafyzický světový názor. Vydané vlastním nákladem spis.) Čtení tohoto malého spisu přinese potěšení všem, kdo ještě dovedou prožívat ohromující důležitost osudu duše a velkolepost hledání Boha. Není zde ani jediné věty, která by netryskala z nejvnitřnějšího prožití! Pro Grünhuta jedinou důležitou věcí jest střetnutí se duše se svým Bohem, návrat k Němu z břehů Nicoty. Toto malé dílo Grünhutovo, které má být úvodem do filosofie a v které chce pokračovati s neméně zajímavými náměty, je čistým paprskem onoho světla, jehož pramen vře v mystice Budhově, Laotsově, Platonově a Eckhartově.

*Kecskés Pál: A bölcselet története föbb vonásaiban* (Dějiny filosofie ve svých základních rysech, vydalo Stephaneum). Spisovatel mistrně vystihuje základní myšlenky filosofických soustav jednotlivců, národů, dob i škol a na základě těchto sestavuje dějiny vývoje zápasu člověka o poznání světa. Vede ho pevné přesvědčení, že ve víru neustálého vývoje a utváření ze styku dvou myšlenkových světů, řeckého a křesťanského, vykristalisovala se *philosophia perennis*, která ve svých podstatných rysech je a zůstane nedotknutelnou, a která svým bohatým obsahem pravdy představuje nepomíjející hodnotu a svou schopnost a moc řídit vše a dávat vznik myšlenkám si udržela i po uplynutí tolika století. Kniha jedná i o dějinách maďarské filosofie.

*Pauler Akos: emlékkönyv* (Památní kniha A. Paulera). Napsali:

B. Bencsik, br. B. Brandenstein, J. Halasy-Nagy, P. Kecskés, K. Kerényi, Gy. Kornis, Magyaryné Techert M., L. Mátrai, Gy. Moór, L. Noszlopi, M. Praháč, L. Prohászka, P. Schiller, A. Schöztz, J. Somogyi, D. Tóth, S. Varga. Vyd. Knihovna Maďarského filologického spolku. V tomto památníku maďarská filosofie holduje památce největšího † maďarského filosofa. V jeho stopách jde nyní celý kruh jeho žáků skoro ve všech oborech vědy a kdo Paulera neznal za jeho života, může poznati hlubokého myslitele z jeho vlivu. Pauler patří k oněm duším, které z labyrintu moderní filosofie dospěly svou houževnatostí v hledání pravdy a svou železnou logikou až k zárným výšinám křesťanské filosofie.

*Jámbor Mike: Prohászka Ottokár természe tszemlélete* (Názor na přírodu u Ot. Prohászky, Pannonhalmi füzetek). Ve své práci, rozvržené na tři kapitoly, spisovatel pojednává o velké lásce Prohászkové k přírodě a podrobně ukazuje, že Prohászka nejenom miluje přírodu, nýbrž je s touto přírodou ve vnitřním spojení a společenství. Druhá kapitola jedná o rázu Prohášzkova názoru na přírodu a konstatuje, že je mystický; jeho vyjadřování jsou symbolická, kterému symbolismu dodává vnitřního obsahu Prohášzkova duchovost. Ukazuje dále, že v hlubinách Prohášzkových symbolů skrývá se přesvědčení, že Bůh, jenž je sám v sobě dokonalý, absolutní bytost, je v celé přírodě svou životní činností. Tento názor, abychom užili slov básníka A. Sika, je křesťanským pantheismem. Příroda je toliko závojem na tváři Boží a nejvýznačnější vlastností všudypřítomného Boha je, že je plným dokonalým životem, *actus purus* — čirý kon. V třetí kapitole, když podal názor na přírodu nejnovějších maďarských spisovatelů, konstatuje, že Prohászka se liší ode všech; jeho přírodní názor je povahy transcendentní, mystické a při veškeré reálnosti obrazu pro-

půjčené z přírody je toliko výrazem Boží krásy.

