FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

VII.

Redaktor

DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.,

Aggreg. člen pap. Inst. Angelicum, Roma

OLOMOUC 1935

OBSAH

Dr. J. Beneš: Autonomie a svoboda lidské vůle 48
E. Bergou: Problém revoluce 158
Dr. H. Bošković: Obsah a forma v pojmovém poznání 39
Dr. Braito S.: Náboženství v lidské přirozenosti 7
Náboženské v člověku 108
Dr. Dacík R.: Náboženství jako forma – obsah, skutečnost existence Boží 44
Dr. Gillet M.: Svědomí 104, 151
Dr. Görlich Ed.: Chápání dějin 141
Dr. Fuchs Alf.: Autorita a stát 19
Dr. Habáň M.: Přirozenost lidská 1
Prvky, tvořící individualitu 16
Intuice jako úkon intelektu 111
P. Izakovič: Ampèrovo triedenie vied 75
Dr. Kalista: Vývoj individuality v renesanci 63
Dr. Kosatík: Společenský stavovský řád. 11
Dr. Lavaud: Manželství v přirozeném právu . . 95, 155
RNDr. Pavelka: Poznámky k přednášce dra Boškoviće 42
Pojem formy a fysikální poznání 114
Ontologické určení místa 149
Dr. Podolák: Analogie . 143
Przywara E.: Noc v člověku. 71
Noc Boží. 73
Ing. Pujman: Osobnost a směry v divadelním umění 29, 123, 162
Rubáček J.: O citu lásky k vlasti 120, 147
P. Scherzer: Náčrtek k ideovým dějinám vznikajícího tomismu 93
Dr. Skácel: Přirozený zákon . 4
Poměr práva a spravedlnosti jednotlivce ke společnosti 102
P. Soukup: Intuice v náboženství. Blondelismus 34
Spravedlnost základem státu 52
Ing. Žemla: Sociální funkce státu 57
Varia: Kierkegaard (Dr. Braito). 126
Španělská renesance opravdovou renesancí. Vitoria normou syntesy její. Základem jejím theologie, obnovená tomismem. Skvělý obraz kultury na ní spočívající (F. S. Horák) 129
Poznámky k poznání sebe. Poznání duše (dr. Habáň) 165
Z ruské etiky (J. Veselý) 168
Erasmus a Vitoria (F. S. Horák) 171
O vlivu afektivních stavů na rozhodnutí (Dr. Noël Mailoux O. P.) 174
Kritika 83, 132, 176
Poznámky: Congrès international de philosophie scientifique (RNDr. Pavelka) 186
Petr Crockaert a Francisco de Vitoria (F. S. Horák) 187
Česká mysl, Revue Néoscolastique de Philosophie, Philosophisches Jahrbuch, Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Věda a život (H. P.), Exaktní přírodní badání potvrzuje biblické stvoření (Č. S.), P. E. Soukup: Filosofie náboženství 186

PŘIROZENOST LIDSKÁ[1].

Z pojmu lidské přirozenosti lze objasniti mnoho jiných problémů a pojmů, které jsou s ním spojeny. V pojmu přirozenosti lze zjistiti řád a princip života. V moderní filosofii splývá pojem lidské přirozenosti s pojmem přírody. Člověk je kusem přírody. Klade si však otázku: je jenom přírodou jako vše ostatní? Je v přírodě obsažen celý člověk, nebo lépe, je podstatou člověka týž obsah, a jen tento obsah, který tvoří přírodu? U člověka lze spatřit na první pohled rozdíl mezi jeho životem a projevy ostatní přírody. Že vlastně člověk sám se táže a zkoumá, zda jeho podstatná část, to, co činí člověka člověkem, jeho duchovost v celé hloubce, je obsažena v přírodním dění a prvcích přírody, již to staví člověka nad přírodu. Člověk není jen kus přírody, v něm je ještě něco nad přírodu.

Oproti této možnosti postavil si naturalismus nový princip: Skutečné jsoucno je jen to, co patří k této přírodě, duchový prvek není skutečností, nebo aspoň nemá téže ceny a významu jako skutečnost přírody.

Naturalismus vřadil člověka zcela do přírody. Lidský život se pozoruje pouze smyslově. Princip smyslového poznání člověka je zdůvodněn objektivně v materialismu, kriticky v sensualismu. To jsou prvky, z nichž povstává naturalismus.[2] Přirozenost lidská má pak svůj ráz. Člověk je bytostí intensivně pudovou. Vše, co se s člověkem a v člověku děje, vše, co koná, jsou reakce, vznikající přirozenou nutností. Pro nutnost dění neživé přírody máme slovo síla, pro nutnost dění organického a duševního života máme slovo pud, instinkt.[3] Člověk úplně podléhá zákonnosti, kterou se řídí dění v přírodě vůbec. I ty nejvyšší projevy přirozenosti lidské, projevy vědomí, skládají se z prvků, které nejsou duchového rázu, nýbrž hmotného, smyslově poznatelného.[1] Vědecké poznání má přivésti tento proces výkladu až tam, jak rozum povstává z hmotných prvků, přímo z instinktivních projevů. Tato analyse se vyrovná analysi organických bytostí a jejich funkcí, jak i ony se dají rozložiti na anorganické prvky. Základ lidské přirozenosti v naturalismu byl by uveden na přírodní prvky.

Ve vyšším projevu život dostává pudový ráz, u člověka jsou pudy vyvinutější a zjemněné. Tuto pudovost lidské přirozenosti chtěla zjistiti psychoanalyse.[2] Zjistila existenci podvědomého, které v nás pracuje a má svůj vliv na smýšlení a jednání.

Tím, že se člověk dostal k pudové jemnosti, s jemnějšími požadavky, vyvinul se v něm tajemný prvek duchový a přelomil původní jednotu člověka s přírodou. Duchové vědomí je vlastně vědomí původní hluboké společnosti a závislosti, kterým člověk byl vytržen z jednoty s přírodou a tím bylo zaviněno jeho tragické postavení v přírodním dění.

Z těchto údajů naturalistického pojmu přirozenosti lze některé potvrditi jako správné: že na př. člověk patří k přírodě, je však v něm něco nad přírodou; že je v něm i pudový život a působí bez uvědomění a má hluboký vliv na lidský život; není však jediným a řídícím činitelem v lidském životě. Tragický rozpor není nutný mezi životností a duchem, naopak duchovost, (jiného rázu než ta, která by se dala uvést analysí na pudovost a na hmotné prvky) je principem ušlechtilých jevů, vyššího života lidského a zušlechťuje celou bytost.

Vedle výstředně naturalistického pojetí lidské přirozenosti vyvíjelo se v historii myšlení pojetí výstředního spiritualismu. Tento proud šel přes Platona k Plotinovi a vyvíjel se v idealistických směrech německých.[3] Ani fenomenologisté,[4] ani

[1] Viz Die Natur und der Mensch in Ihr, von Vinzenz Rüfner, Bonn, 1934.
Handbuch der Philosophie, Abt. II., Natur, Geist, Gott, München, 1927.
Rudolf Eucken, Lebensanschauungen Grosser Denker, Leipzig, 1907.
J. Pfeiffer, Existenzphilosophie, Meiner, Leipzig, 1934.

[2] Viz Logik und Systhematik der Geisteswissenschaften, von Prof. dr. E. Rothacher, (Handbuch der Philosophie) München, str. 41 atd.

[3] Prof. dr. Fr. Krejčí: Positivní etika, Laichter, Praha, 1922, str. 67—69 atd.

[1] Ed. Jung, Das konstitutive Prinzip oder Bildungsprinzip in der organischen Natur, Leipzig, 1929.

[2] Viz na př. Psychoanalyse und Pädagogik von Prof. dr. E. Schneider, Langensalza, 1930.

[3] Theodor Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn, 1933.

[4] F. Weidauer, Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls, Leipzig, 1933.

Max Scheler neunikají jeho vlivu. Na př. Plotin píše:[1] „Kdykoliv se probudím ze svého těla sám k sobě, zanechávám vše za sebou a vstupuji do sebe; vidím nesmírně mocnou krásu a cítím v takovém okamžiku, že patřím do vyšší říše. Uskutečňuji nejvyšší život, jednotím se s božským a mám základ v něm. Dospěl jsem k vyšší skutečnosti. Sestoupím-li po tomto tichu v božském, musím se vždy znovu tázati, jak je možný můj sestup? Jak může vůbec duše sídliti v těle? Odpověď na tyto otázky hledá Plotin zejména v Platonovi. V něm nachází odpověď, jak Plato zavrhuje na jednom místě všechno smyslové, naříká na spojení duše s tělem, nazývá tělo hrobem duše a souhlasí, že duše je v zajetí. Putování k duchovému světu je vysvobozením duše z pout a pekla. Základní myšlenky výstředního spiritualismu, v němž skutečností se stává duch, se vyvíjejí v německém idealismu až k bezživotnému pojetí. Přirozenost lidská v spiritualistickém pojetí ztratila svou konkrétnost; její pojem stal se cizí. Lidská přirozenost nemůže ani výlučně býti duchová, ani nemůže úplně duchovost vyloučiti. Člověk je v přírodě, avšak i se svou duchovou částí; v přírodě existuje odstupňování bytostí (analogia entis).

Stupňovité pozorování je velmi plodné. Nový vyšší stupeň jsoucna sestává z prvků předchozího stupně, avšak nový typ není pouhým souhrnem předchozího, nýbrž nový útvar patří kvalitativně k vyššímu řádu. Je vyšší jednotkou, která obsahuje něco, co není v předchozím. (Na př. fysicko-chemické kombinace sestavené v živou buňku tvoří novou jednotku, nový útvar. Něco, co utváří živou buňku, co je jejím specifikem, není v pouhých kombinacích fysicko-chemických, které zůstávají neživé. Druhý stupeň: Živé buňky se seskupují v organickou, cítící bytost, žijící smyslovým životem. Cítící smyslová bytost obsahuje životní dění vegetativní bytosti, avšak je v ní nové specifikum — smyslové vnímání a cítění. Třetí stupeň je v intelektuální bytosti u člověka, který má zároveň svobodnou vůli; u tohoto stupně je specifický ráz života intelektuálního a volního. Obsahuje prvky života sensitivního, avšak má více, je novým útvarem.)

Z naturalistického pojetí lidské přirozenosti se vyvinul přírodovědecký pojem (fysicko-chemický, nebo biologický).

Všechno přírodní dění, i lidský život se svými jevy, bylo uváděno na nejmenší elementární dění a změny (na př. v biologii darvinismu je toho klasický doklad). Z toho plynul závěr jednotného předpokladu všeho přírodně-vědeckého badání, že je jediná zákonitost v každém přírodním dění (fysicko-chemicko-mechanická). Zatím co přírodní dění (zahrnutě s člověkem) má mnohem širší okruh, než co bylo vyjádřeno exaktně přírodovědecky. To je též myšlenka Bergsonova,[1] že život je víc než exaktní přesné vyjádření vědecké nebo filosofické. Je nesmírně více ve svobodě ducha nebo v intelektuálním životě, než je vyjádřeno. Proto povstávají jednostrannosti a neúplnosti, chce-li se kdo vyjádřiti o celém životě nebo o celé přírodě z poznatků exaktních a vědeckých; z toho je též jednostrannost v hodnocení věcí a života, jednostrannost světových názorů. Zjištění skutečných fakt, z nichž vychází přírodověda, nestačí lidskému duchu, proto přichází k formulacím hlubších otázek, proč, kam, o první příčině atd. Hledá prostě smysl, který je předmětem intelektuálního poznání.

Cílem přírodních věd je matematicky exaktní pojetí hmotné přírody; kdežto intelektuální filosofie proniká problémy, které svou metodou chce objasnit a vysvětlit. Snaží se o podstatné a typické propracování stupňů přírody a jejich přirozeností.[2]

Pojem přirozenosti u sv. Tomáše.[3]

Přirozenost je radikální, základní princip veškeré činnosti a vnímavosti (pasivity), která patří k věci jako vlastní, která k ní není jen připojena jakýmkoli způsobem (na př. člověk přirozeně touží po vědění, svou přirozeností je smrtelný atd.).

Základním principem činnosti a pasivity jsou ústavní prvky věcí, vyjádřeny filosoficky jsou to forma a hmota. Ústavními prvky vzniká vlastní povaha věci a jako taková má v sobě schopnost přirozeného dění, vývoje a činnosti. Za druhé, vývoj věci, její vznik a dokonalost je závislá na různých činitelích, kteří ovlivňují a působí. V přirozenosti je tedy tato závislost, pasivní poměr k činitelům; jsou v ní přirozené síly a schopnosti aktivní. Podle stupně bytí a dokonalosti, stupňují se síly a schopnosti.

Tato stupnice je: v anorganickém životě jsou to čistě energie hmotné a její zákony, v živých bytostech jsou to vegetativní síly a schopnosti, v sensitivních jsou smysly, v intelektuálních bytostech jsou nové schopnosti intelektu a vůle.

Dalším důležitým prvkem (od něhož se úplně odklonil přírodovědecký pojem životnosti) je směr a

[1] IV 8 *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς* Plotins Schriften, R. Harder, Leipzig, Meiner, 1930.

[1] Le Dieu de Bergson, Émile Rideau, Paris 1932.

[2] Vinzenz Rüfner, Die Natur und der Mensch in Ihr (Bonn 1934) P. Haustein.

[3] III. P. qu. 2, a. 1.

Nomen natura derivatum est (a nascendo — generationem, postea ad principum generationis, postea ad significandum quodlibet principium intrisecum motus, secund. quod Philosophus dicit quod natura est principium motus et quietis, in eo, in quo est per se et non secundum accidens.)

cíl ustavené přirozenosti. Všechny požadavky a potřeby vzniklé ze složení mají určitý směr a přirozený cíl, t. j. vývoj a dovršení, zdokonalení přirozenosti; (na př. símě vyrůstá, má listí, květy, ovoce, plody k rozmnožování; člověk z embrya se vyvíjí v organismus, dítě roste a dospívá.) Přirozené je vše, co patří ke každé věci, nebo co vyžaduje její přirozenost. Můžeme to označiti

- Přirozené jsou
  - 1. Ústavní prvky přirozenosti lidské.
    - tělo — hmota
    - duše — forma
  - 2. Vlastnosti, které nutně vyplývají z konstrukce věci.
    - 1. cíl a smysl — dokonalost, blaženost v plné činnosti.
    - 2. požadavky
      - života vegetativního — zdatnost a zdraví vitální
      - života sensitivního — bonum sensitivum (záliba, příjemnost atd.)
      - života intellektuálního — pravda
      - života volního — bonum intellectualis naturae (radost, láska atd.)
    - 3. věci, které se druží, ne však nutně
      - oděv
      - barva
      - větší nebo menší quantita atd.

Přirozenost lidská předně má své ústavní prvky: tělo a ducha. Můžeme tyto prvky lehce stanoviti jako dané z projevů života. Prožíváme svůj vnitřní život, v němž hledáme smysl, důvod celého života; je to život reflexní, nehmotný, život mimo prostor a čas, jsou v něm požadavky čistě duchové, pravdy, dobra, krásy, blaženosti, náboženství atd. Mnohost tohoto duchového samostatného prožívání, patření, poznání je tak nesmírná, že o ní nelze pochybovati (Driesch). Hartman zase pozoruje duchový život ve filosofii hodnot. Život lidský je plný hodnot. Dosíci hodnot a realisovati je je na nás. Jsou to hodnoty různého druhu: vitální, duchovní, umělecké, etické atd. J. Chevalier vyjádřil zase projev ducha v poznání Boha tím, že dospívá k absolutnu; stačí, aby člověk poznal sebe a svou relativnost, aby dospěl k absolutnu. Svou miserií, svým nedostatkem, svou ubohostí člověk se dotýká Boha a Absolutna. Těmito cestami si uvědomuje člověk samostatný život duchový, jako princip požadavků a projevů. Je to jeho nejvlastnější život. Člověk má schopnost poznávati podstatu věcí (quod quid est), proto jeho život se nezastaví na povrchu věcí, na smyslových kvalitách, nýbrž proniká hlouběji ke smyslu, k poznání vztahů, k poznání svého určení a cíle atd. Tato vlastnost duchovního prvku bude ještě zřejmější z vlastností, které vyplývají z dvojího prvku.

Prvním a nejdůležitějším důsledkem složení lidské přirozenosti je její cíl. Cíl je ideálem každého životního vývoje, zvláště v lidském životě. (Ideál čisté pravdy na př., jak mnoho vlivu by měl na výchovu intelektu dětí i lidu, kdyby byl brán seriósně u všech vychovatelů.) Cílem lidského života subjektivně je blaženost, je plnost života, je dokonalý vývoj schopností, zvláště vyšších, v jejichž činnosti se projevuje pravý život lidský. Objektivním cílem je pramen pravdy, je pramen dobra, Bůh, jako nejvznešenější objekt lidských schopností, z něhož jsou všechny uspokojeny a přivedeny do nejlepší a nejintensivnější činosti. Přirozenost lidská obrácena k cíli nabývá pravého smyslu, po kterém touží. Z této věci má křesťan ve svém poznání svého cíle velkou přednost, oproti tápání a matným pojmům pouhého filosofa. Cíl lidské přirozenosti v křesťanském životě je vznešená kontemplace nejdokonalejšího a nejkrásnějšího předmětu, Boha, život poznání a lásky.

Druhým důsledkem jsou požadavky lidské přirozenosti. Vyplývají z životního dění, jak je v přirozenosti lidské. Životní dění znamená stálou asimilaci a reakci na zevnější svět, aby se udržela životní rovnováha; není nikdy ztrnulostí, nýbrž ustavičným děním, které podřizuje činnost orgánů vnitřní účelnosti organismu; vyžaduje proto mnohých věcí. Požadavky jsou jak v životě vegetativním (ty spadají do biologie), tak sensitivním, kde přirozenost lidská skýtá množství a bohatství projevů a snah. Projevy a snahy po jiných věcech tvoří bohatý život vztahů k okolí, k věcem a k lidem; život vztahů je ještě zabarven vnitřní energií vášnivosti a touhy. Přirozenost lidská se v nich neliší mnoho od projevů života čistě živočišného; spontánnost těchto úkazů je stejná u člověka i u živočicha. U člověka však má

zasáhnouti do projevů tohoto druhu kázníci a ušlechtilá síla vedoucího intelektu a síly vůle. Proto v této stránce nemůže být plnosti života krásného a ušlechtilého, ani dokonalosti lidské přirozenosti.

Požadavky třetího druhu jsou požadavky schopnosti intelektivní — verum universale — světlo, pravda. V ní se všichni lidé sdružují a jsou si rovni a přátelé. Požadavky této schopnosti sahají hluboko do lidské přirozenosti, poněvadž jimi je karakterisována lidská přirozenost a liší se od animální. Člověk je člověkem, poněvadž je intelektuální tvor. Požadavky volní schopnosti sledují intelektuální poznání — bonum universale, neomezené dobro, náplň dobra — blaženost. Bonum intellectualis naturae je ctnost, je vedení a řízení podle rozumu, je řád a kázeň, je mravní krása atd.

Třetím důsledkem z lidské přirozenosti je činnost všech schopností. Dokonalost věci uschopněné k činnosti záleží ve skutečné činnosti (nikoliv jen v mohoucnosti). Intelekt je dokonalý, když skutečně poznává pravdu a má světlo; vůle, když miluje dobro a krásu atd. (Jako hudebník a hudební nástroj je dokonalý, když skutečně hraje, nejen když může hráti.) Proto blaženost lidská subjektivně je v činnosti (proto nuda je nesnesitelná atd.); není to jen činnost v praktickém životě bez myšlenek, nýbrž aktivita intelektu v poznání a vůle v lásce.

Čtvrtým důsledkem z přirozenosti je pasivita. Tato je dána na př. v každé schopnosti vůči svému předmětu. Smysly a intelekt netvoří předměty, nýbrž vnímají je a vůle též. Zde je velký nedostatek v tvůrčím životě lidském, že člověk nemůže být bytostí nejabsolutnější, poněvadž zná a vidí ve všem závislost. (Chevalier ukázal, jak přesunutí Absolutna na člověka znamená životní katastrofu.)

Dr. M. Habáň O. P.

PŘIROZENÝ ZÁKON.

I.

1. „Buď katolicismus, nebo nihilismus.“ Tento výrok filosofa Hartmanna je znamením i dnešní doby. Buď katolický názor světový, nebo nekatolický. Je filosofie základem názoru na svět a život, nebo je výtvorem toho kterého názoru životního? Jistě je ospravedlněním, nebo zdůvodněním názorů světových.

Jsou názory na život a filosofické systémy. Systém filosofie tomistické a systém filosofie nekatolické, neboť v nazírání na životní otázky jsou za jedno idealističtí zbožňovatelé rozumu, i positivističtí snižovatelé síly rozumového poznání.

Nezdá se být vědeckým řešení životních problémů filosofií, která vychází z nedokázaných předpokladů o všemocnosti rozumového poznání nebo o vševládě empirie. Nevědecké řešení patří těmto systémům. Je nevědeckým naše teoretické stanovisko při řešení otázek životních?

Ale možno si počínat jinak, když se jedná o bytost lidskou, člověka živého, rozumového a svobodného, obdařeného právem a povinnostmi, když se jedná o to, aby bylo určeno jeho postavení ve vesmíru a vysvětleny otázky jeho života?

Zákon příčinnosti jako zákon myšlení a poznávaného skutečna, ten nás přivádí k vědeckému přesvědčení o jsoucnosti První Příčiny, Boha, Tvůrce vesmíru.

Týž zákon, věčně platný pro myšlení a skutečno, dokazuje, že celý vesmír směřuje k dosažení svého cíle, který Bůh určil vesmíru, a který záleží v projevech slávy Bohu a Tvůrci, a Bůh je posledním a nejvyšším cílem vesmíru, jako je jeho první příčinou.

2. Toto směřování vesmíru k svému účelu, tento řád veškerenstva, zahrnuje v sobě přirozenost i osobnost lidskou.

A proto tento řád, vtisknutý do přirozenosti lidské, jmenujeme řádem přirozeným.