Akord č. 8. 1. října 1934. přináší jako první článek v duchovním životě B. Chudoba: *Osobnost jako zdroj kultury*. Tam píše autor: „Daleko blíže řešení, které by mohlo vyhovět naší nejčasovější potřebě, octla se již škola novotomistická, vedená geniem Aristotelovým a Aquinátovým, také třídící a srovnávající, ale především pátrající po zdrojích a smyslu všech věcí. Než právě upřílišené úsilí metafyzické, přemrštěné v prázdné spekulování, zbavilo ji možnosti sloužit novému věku jinak než jako historická základna a reminiscence.“

Tím si patrně myslí autor, že s tomismem se vyrovnal. Než právě toto vyrovnání ukazuje neznalost tomismu a tak stačí ohrát fráze o upřílišeném úsilí metafyzickém, aby tomismus byl zařazen jenom do historie. Z této věci je patrné, že autor neví, co tomistická metafyzika vůbec je; rovněž neukazuje, v čem se ukázala prázdným spekulováním. Nový věk potřebuje stejně architektonických principů a ty se nemění, dokud člověk zůstane člověkem. Metafyzika tomistická jedná o architektonických zásadách řádu jsoucna i života lidského. Právě na tento nedostatek trpí nová doba, proto není v ní velkých myšlenek. Vše je jen na povrchu, v řádě smyslovém. Což ostatně ukazuje celé pojednání autorovo o osobnosti jako zdroji kultury. Náhodné, subjektivní seskupení slov a vět nemůže sestaviti podstatného pojednání o kultuře. (V té věci viz lépe Maritainův spis: *Culture et religion*.)

V Uh. Brodě 9. července 1934 zemřel první spolupracovník Filosofické Revue, dr. J. Hruban. Je známa jeho rozsáhlá činnost literární; byl vůdcem přes krásu k Původci a Zdroji krásy, k Bohu. Tato krátká vzpomínka předchází delší pojednání o estetickém díle J. Hrubana v příštích číslech Revue.



**A**radi Zsolt: *Az európai forradalom* (Evropská revoluce, Knihovna Maďarské Kultury, čís. 4.—5., str. 240, cena 2 pengő). Spisovatel knihy je redaktorem aktivního katolického čtrnáctideníku: *Korunk Szava*, který již čtvrtý rok vnáší do maďarské katolické inteligence duch velikých sociálních encyklik RERUM NOVARUM, QUADRAGESIMO ANNO, CHARITATE CHRISTI a ve znamení těchto bojuje při katolickém duchovním životě, při sociálním řádku na základě Kristova učení a pro pokoj Kristův.

Kniha, ač teprve koncem jarních měsíců opustila tisk, vbrzku se stala oblíbenou četbou všech, kteří se ještě zajímají o osudech velkého těla Evropy, o myšlenkových a ideových prouděch, které hýbají celou Evropou. Chce býti informací o všech problémech státo- a sociologických, které jsou dnes v jednotlivých státech v popředí zájmů. Jasně analyzuje a určuje ráz a povahu všech států Evropy a hlavní myšlenky, kterou se tato řídí. Byla to práce nemalá, když si pomyslíme, že doba, v které se kniha psala, byla dobou nejpohnutějších událostí: výboje nacionalismu a její ploditelky, moderního pohanství, bůžkem, kterého je tělo, krev, rasa. Kniha byla psána před velikými událostmi v III. říši i v Rakousku, ale protože spisovatel na svých cestách studijních hledal styk pokud možno nejširší se všemi vrstvami národů — jak o tom lze souditi z knihy — ony události předvídal a upozornil na nebezpečí již předem. Než bylo by mylné domnívati se, že kniha je toliko kumulem kritiky snad subjektivně zaostřené (psána v Maďarsku), zásadou spisovatelovou není pouhé „soudit a odsoudit“ Naopak i v těch nejhorších věcech hledá nějakou dobrou stránku, protože „není zla, aby nebylo v něm i zrnko dobra“ To proto, že jeho měřítkem na věci a události jsou věčné hodnoty; ve všem vidí zásah vyšší moci, řídící vše na zemi.

Obsahově kniha je pestrá a čte-

nář se doví mnoho zajímavého. Začíná líčením domácích poměrů. Maďarskem hýbe ještě i dnes liberalismus, ale ve formě z polovice minulého století. Všude jinde již přešel v demokracii, v Maďarsku zůstal čím byl, protože šlechta dovedla revoluci 1848 udržeti ve svých rukou. Její výsledky a též i sociální výhody pocházející z této změny si ponechala. Z liberalismu tak těžili jenom židé, velkopřemyslníci, zmíněná aristokracie a část gentry. Lid z toho vytěžil tolik, že v určitých kruzích s pýchou se odvolávají na případ Jana Csernoha, obuvnického synka, který se stal knížetem-primasem Maďarska. Než — dodává autor — to je omyl. Není to zásluhou maďarského liberalismu, nýbrž katolické církve!

V dalším rozebírá předválečnou situaci, kterou charakterisuje jako boj PROTI IMPERIALISMU. Boj s tím, co bychom mohli nazvati DUCHEM PRUŠÁCTVÍ, jehož představitelkou i na poli intelektuálním je jakousi zvláštní kastu tvořící imperialistická armáda v Reichu.

„Monarchie — píše dále — a zvláště Maďarsko nezastupovalo ani německé ani jiné imperialistické zájmy a že se dostalo do války a pak i padlo, bylo to nanejvýš politickým omylem, ale nemůže býti čítáno k vině, kterou spojené mocnosti vytýkali jako DUCHA PRUŠÁCTVÍ. Chesterton vidí u zápolících stran světové války zápas dvou zásad, jedné jak-tak katolické a druhé nekatolické. Podle toho zásadu katolickou zastupovali (a těžko si to představit!) protestantská Anglie, zednářská Francie, wilsonský puritanismus, Italie liberty a praeimperialistické Japonsko. Rakousko-Uherská monarchie se svou tisíciletou tradicí katolickou, se svým apoštolským králem měla by býti služkou Antikrista? A Rusko, absolutistické carské mocnářství, hrdinné křesťanské vojsko? Zdá se to býti násilné!“ Tedy ne monarchii, nýbrž jistou imperialistickou tendenci chtěli potrestati, tu tendenci, jejíž

nositelkou a ztělesněním byla prusácká armáda. Dotýká se i události roku 1918 dotýká se i otázky revise, ne však v tom smyslu, jak to často slyšíme o Maďarsku, a dotýká se jí zdá se jen z přinucení, protože se jí nemohl vyhnouti, protože se o ní jednoduše mluví. Poznamenává však jen tolik, že když se dělení hranic dělo ve jménu demokracie, když lidem bylo dáno právo sebeurčení, logickým důsledkem je zeptati se ho. Tedy ku příkladu nesmělo by se rozhodovati o osudech polského koridoru, Elzasko-Lotrinska, Saska, Sedmihradska, Dobružky, Macedonie anebo Podunají bez lidového hlasování.

Dále podává celé pestře se vlnící jeviště soudobé Evropy a všech myšlenkových směrů, které v jednotlivých státech dominují. A to netoliko velikých mocností jako jsou Francie, Německo, Anglie nebo Rusko, nýbrž i malých států, jako Belgie, Nizozemsko, státy Baltické atd.

Další část je spíše teoretickou a jedná v ní o mezinárodní spravedlnosti, o mezinárodním právu, o otázce židovské. Od 193. strany, kde čteme nadpis „Jediná věčná cesta“, dává pak odpovědi na mnohé otázky z katolického hlediska a ta odpověď v posledním důsledku může býti jediná: *Bůh*. V této části si všímá též zjevů, které a jedině které mohou nás naplniti nadějí v lepší budoucnost a tu nemálo nás potěší kapitola, v které nás staví za vzor, kde píše o „Tomistické obrodě kolem Prahy“ Píše: „Na Slovensku a vůbec v Československu po PROTICÍRKVNÍCH VLNÁCH PRVNÍCH DOB katolicismus se dostal na přímou cestu. V první řadě to platí o historické zemi české, kde po vyřešení sociálních otázek, (duchovenstvo nemá velkostatků a československý stát je lidsky demokratickým) nastala velká spirituální obroda. Vedou v tom čeští a moravští dominikáni. Je to vůbec znamením obrody nějakého státu, že v jaké míře, jak upřímně a hluboce zajímají místa v jeho životě mnišské