Přirozenost lidská není tak jednoduchá. Svoboda lidská, která má svůj kořen v rozumu, je podřízena vznešeněji řádu veškerenstva, směřuje k cíli veškerenstva vědomě a svobodně.

A toto směřování lidské přirozenosti k cíli veškerenstva, směřování vědomé a svobodné, jest mravním řádem. V mravním řádu je člověk pro své duševní vlastnosti a pro svou vyvýšenost nad ostatní tvorstvo — původcem nové tvůrčí síly, která pro něj znamená nové normy a řády v okruhu řádu mravního.

A jedním ze základních řádů, v okruhu mravního řádu, je řád právní. Práva přinesl člověk s sebou a to práva nezadatelná, odpovídající lidské přirozenosti, současně však přinesl s sebou zodpovědnost: těchto práv může používat k prospěchu společnosti: jako osobnost stává se členem společnosti.

Proto podléhá řádu právnímu.

Řád právní kotví v mravním řádu: řádem mravním rozumíme zde vědomé — poznané a vůli lidské přenechané směřování lidské osobnosti k poslednímu cíli. V právním řádu děje se toto směřování trojím způsobem; směřování vrozené, avšak pro rozum a svobodu lidskou uvědomělé.

Odtud otázka právní filosofie „o přirozeném zákonu.“ Na zákoně jsou zbudována práva a povinnosti

člověka, jejichž plnění činí člověka spravedlivým, odtud druhá otázka právní filosofie, „pojem práva a spravedlnosti pro jednotlivce."

Plnění práv a povinností je závazkem lidské osobnosti, zodpovědné za svoje jednání; odtud otázka „poměr práva k etice." A celý řád právní je ovládán zákony, a proto poslední otázka „formy a obsahu zákona."

Zachováváním právního řádu směřuje člověk k zachování mravního řádu; zachováváním řádu mravního zachová řád veškerenstva a dochází k cíli, který vložila První Příčina do řádu veškerenstva. Posledním nejvyšším cílem je Bůh.

Proto otázky právní filosofie dlužno řešiti theocentricky. Pojem První Příčiny, která je současně posledním a nejvyšším cílem, je rozhodujícím činitelem při řešení všech otázek životních, tedy i právních. Člověk je obrazem a má podobnost Boží v sobě. Touto podobností je řízen jeho právní život, život jako jedince i jako člena společnosti.

3. Moderní filosofie právní namítá, že není možné z principu transcendentálního odvozovati právní principy: jinak to není právní filosofie ani věda. Odpovídáme: Bez Boha a jeho zákona nemožno ani zdůvodnit závaznost práva a ospravedlnit právní zákonodárství, ani nemožno správně pochopit lidskou osobnost a dát směrnice lidského života.

Námitka pokračuje: Hledati v Bohu princip všech věcí — to je princip líného rozumu a stačí pro náboženství a pavědu.

Tak mluví neznalost náboženství, které zamítá víru bez důvodů, které zavazuje člověka k rozumové práci, které zamítá, aby božího jména bylo zneužíváno tam, kde to nejde s rozumem.

Základní podmínkou práce vědecké je správné východisko metodické.

Moderní filosofie právní řídí se většinou metodologií Kantovou. Tuto pokládá za jedině správnou, hraje si s abstrakcemi a neživotnými konstrukcemi pojmovými: prohlašuje Kanta za největšího filosofa všech věků a národů, zamítá možnost jiné orientace ve vědeckých názorech.

Je to jejich subjektivní názor; je zplozen z neznalosti křesťanské filosofie a veřejným míněním.

II.

1. Vycházíme ze zkušenosti a rozumu: existuje řád veškerenstva.

Vycházíme z důsledků zákona příčinnosti, jenž je zákonem myšlení a skutečnosti: Veškerenstvo není od věčnosti.

Vycházíme ze zkušenosti a rozumu: řád veškerenstva napřed existuje v mysli a vůli svého věčného principu a potom existuje jako předmět naší zkušenosti a našeho poznání.

Dále: Řád vesmíru, t. j. směřování veškerenstva k cíli, jest dílem Rozumu toho, který je principem věčným i časného řádu vesmíru.

Příkazem či dílem rozumu: Vůle ovlivňuje rozum, aby dal příkaz. Princip věčný: řád vesmíru napřed existoval v rozumu a vůli svého principu.

Princip časný: týž, jako věčný, ale sluje časným vzhledem k existenci vesmíru, jako k předmětu naší zkušenosti a našeho poznání.

Princip vesmíru: veškerenstvo je poddáno svému principu, jenž je řídí, t. j. pečuje o ně.

Vesmír směřuje k bezprostředním cílům a k společnému cíli. Dosažení svého účelu je společným dobrem vesmíru. Tedy na základě zkušenosti a rozumu třeba říci:

Jako v první příčině existuje vesmír od věčnosti, tak od věčnosti existuje v něm řád vesmíru, směřování vesmíru k společnému cíli.

Konečně: O každém zákoně předpokládáme: je ustanovením a příkazem rozumu a vůle zákonodárcovy, jenž pečuje o celek; směřuje k společnému blahu celku.

Přizpůsobujeme tyto předpoklady rozumné vůli principu vesmíru, jenž pečuje o vesmír a usměrňuje jej k nejvyššímu cíli. Tedy důvod řízení vesmíru je důvodem zákona. Proto má platnost věta: Existuje věčný zákon vesmíru, který je příkazem rozumu a vůle boží, kterým vesmír je veden k svému cíli a vyhlášen vesmíru, když tento se stane skutečností.

Výměr: Zákon věčný je rozum a vůle boží poroučející zachovávat řád vesmíru a zakazující jej přestupovat.

2. Vycházíme ze skutečnosti, zjištěné zkušeností a rozumem: Neústrojné části vesmíru jsou řízeny zákony fysickými. Ústrojné části vesmíru zákony fysickými a pudem, rozumné bytosti zákonem mravním.

Zákon vede každou část vesmíru k cíli, odpovídajícímu jeho přirozenosti.

Dosažení tohoto cíle je dosažení cíle vesmíru.

Dále: Poněvadž člověk je rozumný, může se podrobiti zákonu, nebo protivit se zákonu.

Člověk má přirozený sklon k tomu, co odpovídá jeho životu živočišnému a rozumnému, má přirozený odpor k tomu, co mu odporuje.

Poznává, uvědomuje si tento sklon své přirozenosti a tvoří si úsudek „zlého se chraň, vyhledávej dobro!" Normálnímu člověku je samozřejmým, že určité činy jsou závadné, jiné bezvadné, mravně dobré, mravně špatné.

Normálnímu člověku je samozřejmé, že je vázán některé činy konati, jiných se varovati.

Vědecky možno dokázati, že tyto sklony a samozřejmost nejsou plodem výchovy nebo zvyku, ani vzájemné dohody lidské, poněvadž jsou všeobecné a stálé.

Jaký je cíl těchto sklonů a poznávání a jejich důsledků? Zachování řádu vesmíru.

A souhrn těchto přirozených sklonů a poznání je nám dán autoritativně. Nikdo nepopírá jsoucnost těchto přirozených sklonů a poznání.

Je však různé mínění o jejich původu. Snad jest jejich pramenem sama přirozenost lidská, poněvadž říditi se jimi znamená zdokonalovati svou přirozenost. To však je těžko říci, neboť lidská přirozenost je sice měřítkem, či lépe základem, nositelem těchto sklonů a úsudků, avšak sama ani ničeho neporoučí ani nezakazuje — a přece tyto sklony a úsudky mají autoritativní příkazy a zákazy.

Leč, že bychom přijali za svůj názor Kantův o diktátu praktického rozumu.

Ale potom by bylo nutno zamítnouti to, co Kant připouští, že tyto sklony a poznatky přirozené mají ráz závaznosti, jehož cílem je řádné usměrňování tvorstva; neboť usměrnění bytosti rozumné může býti dílem Rozumu a Vůle. Pak by bylo nutné přijmouti názor Kantův o člověku, jenž sám sobě je absolutním cílem a protiklady plynoucí z tohoto názoru.

Poněvadž tyto sklony a poznání naší přirozenosti jsou dány autoritativně, t. j. jsou spojeny se závazkem, dle nich se řídit, mají náznak zákona.

Napřed se tážeme, zda poznáváme účel těchto přirozených sklonů a poznatků.

Kdyby se jimi člověk neřídil, jednal by proti své přirozenosti, způsobil by porušení přirozeného řádu věcí, porušil by totiž směřování přirozenosti lidské k svému cíli, který jest jejím dobrem.

A tu již poznáváme dvě věci:

Předně, že tyto přirozené sklony a jejich důsledky mají svůj kořen v lidské přirozenosti, z ní vyvěrají, avšak lidská přirozenost není jejich poslední příčinou, neboť nemáme v ní odpovědi na otázku, proč se nemáme vyhýbati přirozenému řádu?

Poslední příčina jejich je mimo přirozenost lidskou, v rozumu a vůli, která je příčinou přirozenosti lidské.

Přirozené sklony jsou pak hlasateli této vůle.

Je-li účelem těchto přirozených sklonů a poznání zachování a zdokonalování přirozenosti lidské a tím zachování řádu vesmíru, jehož částí je lidská přirozenost, pak je samozřejmé, že přirozené sklony a poznání mají za účel dobro vesmíru.

Dobrem vesmíru, cílem vesmíru, je cíl nejvyšší, Bůh.

Bůh, Příčina vesmíru, je tvůrce řádu vesmíru. Existuje zákon věčný, jenž je Rozum a vůle Boží, poroučející zachovávat řád vesmíru.

Sklony přirozenosti lidské, poznávání přirozená a jejich důsledky směřují k zachovávání řádu vesmíru.

Jsou tedy odleskem zákona věčného. Jsou vtisknutím zákona věčného v lidskou přirozenost.

Jimi člověk nejen je veden, ale jako bytost rozumná, sám se jimi vedl k zachovávání řádu vesmíru.

Projevuje se jimi věčný zákon.

Stává se časným zákonem přirozenosti lidské a nazývá se přirozeným zákonem.

Existuje zákon přirozený.

Zákon přirozený je zákon vrozený lidské přirozenosti, přikazující zachovávati přirozený řád.

Z pojmu přirozeného zákona plyne jeho všeobecnost a jeho neměnitelnost.

Základem a nositelem přirozeného zákona, práv a povinností z něho plynoucích je lidská přirozenost. Lidská přirozenost není jeho první příčinou. Do přirozenosti lidské každého člověka je vložen zákon: „zachovej přirozený řád, varuj se jej porušit“, přirozeností lidskou je promulgován.

A tento přirozený řád záleží v tom, že člověk se má vyhýbati zlu a konati dobro: zachovává řád. Tím dosahuje účelu přirozeného řádu.

Není člověka, jemuž by nebyl tento zákon znám.

Účelu tohoto zákona možno dosáhnouti různým způsobem, neboť život lidský je mnohotvárný, mnohé prostředky vedou k jednomu cíli.

Proto je mnoho příkazů přirozeného zákona.

První příkaz zní: čiň dobré, varuj se zlého! Dobrým je, co odpovídá přirozenosti lidské a je určováno sklonem lidské přirozenosti.

Proto příkazy přirozeného zákona řídí se pořadem sklonů. Základním je sklon k sebezáchově, proto přikazuje zákon přirozený vše to, čím se život lidský uchovává a zakazuje, co život poškozuje.

Druhým je sklon k zachování, udržování života živočišného.

Třetím je sklon k zachování a zdokonalování života bytosti rozumné a svobodné.

Každý člověk má schopnost poznati tyto příkazy, nebo lépe, utvořiti si tyto praktické úsudky a proto přirozený zákon je neodlučitelným od přirozenosti a je i u lidí, kteří nemají užívání rozumu. I když z fysických příčin se nestane užívání rozumu skutečností, přes to platí, protože je všeobecný. Snad člověk i celý národ je tak zdegenerován, že nepoznává všech příkazů přirozeného zákona, — avšak ani tehdy nezaniklo v jeho srdci vědomí „chraň se zlého, čiň dobré!“

Tato všeobecná známost přirozeného zákona nejen že nevylučuje nutnost kladného zákona, naopak, vyžaduje jej.

Člověk není jenom osobností pro sebe, je od přirozenosti bytostí společenskou.

A toto jeho určení nutně vyžaduje zákonů kladných, neboť sociální život vyžaduje velmi mnoho dedukcí z příkazů přirozeného zákona, nutných pro různé případy života společenského.

Tolik obsahuje, co třeba blíže určit, proto přirozený zákon je podkladem lidských zákonů.

A jako princip bezprostřední přirozeného zákona je mimo tento svět, tak i jeho sankce.

Ale společnost lidská vedle přirozeného zákona požaduje zákonů a sankcí relativně úplných a bezprostředních.

Tím je podán důkaz, že zákon kladný předpokládá zákon přirozený a bez něho by nebyl ničím. Ničím by nebyl bez sankce, která ve svědomí zavazuje, aby člověk byl zákona poslušen.

A je to zákon přirozený, daný dříve než byl utvořen kladný zákon, který dává příkaz „buď poslušen zákonů spravedlivých," — který činí závazným kladný zákon. A tak vidíme všeobecnou platnost přirozeného zákona, pro každého jedince, pro každý národ a stát.

4. Zákon přirozený je neměnitelný.

Jsou neměnitelnými zákony přírody.

I když je účinek jejich činnosti suspendován — a když je rozum ze skutečna přiveden k poznání skutečného Boha-Tvůrce zákonů přirozených, a když drtivou logikou je donucen přiznati jemu všemohoucnost a proto zázrak jako suspensi činnosti přírodního zákona, zákony jsou nezměněné. Neměnlivost přirozeného zákona je větší. A kdyby byla možná změna zákona přirozeného, pak by to znamenalo zničení přirozenosti lidské.

To by znamenalo čin Boha proti rozumu a vůli boží a Bůh přestal by býti Bohem.

Zákon přirozený se nemění tak, aby jím bylo zakázáno, co dříve bylo poručeno nebo naopak; zákon ten poroučí nebo zapovídá, co odpovídá nebo neodpovídá přirozenosti lidské.

5. Poněvadž tento všeobecný a neměnitelný zákon pochází od Boha, jeho závaznost jest od Boha. V čem spočívá závaznost nějakého zákona? V poznání, že příkaz je spojen s dosažením cíle. V poznání, že musím něco učiniti, něčeho pominouti, abych dosáhl svého cíle.

Co nám poroučí přirozený zákon? Abychom zachovali přirozený řád. K čemu máme zachovati přirozený řád?

Abychom jeho zachováním dosáhli posledního a nejvyššího cíle, to je příčiny první řádu vesmíru, Boha.

Poněvadž jsme lidmi rozumnými a svobodnými, nemůžeme býti vedeni k poslednímu cíli nutně, zákonem fysickým nebo pudem. Jsme k němu vedeni poznáním, že zachování řádu přirozeného je nutné, chceme-li dosáhnouti svého cíle. —

Ze všeobecnosti a neměnitelnosti zákona přirozeného řádu, poznáváme, že nevede k podřadnému cíli, nýbrž k nejvyššímu a nejdokonalejšímu. Z toho poznáváme, že jako sám zákon přirozený má počátek v zákonu věčném, v rozumovůli boží, tak jeho závaznost je z rozumu a vůle boží: nezachováme-li zákona božího, odvracíme se od svého cíle.

6. Zákon vyžaduje od zákonodárce sankce.

Věčný zákon věčného zákonodárce vyžaduje sankce věčné — lépe řečeno sankce dokonalé.

Sankce přirozeného zákona na zemi jsou nedokonalé. Základní zákon, který je normou života sociálního, pro svůj původ a účel vyžaduje dokonalé sankce. A taková je mu dána a obsažena v zákoně samém. Zákon přirozený poroučí zachovávat přirozený řád, aby byl dosažitelný poslední cíl.

Zakazuje přestupování přirozeného řádu, aby byla znemožněna ztráta posledního cíle.

Je pravda, nezachováváním přirozeného zákona není zničena přirozenost lidská. Je však radikálně změněna a skoro podstatně rozlišná od přirozenosti zachovávající zákon: je zde odklon vůle od posledního cíle.

A proto věčnost musí dáti odpověď na čas. U člověka poměr k poslednímu cíli na věčnosti odpovídá poměru k přirozenému řádu v čase.

Kladná odpověď na zákon přirozený v čase má v zápětí dosažení cíle na věčnosti. Záporná odpověď ztrátu cíle.

Od příčiny všech věcí jsme vyšli a došli jsme k ní jako k cíli. Vůdcem člověka na této cestě je zákon přirozený. *Dr. Bern. Skácel O. P.*

NÁBOŽENSTVÍ V LIDSKÉ PŘIROZENOSTI.

Nade vší mnohostí vzpíná se lidská touha najíti v ní jednotu, poslední jednotu, která by zároveň vysvětlila mnohost, a která by této mnohosti dala její jednotící smysl. Všichni věří, ať již jakýmkoliv způsobem, v nějaký podklad všeho bytí a jevů, v jakousi tajemnou Sílu, která činí onu mnohost skutečností. Když nic jiného, tedy v protikladu hodnot, jenž se jeví v našem srdci, jenž dychtí po nekonečném a nachází všude jenom hranice, ji označuje, takže člověk si aspoň tvoří pojem transcendentální dokonalosti a svatosti. V tom tvoříme všichni jednotu; přichází-li se ke skutečnosti, tu se shledáváme s růzností pojmů o Bohu, o spojení člověka s ním, setkáváme se s kulty, s konfesemi, s náboženskými proudy a stranami, jež se vzájemně potírají a to kolikráte ve jménu náboženství.

Mnohým se zdá, že tato různost jest pouze přechodná, že jest vlastně jenom růzností povrchovou; že církev a vyznání je něčím přechodným, něčím výchovným, což však musí ustoupiti, jakmile je člověk zralý; člověk zralý znamená totéž jako člověk osvobozený od všech forem. Byla by církev a konfese jenom obalem, ne obsahem, něčím relativním, ne absolutním?

My tvrdíme, že věci tak absolutního obsahu potřebují také absolutně dokonalé formy, která se projevuje vyznáním a spojením vyznávajících ve společenství, tedy v Církev. Jakmile člověk uzná nad

sebou svatého, mocného a dokonalého Pána a přizná jemu moc nad věcmi, nad sebou a nad svým životem, jest prostě náboženským člověkem. A tak, ačkoliv jsou různosti v tom, co člověk jako náboženský nalezl, jednota jest v onom hledání. Pravdu měl Dacqué: Ať si různě myslíme a mluvíme; v podstatě všichni hledáme náboženství, jakmile vroucně dychtíme po pravdě.

Historikové a psychologové náboženští se shodují v jedné definici: Náboženství jest vědomí závislosti člověka na nadlidské a všemocné Bytosti. Tento pocit a toto vědomí projevuje se nejprve jako jakési tušení stoupající z hloubi nitra, které chce se dopátrati podkladu, příčiny a posledního smyslu veškeré skutečnosti. Toto tušení a toto dychtění pramení jak z vnitřního, tak z vnějšího světa. Mívá momenty hrůzy i něhy a sladkosti. Jest to zároveň vnitřní touha proniknouti tajuplné a nepochopitelná přitažlivost tohoto tajemného. Často se projevuje jako touha přerůsti hranice pozemské a spojiti se s Bytím samým, jež bychom rádi oslovili důvěrně jako svého přítele anebo Otce, protože cítíme, že musí býti dobrý ten, jenž nám toto všechno dal a nás do toho zahrnul.

Jak si vysvětlíme tento příval božského v obecnosti lidské duše? Náboženský člověk říká, že lidská duše je přirozeně náboženskou. Mluví se o přirozené náboženské vloze. Neboť všechno nese nejenom vnější, nýbrž také vnitřní stopu a vnitřní pulsaci náboženského v sobě. Poznání Boha předpokládá podstatnou přítomnost Boha v člověku, jež dává člověku možnost a schopnost ji poznati. Tato přítomnost Boha jest v člověku dříve nežli ji může člověk vnímati, takže s takovou snadností ji přijímáme. Na to poukazuje velký náboženský psycholog Pavel: „On není daleko od jednoho každého z nás, v něm totiž se pohybujeme, žijeme a jsme."

Tak chápeme jako základnu náboženského cítění, pronikání objektivní náboženské skutečnosti do lidské bytosti. Tak jest Bůh nejprve neznámým Bohem, jehož si nedovedeme určit, jehož převyšující mocnost jenom neurčitě cítíme. Na tomto božím působení spočívá náboženský život lidský. To jest základním přesvědčením zjištěným u všech náboženství, nejvýrazněji pak u křesťanů a v hinduismu. A jestliže někdy se zdá v západním myšlení, že náboženství jest především rozumování o Bohu, máme tu prohlášení koncilu Oranžského, že bez hnutí a působení milosti není v nás možné ani sebemenší nábožné hnutí. C. G. Jung mluví v našem smyslu: Budou mi předhazovati mysticismus, ale nemohu za skutečnost, že člověk vždycky ve všech dobách a ve všech pásmech vyvíjel náboženské funkce, a že je lidská duše prosycena od pradávna náboženskými vjemy, pocity a představami. Jenom slepec by to chtěl popírati. Kdo by chtěl toto vysvětlení vyhladiti, nemá pražádného smyslu pro skutečnost.

O Germánech se zmiňuje Tacitus, že považovali za nedůstojné, chtíti Boha uzavříti do chrámu anebo jej zobrazovati. Bohem nazývali ono tajuplné, jež vnímáme jenom s posvátnou hrůzou a úctou... O starých Římanech praví Cicero, že byli přesvědčeni, že všechno jest na zemi řízeno s nebes.

Celý život u nejstarších Řeků byl proniknut vědomím, že všechno přichází člověku shůry. Řek, vlastní nositel klasické kultury, si brzo uvědomil, jak kolem vše jest omezeno, jak ve všem naráží na hranice.

U Homéra stojí svět pozemský v popředí, takže v něm má člověk jenom jakýsi stydlivý poměr k božskému, kdežto u Aristotela s jeho prvým nepohnutelným Hybatelem vesmíru a u Platona s jeho věčnými ideami, jež jsou shrnuty v nejvyšší dobrotě, pokročilo náboženství k pocitu vnitřního tajemství celého vesmíru a všeho dění a bytí.