řády. Nebude bez zajímavosti představit ty z Čech. Vzpomenutí dominikáni v minulých letech uspořádali tomistické konference v Praze (myslí zde i na akademické týdny) jichž se účastnili nejlepší katoličtí filosofové světa, mezi jinými Maritain, Garrigou-Lagrange. Benediktinský řád patří k beuronské kongregaci (je nepochopitelné, proč se nemůže dostat do Maďarska ženské odvětví řádu) a je činný hlavně na poli liturgickém. Františkáni vedou na poli sociální činnosti a jeden směr premonstrátů se zabývá výchovou selské mládeže atd. Tak pro český, jak pro slovenský katolicismus, až z posledního ještě nevymizelo protimaďarské smýšlení, je charakteristické spojení s lidem. Jich poměr lze vyjádřiti toliko výrazem „Volksverbundenheit“ Nejlepším materiálem katolictví ve střední Evropě je slovenský lid a čekají na něj ještě veliké úkoly. Není náhodou, že i maďarskému kléru dal slovenský národ tolik dobrých kněží. — Katolický život v Rumunsku a Jugoslavii v duších je silný, ale to je charakteristickým rysem menšin. V prvním z oněch států vedou v tom Maďaři, v druhém pak Charváti a musí velmi mnoho zápasiti s pravoslavnou ortodoxií. Roste i počet horlitelů unionistického hnutí a to zvláště v řadách slovenských a českých katolíků, když poznali nezměrnou povinnost, čím dluhují svým slovanským bratřím...

Celá kniha přinese mnoho potěšení všem, kteří se zajímají o katolickou sociologii, která se zde podává časově na problémech, které aktuálně hýbají Evropou. Kniha, ač z čistě českého hlediska mohou jí býti vyčítány nějaké maličkosti, zasloužila by překladu i proto, že je čistě katolická, a byla by protikladem překladů z téhož oboru, ale které jsou cizí duchu katolictví. *E. Bergou O. P.*

**O** české katolické obrodě píše i čtvrtletník pannonalmských benediktinů PANNON-

HALMI SZEMLE (REVUE DE PANNONHALMA), kulturní časopis vysoké úrovně. Pisatel článku (Spectator) přímo udává důvod, proč píše. Chce informovati maďarskou katolickou veřejnost o slibném postupu katolictví v Československu a sice z toho důvodu, že jak lze souditi, zeď nepřeklenutelných předsudků dosud nám vštěpovaných pomalu bude odstraněna a již není daleko doba, kdy český a maďarský národ zasednou si k společné poradě a tehdy že maďarský katolicismus bude muset počítat i s posíleným českým katolickým veřejným míněním. Článek je rozdělen na tři části:

1. V první části je řeč o protikatolickém hnutí prvních dob státní samostatnosti československé a o příčinách toho: tradice husitská, krajní vlastenectví, které i v náboženství vidělo prostředek k státní myšlence; katolická církev byla pokládána za spojence té Vídně, která je držela ve svých okovech; největší zlo církevního života staré monarchie, josefinismus, který dělal z kněží sluhy státní byrokracie a to v Čechách více než na Moravě, k čemuž přistupovalo ještě i nedostatek kněží. Konečně mnozí z předních zástupců povstávající Republiky chovali se nepřátelsky z osobního přesvědčení vůči katolicismu.

2. *Oslabení protikatolického směru a příčiny toho zevnější:* V prvé řadě byl to odpor katolíků, hlavně věřícího Slovenska, čím vůdcové národa s počátku vůbec nepočítali; katolické politické strany: Lidová strana Šrámkova, ba dokonce na určitou dobu i Ludová strana Hlinkova a strana německých křesťanských sociálů, které se staly nezbytnými v dobách politické desorientace v pražské vládní koalici. Nemálo v to zasáhl i mravní, ale hlavně politický vliv Svaté Stolice na mezinárodním základě.