Do tohoto vědomí tajemství pronikají východní vlivy se svou myšlenkou a touhou vykoupení a intimního spojení s Bohem. Isidin mystes prohlašuje: K tomu směřuje moje touha, a co by také mohl chtíti jiného ubohý a zbožný člověk, než uzavříti tvou božskou tvář a tvoji svatou bytost do schránky svého srdce a stále je míti před zrakem! Tak jest charakteristickým pro pohana stále toužiti nad sebe! Starý člověk chce přemoci hmotu, posvětiti svoje nejvnitřnější nitro, praví Bachofen.

V Egyptě, v klasické zemi kultury mrtvých, je to táž moc, které se klaní živý a se kterou se spojují mrtví. Ramses III. se modlí: Buď veleben ty, jenž jsi velký a svatý, Otec nebes, veliký Bůh prazačátku, jenž stvořil člověka a nebe dle své vůle učinil! Jsi Pán života, jenž všechny lidi udržuje při životě životní silou, Pán věčnosti, jemuž jest věčnost podrobena: tys mne zahrnul svými dobrodiními. Dovedl mne k pokoji, tak jako bohy v podsvětí. Kéž bych mohl býti připojen k tvému božskému bytí v posvátném a tajemném místě tvém! Ovšem že se mění jména bohů v Egyptě, tak jako všude jinde: Starý bůh Ptah ustupuje Ammonovi z Theb. Ale vší tou mnohotvárností prozařuje jako základ víra v jednoho Boha. Indické přísloví praví, že básníci jmenují různě to, co jest jediné. To platí i o Nilu. Starý mytus o Osiris jest ve svém podkladě myšlenkou o jednom základě a podkladě všeho bytí na nebi i na zemi. Z tohoto Osiris, z této jednoty vystupuje princip rozdělení, ale Isis zase rozptýlené shromažďuje vrozenou touhou všeho po návratu k jednotě... V tomto světle chápeme také Platona, jenž se v Egyptě přiučoval moudrosti.

Americká expedice v Mesopotamii objevila nám vnitřní život národa summerského, praobyvatele Mesopotámska, jenž byl národem iránsko-semitským, s hlavním městem Ur. Vykopávky chrámů, paláců s nářadím a skulpturami ukazují na národ, jenž měl přísné teokratické zřízení; Bůh jest zároveň kárcem

svého lidu. Vladaři jsou jenom zástupci božími. Na dně celého náboženství tkví pojem božstva, jež jest také slabým pozůstatkem nebo náběhem monotheistické myšlenky; všichni ostatní bohové sumerského nebe jsou jenom vlastně sluhy a silami onoho jediného Boha. Tato bytost jest něčím hrozným a nesmírným, ale zároveň také člověku blízkým. Summer prosí především o pozemské štěstí. K dosažení štěstí věčného jest třeba, aby byl člověk dobrý. Oběti smiřují s Bohem, především oběť beránka.

Z Iranu vedou stopy do Indie. V Indii se setkáváme s bujně rozkvetlou růzností náboženských názorů a cest k Bohu. Je to země nejprotikladnějších růzností geografických, obsahuje na 22 řečí, které se navzájem více liší než různé řeči evropské. Často bývají zaměňovány nejvyšší vrstvy myslitelů a filosofů za celek, za hinduismus. Avšak u těchto vrstev jsou projevy lidské duše a proto je pozoruhodno, jak se zde vyvíjela touha po nekonečném. Jakkoliv dobyli Arijci této země a žili nějaký čas v přísném oddělení vítězů a poražených, kněží, rolníků a obchodníků, pojednou však omamnost přírody obrací obyvatele dovnitř jejich bytosti, k duši. Ve starých vědách jeví se nám božské ještě jako tvorná jednota, jako osobnost, jako spasitel: Kdy budu s ním spojen! Které oběti přijme bez hněvu, kdy popatřím klidně a s důvěrou na jeho slitování, abych mohl klaněním bez hříchu dojíti k cíli a odvrátiti od sebe tvůj hněv! Tak se jeví náboženská myšlenka v nejstarších výkladech Rigvedy v Upanišadách: Celými knihami Upanišad táhne se jako červená nit dvojí myšlenka o Brahmovi, to jest oné věčné síle, jež jest všemu podkladem, a z níž všechno vyšlo; a o Athman, to jest duši, jež všechno oživuje, a jež není zasažena pomíjejícností. Duch se rodí a neumírá. Moudrému pak zasvitne: Brahma i Athman tvoří vlastně jednotu. Až člověk vysloví Ty jsi to, až pozná svoji bytost jako totožnou s Bohem, tehdy jest zbaven veškerého bolu, ztišil se v nevyslovitelném a nepojmenovatelném. Tohoto pokoje pak člověk dosáhne teprve tehdy, až uhasne v člověku i poslední jiskřička touhy po životě a po zachování svého vlastního já. Tu začíná druhá epocha, či druhý stupeň indického náboženství, totiž brahmanismus. Zde se touha po spojení s Bohem zvrhla až v pantheistický životní pocit. Toto náboženství jest tak neurčité, že dává poznati, jak přechází od přísně theistického osobního pojetí boha až k atheistické vlastně filosofii, anebo do moralisujícího náboženství mimansy Sankhyje. Toto moralisující náboženství, již dávno existující před budhismem, platilo v Indii za stejně pravověrné jako náboženství věroučné. I zde trýzní ducha otázka poměru těla a duše a vysvětluje se to protikladem ducha a hmoty, v přemožení hmoty duchem spatřuje se vítězství a osvobození. Indický náboženský duch jest tak dokonale pasivní, že i naprosté popření jakéhokoliv božství, jest zde ještě naprosto orthodoxní. Tento bezbožecký, řekli bychom ráz, někdy dokonale převládá, avšak vždy se našli proroci, kteří zase zvedali lidstvo k dokonalejšímu názoru životnímu, kteří byli proto jeho kvasem. Tak spisy Puranas, starého mudrce, nám svědčí o hlubokém náboženském jádru, který sepsal prastaré mythologické zkazky, především epos Mahabharata; jeho mravní ideály oceňují všechny sekty pod indickým nebem. I zde hraje osvobození od hmoty a existence hlavní úlohu. Hlavní však roli tu hraje přece jenom milost a věřící láska. Jako z hlubin katolické mystiky se ozývají osvětná slova: Kdo ve svém počínání jen na mne myslí ve svém životě, a mne nade vše miluje, jsa zcela oddán mně, jenž nikoho nenávidí a nelpí na ničem, ten přijde jednou ke mně, o Pandhu, synu!

Toto jest třetí fáze vývojová indické náboženské myšlenky. Pro moderní hinduistickou náboženskou myšlenku je směrodatné jakési credo Gandhiho, jenž dlouho kolísal mezi křesťanstvím a hinduismem, až jeho vrozený cit národní zvítězil, ale dovedl v mysticismu indickém absorbovati co jenom mohl z křesťanství. Prohlašuje se vlastně pro všechno náboženské. Často se poukazuje na duchovní spřízněnost mezi mystikou východní a západní. Již jednou přijalo křesťanství s otevřenou náručí mystické proudění, dychtění novoplatonické, které však dovedlo naplniti svým nadpřirozeným, zjeveným obsahem. Křesťanství se nestavělo proti těmto proudům, protože se cítilo náplní toho, co jenom ony proudy tušily a po čem vlastně dychtily. Starokřesťanští mistrové jen s úsměvem tu připomínali, že si berou egyptské poklady s sebou do zaslíbené země. Pohanská mysteria měla svůj dobrý vliv na utváření obřadů při udílení vnitřních milostí. Stoikové měli svůj vliv na Ambrože, Basilia a na řád benediktinský. Novoplatonská filosofie a mystika podtrhla jen křesťanský názor o Bohu, jakožto pouhém duchu. Křesťanská mystika ráda přijala slova k pojmenování Boha a božských skutečností, jako pojmy o naddobrém, o nadbytí atd., jež jedině umožňují katolickým mystikům mluviti o tom, co zahlédli a co tuší v hlubinách své duše. Jest docela hmatatelný vliv této novoplatonské mystiky na spekulaci a vývoji mystiky středověké v Pseudo-Dyonisiovi, na Eckhartovi a německé mystice vůbec.

Tím se dostalo horečné aktivitě západní něco z klidu kvietismu východního, jenž zaváděl duši do hlubin tajemství a do ticha, kde mluví Bůh k duši, která se ztiší a soustředí v Něm.

Nám nemůže býti lhostejná a cizí snaha indické jogy, protože ztišení a soustředění v Bohu jest naším nejvlastnějším cílem, jest životní záležitostí křesťanovou. Tak jest křesťanství otáčecím mostem, kterým se může dostati všechno dobré, všechno přirozeně krásné do středu všeho krásného a dobrého a sloužiti k rozšíření onoho dobrého a krásného. Křesťan akceptuje rád řecký ideál krásy, čínskou

rodinnou lásku, římský smysl pro právo, indickou niternost, moderního ducha přesnosti vědecké a expansivnosti.

Jestliže provází náboženskou myšlenku indickou pochmurnost, optimismus označuje myšlenku čínského náboženství.

Čínské náboženství dosáhlo již záhy vysokého stupně. Laotse i Konfutse se vydávají spíše za uchovatele než zakladatele čínské náboženské moudrosti. Laotse a Konfutse upomíná svými protiklady na Aristotela a Platona.

Jest omylem mluviti o bezbožnosti čínského náboženství, protože tolikráte a snadno toto slovo Bůh se jmenuje. Laotseho Tao jest základní hodnotou, podkladem všeho bytí, jež ve všem sídlí a všemu teprve vlastně dává smysl.

Laotse se vyhýbá pojmenování osobního Boha, ale z věcné následnosti vidíme, že tak vysoko staví nadmyslné, jako křesťanští filosofové, kteří říkají, že Bůh jest nadosobní, aby vyjádřili vynikající postavení Boží. Neboť správně praví Laotse: Duch, jejž by bylo možno vysloviti, není věčným duchem, jméno, jež lze vyjádřiti, není věčným jménem. Bezejmenné jest zdrojem nebes i země.

Těžko vyjádřiti lépe a jasněji a krásněji naprostou duchovost nejvyšší bytosti a čistší odloučení od veškerého anthropomorfismu... Místy se obrací Laotse zřejmě proti jinému duchu, to jest, proti Konfutseovi. Konfutseova moudrost jest praktickou, konkrétní morálkou, která nemá mnoho místa pro naši bohopoctu. Konfutseova člověka charakterisují jeho rodinné a občanské ctnosti, jeho příchylnost ke státu. Troška náboženských obyčejů zapadá dokonale v moři běžných denních zvyků. Od XI. století sestoupila hodně myšlenka na Boha vlivem materialisty Tčefuce... A přece i v tomto náboženství cítíme blízkost Boží v takových slovech, jako jsou slova Šikingu: Vznešený dal každému jeho pravidlo a když se jím lidé řídí, mají ustavičný život.

A tisíciletá píseň Šikingu: Jdi s úctou, protože nebe je otevřené. Neříkej: On je vysoko. Neboť on ovívá všechno naše počínání. Stále nás pozoruje! Před třemi věcmi radí Konfutse míti úctu: Před Nebeským určením, před slovy svatých a před velkými muži. Přes všechnu nejasnost a spíše výjimečnost podobných náboženských myšlenek cítíme, že i zde stojí v pozadí velká, jedna, tajemná bytost. Tato bytost zmizela později v jakési mlhavé luminositě. Jestliže žádný národ nemá pojem Boha tak zmlhavělý, žádný zase necítí tak živelně, třebaže podvědomě, ustavičné zasahování do lidského života. Tak Číňan všechno jaksi nábožně prožívá, třebaže nemá tak vyslovené víry v přesně vymezeného Boha. Mimo to Číňan cítí pocit zodpovědnosti, závislosti na mravním řádě. Z toho plyne, že se rozhodně sklání před nějakou vyšší bytostí, i když se nestará příliš, jak by svůj intimní a subjektivní poměr k ní zařídil.

Skoro totéž platí o moudrosti budhistické... Budhismus sice nepopírá Boha, ale jeho celá touha se nese za tím, jak by člověka osvobodila od vášní a tím od každé bolesti. Budhismus věří v nezměnitelný zákon příčiny a účinku. Ať konáme cokoliv, všechno se vrací a odplácí na jednotlivci, na celém kosmu.

Jako stín pronásleduje celý budhismus pesimistická myšlenka o bolesti, kterou jest proniknut celý svět a všechny bytosti. Toto jest pro něj nejstrašnější skutečností, již chce odstraniti... Přestati býti jest na to jediným lékem!

Dnes ovšem to, co se nám zachovalo a podává jako budhismus, není budhismus Budhovy moudrosti, nýbrž směs jeho nauky se všemi možnými okolními vlivy. Někteří vykladači budhismu vykládají jej naprosto pasivně, kdežto pro jiné, jak Grimm Helier, jest přemožení bolestí a vášní podkladem věčného života, tedy něčím docela pasivním. Tento rozpor jest položen Budhou samým. Nechce se starati o druhý život, nýbrž chce Vysvobození a to jest přece určitá skutečnost a to skutečnost nadzemská. Když osvobození a zbavení muk, tedy obšťastnění! A tato myšlenka osvobození a touha po konečném štěstí vede bezpečně k myšlence Boží, třeba nevyslovené, jak provádí svůj důkaz z této touhy po štěstí na existenci Boží sv. Tomáš. Toto osvobození jest pro něho nejvyšším dobrem. Nad mnohostí tu vyrůstá tato naprostá jednota, spočinutí. I toto již byl požadavek mystiků katolických, když žádají, aby se člověk povznesl, aby přišel ke dnu své bytnosti, podstaty. Toto jest skutečný náboženský, mystický podklad budhistický. Skutečnost, že budhismus se projevuje velikým slitováním pro druhé, ukazuje, že tato touha po osvobození a vykoupení není naprostým egoismem, že tedy má aneb vede k určitému objektivnímu, náboženskému podkladu.

Dalším náboženským, dosti hlubokým prvkem jest myšlenka dobrého a zlého, odplaty a trestu. Toto ale jest umožněno jenom uvědoměním si existence nějakého absolutního, nejvyššího, objektivního zákona, podle něhož je něco dobré anebo zlé. Uznání normy, kterou si člověk dává, ale kterou nachází... Tak se i zde setkáváme s nadosobním, mimoosobním zákonem, jenž vkládá normu svatosti do svědomí.

Pestrým polem po stránce náboženského vývoje, náboženské vlohy jest Japonsko. Původní šintoismus splynul s budhismem, a s konfucianismem v jednu formu, ve které vyniká úcta předků, úcta ke statečnosti. Japonská náboženskost se nikdy nepozvedla k uctívání jednoho osobního Boha. Tam jest náboženství hluboko vkořeněno do přírody a do země. Ale nikde také se nesetkáváme s tak mysticky obestřenou přírodou, jako právě v Japonsku. Cítí tajuplné spojení se vším živým a především také spojení s těmi, kteří zesnuli, ale přece jen žijí. I tím se

projevuje myšlenka jedné síly, která jest nad člověkem, třebaže tato myšlenka zůstala také v Japonsku státi na poloviční cestě.

Do strašných hlubin snažilo se sestoupiti staroperské náboženství manichejské, jež propagoval Mani, tragicky skonavší na kříži, náboženství, které se snaží vše vysvětliti ustavičným zápasem, jejž ostatně pozorujeme, ale ne v absolutní platnosti mezi dobrem a zlem, boj protikladů...

Druhé náboženství perské, kult mithrický, jest novým důkazem pro přirozené hloubky a vlohy nábožensko-mystické, v nichž se snažil člověk dostati se posvátnými rity blíže k božství. Vůbec všechny magické, mysteriosní rity jsou živým dokladem touhy lidské duše, spojiti se s Bohem. Jak jest příznačné, že nejvíce vykvetly právě v době, kdy již bylo připraveno Bohem jejich nasycení ve zjeveném náboženství!

Na islam se ovšem nemůžeme dívati jako na samostatné náboženství, nýbrž jako na pokus zasaditi prvky Starého i Nového zákona do prostředí primitivní kultury arabských kmenů.

Pro ně znamenal islam přínos a pozvednutí. Základem jeho jest utišení lidského nitra vědomím a jistotou, že Bůh všechno nejlépe řídí, proto jest základem tohoto náboženství naprosté odevzdání se do rukou Božích. Tento Bůh jest Bohem milosrdným. Proto se také zjevil. Vzpomínka na Boží dobrotu a milosrdenství provází zbožného moslemína po celý den.

Mohamedánský sufismus promísil ještě více mystickým nádechem toto náboženství, nádechem vzatým z mysticismu persko-indického. Sufi se dívá na lidský život jako na pout k Bohu. Celá cesta jest ustavičným vystupováním k Bohu, vystupováním vedeným milostí Boží. Lítostí, zdrženlivostí, zřeknutím, chudobou, trpělivostí, živou věrou dochází duše ukojení. Tak dojde také ku vědění...

Sufistická žena Rabia, které si váží i Ghazali, jejíž životopis byl napsán pět let po její smrti, se podobá velice katolické, mysticky osvícené ženě. Jejím životním cílem a smyslem jest posvěcení sebe samé žhavou láskou k Bohu... Modlí se takto: „Pane, jestliže se k tobě modlím ze strachu před peklem, tak mne do něho svrhni! Modlím-li se k tobě z naděje na ráj, tak mne z něho vyluč! Jestliže se ale modlím k tobě pro tebe, tak mi nic neskrývej ze své krásy... Pane, nemohu žíti ve světě, bez vzpomínky a myšlenky na tebe. Jak bych to mohla vydržeti v onom světě bez patření na tebe? Můj Pane, ničím není můj vzdech před tebou, neb jsem cizinkou ve tvé zemi a osamělou mezi tvými ctiteli!“

Na základě tohoto proudu má i mohamedanismus hluboké žíznění po Bohu a po spojení s ním.

Velký význam Ghazali spočívá v tom, že dokonale smířil mystiku s pravověrností musulmanskou. Jeho nauka jest velmi čistá a hluboká. Chtěl dokonce i vědu očistiti a zvednouti náboženstvím.

A nakonec abychom se zadívali ještě na náboženské hodnoty tak zvaných primitivců. Bylo by omylem je pokládati za méněcenné, za zaostalé. V něčem jsou jistě zaostalí, totiž ve vnější technice. Ale za to mají takové cítění s přírodou, jak nikde jinde nenalezneme. Africkým černochům-primitivcům není zapotřebí mluviti o nějakém Bohu, není jim teprve třeba hlásati myšlenku Boží. Našly se stopy hlubokého náboženského cítění a života i u těch primitivců, o kterých se ve staré evolucionistické vědě tvrdilo, že to jsou národy docela bez náboženství. Koppers a Gusinde zbadali primitivce v Ohňové zemi, kde byl dvakráte Darwin, a kde skutečně nenašel stopy po náboženství, protože se neuměl, jako člověk bez náboženství, dosti jemně orientovati po různých tak symbolických formách, jednak protože domorodci mají tajná náboženství, jež cizincům jenom těžko zjevují. Jejich Bůh jest otcem, všechno řídí, jest nepřítelem všeho zlého. I když hraje druhdy v jejich obřadech posvátný sexualismus velikou roli, přece jenom by bylo omylem tvrditi, že jsou to kmeny a náboženství nemravná, protože zároveň s posvátným sexuálním uváděním do života se připomíná a zdůrazňuje řada velkých krásných ctností... I tyto obřady jsou jenom řetězem ve vývoji mysterií, jimiž se snažil člověk zoufale dostati se do živelného, co možná nejužšího styku a spojení s Bohem.

Dr. Silvestr Braito O. P.

SPOLEČENSKÝ STAVOVSKÝ ŘÁD.

Žijeme v éře dohasínajícího liberalismu, kapitalismu a individualismu. Všechny tyto systémy jsou dítkem jednoho ducha, tvoří nerozlučný celek a jednotu. Spočívají na naivní víře, že svobodné a vzdělané individuum je zásadně dobré a že toto abstraktní individuum je rovné všem ostatním a že má nezcizitelný nárok na svobodu smluvní a na vlastnictví. Základem veškerého sociálního, hospodářského a politického dění byl jedinec, stát byl jen něco sekundérního, odvozeného a vznikal smlouvou společenskou těchto jedinců. Aby jim nemohl škoditi, byl postaven pod kontrolu volených delegátů lidu, kteří se scházeli v parlamentu a bděli nad tím, aby základní práva občanská, zejména právo svobody a rovnosti, nebyla zlým státem nějak zkracována. Na poli hospodářském dosaženo bylo úplné hospodářské svobody a volné smlouvy, hospodářství samo bylo automaticky regulováno zákonem na-

bídky a poptávky. Stvořen byl homo economicus, který neznal žádných jiných zákonů a závazků než hospodářských, který se dovedl bezohledně hnáti za výdělkem a ziskem. Úkolem právního státu bylo nezasahovati do této hospodářské autonomie provázené vzrůstajícím kapitalismem. Věřilo se v zázračnou sílu svobody a že volnou soutěží a volnou smlouvou objeví se harmonie nejen ve společnosti, ale i v hospodářství.

Zapomnělo se však na to, že ten, kdo měl majetek a pevnou hospodářskou posici ve volné, ničím neomezené soutěži, dostal okamžitě pořádný náskok oproti onomu zásadně rovnému individuu, které šlo do soutěže bez prostředků. Tak se stalo, že bohatství země začalo se hromaditi v rukách několika jedinců, ostatní byli úplně zproletarisováni. Překvapující čísla v tomto směru shrnuta jsou v knize Ferdinanda Frieda: Das Ende des Kapitalismus, v níž autor zabývá se především Německem, při čemž zjišťuje, že z 65 mil. Němců je téměř polovina výdělečně činnou a z toho 90% vydělává méně než 2.400 M ročně čili 200 M měsíčně. Rozebírá-li se pak dále tato skupina výdělečně činných lidí, kterých je v Německu 29½ mil., zjistíme dále, že z počtu tohoto, 16 mil. lidí, tedy více než polovina vydělává méně než 100 M měsíčně, 6 mil. vydělává pouze 120 až 125 M a 7½ mil. lidí mezi 125 a 200 M měsíčně. Z toho přichází autor k zdrcujícímu závěru, že polovina všech výdělečně činných Němců nemá ani stanovené existenční minimum. Pokud se týká pak rozdělení jmění, rozvrstvil Fried německou společnost na tři vrstvy, z čehož 60 mil. nejnižší třídy má pouze 16 miliard jmění, 4 mil. středního stavu 35 miliard a 100.000 boháčů 35 miliard jmění. To, co jest dnes téměř pro každého samozřejmým, že je přece rozdíl mezi svobodou smluvní zámožného obchodníka a chudého hokynáře, to nebylo pochopitelným oněm zaníceným hlasatelům lidské svobody a rovnosti, kteří ničili vše, co bylo po staletí postaveno v cestu chamtivosti a bezohlednosti lidské touhy po majetku.

Je samozřejmým, že tato postupná proletarisace celé lidské společnosti vyvolala odpor a obranu postižených a tak společnost lidská, skládající se ze zásadně svobodných a rovných individuí, rozštěpila se na trhu práce na dvě třídy: na vlastníky výrobních prostředků — kapitalisty, a na ty, kdož byli odkázáni pouze na výdělek svých rukou — na proletariát. Není třeba zde líčiti, jakým způsobem bylo dělnictvo bezohledně vykořisťováno kapitalisty tak, že bylo třeba důrazného a energického zásahu Sv. Otce, Lva XIII. v Encyklice Rerum novarum, při čemž dělnictvo samo, chtějíc se ubrániti dalšímu vykořisťování, semklo se v třídu proletářů, aby svá práva na trhu práce mohlo lépe uhájiti a tak přišla doba stávek, výluk atd. Bylo jasně prokázáno, že svoboda a rovnost je nedosažitelnou pro většinu individuí. Moderní vývoj kapitalismu směrem k monopolům, vznik trustů a kartelů učinil pak volnou soutěž úplně ilusorní. Je samozřejmým, že tyto skutečnosti měly v zápětí mohutné protikapitalistické hnutí, které v době dnešní strašné světové hospodářské krise zachvátilo celý svět.

Stát donucen byl k pronikavým sociálním zásahům a tak individualismus, který chtěl obdařiti svobodou každého jednotlivce, skončil žalostně v pravém opaku, t. j. v sešněrování individua různými předpisy a opatřeními a stát stal se z trpného diváka hospodářské soutěže rozhodčím a nejdůležitějším činitelem. V důsledku toho byl stát střediskem zájmů a úsilí obou protichůdných tříd.

Individualismu nelze upříti dobrou vůli, ale dnes hyneme na troskách jeho utopií, na nichž vydělalo několik velkokapitalistů. Hesla, která byla kdysi osvobozením pro lidstvo, jsou dnes jeho největší metlou.

Tak vzniklo dnes zásadní přeorientování, zejména v řadách mládeže. Tato spontánní reakce nemusí býti ovšem a není nejsprávnější, ale je známkou velkého duchovního obratu v dnešní době a je věcí zejména katolíků, abychom ve vznikajícím chaosu, kdy ovzduší je plno antithesí, našla se správná střední cesta.

Dva mohutné myšlenkové proudy valí se dnes Evropou, z nichž jeden směřuje k státnímu socialismu, k plánovitému hospodaření nesenému byrokracií (Sovětské Rusko), druhý k fašistickému neokaditalismu, policejnímu státu (Italie, Německo). Není naším úkolem, abychom vzkříšením stavovské myšlenky immunisovali mrtvolu kapitalismu, ani není naším ideálem otrocký stát, v němž by za žvanec chleba a zajištěnou existenci byli jsme povinni pracovat pro několik otrokářů, stojících v čele socialistických států. H. Belloc ve svém Otrockém státu již v roce 1912 napsal tato prorocká slova: „Že pouhá kapitalistická anarchie nemůže potrvat, je zřejmo všem lidem..... vím toliko o dvou prostředcích: může to býti reakce k dobře rozdělenému majetku, nebo znovu zavedení otroctví..... že tento druhý činitel ve vývoji budoucnosti, t. j. existence svobodných společností (rozuměj stavovské korporace, pozn. spis.), překazí spád k otrockému státu i jinde) v nekatolických zemích, to netvrdím, ale věřím, že seslabí tento spád jistě příkladem a snad i přímým útokem. Známý anglický národohospodář J. M. Keynes ve své knize Konec des Laissesfaire, napsal: Věřím, že ideální velikost a síla pro organisační a kontrolní jednotu leží někde mezi individuem a moderním státem. Proto věřím, že pokrok leží ve zřízení, rozšíření a uznání poloautonomních společností v rámci státu..... Proto v jistém ohledu dávám přednost návratu k středověkým formám samostatných autonomních svazků.“

Nemůže býti sporu o tom, že otázky společenské a hospodářské spadají do kompetence církve po

mravní stránce, jak zdůrazňuje sama Encyklika v Quadragesimo anno: „Nemůže se však za nic (církev) na světě vzdáti úřadu Bohem jí svěřeného, zasahovati se svou autoritou ne sice do věcí technických, pro něž není vhodnými prostředky vybavena, ani pověřena posláním, avšak do všech věcí, které mají vztah k mravnímu zákonu."

V prvé řadě encyklika zabývá se zjištěním dnešní struktury společenského organismu a v kap. 78. výslovně praví: „Zůstali téměř jen jednotliví lidé a stát; a to na nemalou škodu i státu samého, neboť tento ztrativ ráz vlády sociální a převzav na sebe všecky úkoly, jež dříve plnívala ona zničená sdružení byl zavalen a téměř zdrcen úkoly a povinnostmi téměř nekonečnými....." Liberalismus a individualismus zničil totiž dřívější společenskou stavovskou organisaci, aby uvolnil volnou dráhu jedinci. Během doby volán byl však stát se všech stran na pomoc a odtud vznikla dnešní omnipotence státní na jedné straně a bezmocnost individua na druhé straně. Tím ovšem stát stal se nehybným a těžkopádným při vlastním úkolu jemu svěřeném, poněvadž zničeny byly ony mezičlánky ve společenské organisaci, které dříve mohly zastávati řadu dnešních státních funkcí. Místní samospráva se jakžtakž udržela (obce, okresy, země), ale stavovská organisace byla úplně zničena, takže dnešní společnost je úplně atomisována, není učleněna a proto vyrostly nám dnes různé neorganické mezispojky, jako na př.: politické strany, které však zvyšují jen chaos ve státě, poněvadž jsou to bojovné zájmové organisace, usilující a bojující o vliv na nejvyšší společenskou organisaci, t. j. stát.

Bůh stvořil člověka ne atomisticky isolovaného, ale jako tvora společenského (Ens. sociále). Společnost není součet individuí, ale je samostatný celek objektivně existující a spočívající na přirozenosti lidské. Tu přicházíme k důležitému kriteriu katolických stavovských snah, odlišujících tyto od systémů universalistických, t. j. k myšlence subsidiarity společenské činnosti, která jest stěžejní katolickou sociálně-filosofickou zásadou. Ani individualismus, dávající přednost individuu před společností, ani universalismus, který vše odvozuje od společnosti, státu, nemá pravdu.

Veškerý společenský život pramení z individua a jest také pro toto určen. Individuum však nemůže žíti samo isolovaně a proto je tu vzájemný vztah jednotlivce k společnosti, jejíž je členem a údem a opačný vztah společnosti k individuu. Proto jedinec pokud tento stačí obstarati si své záležitosti, nesmí kolektivum zasahovati do jeho činnosti. Jakmile však na své úkoly jedinec nestačí, je oprávněn zákrok vyšších společenských celků, při čemž teprve v poslední řadě přichází v úvahu stát, který si nesmí osobovati právo, které může zastati nižší společenská organisace. Princip subsidiarity tedy znamená, že vyšší společenská organisace nesmí nikdy absorbovati to, co může vykonati nižší společenská organisace, resp. jedinec. Encyklika tuto nauku v kap. 79 stylisuje takto: „To, co mohou jednotliví lidé provésti na vlastní odpovědnost a svým vlastním přičiněním, nemá se jim bráti z rukou a přenášeti na společnost; a právě tak je nespravedlností, když se převádí na větší a vyšší společnost to, co mohou vykonati a dobře provésti společnosti menší a nižší... Neboť každý společenský zásah svou mocí a svou přirozenou povahou má přinášeti posilu údům sociálního těla, nikdy však jich nemá ničiti a ztrhovati jejich funkci na sebe. Má tedy nejvyšší státní moc záležitosti a starosti méně důležité — které ji ostatně velmi rozptylují — přenechávati k vyřizování nižším sdružením... Pročež ať mají na paměti ti, kdo spravují státy: čím dokonaleji se zachová tato zásada subsidiárního poslání, čím dokonaleji budou jednotlivá sdružení seskupena v soustavu hierarchickou, tím více bude stoupati sociální autorita a vliv státu, tím šťastnější a radostnější budou poměry ve státě."

V dalších kapitolách konstatuje pak encyklika, že dnešní společnost je společností třídní, při čemž kapitál a práce na trhu práce 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 dělítkem, na němž se štěpí lidská společnost ve dvě společenské třídy, proletáře a kapitalisty. Překonati toto třídní učlenění lidské společnosti jest cílem nového společenského řádu, poněvadž je vyloučeno, aby práce a kapitál byli ve stálém boji proti sobě. Encyklika v kap. 83. praví výslovně: Každý chápe, že je nutno co nejdříve zažehnati to nešťastné zlo, jež celou lidskou společnost strhuje do záhuby. Avšak na dokonalé vyléčení je možno mysliti jen tehdy, když zmizí ono nepřátelství a když údy společenského tělesa vytvoří dobře zřízený organismus: myslíme tím stavy, do kterých by se lidé včlenili ne podle toho, zda patří na trhu práce k třídě té či oné, nýbrž podle různých úkolů sociálních, jež kdo zastává. Jako je přirozeno, že ti, kdo bydlí blízko sebe, tvoří obce, tak je rovněž přirozeno, že kdo pracují v témže stavu nebo povolání — ať již v hospodářském nebo nějakém jiném — tvoří sdružení nebo organisace jakési." Stejné druží se k stejnému. Především spojují stejné zájmy.

Tím přicházíme k otázce stavu. Stav je sdružení lidí téhož povolání a téže společenské služby. (Nell-Breuning: Die sociale Encyklica str. 155.) Nové stavy budou organisace těch, kdož pracují v témže povolání, kdož mají tutéž společenskou funkci. Toto členění je úplně přirozené, poněvadž odpovídá životním úkolům údů společenského organismu. Pouto, které váže příslušníky téhož stavu, je tatáž výroba zboží, nebo tytéž společenské služby. Toto pouto váže jak zaměstnavatele, tak i zaměstnance.

Stav je společnost spočívající na témže povolání, jejímž úkolem jako specifického orgánu společnosti je uvědomělé a chtěné s ohledem na tuto říditi vlastní kulturní odbornou činnost, zajistiti hospodářskou a sociální existenci příslušníků stavu, a konečně starati se o to, aby jejich stavovská práce společnosti stala se užitečnou. (A. Orel: Wahre Ständeordnung.) Encyklika sama praví: „Tímto pojítkem je výroba zboží nebo služby, které mají býti prokázány, při čemž zaměstnavatelé a zaměstnanci téhož stavu spolupracují na témže díle společným úsilím. A dále ono obecné blaho, o jehož uskutečnění mají ve shodě společně usilovati všecky stavy, každý podle své úlohy."

Se vším důrazem třeba jasně a nekompromisně zdůrazniti, že nejde o vzkříšení starých cechů a stavů, které byly produktem městského hospodářství středověkého. Dnešní stavy spočívají na příslušnosti k povolání, které je a bude volně změnitelné, takže změna v povolání bude míti v zápětí změnu stavu. Stavy tyto budou veřejnoprávní korporace s vlastní samosprávou, povinné pro všechny příslušníky téhož stavu, takže každý, jako je příslušníkem některé obce, bude také příslušníkem stavu dle svého povolání. Úkolem těchto stavů bude, aby převzaly řadu dnešních státních funkcí: jako péči o výchovu a vzdělání vlastního dorostu, veškeré sociální pojištění, a dále, aby pečovaly o společnou obranu svých zájmů.

To bude zejména úkolem vedoucích orgánů stavovských, aby usměrnily práci každého stavu k společnému dobru, takže celá stavovská společnost bude jednotně pojena společným ideálem: společenským dobrem.

Je pochopitelno, že uvnitř těchto stavů mohou existovati samostatné korporace tovaryšské, mistrovské atd., které budou míti na starosti specielní zájmy jednotlivých skupin uvnitř stavu.

Forma a organisace stavů není pochopitelně blíže naznačena v encyklice, nýbrž pouze vedoucí zásady, poněvadž každý národ bude si dle svého organisovati stavy a bude přihlížeti k rozhodujícím místním okolnostem.

Při samosprávě stavovské organisace dlužno zejména zdůrazniti, že tato bude své záležitosti obstarávati vlastním právem, pramenícím v právu přirozeném, na rozdíl od korporací totálního státu, které jsou pouhými správními organismy státními, kterým stát přidělil určité úkoly. Bylo již dříve zdůrazněno, že základní příčinou původu a vzniku lidské společnosti je, že lidé jsou od přírody na sebe odkázáni, aby za vzájemné pomoci vyráběli společné statky, které všichni potřebujeme, ale které jednotlivec nemůže si sám opatřiti. Tato vzájemná spolupráce činí pak z celé společnosti jednotný výrobní organismus, který pomocí jednotlivých stavů organisuje celé lidstvo dle toho, v jakém povolání ten který jednotlivec pracuje. Plní tedy stav funkce naprosto společensky nutné, vyrábí statky neb obstarává a zachovává tyto, při čemž dlužno zdůrazniti jeho naprostou a přesvědčivou autonomnost, ježto nemá společenského zaklínění do státního organismu. Myšlenka stavovská je myšlenkou přímo revoluční, poněvadž dosavadní dělítko mezi lidmi, t. j. majetek, stane se přežitkem a na jeho místo nastoupí funkce, t. j. příslušnost k tomu kterému výrobnímu celku. Z toho je nejlépe patrno, že společnost je celek naprosto účelně organisovaný, který je vybudován na přirozenosti lidské, takže stát není jediným organisačním principem, jak o tom byl přesvědčen, Lassale a Hegl, kteří ve státu viděli princip pořádku a princip organisační, pořádající protichůdné zájmy individua. Stát jen doplňuje a garantuje funkčně tuto přirozenou organisaci lidské společnosti, která plně odpovídá přirozené povaze lidské. Společnost lidská může se udržeti bez stavovského členění, ale rozbití tohoto stavovského členění má v zápětí, že stát musí pak přebírati funkce těchto společenských mezičlánků, takže je přímo zavalen podružnými funkcemi a úkoly. Vzhledem pak k tomu, že stavovské členění, o němž je stále řeč, je omezeno na stát a děje se v jeho rámci, je samozřejmým, že tímto způsobem stavovské společenské zřízení ovlivňuje i hospodářství a že tedy v úvahu přichází pouze krytí potřeb toho kterého národa, takže rámec každého hospodářství je dán státním územím. Za dnešní situace je nám jasno, že dřívější mechanické měřítko pro hospodářskou činnost, t. j. volná soutěž, již dávno padlo, takže je třeba, aby i pro hospodářství vytčeno bylo nové měřítko, které právě lze spatřovati v krytí potřeb jedince a národa. Je samozřejmým, že toto zřízení musí míti v zápětí omezení volné soutěže, jakož i práv jedince, poněvadž nebude již možno, aby jeden člověk na úkor ostatních druhů téhož povolání dosahoval určitých předností.

Veškeré lidské dění a snažení odbývá se mezi svobodou a vázaností, při čemž někdy svoboda tuto vázanost úplně rozbíjí, jak jsme byli toho svědky v individualismu a nebo zase naopak vázanost jde tak daleko, že svoboda je úplně znásilněna, jak jsme toho svědky dnes v Sovětském Rusku. Vázanost a autorita projevuje se v prvé řadě ve státě, který má možnost vynutiti poslušnost svých příkazů a jsme proto stále svědky v historii toho, jak hranice mezi státem a autonomní společností stále různým směrem se posunuje. Není sporu o tom, že střední cesta i v tomto případě je onou zlatou cestou, takže v této otázce můžeme postaviti devisu: tolik svobody jak je jen možno, tolik vázanosti, jak je nutno, čili jinými slovy: tolik samostatné činosti společenské, jak možno a jen tolik státních zásahů, jak je potřeba. Z takto chápané svobody vyrůstá automaticky autorita, která sama váže a vše pořádá a dosahuje tak řádné rovnováhy mezi oběma krajními směry.

Extrémem musíme nazvati jak tak zv. neutrální stát individualismu, tak i dnešní totální stát, který nezná mezí a hranic pro svou činnost a který způsobil setatisování celé společnosti a hospodářství. Skutečným úkolem státu je bdíti nad tím, aby nižší společenské organisace neporušovaly obecného blaha, jehož jest stát správcem, aby tedy stát zakročil jen v těch případech, kdy se tak děje, aby harmonie nebyla porušena.

V této souvislosti je třeba zmíniti se dále o tom, jaké principy v hospodářském životě mají nahraditi dosavadní regulativní princip: volnou soutěž. Je samozřejmým, že dnes v době trustů a kartelů volná soutěž je vůbec nemyslitelná, poněvadž tato je řízena a úplně ovlivňována těmito mocenskými činiteli hospodářskými. Trusty a kartely znají jen svůj zisk, při čemž osudy milionů nezaměstnaných lidí jsou jim úplně lhostejny. Dnešní nezaměstnanost prokázala nejlépe, že hospodářství směřující pouze a pouze za ziskem, je hospodářstvím nejen nemorálním, ale přímo škodlivým celé lidské společnosti. Encyklika v kap. 88. o této otázce uvádí: „Jako jednota lidské společnosti nemůže býti vybudována na třídním poli, tak správný hospodářský řád nemůže býti ponechán naprosto volnému zápasu sil. Neboť ze zásady volné soutěže jako z otravného zřídla vytryskly a se rozlily všecky bludy hospodářské nauky individualismu.“ Avšak svobodná soutěž, ač v jistých mezích je spravedlivá a jistě užitečná, nemůže říditi hospodářského života. V dalším odstavci encyklika uvádí pak ihned nový regulativní princip, při čemž ihned zásadně vylučuje hospodářskou diktaturu státu, skrývající se za t. zv. plánovitým hospodařením a to těmito slovy: „Této úlohy jistě nemůže převzíti hospodářská diktatura, která v poslední době nastoupila na místo svobodné soutěže... Nutno se tedy ohlížeti po vyšších a ušlechtilých silách, aby onu hospodářskou moc přísně a moudře řídily. A touto vyšší regulativní silou je sociální spravedlnost a sociální láska.“

Těmito principy musí býti proniknut stát, který jako nejvyšší společenská autorita je povolán zjednati pořádek a udržovati řád ve společenském a hospodářském životě státním. Vyžaduje-li toho sociální spravedlnost je třeba i obmeziti vlastnictví, je třeba hospodářský život usměrnit a učiniti přítrž jednostrannostem a výstřelkům silných jedinců, je třeba obnoviti sociální spravedlnost. Není sporu o tom, že statky a bohatství přírodní nejsou jen k užitku několika lidí, několika vybraných jednotlivců, ale že jsou určeny pro veškeré lidstvo, takže nikdo nemá práva část lidí vylučovati nezaměstnaností z hospodářského života a tím je odsuzovati k smrti hladem. Je povinností všech lidí, aby prací opatřovali si prostředky k udržení svého života a k výživě své rodiny. Již apoštol Pavel razil zásadu: Kdo nechce pracovati, nemá také jísti. Dnes však máme miliony lidí, kteří chtějí pracovati a je proto třeba, aby i tito byli zařazeni opětně do výrobního celku, poněvadž již sv. Tomáš Aquinský učil, že nikdo není povinen, aby žil nepřiměřeně. V novém společenském řádu bude třeba, pokud je to jen možno, zabezpečiti hospodářskou samostatnost každému mravně a odborně zdatnému jedinci a za tímto účelem, vzhledem na technické možnosti a technický pokrok bude třeba energicky odbourati i onen velkoprůmysl, jehož výrobky téže technické jakosti může vyrobiti samostatný řemeslník. Antonín Orel v knize „Wahre Ständeordnung“ ukazuje jasně a přesvědčivě zejména za pomoci statistik, že na př.: ničení živnosti pekařské a obuvnické není odůvodněno technickým pokrokem. Je pochopitelným, že nikdo se nestaví proti technickému pokroku a že nikdo nežádá, aby na př. auta začali vyráběti zámečníci a kováři ve svých dílnách. Dlužno ovšem poukázati na to, že na př. takový cech ševců může i veřejnosti poskytnouti pedikury a podobné vymoženosti a sice právě pomocí svých stavovských organisací.

Problémem volné soutěže ve stavovském zřízení zabýval se zejména docent Dr. Jan Messner na kongresu německých katolíků v roce 1932 a přišel ke konečnému závěru, že volná soutěž je nerozlučným důsledkem svobodného vlastnictví, na němž stavovský řád buduje a že tedy je třeba jen volnou soutěž podříditi řadné kontrole za pomoci korporací, takže není cílem stavovské hospodářské politiky zničení volné soutěže, ale její regulování, což bude jedním z nejdůležitějších úkolů nově vzniklých stavů.