3. *Vlastní česká katolická obroda:* Mnohem důležitější než výše podané zevnější příčiny, byly vlivy vnitřní, protože důkladnější, protože pracující do hloubky v samém

jádro národa. Byly to právě ony řády, které se odvrátily z mělkých cest vtištěných josefinistickým laxismem a vrátily se k původní přísnosti. Byli to jesuité, kteří si vychovávali mužskou inteligenci a byl to P. Krose, který první upozornil na nedostatek kostelů v pražských předměstích. Redemptoristé mnoho dobrého vykonali svými lidovými misemi u lidu samého.

Mladá česká dominikánská generace vychovaná v Římě, ve Friburgu, ve Francii a v Německu (Soukup, Habáň, Braitto atd.) dnes již má neobyčejný vliv na nejlepší intelektuály i nekatolických směrů, a to svými časopisy, spisy, cyklickými přednáškami, kongresy, akademickými týdny, organizovaným čtenářstvem (Na Hlubinu, Filosofická Revue atd.), spolupracovníky, svou křesťanskou filosofií a duchovním životem (asceticko-mystickým) podávaným tak, že to plně vyhovuje požadavkům dnešní inteligence. Abychom uvedli aspoň jeden příklad; je zde před dvěma lety začatý překlad Sumy Teologické sv. Tomáše Akvinského a dnes se již může chlubit s dvěma tisíci předplatitelů.

Benediktini patřící do kongregace beuronské jsou činní na poli liturgickém a v tom vede klášter emauzský v Praze; než nesmíme zapomenouti ani na komárenské, kteří vydali již překlad misálu, liturgický lexikon atd. Premostrát Dr. Žurek vychovává nejmodernějšími prostředky (i exerciciemi) venkovskou mládež. K těm vnitřním vlivům patří i literární činnost vojenského lékaře Dr. Durycha a jeho přátel kolem AKORDU (poslední dobou přešel do jiných rukou). Nemálo přispělo i správné hodnocení dějin, které doposud a dodnes ve školských učebnicích se hemží pestrými dějepisnými bludy, než pomalu se dostává na cestu objektivitu správným zhodnocením tak bohatého a významného českého baroka 17. a 18. stol. proti husitským tradicím. V to můžeme počítati i hnutí *unionistické*, jehož

střediskem je Velehrad a cílem spojití schismatické Slovany s Římem. To vytkl za úkol i dominikánům jejich generál z Říma. Z řádů musíme ještě uvést i augustiniany.

Nemálo však přispívá k obrodě i vědecká vypravenost českého kléru a mnohá, šťastně zvolená jmenování vysokých církevních hodnostářů. V mezinárodním vztahu mnoho vykonali kněží: † Dr. Hanuš, Dr. Dvorník, Dr. Zavoral a světští: Dr. Rückl a Dr. A. Fuchs, tím, že české katolické mentalitě získali ohlasu i v cizozemí.

Ovšem, končí svůj článek, je zde i jedno velké nebezpečí pro budoucnost českého katolicismu a ta se skrývá v českém pokrokářském učitelství a sahá až po universitní katedry; dále ve školní politice (hlavně ohledně Slovenska), kdy katolické školy pro *přílišnou* závislost na státě jsou ohrožovány ve svém nejvnitřnějším katolickém bytí (jmenování pokrokářských sil na kat. školy) a konečně nebezpečím je i neo-josefinistická tendence politické moci.

Postup katolicismu v Československu je potěšující a jeho budoucnost záleží v tom, zachránili se katolický duch škol a vypořádali se československý katolicism s neo-josefinismem. B.

**K**ulturní ruch: Revue pro kulturu a život „Řád“ 1—2 číslo 2. ročníku, v Praze, řídí Frant. Lazecký s redakčním kruhem. Tato vážná revue zahajuje druhý ročník reprezentativním dvojčíslem: J. Kostohryz: Elegie; Jan Čep: Poslední velikonoce; Ant. Pavlín: Tři básně; Charles Pégny: Naděje; Fr. Kafka: Před zákonem; B. Rang: Franz Kafka; Rud. Holinka: Z počátků husitství; Hilaire Belloc: Evropa a víra; Edgar Lacqué: Únava z vědy; Walter Simon: Stav a třída; Stan. Berounský: Agrární a průmyslový stát; Carl Schmitt: K státní filosofii protirevoluce. Represenční je toto nové dvojčíslo ve své stati

básnické, v níž mluví mladí umělci: Kostohryz (proslavený svým dílem *Prameny ústí*, jako básník bolesti a naděje vlasti. Řád — 1934 a j., píše Elegii; Čep, filosof, který básnicky nahlíží do tajemství života i nejprostšího atd. Mezi články zvláštním jasmem vyniká článek Rud. Holinky: Z počátků husitství, Bellocův: Evropa a víra, vážný článek Stan. Berounského: Agrární a průmyslový stát; spojené s životem ukazují dobré poznámky a varia.