Každému bude asi jasno, že stavovský řád tuto volnou soutěž bude regulovati v hranicích státních, což ovšem neznamená zničení mezinárodního obchodu, poněvadž je možno mezistátními dohodami a smlouvami upraviti mezistátní výměnu statků, kterých se nedostává jednotlivým státům, na což pamatuje encyklika v kap. 89. těmito slovy: „Různé státy na hospodářském poli vespolek závisí na sobě a potřebují vzájemné pomoci; proto se musejí snažiti spojeným úsilím a spojenými pracemi o to, aby budovaly na hospodářském poli moudrými úmluvami a zařízeními požehnanou jakousi a šťastnou spolupráci národů.“

Nový společenský řád dle encykliky může býti uskutečněn jednak shora zmíněnou reformou společenského zařízení, která ale musí býti provázena nápravou mravů: „Co však jsme řekli o vybudování a zdokonalení společenského řádu to se jistě nedá provésti bez nápravy mravů. To jasně dokazují i dějinné doklady.“ (Kap. 97). Načež zmiňuje se encyklika o existenci cechovního zřízení a tvrdí, že příčina zániku nebyla pouze v měnících se hospodářských poměrech: „Nýbrž spíše proto, že lidé buď jsouce zatvrzení přílišnou sebeláskou se zdráhali učiniti přístupnými svá zařízení, jak toho bylo zapotřebí, vzrůstajícímu počtu lidstva, a nebo proto, že

jsouce zlákáni kouzlem klamné svobody a svedeni ještě jinými bludy, měli nechuť k jakékoliv autoritě a snažili se střásti ze sebe jakoukoliv vázanost."

V lidech musí vzniknouti touha po novém společenském řádu a proto třeba předem způsobiti úplnou změnu nálady a smýšlení lidu, aby individualismus se svými oběma dítkami a to jak kapitalismem, tak i socialismem byl překonán, při čemž nelze zapomněti na přilehavou charakteristiku René Gonarda v „Histoire des doctrines économiques," který správně označil manchestrovskou liberalistickou nauku jako individualismus pro silné a socialismus jako individualismus pro slabé. Člověk se musí opět cítiti členem lidské společnosti a býti přesvědčeným, že ve svědomí je zavázán osobní zájmy uvésti v soulad se společným blahem celé lidské společnosti a že se člověk musí podrobiti určitým závazkům společenského života a jeho organisacím. Násilím a diktátem nelze v tomto směru docíliti podstatné změny, při čemž dnešní lidstvo třídně založené a proniknuté třídní nenávistí je nutno především převychovat, při kterémžto úkolu ovšem státní pomoc může býti velmi vítanou. Dnešní nezaměstnanost a z ní prýštící nouze a bída připravila nutné předpoklady v tomto směru, takže dnes myšlenka stavovského zřízení, která po celou éru liberalismu byla stále držena a hájena řadou význačných sociologů jako Adamem, Müllerem, Kettelerem, Vogelsangem, přestává býti utopií a stává se realitou, před níž u nás někteří marně snaží se zavříti oči. Splnila se slova Papiniho, že reakcionáři včerejška jsou revolucionáři zítřka.

Nelze dále u nás mlčením a bagatelisováním umlčovati stavovské myšlenky této encykliky. Vždyť každý musí si býti vědom, že celá tato nauka Pia XI. spočívá na učení sv. Tomáše Aquinského, takže jde tu o staleté katolické zásady, které nyní k společnému užitku všech věřících byly v encyklice předloženy celému lidstvu, aby se staly jeho majetkem a pomohly tomuto z dnešní krise.

Dnes stavovská myšlenka není něčím neuskutečnitelným. Docent Dr. Jiří Havelka v revui Moderní stát č. 42 r. 1933 výslovně uvádí: „Zůstává však nepochybnou skutečností, že organisování příslušníků téhož povolání nabývá stále více půdy a přechází v rozvětvenou síť organisací, která svou mohutností vykazuje, že zájmy jiné, nežli zájmy prýštící z povolání, stávají se stále slabšími a jsou interesy stavovskými zatlačovány stále intensivněji do pozadí. Tentýž: Budiž mi dovoleno projeviti mínění, že hnutí stavovské je v moderní době společenské do té míry mohutné, že dříve či později se přestavbě našeho státního zřízení s použitím elementu stavovského, nebude lze vyhnouti." *Dr. František Kosatík.*

PRVKY TVOŘÍCÍ INDIVIDUALITU.

(Individualita v psychologickém smyslu.)

Individuum značí in + dividuum = nerozdílné, nedělitelné (atomon). V tomto jazykovém vyjádření je určitá hloubka, která vyjadřuje, že přes všechno částečně oddělitelné, co má živá bytost, patří k povaze živé bytosti, aby byla v něčem nedělitelná; (může se na př. člověku useknouti ruka, nebo může ztratit oko, a neztrácí tím jednotu životního dění). U živých bytostí je to životní jednota, která je individuum. Individuum značí svébytnost, t. j. samostatný vlastní jednotný život, který se nedá děliti.

Poněvadž se liší lidská bytost od jiných tím, že jediný člověk má vědomí svého já, (je rozumný tvor), proto jen člověk se může nazvati osobností. Osobnost lidská je individuální sebe utváření, t. j. vlastního samostatného duchového života, který má být jednotný. Tak pojednává o osobnosti Ludwig Klages.[1] Göthe[2] rozlišoval talent, do něhož zahrnul soubor duchových schopností od karakteru, kterým označil obor osobní vůle.

[1] Persönlichkeit, Einführung in die Charakterkunde, Zürich, 1927.

[2] Viz Klages tamtéž.

S pojmem individua a osobnosti souvisí jiný pojem t. j. pojem charakteru. O tomto pojmu nejsou stejné definice. Naturalistické pojetí označuje za karakter osobní pudové napjetí. Jinde platí za charakter silná a pevná vůle, která jedná dle mravních hodnot a je zdrojem pevného a přesvědčeného názoru, jednání a věrnosti. Karakter záleží výhradně v ctnostech vůle.

Jiná známka karakteru by byla rozhodná vůle, jednající bez ohledu na právo a bezpráví, na dobré a zlé, na pravdu a lež. Nebo dokonce značí karakter vlastní nezávislost a odporování vůči ustáleným formám. Toto pojetí pochází z hesla svobody.[1]

V pedagogice se objevil individualistický směr jako názor na individualitu. Německý individualistický směr se utvořil na Nietzscheových a Rousseauových principech.[2]

[1] Z těchto nepřesných pojmů plyne nejistota, zda je karakter a osobnost věcí vrozenou nebo získanou, Tato nejasnost se vysvětlí později rozlišením vrozených vlastností a vitálního stavu od vychovaných a duchovních sil.

[2] Viz August Messer, Pädagogik der Gegenwart, Leipzig, 1931. Ellen Key, Das Jahrhundert des Kindes, 1902.

Dítě je plné krásy a čistoty od přirozenosti a má právo neomezeného vývoje. Každý zásah positivní ruší tento vývoj, proto Rousseau a německý směr zdůrazňuje jen negativní výchovu. Největší umění vychovatelské záleží v nevýchově. Dáti volný postup přirozenosti, aby si pomohla a jen k tomu přihlížeti, aby okolí nepřekáželo přirozenému postupu. Zdržovati jen hrubé a nepřístojné dojmy, aby se vyvíjela osobnost a individualita. (Dospělí chybují, kdykoliv zasahují do vnitřních disposic, kterých sami neovládají.) Individualita musí se vyvíjeti nerušeně; do vývoje nesmí sahati nucení; i ve volbě předmětů ve škole má být ponechána libovolnost. Každý má jednati podle své individuality. (Individuální methody ve vyučování atd.) Autoritativně vojenská disciplina školní křiví a ruší individuální poměr mezi žákem a učitelem. Disciplina tíží nesnesitelně, budí nenávist, podlost pochlebování a j. vlastnosti. Jenom volné zaměstnání odpovídá individualitě žákově a to tak, že ukládati povinnost se musí státi zbytečným. (Švédka Ellen Key, Ludwig Gurlitt, Arthur Bonns, Berthold Otto).

Individualita značí vývoj přirozených pudů a náklonností. Nejsou-li respektovány individuální vlohy, stává se, že škola svou úrovní křiví a ničí nadání, zvláště umělecké. K nahrazení nedostatků bylo odpomáháno „kompensací" vyrovnáním v některém oboru z nedostatků dřívějších, nebo znovureorganisací vyučování ve vyšších školách. Bylo to hnutí pro svobodu. (Patří sem: Paulsen, Lehmann, Mannheim, jehož „Mannheimer Systhem" je znám: dělí třídy na 1. normální, 2. pro slabé žáky, 3. pro zvláště nadané, 4. pomocné školy pro chorobné děti, G. Kerschensteiner atd.) Platí tu zásada: Člověk dostává od přirozenosti individualitu a proto je jen na ní, aby se vyvíjela. Každý zásah umělý působí nepříznivě. (V této nauce je patrná sofistika. Z nesprávného zasáhnutí neplyne, že není třeba zasáhnouti. Nejsou všechny děti nadprůměrné, jak je systém předpokládá.) Na druhé straně pozoruje již Klages, že jsou vlastnosti v individuu lidském, které jsou vrozeny, avšak jsou jiné, jichž člověk nabývá, které jsou plodem vývoje.

K individualitě patří též určitá měnlivost. První vlastnosti jsou nejstálejší. Zájmy se mění, kdežto temperament jen stoupá nebo klesá; klesá k menší živosti ve stáří, zůstává však vždy týž.

Roztřídění vlastností a schopností, z nichž povstává
- 1. individualita a karakter
  - intelekt, který řídí
    - spekulativní
      - sapientia
      - chápání prvních principů
      - vědění
    - praktický
      - prudentia
      - ars
  - vůle se svým cílem, požadavky, silami, affekty a sklony
    - přirozenými — hybná síla
    - vypěstovanými — ctnosti
- 2. temperament
  - city a vášně, affekty, pudy a požadavky, sklony vitální stránky
    - předpokládají smyslové vnímání, zvláště práci fantasie

K vytvoření individuality je třeba vnitřního sestavení přirozených i získaných prvků. Povstává tektonické zřízení buď
- harmonické sestávající z
  - jednotnosti a ucelení
  - pevnosti
  - výraznosti
- nebo
- rušivé a nejednotné, nemá-li udaných vlastností

Jsou mimo to v přirozenosti lidské přirozené disposice (Haltungsanlagen), poznatelné ze zevnějších projevů nebo z ústavy. Z nich povstává určitá hlavní náklonnost a zájem, který vyhrazuje jiným zájmům vlastní místo, aby vytvořily společnou jednotu osobnosti. Tak lze určiti schopnost k povolání z typických forem, z nichž na př. není nesnadné poznati oficíra, nebo duchovního správce, cestovatele, vrátného atd. Podle rozdělení Sprangerova na hlavní typy: teoretický, estetický, náboženský, politický,

ekonomický a sociální, lze tyto typy obrátit k pravé volbě zaměstnání. (Na př. teoretický člověk může být obrácen k hodnotě pravdy atd.)[1] V uvedeném rozdělení patří mezi sklony.

Přesné vymezení pojmů:[2]

a) Karakter.[3] Kant definoval karakter jako vlastnost vůle, jíž se člověk drží praktických zásad, které si pevně předsevzal. Karakterní člověk dovede odporovati vůlí vytrvale a statečně. V této definici schází dodatek, že je na př. karakterní dát se vésti vyššími principy a tedy lze zlomiti tuto pevně jednající vůli. Vedoucím předpokladem vůle jsou principy, které poznává intelekt; tento je tedy vedoucí (jak je ve schematu udáno). Znamená proto karakter stálou disposici, s jakou reaguje člověk (intelektem a vůlí) na nové a staré pohnutky k jednání.

b) Temperament znamená projev, běh a stav života emotivního, affektivního a pudového. Je to stav nálady, (nikoliv pevné disposice) stále se měnící; znamená reakce na dráždění, na intensitu, trvání a působení, které vyvstávají spontánně z vitální (emocionálně-afektivní a pudové) stránky života; tato vitální energie může být jen spontánní, a pak ukazuje neuspořádaný temperament, nebo lze jí použiti jako individuální základny k výchově karakteru.[4]

Každý člověk musí vypěstovat svůj karakter, poněvadž každý reaguje svým způsobem, svou vůlí na okolí, svými vlastnostmi a projevy. Karakter však není hromadou snah a náklonností, které se kdy projevily od dětství, nýbrž je to spíše organické spojení a sloučení všech náklonností a projevů v jediný a stálý způsob reakce; i když získané sklony a vlastnosti neničí a nemohou zničiti určité instinktivní projevy. Avšak instinktivní projevy mohou býti usměrněny a uspořádány.

Určitá část karakteru není vrozena; jiné prvky jsou vrozeny. Karakter se skládá z prvků, které tvoří jeho základnu; za druhé ze spojovací a jednotící ideje; síly vůle, která udržuje tuto jednotu. Proto karakter je u normálních typů měnlivý; (ovšem vždy k lepšímu; t. j. k pevnější disposici reagovati správně.)

c) Osobnost, individualita značí vnitřní vývoj všech sil duševních, jejich intensivní použití, způsobem živým a vynikajícím: Vynikající způsob může být buď emotivní nebo intelektuální, nebo volní atd. Někdy se označuje individualitou jednostranné intensivní použití, nebo vývoj některé schopnosti. Odtud individualita je podrobena pochybným výkladům. Neznačí jen osobní iniciativu jakoukoliv. Poněvadž není-li tato iniciativa vedena předchozím karakterem, pak se stane zvůlí a libovůlí, náladovým projevem atd. Individualita se vystupňuje jen pevným karakterem, v člověku jasného a bystrého intelektu a pevné vůle.

Ve vývoji osobnosti a individuality je nutná svoboda a vnitřní nezávislost, zvláště pokud značí osvobození od discipliny, v níž se jen nutí jíti cestou stejnou a prostřední; neznačí úplnou nezávislost na disciplině. Pravá osobnost sídlí v hlubokém životě duchovním, který se vyvíjí stálou snahou podrobit si smyslnost a vášnivost (poněvadž v ní je nezřízená závislost), aby volná duše byla schopna svého hlubšího života. Tato nadvláda duševní a přeměna celého člověka se získává bojem.

Z uvedených pojmů, hlavně vsak z tektoniky vlastností a schopností (temperamentních a karakterních) je jasná nutnost souvilosti mravních pojmů s osobností a individualitou.

K dokonalé osobnosti patří určitá úroveň inteligence. Etické jednání a disposice dávají nejvznešenější základnu pro rozvoj inteligence. K etickým hodnotám patří hodnocení pravdy a pravdivosti. Poctivý ethos pravdivosti naráží na předsudky, sympatie, zájmy, které stále vyvstávají v myšlenkovém životě. Je potřeba heroicky etického karakteru, aby vývoj intelektu byl podporován obětí a duchovní silou, překonáním protivných disposicí k práci, odvahou k poznání a k důslednosti. Není-li etické karakternosti, hrozí nebezpečí diletantismu.

Ještě větší mravní síly je třeba ve vůli, která je hybnou mohoucností ve výchově osobnosti. V lidském nitru je mnoho emotivních a affektivních projevů. Každý z těchto projevů je podnětem k popudu a k jednání. Vnitřní psychická reakce na zevnější vnímání barví náš poměr k věcem emotivně a affektivně. Vyvstávají v nás radost nebo odpor, touha, láska, nenávist, naděje, zoufalství, odvaha, hněv atd. Jednáme pak intensivně, sympaticky, antipaticky; jsme naladěni dobře nebo špatně atd.

Vedle těchto projevů emotivnosti, vášnivosti a affektivnosti (vůle i citlivosti) je v člověku vědomí povinnosti, svědomí mravní, přísnosti, přesvědčení, spravedlnosti, věrnosti k přesvědčení atd. Tyto projevy nejsou city, jak bývají mylně označovány, jsou to diktáty rozumu a jeho vedení; některé jsou ctnosti, t. j. síly ducha, jsou-li trvajícím stavem. Všechny tyto projevy jsou mravními pojmy; jejich obsah

[1] Viz Aloys Wenzel: Theorie der Begabung, Meiner, Leipzig, 1934; str. 66. atd.

[2] De La Vaissière, Psicologia pedagogica, Roma, 1921.

[3] H. Rohracher, Charakterkunde, Teubner, Leipzig, 1934, definuje karakter: Seelische Eigenart des Einzelmenschen, kterážto definice vylučuje vývoj a utváření, nebo upevnění karakteru, čímž se karakter lépe zaostřuje. Připojíme-li, že vlastní duševní stav je vyjádřen intelektuální a volní činností, pak definice znamená totéž, co bylo uvedeno, s tím rozdílem, že psychická základna pro karakter je širší, než karakter v mravním smyslu.

[4] Genialita se liší od karakteru a temperamentu tím, že znamená přirozenou disposici intelektuální k tvořivé činnosti.

vyjadřuje vnitřní duchové dění, jehož principem je rozum a svobodná vůle. Volní projevy jsou affekty, smyslové vnímání budí city a vášně, rozum je principem vedoucího světla, orientujícího a řídícího k životnímu cíli. Je zřejmé, že tyto projevy se navzájem procházejí, život se jimi odehrává, tvoří intimnost lidského života a jeho intensitu. Řízeny rozumem a vedeny vůlí jsou v harmonickém stavu, nepůsobí rušivě. Tam, kde zasahuje vůle a vedoucí rozum, tam je mravní řád; karakter a vychovaný temperament je dílem výsostně etickým. Etický řád značí usměrnění k životnímu cíli, z něhož vychází nový jas a nová vlastnost lidského jednání, t. j. mravnost. Doposud jsme se zmínili o citechvášních (emocích), které patří k osobnímu životu lidskému, které je třeba sestaviti v organismus, v němž vede rozum a vůle, v němž affekty, city a vášně poslouchají, vychovány jako dobří občané. Zúčastní se vedení intelektuálního života. Poněvadž život pudový (na př. pud sebezáchovy a pud k udržení druhu, sexuální) u člověka rovněž není pouhým popudem, kterému by musel nutně a vždy vyhověti, i v této věci má právo vládnouti a rozhodovati duchový prvek. Sexuální pud je fysiologicko-psychický. Psychická stránka (výchova erotu a spojení erotu se sexem) je důležitým prvkem k harmonickému sestavení všech prvků, patřících k individualitě. Individualitou v uvedeném smyslu nemůže být člověk, pokud je hříčkou pudů a vášní, nýbrž člověk velikán v pravé lásce; neboť láska značí velikost duše a je měřítkem celé osobnosti. (Nedostatek osobnosti v lásce vede k zneužití, k převrácenému používání atd.)[1] Rovněž biologické požadavky, vznikající ustavičným děním životním, směřujícím k vyrovnanosti, dají se podrobiti zdravému vedení rozumovému. Z toho je patrné, že jednotlivé prvky individuality mohou se objeviti u některých velikánů a scházejí jim jiné. Na př. Schopenhauer mluví o lidech, plných genia a ducha, u nichž intelektuální vzdělání, nebo teoretické, nebo jiného druhu daleko předčí a vyniká, že takoví lidé jsou v praxi často nešikovní a směšní, někdy i mravně slabí a ubozí. Mají však hlubší vědomí než u jiných lépe jednajících, avšak méně myslících. Mohli by se povznésti více pro dobro, krásno, avšak těžký element pozemskosti jim brání. Jsou rovni rozeným umělcům, jimž schází technika, nebo mramor je jim příliš hrdý.[2]

Tektonika vlastně znamená hierarchické seskupení všech prvků, z nichž sestává individualita; jen toto seskupení znamená pravou individualitu. Toto seskupení v křesťanském životě označil sv. Tomáš trojím řádem: Mysl je podrobena Bohu (1. řád); vůle rozumu (2. řád); nižší schopnosti vyšším (3. řád); tak vzniká vzájemná spolupráce v lidské individualitě — každý stupeň svým způsobem. *Dr. M. Habáň O. P.*

[1] O této věci, o individualitě lásky jsme mluvili jinde. Pro dnešní thesi stačí objasněný poměr pudů jako prvků, z nichž sestává individualita, k jiným prvkům, s nimiž mají být sloučeny v harmonický, stálý celek životní.

[2] Schopenhauer, Persönlichkeit und Werk in Worten des Philosophen, Kröner-Verlag, Leipzig, 1925.

AUTORITA A STÁT.

I.

Úvod.

Posluchači Akademického týdne, kteří vyslechli přednášky p. profesora Beneše a P. Bernardina Skácela vědí již, jak katolíci odvozují původ veškeré autority od autority Boží. Proto se mohu ve své přednášce věnovati problému spíše po stránce sociologické.

Autorita jest převaha, na jejímž základě připisujeme osobě nebo instituci v některém směru charakter objektivní instance. Tato převaha se může vyvinouti ve skutečnou moc, založenou na úctě. Vnější projevy této úcty mohou býti kodifikovány v právu.

Stává-li se nějaká osoba nebo instituce autoritou, pak — jak říká Simmel — se kvantita jejího významu mění v novou kvalitu, dáváme jí více, než by jí příslušelo podle pouhého rozumového regresu.

Nadřízenost vzniká tam, kde se z této úcty a převahy vyvine právní stav.

Ale nejenom od nadřízenosti, nýbrž i od jiných příbuzných pojmů si musíme autoritu odlišiti. Především od toho, čemu se říká prestiž. Co to jest, parafrazuje mnohými příklady ve své „Duši davu“ Le Bon. Jest to moc idejí, osob nebo institucí, které podléháme nevědomky. Na příklad: Přes to, že četba Homéra většině lidí jest nudná, jest Homér ve veliké vážnosti. Jiný příklad: imponují nám lidé dobře oblečení atd. atd. Tato prestiž, toto mimovolné imponování se liší od autority právě svou mimovolností. Autoritu si uvědomujeme, kdežto působení prestiže nikoli. Autorita je nám někdy nepříjemná, zbavili bychom se jí rádi, ale přece jsme to my, kteří autoritě věříme a právě tím si ji uvědomujeme. Naproti tomu při prestiži jsme strženi a nevíme ani proč a jak. Kouzlo prestiže, které vy-

tvořilo zejména pojem „veřejného mínění“ působí neuvědoměle, tím však jistěji. To jest asi základní rys, kterým se prestiž liší od autority. Vztah autority jest uvědomělý, kdežto prestiž je neuvědomělá. Co na nás působí kouzlem prestiže, bývá obklopeno psychologickým mrakem „nimbem“ Tento vztah je stupněm nižším, než jest vztah autoritativní. Autoritou nám není vše, co uměle napodobujeme. (Na př. móda.)

V samostatném pojmu autority nutno však činiti zase několik distinkcí. Především jest nutno rozeznávati autoritu osobní a autoritu přenesenou. Autorita osobní vyplývá z osobnosti, kdežto autorita přenesená vyplývá z úřadu nebo z úkolu, jejž nositel autority zastává. Weber rozeznává ve své knize „Politika jako povolání“ trojí druh autority: Autoritu tradiční, autoritu legální, jež jest odvozena ze zákonů a autoritu charismatickou, i autoritu omilostněných, t. j. těch, kteří působí silou své osobnosti nebo své víry. Jest zřejmo, že pojem „charismatika“ jest tu pojímán daleko šíře, než v náboženství. Pro svou potřebu bychom mohli toto rozdělení poněkud zjednodušiti. Pod autoritu charismatickou zahrnujeme všecky druhy autorit, které se nedají vystihnout přímo rozumovou formulí, tedy také autoritu tradiční. Rozeznáváme tudíž autoritu charismatickou, legální a účelovou.

Mohamedova autorita charismetická jest zřejmě jiná, než autorita úředníkova, jež plyne ze zákona, nikoli z osobních darů nebo z původu atd. Ale jest i autorita účelová, jež vzniká prostě proto, že bez autority nemůže žádná společnost existovati. Takovou autoritu si vytvořil prostě účel sám. V tom smyslu má autoritu i vůdce loupežníků.

Nejde ovšem o dělidla mathematicky přesná. V autoritě náboženské jsou i prvky charismatické, ale i prvky legální. I v autoritě úředníkově jsou opět i prvky charismatické. Dokonce i v autoritě loupežnického vůdce jsou prvky legální potud, že i loupežníci mají svůj nepsaný řád, jemuž se podrobují. Jde-li o pojmy společenské, má kazdé rozdělení platnost pouze relativní a každý termín našeho názvosloví jest tvořen a priori.

Konečně jest možno děliti autoritu podle jejího nositele ve vývoji dějinném. Tu jest možno rozeznávati autoritu náboženskou, autoritu rodičovskou, autoritu silnějších, autoritu starších, autoritu panovníků, autoritu úřední, autoritu vůdců a většiny atd. Toto dělení ovšem teprve není zcela souřadné a prostupuje se, jak tomu bývá v sociologii vůbec.

Pouhou zkušeností ani pouhou spekulací není možno nalézti absolutní pravdu a normu života. Logika jest řetěz, který visí ve vzduchu. Logika praví pouze: Platí-li „a“, platí „b“, platí-li „b“, platí „c“, ale nepraví nic o tom, zda toto „a“ skutečně platí. Pouhou skepsí nelze žít. Žádný jednotlivec nemůže se vlastním rozumem až k evidenci přesvědčiti o všem, čemu věří. Pěkně praví americký pragmatista James, že pravda většinou žije na kredit. Vždyť podle slov Jamesových i díváme-li se na hodiny, jest to do jisté míry aktem víry, protože předpokládáme, že za ciferníkem je stroj, kterého nevidíme. Lidstvo má však touhu po objektivní instanci. Řetěz relativit musí někde končit.

Podle Platona musí společnost býti vedena tak, jako musí míti každá loď svého kormidelníka. Jakmile by společnost přestala uznávat potřebu vedení, rozpadla by se. To platí i tam, kde je zdánlivě úplná autokracie. I autokracie trvá jedině tak dlouho, pokud trvá konsens společnosti. Jakmile společnost počítá raději s protivenstvími, jež by její členy stihla, kdyby svrhla autokracii, než s výhodami této autokracie, jest této autokracii také již konec. Skutečná autorita předpokládá svobodné uznání a poznání, jinak není autoritou, nýbrž pouhým násilím.

Jest dále známým sociologickým zákonem, že společenské vztahy trvají déle, než příčiny jejich vzniku. Celou řadu vztahů drží setrvačnost, jež činí z lidského davu učleněnou společnost. Vděčnost na př. nespočívá jenom v tom, že někomu oplácíme jenom jednou dobrý skutek, jejž nám prokázal, nýbrž že mu jej oplácíme několikrát, čímž se vyvine trvalý stav. Kdo byl ve válce přemožen jednou, bývá obyčejně přemožen na delší dobu atd.

Také při autoritě spolupůsobí tato setrvačnost. Kdo se osvědčil jednou, o tom se již předpokládá, že se podruhé osvědčí zas. Než by člověk riskoval regress do nekonečna, raději se spolehne na autoritu. Autorita se pak obyčejně rozšiřuje i na obory nové. Lidé bývají ochotni svěřovati se vůdcovství vynikajících lidí i v oborech, v nichž se dosud neosvědčili. (Politisující generálové.) Systém „dvorních dodavatelů“ starého režimu spočívá na tomto sebeklamu. Jsou jistě lepší odborníci, než jsou korunované hlavy, ale autorita vladařova se takto přenáší i do světa komerčního. Na Malostranském náměstí stávala před převratem osobní váha, na níž stálo, že se na ní vážila Jeho císařská Výsost arcivévoda František Salvátor a nalezl ji správnou. Typický to příklad, jak se autorita často rozrůstá za meze své kompetence. Lidé by nejraději soustředili všecku autoritu na jednu instanci, aby si ušetřili stálý rozumový přezkum. Dostojevskij napsal v Karamazovech, že lidé mají potřebu klaněti se něčemu, co nepodléhá sporu, něčemu, čemu by se mohli klaněti bezpodmínečně lidé všichni. Člověku jest vrozena snaha po Autoritě autorit, po poslední Pravdě.

Protože jednotlivec, bytost relativní, chybám podrobená, obyčejně nestačí k tomu, aby v sobě soustředila autoritu, hledají ji lidé v kollektivech. Demokracie jest (někdy ovšem jen zdánlivým) panstvím plurálu. Na domnění, že plurál musí míti vždy pravdu proti singuláru se zakládá autorita většiny,

these, jakoby „vyšší skutečností“ byla skutečnost kolektivní, (Durkheim, unanimism v umění atd.)

Lidstvo potřebuje neměnných norem, objektivních instancí ve fluktuaci světa, ale není možno najíti jich v přírodě a ve zkušenosti. Nikde pak není taková potřeba autoritativní normy, jako v životě mravním. Zde docházíme k pojmu autonomie a heteronomie mravní, o čemž mluvil obšírně již prof. Beneš. Jest vůbec přípustno říditi se podle příkazů „cizích“?

Smím vůbec převzíti již hotový mravní řád a spolehnouti se na autoritu?

Odpověď na tuto otázku zní, že tak smím, ano, musím učiniti, ale ovšem autoritu, kterou přijímám musím vlastním rozumem poznat a uznat. Moje přijetí autority musí být aktem rozumu, musí to býti autorita kvalifikovaná. Když na př. křesťanské koncily rozhodovaly většinou hlasů o pravdách věroučných, byli jich křesťané poslušni ne proto, že to bylo votum většiny. Vždyť i většina se může mýlit. Byli jich poslušni proto, že věřili, že v tomto případě jest spojeno s většinou přispění Ducha Svatého, autorita Boží.

Ne každá instituce může zavazovati a zejména nemůže každá zavazovati ve svědomí. (Na př. otázka imperativních mandátů se stává stále palčivějším problémem našeho politického života.) Sama právní závaznost nestačí, neboť právní řád, jenž by byl trvale v rozporu s morálkou, nemohl by se udržeti, jak dovozoval přesvědčivě přede mnou ve svých právně filosofických přednáškách dp. P. Bernardin Skácel.

Autorita přijatá vědomě a dobrovolně neruší mravní svobody. Věřím-li, že Bůh zjevil svou vůli a svěřím-li se těm činitelům, jimž ji podle mé víry zjevil, pak nelze mluviti o heteronomii. O heteronomii by bylo možno mluviti pouze tam, kde by se člověk schválně zbavoval vlastní odpovědnosti, aby mohl přesunouti odpovědnost na někoho jiného. Řekli jsme dále, že musíme umět rozeznávat mezi autoritou a prestiží. Prestiž nás strhuje nevědomky. Domníváme se, že jsme svobodni, ale naše vůle podléhá cizímu vlivu. Při autoritě jde však o akt rozumu, o akt dobrovolný. Kde bychom podlehli pouhému násilí nebo pouhé sugesci, tam by bylo lze mluviti o převaze, o přesile nebo nanejvýš o poměru nadřízenosti a podřízenosti, ale nikoli o autoritě. Autorita jest moc mravní. Autorita, jež tohoto jména zasluhuje, předpokládá svobodu. Kde se vykonává akt holé moci, kde poddaný jest toliko nástrojem, tam nelze mluviti o poměru společenském, jako nemluvíme o společenském poměru mezi kladivem a kovadlinou. Každý společenský vztah, i zdánlivě sebe passivnější, spočívá na vzájemnosti. (Znalci metapsychologické literatury tvrdívají dokonce, že i medium působí na hypnotiséra.) V tomto smyslu se říkává, že trestní zákoník jest magna charta zločincova. Kdo chce spáchati zločin, rozhoduje se pro případné následky, jež ho stihnou. Proto není pravda, že autorita rozum a vůli vylučuje. Lze tu aplikovati požadavek křesťanské mravouky, aby bázeň křesťanů nebyla bázní otrockou, nýbrž bázní synovskou. Kde autorita jest uznávána aktem rozumu, nemůže povstati spor mezi autoritou a přesvědčením. Autorita jest moc založená na vážnosti, nikoli vážnost založená na moci.

1. Autorita v rodině.

Základem státu a prvním typem společnosti jest rodina. Autorita rodičů jest první autorita, s níž se člověk ve společnosti setkává, Evropská civilisace jest od počátku charakterisována silným právem otcovským, patria potestas. Křesťané odvozují autoritu rodičů z autority Boží, rodiče jsou zástupci Boha na zemi. Křesťanství jednak posílilo otcovskou moc, jednak zlepšilo postavení ženy tím, že spiritualisovalo lásku, že ukázalo na vyšší metafysické hodnoty, jež se tají za láskou pozemskou.

Byly ovšem vždy činěny pokusy odvoditi autoritu rodičů z přirozeného práva. Tyto theorie právně filosofické lze rozděliti na tři skupiny:

1. Theorie o smlouvě.
2. Theorie, že děti jsou přirozeným majetkem rodičů.
3. Theorie, že autorita rodičovská vyplývá z povinnosti výchovy dětí, k níž rodiče zavazuje společnost.

Všecky tyto theorie jsou se stanoviska křesťanského nesprávné.

1. Theorie o smlouvě jest součástí učení o smlouvě společenské. Ani rodiny, ani státy nepovstaly smlouvou. Smlouva není příčinou společenských vztahů, nýbrž toliko výrazem faktického stavu. Ti, kteří odvozují autoritu rodičů ze smlouvy, vykládají si tuto fiktivní smlouvu jako kontrakt mezi dětmi a rodiči nebo mezi rodiči a společností o výchově dětí, k níž jest třeba autority. Slabiny obou theorií jsou jasny na první pohled. Není možno smlouvou zavazovati osoby nesvéprávné, natož pak ještě nenarozené.

2. Theorie, že děti jsou přirozeným majetkem rodičů, odporuje jak křesťanskému pojmu o majetku, tak křesťanskému názoru na osobnost, na nekonečnou hodnotu lidské duše. Není však pochyby o tom, že byly doby, kdy se rodiče na děti takto dívali. Není však možno, aby člověk byl majetkem člověka. Kdyby tomu tak bylo, nemohli bychom mluviti o poměru autoritativním, protože autorita spočívá na vzájemnosti a předpokládá určitou míru svobody. Tím se liší organisovaná společnost od pouhého houfu, že jest sdružením osobností s určitými osobními hranicemi.

3. To platí v poměru rodičů a dětí. O závazku rodičů vůči společnosti vychovávati děti mluví ještě

Kant, ale v tom smyslu, že rodiče jsou povinni vyzbrojiti děti pro život, protože přivedše je na svět bez jejich vědomí a souhlasu, uvedli je do stavu úplné bezmocnosti, in eine hilflose Lage a musí tento čin napravit. Jest samozřejmo, že tato teorie nestačí k odůvodnění rodičovské autority. Naopak, jest spíše s to, aby ji podryla. Správně praví Ahrens ve své „Rechtsphilosophie", že kdyby šlo jenom o to, aby byl napraven tento stav, pak by bylo nejlépe narozené děti opět zabíti. To jest jen jedna z ukázek, jak nepřátelskou životu se stala každá filosofie, jež nechce budovati na autoritě Boží. Rodičům jsme vděčni za svůj život. Kdo vidí v životě Boží dar a lhůtu milosti, v níž lze získati blaženou věčnost, již touto úvahou musí dospěti k Božímu základu autority rodičovské a rodinné.

2. Autorita silnějších.

Nejprimitivnějším projevem moci jest použití síly fysické, živočišné. Před obyčejovým právem vládlo právo pěstní. Tento pojem jest ovšem do značné míry kontradictio in adjecto, protože tam, kde se z převahy fysické již vyvine právo, neplatí již holé násilí. Ovšem jest nutno dále míti na paměti, že násilí ve formě ryze hmotné se nikde nevyskytuje. Pokud jde o jevy společenské jdou hmotnost a duševnost vždy pospolu. Každý společenský vztah spočívá na působení vzájemném. Z pojmu autority vyplývá, že ani ona není možná, vyloučíme-li jakoukoli spontaneitu podrobeného. Kde jest podrobený pouhým nástrojem a prostředkem, nemůže autorita vzniknout.

Přes to vzniká často autorita z fysické převahy. Jak jest to možno? Předně víme již, že většina společenských vztahů přetrvává příčiny svého vzniku. I akt původně násilný může se touto setrvačností jaksi pracně konvalidovati a státi se podkladem autority. Dále víme, že v autoritě jest skryt úsudek pravděpodobnosti podle logického pravidla shody. Osoba nebo instituce se osvědčila několikrát, osvědčí se zajisté i nyní, mohu se na ni spolehnouti. Kdo se osvědčil silným podrobitelem, bude zajisté i mocným ochráncem. Vidíme to názorně na vývoji šlechty, kde původní uchvatitel stává se ochráncem a ze vzájemných služeb tvoří autoritativní tmel společnosti.

Pro každý stát však platí: „Čím méně násilí, tím více autority." Stát, jenž by se spoléhal jenom na akty holé moci, zasloužil by označení, jež mu dal již svatý Augustin: „Magnum latrocinium:" Ovšem: dočteme se v každé elementární učebnici právnické, že stát jest vrchním a nezávislým majitelem moci donucovací na určitém území. Vládne ten, kdo oprávněně smí sáhnout ku prostředkům státní moci. V tomto smyslu praví na př. Gumplowicz, že stát jest organisované a legalisované násilí. Ale v tomto bonmotu, jenž daleko ještě není definicí, jest nutno podškrtnouti spíše slova „organisované a legalisované", než slovo násilí. Aby se někdo mohl zmocnit děl, musí se dříve zmocnit dělostřelců, kteří u děl stojí. Může je ovšem také násilně pobít, ale i k tomu musí mít lidi, které získá.

Positivism, jenž přehlížel ve svazcích autortativních prvky duševní, snažil se redukovati právo a stát na pouhou moc a násilí. Chtěl viděti jen to, co jest, nikoli to, co býti má, viděl jen fakt, nikoli normu. Pomáhaly mu při tom these o vývoji a selekci vyvozené z darwinismu, že pouze silnější má právo na existenci. Byl sklon uvésti mechanické dějství přírodní i do života právního a státního a tvořiti právo na podkladě čistě mocenském bez ideje spravedlnosti, jež byla prohlašována za nepraktickou abstrakci. „Positivism snaží se o to, aby omezil zkoumání skutečnosti na omyly zjistitelné, došel ku psychologii bez duše, ku přírodní vědě bez přírody, a ku právní vědě bez práva." (Kalláb.)

Mimo tyto prvky působil k tomuto úpadku práva, jenž snad vrcholí v dnešním hitlerovském Německu, ještě špatně pochopený Nietzsche s falešnou interpretací panské morálky. Stirnerův Jedinec práva tak jako Nietzscheův nadčlověk jest prvkem protispolečenským a protistátním. Mocenský materialism nutně musí vést k válkám a k boji všech proti všem. Hmotná převaha a moc státu nemohou nikdy nahraditi právo a autoritu.

3. Rasismus a nacionalismus.

Autorita silnějších se však neuplatňuje jenom v užití fysické síly jednotlivcovy. Jest známo, že biologické prvky jsou zejména zdůrazňovány tehdy, když jde o to, aby byla dokazována superiorita některých národů nebo ras, jak se děje v dnešním hitlerovském Německu. Tento superialism rasy se zakládá především na tom, že jest tajemný „hlas krve" zdůrazňován více, než hlas rozumu. Spolupůsobí tu teorie Chamberlainovy, Gobineauovy, učení Klagesovo o duši duchu a krvi atd. Hobbsova touha po moci a Nietscheova vůle k moci má rovněž svůj podíl na vybudování této státní teorie. Je zajímavo, že tento názor o zvláštním poslání, v jehož jménu je vše dovoleno se vyskytuje jenom u rasy germánské. (Leibniz, Klopstock, Wagner, Gobineau, Chamberlaine, Vilém II). Jest to podivné spojení mysticismu s násilnictvím, jež neobstojí před analysí rozumu a jež se také rozumu nedovolává.

Tak, jako jest v přírodě každý druh nenahraditelný, tak jest zejména nenahraditelná a jedinečná každá národní kultura. (Při tom ovšem křesťanství odmítá rozhodně nauku o kolektivní duši národní.) Již každý jazyk národní jest výtvorem naprosto nenahraditelným. Kantova filosofie jest založena na tom, že pouze němčina zná jemný rozdíl mezi slo-

vem „Vernunft“ a „Verstand,“ právě tak, jako zase na př. české „Svůj k svému“ je nepřeložitelné do němčiny. (Tyto příklady jsou vzaty z Chalupného knihy „Úkol českého národa“).

Právě proto pak, že každá národní kultura representuje hodnotu jedinečnou, jsou jednotlivé kultury mezi sebou nesouměřitelné a proto nemůže jedna národní kultura být činěna universálním principem, zejména nikoli za cenu násilí. Jenom lid národa neuvědomělého, nemajícího vědomí kulturní, své bytnosti obklopuje nimbem svého podrobitele a vidí v jeho řeči panskou řeč. Všecky snahy po odůvodnění rasového imperialismu jsou jenom dokladem toho, že ten, kdo nabyl moci, snaží se pouhou moc proměniti v autoritu tím, že se dovolává nadosobních instancí.

Stanovisko Církve k nacionalismu jest velmi pěkně obsaženo v církevní modlitbě, již koná Církev ve čtvrtek velikonočního týdne:

„Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti, praesta quaesumus ut renatis fonte baptismatis una sit fides mentium et pietas actionum.“

„Bože, jenž si rozličné národy spojil ve vyznávání jména svého, dej aby ti, kteří jsou obrozeni pramenem křtu, měli jednu víru v myslích a jednu lásku ve skutcích!“

Církev tedy uznává „rozličnost národů,“ ale spojuje je ve víře a v lásce. Ani největší filosofové pohanského starověku se nedovedli zhostiti předsudku, že ostatní národy jsou barbaři. Dovedlo to jedině křesťanství.

4. Autorita starších a tradice.

Než přikročíme k vlastnímu thematu autority ve státě jest nutno promluviti také o autoritě starších. Generace starší jest vůči generaci mladší v situaci beati possidentes. Každá převaha má v sobě zárodky autority. Autorita starších jest především autoritou zkušených, kteří mnoho viděli a na jejichž úsudek je možno se spolehnouti. Mají zkušenost dlouhého života, jež jest nenahraditelná a nenapodobitelná. Z toho se tvoří kolem nich nimbus rozumem nekontrolovatelný. Čím méně si lidé zakládali na abstraktních učenostech a čím více si zakládali na zkušenostech, tím větší autoritu mělo stáří.

V autoritě starších jest zajisté i kus autority rodičovské. Vedle práva přirozeného hraje v konstrukci novodobé společnosti i tak zvané stáří služební, anciennita. Autorita starších, konservativní tendence ve společnosti se dovolává své zkušenosti a tradice. Ale to ovšem není důvodem, aby se vždy a všude odnímalo slovo mladým. Námitka, že mladí nemohou míti tolik zkušeností jako staří, by byla správná jen tehdy, kdyby byli všichni lidé stejně nadaní. Někdo však nabude z malého počtu zážitků více zkušeností, než jiný z počtu velkého. Svědčí o tom díla geniů, kterým stačilo několik málo pohledů do světa, aby vylíčili tolik prostředí a charakterů, že by ku prožití jejich nestačilo několik lidských životů. Velmi důležitá jest tradice v právu, kde jest nutno z práva již kodifikovaného salvis legibus najíti řešení, jež by odpovídalo situacím, jež neustále přináší denní život, což je na př. problémem Portiiným v Shakespearově „Kupci Benátském“. Zvláštním případem autority starších jest autorita pedagogická, kde generace starší vědomě podle svých ideálů uzpůsobuje generaci mladší. Ve státním životě má autorita starších a tradice úlohu značnou, ale celý vývoj společnosti vede k tomu, že autorita starších i silnějších ustupuje ponenáhlu autoritě objektivních principů.

5. Autorita v hospodářství.

Důležitým zdrojem autority bývá také převaha hospodářská. Sombart správně ukazuje, že čistě věcný „homo oeconomicus“ jest teprve produktem moderního kapitalismu. Pokud společnost nebyla atomisována liberalismem, byl i vztah zaměstnavatele k zaměstnanci poměrem autoritativním, což se ještě dnes jeví na př. v některých právech „učebného pána“ v řádě živnostenském. Vývojem společnosti směrem kapitalistickým se poměr mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem racionalisuje. Autorita zaměstnavatelů jest dnes již pouhou autoritou legální a účelovou, neustále více se odosobňuje. Tím více nabývají v hospodářském životě převahy kolektiva. Jejich zdánlivá objektivita bývá však krajně nespravedlivá ke zjevům individuálním, neboť láska není nikterak poslední složkou autority. Jsou totiž — jak ukázali nesčetní psychologové a sociologové — city, jež jsou neobyčejně důležité pro tvoření společnosti vůbec. Věrnost náleží k těmto citům sociologicky důležitým. Bez věrnosti nebyla by společnost možná. Věrnost pak ovšem doplňují zájmy a suggesce, donucování a idealism, mechanický návyk a povinnosti, láska i setrvačnost, jež způsobují, že společenské vztahy trvají déle, než trvaly síly, jež působily při jejich vzniku. Jest fakt sociologicky nanejvýš důležitý, že nesčetné poměry zůstávají ve své sociologické struktuře nezměněny, i když zmizel cit nebo praktický podnět, který jim dal vznik. Právě tak, jako jsme viděli neobyčejnou společensky tvůrčí sílu vděčnosti, tak i věrnost není pouze afektem lyrickým. Sociologicko-psychologický zjev autority má kořeny v téže duševně společenské setrvačnosti, v níž má kořeny i vděčnost a věrnost. Aby tento psychologický tmel společnosti byl obnoven, je třeba překonati liberalistickou tendenci k atomisaci, čemuž má m. j. čeliti obnova stavovského zřízení, jež na tomto Akademickém týdnu je předmětem zvláštního cyklu přednášek.