*Studie o baroku*: Nákladem Moravana v Brně 1934 vydal Zdeněk Kalista: Úvod do politické ideologie českého baroka. Tento Pekařův řád postupuje ve svých historických pracích úplně a mistrně v duchu prof. Pekaře. Svým krásným slohem vysvětluje Kalista vznik hesla „temného“ baroku, zatím co doba baroka je plná společenských tvárných sil v české společnosti, zvláště síly vlastenectví. Táž snaha osvětliti dobu baroka přivedla k vydání druhé knihy: Baroko, pět statí v edici Jitra, 1934, kde autoři Bohdan Chudoba, Zdeněk Kalista, Josef Vašica, Jan Racek, Albert Kutal, každý svým způsobem mluví o této době. Počátky barokní myšlenky od B. Chudoby trpí neorganickými jednotlivostmi a nejasností základní myšlenky. Za to jiné články podávají nové světlo. Studie prof. J. Vašici objasňuje zdůrazněný princip o baroku, že barok byl silný živel kulturní v svém estetickém bohatství, v svém citovém důrazu a ve schopnosti mystického zanícení, v novém řádu rodinné a společenské výchovy. Je v baroku převaha kulturně i tradičně výše stojící společnosti románské, a zároveň radostná síla obrozeného katolicismu. K těmto studiím je třeba zmíniti se o přednášce dra Jar. Durycha na akad. týdnu v Praze, která rozvíjela tytéž principy barokního života.

Edice Blahoslav sv. X. vydává knihu: Dr. F. M. Hník, *Duchovní ideály československé církve*, Praha 1934.

Československá církev cítí nutnost mít knihu, která by obsahovala duchovní ideály, jako vnitřní náplň této nové formy. Je zajímavé, že autor vychází z myšlenkové práce vedoucích bohoslovců a ze závazných usnesení církevních shromáždění! Církev československá dle názoru autora je začleněna do celku křesťanského světa.

S tímto prohlášením ovšem nikterak nesouhlasí znovu ohřátá nauka zapadlého modernismu, obsažená v křesťanském odkazu patriarchy Farského (str. 101—102). Není v tomto odkazu nic nového, co nebylo odkázáno modernismem. K této formě nebylo třeba znovu opakovati slova Masarykova o poměru k církevnímu náboženství. Z každé věty vane neproniknutí a vzdálenost od Kristovy nauky o církvi, která není nic jiného, než intimní spojení duší s Kristem. Není-li křesťanství životem Kristovým v nás, který je cesta, pravda a život, pak jiná forma neopravňuje nazývati se křesťany, t. j. Kristovými. Dr. M. H.

**U**Melantricha vyšla kniha Rudolfa Urbánka *Lipany a konec polních vojsk*, Praha 1934.

Novější doba ve snaze o přesnosti v historickém badání zdůrazňuje širší předpoklady k poznání pravého rázu událostí historických. Vedle náboženského a vojenského stanoviska přihlíží k sociální a politické stránce. Tuto těžkou stránku české historie revoluční, již si autor vyvolil, snaží se vysvětliti přesně. Jeho úsudky jsou podloženy nikoliv subjektivním zabarvením, jak se zhusta přihodí, nýbrž čtením z historie, z příčin revoluce atd. Snad jeho vývody někde překračují tyto přísné premisy; celkem však se jich drží. V některých úsudcích se autor odchyluje od prof. Pekaře a tam je patrné, že i snaha po objektivním stanovisku v historickém dění snadno se může odchýliti předcházející sympatií. Je to jedno z vážných děl historických. H.