II.

1. Právo a stát.

Stát je objektivací společenských vztahů na určitém území. Jest jeden z nejvyšších výrazů společenské autority. Proto autoritu státní odvozujeme nejdříve z práva Božího, v němž má kořeny i řád přirozený. Již v dobách pohanských byl kult v nejužším svazku se státním životem. Bylo by mylno domnívati se, že stát není ničím jiným, než objektivací právního řádu. Kde se vzal právní řád? Jak dochází k objektivaci lidských vztahů?

Jakmile rozum lidský chtěl prohlašovati svou autonomii, stanul před touto otázkou. Zde má své kořeny teorie o smlouvě společenské. Zde mají také kořen nauky o všemohoucnosti státu, jež právě v naší době natropily tolik škody. Ten, kdo pokládá stát za jediný pramen autority, neuznává forem jiných a vyšších a proto hledí státní autoritu rozšířit vůbec na všecky životní obory. Byly doby, kdy stát chtěl býti člověku takřka chůvou a opatrovnicí, chtěje za něho obstarávati nejenom hospodářské podnikání, ale chtěje opatřovati i jeho potřeby náboženské. O tomto tématu mluvil přede mnou P. Dr. Braito, proto nemusím tento námět rozváděti.

Výstřelkem této utilitaristické teorie není jenom stát policejní a byrokratický, po př. militaristický. Liberalism zdůrazňoval blahobyt a pohodlí. Ale jest možno také zdůrazňovati nepohodlí, heroism, výboj. Vznikne pak stát militaristický. Nejvyšší autoritou stává se důstojník. Ve státě, který jednostranně zdůrazňuje kolektivum proti individuu, zmocňuje se buď stát vlády nad všemi složkami společenskými nebo přenese všecka práva osobní na diktátora. Křesťanství nehlásá ani individualismu ani kollektivismu, nýbrž hlásá personalism. Práva osoby a rodiny mají přednost před právy státu, neboť posledním cílem člověka jest spása jeho duše.

Teorie o právním státu naproti tomu vidí autoritu státu především v právních normách. Stát jest podle této teorie výsledkem právního řádu, sám tomuto právu podléhaje. Kdyby tomu bylo tak, musil by stát zasahovati i do mravního řádu, neboť právní řád, má-li se udržeti musí být ve shodě s morálkou. Ale právník a soudce nemohou souditi svědomí. Proto stát není poslední instancí a jeho úkoly se také nemohou omezovati pouze na tvoření a střežení právního řádu. Ani stát nemůže dávati zákonů libovolně; musí se starati i o blahobyt občanstva. Stát ryze právní je omylem liberalismu, který chtěl přáti osobnosti co největšího rozvoje a proto úkoly státu co nejvíce omezoval, až způsobil takřka úplnou atomisaci individua.

Učiňme si zcela stručný přehled teorií právně filosofických o původu a důvodu státu, jak byly vysloveny u některých filosofů.

Platon myslil si stát jako člověka ve velkém a rozdělil ve svém ideálním státě lidstvo tak, jak se domníval, že jest uspořádána psychická a fysická činnost člověka. Tak totiž, že uvědomělí mají vládnouti nad těmi, kteří mají dávati zákony a uspokojovati hmotné potřeby společnosti.

Aristoteles byl přesvědčen, že člověk může rozřešiti svoje úkoly jen ve státní společnosti, že však tato státní společnost musí býti ovládána tímto hlediskem od základu a ve všech jednotlivostech.

Křesťanská společnost založila svoji státní teorii na výroku Kristově „Neměl bys žádné moci nade mnou, kdyby ti nebyla dána shůry.“ Křesťanství vidí pramen autority v Bohu, kterou Bůh dává hodným i nehodným. Kristus káže dávati co jest caesarovo caesarovi a co jest Božího, Bohu. Káže platiti peníz daně. Apoštolové se podrobují státu pohanskému. Jenom žádá-li pohanský stát od prvních křesťanů, aby zapřeli Krista, pak raději se dají předhoditi šelmám, nežli by se dali státem odvésti od cesty Boží, od cesty víry a mravů, protože jest více poslouchati Boha, nežli lidí. Jinak však Církev zůstává vždy lhostejnou vůči státní formě.

Jak hledí křesťané na usurpaci, když v podstatě uznávají každou vládu, která pokojně drží moc? O tom byly mezi theology a státovědci křesťanskými dlouhé kontraverse. Výsledek jejich lze shrnouti v tom smyslu, že usurpátor, pokud se usurpací dopustil hříchu, jest z něho odpověden Bohu sám. Práva sesazené dynastie smí uplatňovati toliko ona sama, nikoli poddaní. Poddaným nedává Církev do rukou práva insurekce. Zmizela-li stará dynastie nebo jiní legální představitelé bývalé vlády, pak zaniká jejich právo.

Podobné jest stanovisko katolíků k revoluci. Jest dovolena teprve tehdy, když stát, proti němuž revoltují, zřejmě porušil zákon Boží. Proto pro katolické legionáře bylo rozejití se s přísahou danou starému státu spojeno zajisté s mravní krisí. Ale tato mravní krise nebyla jenom u katolíků. Sám Masaryk přiznává, že musil v sobě bojovati, než zrušil ve svém svědomí služební přísahu, kterou složil starému státu, protože žádný mravně vážný člověk neřeší podobných otázek lehkomyslně. Bojovník se rozchází se starou povinností po určitém mravním boji. Jenom ulejvák a dobrý voják Švejk se domnívá, že koná hrdinství, když se dívá na tyto vážné otázky s hlediska „psiny“. Otázka věrnosti není tak prostá, jak se jevila často v poválečné literatuře.

Křesťanská filosofie pokládá tudíž Boží vůli za nejvyšší princip i pro zákonodárství státní. Bůh je pánem člověka všude, tudíž i v jeho životě politickém. Jakmile jest proti filosofii scholastické prohlašována autonomie lidského rozumu v reformaci a v renesanci, počíná se stát laicisovat a moc duchovní a světská nejdou již vždy svorně spolu tak, aby byly jednotny v posledním cíli (spása lidstva)

a rozděleny toliko v časných úkolech, jež přejímá stát a v úkolech duchovních, jež přejímá Církev. Zejména renesance chce učiniti právní filosofii nezávislou na theologii. Machiavelli pokládá právní řád za pouhý výsledek národního života a odděluje politiku úplně od morálky.

Bodin snaží se stát odvoditi z poměrů historických. Na druhé straně počínají Thomasem Moorem pokusy až do nejnovější doby sahající líčiti právo, jako ukájení potřeb co nejpřirozenějších. Někteří, jako Gentilis chtěli právo odvozovati ze zákonů přírodních. Jiní pokládali právo za instituci, jež vzniká prý sama sebou v lidském rozumu a je sama sobě účelem. Grotius rozlišuje mezi právem přirozeným a historickým. Právo historické odvozoval z běhu dějin a z vůle lidí, kdežto právo přirozené odvozoval z lidské přirozenosti, kterou pokládal za neměnnou. Proti oběma pak stavěl právo Boží jako výraz Boží vůle uložený ve Zjevení. Stát pokládal za společnost založenou člověkem k lepšímu zachování přirozeného práva. Právo tedy podle Grotia bylo dříve než stát a stát je pouhým jeho orgánem. Tak se dívali na stát v 17. a v 18. století. Stát, který neodpovídal přirozenému právu, pokládali za neoprávněný a načrtávali teorie nejlepšího státu. Tak zaujala právověda kritické, polemické a konečně revoluční stanovisko vůči stávajícím státním zřízením. Při tom se domnívali jedni, že přirozený stav společnosti jest stálým ohrožováním práva přirozeného, a že proto musí býti korigován státními zřízeními. Tak myslil Hobbes a Spinoza, ač Hobbes absolutisticky, Spinoza republikánsky.

Jiní předpokládali prastav společnosti, v němž bylo uskutečněno právo přirozené, které však bylo během dějin ze všech stran porušováno a zkomoleno a jehož obnova jest úkolem budoucnosti. Typický zástupce tohoto směru jest Rousseau. Ale všem společná byla představa, že stát povstal na základě práv přirozených volným sdružením občanů, smlouvou a proto že může každým okamžikem znovu povstati. Tento názor měl také Locke a Montesquieu, kteří se přimlouvali při tvoření nejlepších států za ohledy na dané okolnosti. V německé právovědě zvláště Puffendorf a jeho přívrženci zastupovali také názory o právu přirozeném. Leibniz naproti tomu prohlašoval právní řád za jeden ze stupňů k realisaci mravních úkolů lidstva.

U Kanta prostupují se oba způsoby nazírání. Hleděl však přesně od sebe odlišiti pojmy morality a legality a přikazoval právovědě jen ty normy, jež zaručují vnější svobodu jednotlivcovu. Ale tím, že realisaci svobody označil jako nejvyšší úkol kulturního vývoje, postavil právní život tak pod mravní hledisko, že pozdější německá právní filosofie hleděla sestrojiti stát jako nutnou formu činnosti mravního života lidského. Tato filosofie má zřejmě kořeny v Lutherově reformaci. Luther zrušil autoritu Církve a vyzvedl autoritu státu. Svým učením o ospravedlnění pouhou věrou popřel užitečnost dobrých skutků pro věčnost. Ve věčnosti platila jenom milost Kristova. Proto mohly být věci tohoto světa vydány do rukou světských vrchností. Tento dualism se jeví i v další filosofii německé.

Fichteovy názory o podstatě práva mají podkladem myšlenku psychologickou, že „Já" si uvědomuje samo sebe jen tím, že svou vlastní vůlí naráží na okruh činnosti jiných Já. Herbart redukuje všechny morální zjevy na působení esthetických citů a připisuje vytvoření práva nelibosti ze sporu.

Hegel nazývá stát přímo realisací mravní ideje a spatřuje ve stoupající řadě dějinných státních forem vývoj mravního ducha. S tímto zbožněním státu musíme zápasit ještě dnes: heglovská levice stojí u kořenů státu sovětského, jako heglovská pravice stojí u kořenů státu fašistického a totalitního. Na Heglově filosofii se zakládá názor, že stát je nutný pro individuum jako mravní element životní.

Proti snaze učiniti stát jediným střediskem a cílem mravného úsilí vystupují theorie, jež hledí naň jako na produkt přirozených a zákonných příčin a účinků. Náběh učinila již škola historická v Německu, jež viděla v právu produkt národního života. Historický materialism hlásaný marxisty zdůraznil pak do extrémů složky hospodářské a hmotné vůbec, jakoby nebylo jiných. Socialism proto žádá, a považuje za možno, aby státní zákonodárství řešilo všecky obtíže společenského i ostatního života.

Z filosofie slovanské jest především nutno uvésti filosofy ruské. Rusové, jako Slované vůbec, zdůrazňují vždy více stránku ethickou, než stránku právní. Tolstoj podobně jako před ním Chelčický dochází znenáhla k názoru, že není křesťana důstojno připouštěti si starosti politické a právní. Hlásá na tomto světě království Boží, jež není z tohoto světa, bera evangelické rady za obecnou normu. Tímto směrem nese se i mysl jiných Rusů. Solovjev klade nad stát Církev, pravou Církev Kristovu. Je třeba, aby v základech lidské společnosti nebylo libovůle, čehož se dosahuje jen v hierarchickém ústrojí Církve, kde každý člen má své místo a plní svůj úkol jménem toho, kdo jej poslal a jenž přichází přímo od Krista, zdroje všeliké pravdy.

Má být vytvořen „bohonárod," všesvětový Dům přesvaté Boží Moudrosti. Podobně theokraticky jest inspirován i Trubeckoj. Náboženským myslitelem ve věcech státu jest i Berďajev, jemuž jest theokracie vrcholem svobody. Spasení Kristem záleží podle něho v tom, že přineslo člověku svobodu. V Novém Zákoně není nic násilného, není prý vnější autority. Avšak tato svoboda Kristova nese v sobě tragedii poslední svobody. Lidstvo podlehlo pokušením ďáblovým. Vstoupilo v kompromis se silami tohoto světa. Nedovedlo snésti svobody. Křesťanská idea svobody změnila se v imperialism, čímž došlo

k rozchodu mezi Církví a státem. Socialism jest nutnou reakcí na tento neblahý stav. Teprve až se lidstvo tímto stavem protrpí, založí theokracii svobody.

I Merežkovskij vidí úpadek společenský v úpadku náboženství. Přichází vláda chámova, šosácké měšťáctví bez vzletu a touhy, jež bude vystřídáno bosáctvím černé sotně, chámstvím zdola. Obrození jest v náboženství. Tito ruští filosofové dobře tušili chaos i revoluci, zdůrazňujíce, že Evropě chybí především společná víra a proto také společná jednotící myšlenka.

Tím se dostáváme i ku problému práva mezinárodního a jeho autority. Jde o otázku, zda morální zásady, které jsou obecně uznávány jako podklad pro právo mezinárodní, ius gentium, opravdu také jsou právem v technickém slova smyslu. Mnozí theoretikové popírají totiž existenci opravdového mezinárodního práva, protože obyčejně bývá definováno jako soubor norem řádně vyhlášených a veřejnou mocí vynutitelných. Kde chybí vynutitelnost, tam prý lze mluviti o morálních zásadách, ale nikoli o právu v technickém slova smyslu. Normy mezinárodního práva jsou stále ještě v praxi vynutitelny toliko válkou, ale válka znamená již stav ex lex. Svaz Národů ovšem se snaží, aby vytvořil forum, které by mělo moc nejenom legislativní, nýbrž i výkonnou, ale naráží na obtíže velmi značné rázu praktického i teoretického, neboť každý stát střeží žárlivě svou vlastní suverenitu. Ještě obtížnějším však stává se případ, když nějaký stát nad vlastním územím poruší zákony, které celé lidstvo pokládá za morální a právní standart. Zde existuje jediná možnost: morální reprobrace celého světa, kterážto zbraň při dnešním vlivu veřejného mínění jest již dosti účinná.

Vedle psaného práva existuje totiž také právo zvykové, vyvíjející se z obecné konvence. Již Římané požadovali pro vznik zvykového práva dva atributy: „Usus longaevus“ a „opinio necessitatis,“ dlouholetý zvyk a obecné přesvědčení o nutnosti normy. I veřejné mínění jest tedy činitelem právotvorným a jest autoritou zvláště tam, kde selhává kodifikace. Pokud na př. Moskva bude přezírati tyto imponderabilie, bude také trvati morální blokáda sovětského Ruska, jak bylo nedávno zdůrazňováno u příležitosti jejího vstupu do Svazu národů.

Jsou právníci, jako na př. Liszt, kteří neuznávají mezinárodní právo jako právo v technickém slova smyslu. Podle Liszta spočívá sice mezinárodní právo na podkladě společenském, ale v té skutečnosti, že vystoupení ze společenství práva mezinárodního není ponecháno státu na vůli a že i proti své vůli může býti k tomuto společenství přinucen, jest nezvratný důkaz, o právní povaze práva mezinárodního. My ovšem, kteří nevidíme podstatný znak práva jenom v jeho vynutitelnosti, tvrdíme, že, aby mezinárodní právo si vytvořilo i exekutivu, musilo by se opírati o společné, universální zásady společné víry. Jediným pramenem práva není veřejná moc, jak učil na př. Gumplowicz. Autorita práva není toliko autoritou silnějších. Právo jest morální minimum, jak praví Prušák ve své „Kriminalní noetice.“ Vždyť právo jest přece ochranou proti libovůli. Gumplowicz a jemu podobní stojí na podkladě materialistickém a snaží se aplikovati Darwinovu nauku boje o život na stát a právo, což jest také základním omylem marxismu. Ve zjevu autority má hlavní místo prvek duchovní.

Při vývoji práva pozorujeme tuto stupnici: Zvyk, mrav, právo. Podle Iheringa stává se zvyk mravem, přidruží-li se k němu sociální moc. K zachování mravu donucuje veřejné mínění, k zachování práva vnější donucení. Zvyk, mrav i právo mohou býti ethicky špatné nebo dobré ba i indiferentní, protože jest v právu celá řada ustanovení, která jsou morálně lhostejná, ale mají ten účel, aby bylo dosaženo jednotné normy v jednání. Ale řekli jsme již, že normy, jež by přímo odporovaly mravnímu řádu, nemohou obstáti. Právo není jenom soubor norem podle určitých formalit vyhlášených, nýbrž spočívá na podkladech vyšších, filosofických a náboženských. Rozdíl mezi morálkou a právem jest ve vynutitelnosti a v jeho vnější závaznosti. Právo nestojí pouhou přesilou, nýbrž vyžaduje i úcty a vážnosti, autority.

Autorita práva zavazuje dogmaticky, bez diskuse. Jest neporušitelná v tom smyslu, že jako Napoleonova garda sice umírá, ale nevzdává se. Zákon je neúprosný i tam, kde je úprosný zákonodárce. Zákon se ovšem může změniti, ale pak starý zákon umřel a zákonodárce váže zákon nový.

V právu se uplatňuje i autorita vědecká, ale má zvláštní charakter. Míníme tím tak zvanou „auctoritas iurisprudentium“ Není to pouhá autorita vědecká, fungující podle principu „tantum vales, quantum probas“. Jde o autoritu, o vážnost určitých, autorisovaných právníků již u Římanů. Hotová formulace zamezuje spory. Tím si vysvětlíme také velikou autoritu již hotového a propracovaného římského práva v době recepce. O této moci legistů praví Comte, že byla téměř metafysická tím spíše, že autorita soudců rostla tím více, čím méně mohli rozsuzovati spory páni feudální, které odváděly křížové výpravy do ciziny. Pokud se nejeví potřeba zákony měniti, jest nutno zákony interpretovati, aby staré právo bylo ve shodě s novými životními poměry, jest nutno hledati nové právo v právu starém. Vedle autority objektivního principu jest v právu autorita soudcova, autorita povolaného vykladače. Tu zasahuje částečně i autorita osobní. Právotvorná moc soudců byla známa již ve starém Římě.

Ale vždy se i právo konec konců musí dovolávati posledních hodnot, jež jsou lidem posvátné, musí

se dovolávati posledního ospravedlnění a tak se tvoří vedle „ius“ i „aequitas“. Pouhá autorita legální záhy by se zmechanisovala a ztrnula by ve slepý byrokratismus. Stát i jeho právo musí sloužiti životu a nikoli liteře, neboť stát není pozemskou Prozřetelností, ač často s tímto nárokem vystupuje.

2. Autorita úřední.

Výkonným orgánem právního řádu a jeho autority jest úředník. Prvním druhem služby byla zajisté služba osobní. Další služba jest služba nadosobní. Takové úřady, jako byl na př. úřad kurfirsta-arcičišníka, ukazující, že se úřad vyvíjel ze služby v pravém slova smyslu. Ze služby se stává výkon povinnosti, officium. Kde tohoto officia, této služby principu a výkonu povinnosti nebylo, kde úřad byl pouhým beneficiem bez officia, nastupovala na místo autority holá moc. V takovém případě platila populární formulka, že lidé jsou pro úřad a nikoli úřad pro lidi. Princip služby, na němž se zakládala středověká společnost, byl vystřídán novodobým kapitalistickým principem rentability. Má-li však býti obnoven přirozený sklad a řád společnosti, bude nutno opět vrátiti se ku principu služby, k čemuž směřují snahy po stavovském zřízení podle encykliky Quadragesimo anno.

Autorita úřední jest typem autority přenesené a typem autority legální, t. j. plynoucí ze zákona. Ten, kdo má úřad, jest nadán autoritou, ne své osoby, nýbrž instituce, jež mu úřad dala. Francouzské „l' autorité“ značí úřad vůbec. Kdy počíná nějaké povolání býti úřadem, jest dosti těžko zjistiti, zvláště při moderním pojmu úředníka soukromého. Celkem lze říci, že úřad jest místo utvořené k pravidelnému obstarávání veřejných účelů a soubor práv a povinností náležejících jeho nositeli. I úředník soukromý obstarává více méně zájem veřejný, jakožto orgán závodu nebo jiného ústavu, jenž jest s veřejností v nutném styku. Ani on neslouží osobě svého šéfa, nýbrž firmě, kanceláři. Naproti tomu v dobách, kdy lidé raději sloužili instancím viditelným, byl i veřejný úředník považován za služebníka osoby, alespoň fiktivní. Úřední autorita jest tedy výrazem snahy po nadosobní instanci.

Jest při ní osobní autorita vskutku naprosto bez důležitosti? Skoro vždy se vyžaduje, aby k autoritě přenesené přistupovaly i vlastnosti osobní. Pouhou autoritu přenesenou znal stát 17. a 18. století, jenž hájil názor, jakoby občan, či lépe řečeno, poddaný nebyl schopen, aby spolupůsobil při veřejných záležitostech. Politicky musil býti neustále veden. Stal-li se však úředníkem, stal se nejenom plnoprávným, ale i dokonce vůdčím.

Psychologové národních povah hájívají často thési, že přísné odlišování úřadu od osoby odporuje slovanskému duchu a že odpovídá duchu germánskému, jenž ze vší římské tradice nejdříve se ujal instituce „magistrátu“. Pronášeti podobné formulky obecné jest vždycky spojeno s určitým risikem. I v náboženském životě se uvádívá, že slovanské herese od bogomilů, Husa až po Chelčického a Tolstého nesměřovaly v první řadě proti doktrině, nýbrž proti rozporu mezi životem a zásadou a že pojem úřadu nezávislý na osobě byl slovanské duši vždy těžko pochopitelný. Ovšem, že ztotožňování úřadu s osobní autoritou by nakonec musilo vésti ku popření přenesené autority a úřadu vůbec, čili vedlo by k anarchii. Germánskému duchu naproti tomu prý odpovídá až nadměrné a přílišné zdůrazňování šarže proti člověku. Toto nevidění člověka, nýbrž pouhý zřetel k funkci, kterou zastává, souvisí ovšem i s atomisací a mechanisací dnešního života.

Při autoritě úřední jest nutno posléze připomenouti, že velmi účinným tmelem společnosti jest stupňové rozdělení funkcí, jež se osvědčilo, zejména v armádách, v duchovních řádech, v tajných společnostech i v úřadech.

3. Autorita panovníků a autorita v demokracii.

Ve svém poselství k desátému výročí státu řekl president Masaryk: „Stát není jen mechanismem, politika není jen dovednou správní a diplomatickou technikou, stát jest spolčením občanů na rozumových a mravních základech. Jestliže život jednotlivcův má smysl jen sub specie aeternitatis, platí to také o politickém spolčení těch jednotlivců. Stát má smysl duchovní, smysl mravní. Teoretikové státu starého vyjadřovali to formulí, že monarcha je z Boží milosti. Těsné spojení státu s církvemi bylo praktickým výrazem mravního smyslu státu. Věřím, že demokracie, jako celý život jednotlivců i národů je z Boží milosti.“

President Masaryk tedy naznačuje, že epitheton „z Boží milosti,“ jež bylo přidáváno ku panovnickým titulům znamenalo, že panovník má býti odpověden vyšším etickým principům a ukazuje, že problém demokracie jest, aby i moc, která vychází z parlamentní většiny, byla proniknuta vědomím takovéto vyšší odpovědnosti.

I tam, kde moc byla uchvácena třeba násilím, autorita se ponenáhlu konvaliduje metafysickými hodnotami. Každý, kdo nabyl moci, hledí ji odůvodniti ne-li jinak tedy starobylostí. Sem náleží známý výrok Švehlův o prvním rolníkovi, než stanul na chladnoucí kůře zemské.

Nejdříve musíme pojednati o dědičnosti moci panovnické, založené na původním principu patriarchálním. Dědičnost moci vyplývá ze snahy opříti osobně kvalifikovaného nebo i nekvalifikovaného panovníka principem nadosobním. Dědičnost úřadu vzniká z potřeby míti ve fluktujícím zápase denního

života cosi neměnného a stálého. Podle Simmela spočívá dědičnost moci jednak na přirozené úvaze, že potomek jest otci kvalitativně podoben (což ovšem není vždy ve shodě se skutečností) a jednak že jest v této přirozené podobnosti udržován výchovou a tradicí a i kdyby toho všeho nebylo, že má obyčejně stejné zájmy. Rodová a rodinná stabilita dává záruku trvání proti subjektivnosti individua. Individuum stává se nositelem nadosobní rodové souvislosti. Proto často dávala společnost panovnické právo na základě dědičnosti i osobám zřejmě nevhodným, ba i slabomyslným raději, než by riskovala nové zápasy o trůn a vždy nové rozvíjení problému legitimity. Byly ovšem také případy, kdy byly činěny pokusy spojiti princip obojí: i dědičnosti, i osobní kvalifikace. Staří Germáni sice vladaře volili, ale jen ze členů panujících rodin. Také španělští chalifové volili své nástupce ze svého potomstva vždy velmi četného. Athenští archonti byli dlouho voleni z domu královského. I v Polsku volili až do vymření Jageilovců bez ohledu na osobní posloupnost, ale přece vždy z rodu panovnického. Podobné zjevy nalézáme i u národů primitivních. Vidíme tedy, že při dědičnosti působí vedle motivů ryze přírodních také ještě vědomí, že jest nutno opříti nadosobním objektivním prvkem a principem autoritu panovníkovu.

Kromě těchto ideových motivů dědičnosti nelze přehlížeti ovšem i prvku méně ideálního, totiž rodinný egoism. Dědění politické moci bylo vždy velmi účinným prostředkem k zachování panství určité sociální vrstvy. Jistě bývala politická moc často pokládána za kus majetku rodového ba rodinného.

Z novodobých právních filosofů již Grotius se snažil odvoditi panovnickou moc z přírodních zákonů, kterých ovšem dostatečně nezná. Již známá bajka o údech a žaludku jest pokusem o analogii mezi živým organismem přírodním a lidskou společností. Mnozí myslitelé vykládali panovnickou moc analogiemi ze života zvířecího, zejména analogiemi z „monarchického" zřízení včel. „Jak by bylo možno" — táže se Schopenhauer — „aby všude za všech dob miliony, na sta milionů lidí bylo poddáno jedinému muži, ba někdy i ženě, na čas i dítěti a jich oddaně poslouchalo, kdyby nebylo v člověku monarchistického instinktu, který jej k tomu pohání jako k věci přirozené?"

Otázkou, proč se množství dává ovládati jednotlivcem, proč plurál se dává ovládati singulárem jest nejdůležitější otázkou autority panovnické a politické autority vůbec. Proč se vždy dá ovládat většina jednotlivcem nebo menšinou? Odpověď je prostá. Menšina nebo jednotlivec se o vládu stará, jest politicky interesován, kdežto většina lidí se o vládu nestará a proto ji přenechává jiným. Každý jednotlivec jest občanem pouze jistým zlomkem své osobnosti. Jinak jest manželem, otcem, sportovcem, spisovatelem, obchodníkem atd. Do politické sféry zasahuje jenom částí své bytosti. Politik však vkládá do tohoto poměru svou osobnost celou. Proto také má větší kus moci. To platí i v demokracii, kde se při formální rovnosti vyvine vždy třída politických profesionálů. Jest také zajímavo, že vlády absolutistické se proto staraly o to, aby lid neměl zájmu o politiku. Vidíme často, že za tuhých absolutistických monarchií byly pro lid zakládány zábavní podniky, zkvétalo umění, individuální svoboda ve věcech nepolitických bývala dosti značná, jenom když se lid nestaral o politiku, jenom když do poměru ke státu vkládal co nejmenší část své bytosti.

Z toho plyne m. j. poznatek, že máme tím blíže k tyranii, čím méně se o politiku staráme a čím více jí pohrdáme. Proto novodobí papežové neustále zdůrazňují, že náboženství není věcí soukromou. Již Bodin učil, že knížata jsou podřízena zákonům božským i přirozeným. Tím byla otevřena cesta oněm naukám, jež učí lidové suverenitě a smlouvě společenské. Althusius projevuje ve své „Politice" mínění, že majestátní práva příslušejí lidu. Populus universum regnum. Lid prý tuto svou moc na panovníka teprve přenáší. Podle katolického světového názoru všecka moc pochází od Boha.

Věta, že všecka moc pochází z lidu je bludná. Tato věta spočívá na mylné víře v přirozenou dobrotu člověka, kdežto křesťan ví jednak z víry, že následkem dědičného hříchu je rozum lidský zatemněn a vůle ke zlému nakloněna, jednak také však jsou tyto Rousseauovské omyly dávno vyvráceny moderní sociologií. Naše ústava nezačíná větou, že všecka moc pochází z lidu, nýbrž větou, že lid je pramenem veškeré moci ve státě. V této formě ovšem můžeme demokracii přijmout. Volba není pramenem moci, nýbrž toliko formálním prostředkem, jak nositele moci najíti. I autorita většiny se zakládá na názoru v podstatě mystickém, že většina musí míti pravdu, což není vždy pravda. Vždyť většina se může také mýliti, Hlasování je technickým vynálezem neméně geniálním, než je jehla nebo kolo. Původně si stály proti sobě dvě hordy, jež musily navzájem bojovat. Později někdo na to přišel, že místo boje by stačilo zjistiti, kterých je více. Tím byl boj nahrazen hlasováním. Ale hlasování předpokládá, že ti, kteří byli přehlasováni, se výsledku doopravdy podrobí, i když vnitřně nesouhlasí, že se podrobí ve jménu vyššího principu etického. Kde tohoto konsensu není, tam není nic platno hlasování. Kde však na př. přehlasovaná strana počne střílet, jako jsme to viděli svého času v jugoslávské skupštině, tam je ovšem také konec demokracie. Demokratická rovnost jest rovností formální. Hlasovací lístek posledního chalupníka v Hostivaři platil zrovna tolik, jako hlasovací lístek Švehlův. Zajisté. Z toho však neplyne, že onen chalupník měl zrovna tolik politického vlivu, jako Švehla. Švehla se totiž do poměru ke státu vložil

celý, až se propracoval do oné politické třídy, jež řídila stát. Vždy se vytvoří i v demokracii poměrně tenká vrstva politická. Demokracie má svoje oligarchické sklony. Co jest však na demokracii charakteristického, jest princip: stejná chance pro všecky. President Masaryk řekl kdysi k dětem shromážděným pod balkonem hradním: „Možná, že mezi vámi je nějaký budoucí president.“ Cesta k nejvyšším místům není omezena rodem. Může jich dosíci každý, ale ovšem jenom jeden. Všichni presidenty býti nemohou. Proto také stavovské zřízení nemusí rušiti demokracie, neboť nemusí rušiti zásadní stejné chance pro všecky, i když stavovství nahrazuje mechanický pojem egalitářství principem „Suum cuique“, „Každému což jeho jest“, nehlásajíc principu „Všem stejně“.

Nechybělo ovšem na vůli učiniti z moci panovnické moc ryze hieratickou, ztotožniti panovnictví s nejvyšším kněžstvím. Ale snahy obdobné snahám totalitním a snahám caesaropapismu se mohou vyskytnouti i v demokracii. Politické strany mívají dosti často totalitní sklony. Atomisací lidské společnosti, kterou provedl liberalism tím, že rozbil celky přirozené, přestalo jakékoli spojení mezi jednotlivcem a státem. Politické strany nahrazují toto organické spojení. Často však si dělají nárok na to, aby — jak napsal nedávno jeden z našich politiků — „vedly člověka od kolébky až do hrobu,“ čímž usurpují pro sebe poslání Církve. Jest to demokratická forma statolatrie, jež se jinak projevuje v nápadné formě v diktaturách, v totalitárním Německu, ve fašistické Italii a v sovětském Rusku.

Ve své „Světové revoluci“ a jinde operuje Masaryk často protikladem „theokracie — demokracie.“ Lze proti tomuto formulování namítnouti, že theokracie není protikladem k demokracii. Theokracie, uznávání náboženského principu nad stát, boj proti státní omnipotenci se nevylučuje s demokracií. Naopak caesaropapistické nároky státu ruší princip theokracie pojaté v onom ušlechtilém smyslu, že duchovní princip má znamenati více, než státní moc, že stát není posledním cílem lidského snažení. Theokratický světový názor jest vůči státní formě lhostejný.

Máme i příklady pokusů spojiti prvek obojí: prvek demokratický, volební s prvkem monarchistickým. Jde o plebiscitární monarchii, o bonapartism, zakládající se na fikci, že lid přenesl svou moc na panovníka volbou a že se vlastně svým přirozeným právem suverenity vzdal. Podle slov Michelsových bonapartism uznává vůli lidu tak neomezeně, že jí dává právo i na sebevraždu. Suverenita lidu jde tak daleko, že může odstraniti samu suverenitu lidu. Podobně argumentoval ve svých počátcích ruský komunism, italský fašism a hitlerism.

Moderní krise parlamentarismu a demokracie však nesouvisí toliko s falešným základem thesí o autoritě a o suverenitě lidu, nýbrž i s okolností, že složitý moderní život, zvláště hospodářský staví parlamenty před úkoly, s něž odborně nejsou. Proto jde o to, doplniti parlamentarism odbornictvím, odbornými komorami, stavovským zřízením. Jde o to, aby demokracie kvantitativní, zakládající se na převaze číselné, byla doplněna autoritou vzdělaného ducha, ducha tvůrčího, aby byla uplatněna ona autorita, o níž bylo kdysi tak krásně řečeno, že jest politickou transformací lásky.

Dr. Alfred Fuchs.

OSOBNOST A SMĚRY V DIVADELNÍM UMĚNÍ.

(Připsáno Jindřichu Vodákovi.)

I.

A)

Stať Tomismus a dnešní umění se pokusila podat tomistickou estetiku z ústředního stanoviska jejího; ze samého úkonu, jenž nad zámezí lidské zdokonalen, obsažen jest v článku christologickém a v článku o Trojici božské. K tomistické krasovědě dá se přistupovat ještě jinak; aplikovat na ni články o stvoření světa; kapitolky o umění nechť se přimknou k nim.

Aplikovat na tomismus články o stvoření světa:

Především si připomeňte dva přírodní úkazy: 1. V černé noci bleskne světélko. Je pro vnímatele i sobě fysický zdroj zřejmosti. Jest pozorovateli fysický cíl zření; má úkon dostředný i odstředivý zároveň. — 2. Před východem slunce neznamenáte zdroj sám; stálici, jež neukázala se zatím; postihujete však její záři. Ona osvěcuje věci, na něž dopadá.

Podruhé si vzpomeňte, že předponami souvisejí názvy: metafora; metafysika; že předpona ta řecky značí změnu, obsaženou jednak v českém časově prostorném po a jednak v českém prostorně časovém pře.

Posléze si připomeňte, co čte se o kořeni slova svatý v Jungmannově slovníku; jest archaickým synonymem názvu světlý, synonymem toho, co se stalo viditelným, patrným a zjevným ze zřejmosti vlastní nebo z ozáření; toho, co se vlastním nebo odraženým jasem oddělilo ze tmy. Jakože i slovem svět se prapůvodně rozumělo „světlo denní“, dříve nežli přezval se tak okrsek a obor nebeský i zemský; jakože tvar svět byl zároveň i adjektivem neurči-

tým — svět, světa, světo za nynější svatý svatá svaté; tedy jas, jedno ze tří tomistických kriterií. Uvědomujte si zásah ducha, který přeobrazuje fakt přírodní a graficky jej označuje tak, že píše slovo Světlo velkou začáteční písmenou. Ona etymologie, onen způsob uznamenávání vedou k důsažnému několikerému závěru:

Myšlenka, řeč, jazyk vyvršují postřeh odpozorovaný v přírodě, jej povyšují na podobu v přírodě již nedoložitelnou (meta — značí zjinačení prostorově časové), jej povyšují na tvar postižitelný jen skrze ducha. Záměr metafysického, přetvárného, odhmotňujícího úkonu si udává již sama myšlenka. A právě tím se liší od kteréhokoliv přírodního úkonu, jenž odhmotnit se nemůže; (odhmotnit: odhmotněním jest již samo pomyšlené jméno, kdežto věc i nadále jest věcí) jakože si ani nemůže sám ukládati záměr, třebaže má mohutnosti právě fysické; vše měnit, působiti na všecko i usměrňovat vše, co ve tvorstvu je nerostného, bylinného, živočišného; přírodní ta síla sama sebe nezná, není prozíravá jako člověk, nedovede vydati si počet ze svých tvarů jako on. Závěr: úkon přírodní se odhmotniti nemůže; aniž dovedl by vtisknout hmotě smysl přenesený.

Kterak postihli jsme tento rozdíl obou mohutností? Pozorovali jsme předěl v práci ducha, předěl časový v ten okamžik, kdy duch se odvracuje od hmotného data, aby vlál, kam chce; s dodatkem, že ví, kam vláti chce, že udává si toho vlání směr. Noeticky stejný úkol (ve zdrobnění, v diminuci) nastane však, pakli duchu nabídne svět jakýkoliv počitek a jakýkoliv popud čitelný, s tím, aby duch jej přečetl. A stejný úkon v noetické argumentaci nastal (jako předěl ve vznikání tvorstva), když se ze živočišného bytí oddělilo bytí myšlenkové, čili, jakmile se nad životem podmíněným jenom biologicky, duch tvorův ujal vlády. Noetické datum z předchozího, ojedinělého případu se stává noetickým letopočtem pro vznik lidstva.

Závěr: nejen že byl stvořen člověk; jest, neustále, tvořen člověk; tvoření je úkon odvěký, jde z věků do věků. A takto rozumějme článkům o tvoření.

B)

Noeticky stejný úkon tedy nastane (v noetické diminuci), pakli duchu nabídne svět jakýkoli počitek a jakýkoli popud čitelný s tím, aby duch jej přečetl. Ono čití, které nemá ještě rázu útvarové příčiny, to čití, jakého je schopna bylina i zvíře, nikoliv však nerost, předpokládá druhý předěl: ústrojenství. Z geologického těsta, ze zemského prachu, solí země, z kterých živočišstvo záleží jak obrazně, tak doslovně a chemicky, ožil ústroj, buňka, ustavený z živlů, z vody, z uhlohydrátů; ústroj vzduchem, ohněm, tedy třetím čtvrtým živlem v chodu udržovaný.

Závěr: v datu biologickém se opakuje (jako v diminuci) bez ustání letopočet biologický, letopočet života, jenž odděluje ústrojenstvo od geologické, od nerostné říše. Tvoření je úkon odvěký a takto rozumějme článkům o tvoření s důležitým dodatkem, že mezi říší biologickou a noetickou vládne rozdíl zásadní, daný slovy: kdokoli a někdo. Slovem někdo rozumíme osobu a osobitost jednotnou a jedinečnou, rázovitý soujem vlastností, ne rod a ne už druh.

C)

Datum biologické a datum noetické uznamenali jsme na úkonech životných a lidských, na úkonech, kterých jsme si vědomi; jejich přímí účastníci, jejich přímí podílníci. Poznáme, že nastaly a poznáváme jejich průběh. Na úkonech, o nichž — tomisticky pověděno — klamati se nemůžeme, jakože se neklame duch o čemkoli „což něco jest“ Úkonům těm tedy přísluší ráz jistotný; jsou v nás a každý nový úkon přesvědčuje nás, že jsou; ale každé myšlenkové meta, — každý tak řečený přenesený smysl má svou podstatou ráz tentýž, stejně jistotný; a název „přenesený“ neznamená nikterak: míň platný, ne tak zaručený, ne tak věrohodný; snad, možná, sotva existující. Naopak, on značí, že si z popudů, jak nabízí je vesmír, čili z jistot hmotných, ustavujeme (a pokračujeme tím v díle stvoření) svět nový, jemuž ukládáme, aby rozprostraňoval se do nekonečna jak časového (jinak nevznikly by utopie, odnášející se k budoucnu i do minula) tak i prostorového (vždyť nevznikly by jinak, v počtech, teorie veličiny nekonečně veliké a nekonečně malé). Z toho odbočení, ale jenom zdánlivé:

„Tím, že myšlení stoupá od konkretního k abstraktnímu, se nevzdaluje — je-li správné — pravdě, nýbrž se jí přibližuje. Abstrakce hmoty, přírodního zákona, abstrakce hodnoty atd., jedním slovem: všecky vědecké (správné, vážné, ne nesmyslné abstrakce) zrcadlí přírodu hlouběji, věrněji, úplněji. Od živého nazírání k abstraktnímu myšlení a od tohoto k praksi — to je (dialektická) cesta poznání pravdy.“

Odkud, na dotvrzenou, jsem ocitoval poslední tři věty? Z Tomášova článku o nazíravosti, která „z podob dříve uznamenaných si tvoří nové“? Z Božské komedie, kde se jako refrén vrací rčení, že jsme zrcadla, že zrcadlíme vesmír? Nikoli; tři uvedené věty vyřkl Lenin. Mezi tomismem a leninismem vládne shoda dalekosáhlá a v článcích nejpodstatnějších, lišíme-li Leninovo myslitelství, od agitujících, novinářských statí jeho.

Ještě jeden příklad oné shody dalekosáhlé; tomistická věta o poznání výstižném: „dokonale jest poznáno, z čeho je tolik poznáno, kolik v něm je poznatelno...“ Čili leninovsky: „Aby člověk předmět

skutečně poznal, musí postihnouti, prozkoumati všecky jeho stránky, všecka spojení a články zprostředkující. Nikdy toho úplně nedosáhneme, ale požadavek všestrannosti nás uchrání před chybami, před ztrnutím." Čili podle Summy „při poznávání jednotlivých bytností rozum nemůže býti nesprávný..., avšak může se klamati při skládání a dělení" a proto závěr leninovský: „Materialistická dialektika Marxova a Engelsova obsahuje rozhodně relativismus, neredukuje se však na něj, t. j. přiznává relativitu všeho našeho poznání, ale ne ve smyslu popření objektivnější pravdy, nýbrž ve smyslu historické podmíněnosti hranic, v nichž se naše znalosti této pravdě přibližují." Mimochodem podotčeno: z této věty nejenom, že pochopíte, ale zjistíte si článek o všudypřítomném duchu.

Z jistot hmotných ustavujeme (a pokračujeme tak v díle stvoření) svět nový.

Této činnosti jsme podřaděná příčina. Za postupu právě popsaného náboženští geniové, Dante, dobrali se příčiny i nadřaděně první: Boha. Jistoty, jež vylíčeným nižším jistotám je noeticky sourodá: (jinak ztroskotala by se použitá metoda a její průkaznost); Dante, Tomáš zanechali o jistotě oné přímá svědectví. Oni z nesporných dat biologických a noetických vzestoupili k nespornému letopočtu biologickému a noetickému a dále k odvěkosti, která ony letopočty obsáhla. Zde tkví noetický základ článků o stvoření, základ metafysický a dvojlomný. Úkon lidský v duchu má svůj původ; ve svém duchu, který časově jest prvotný, ale příčinně jest podřaděně první. V Duchu prapůvodci, který noeticky časově jest pozdější, než příčinně jest nadřaděně první.

Svědectví: slovo slýcháváte v tomto vztahu často. Běželo však o zdůvodnění, že toto svědectví má předně průkaznost, ne jenom věrohodnost, pravděpodobnost; po druhé, že jiný lidský duch je s to, si ověřiti svědectví to noeticky za podmínky: pakli dostatečně vyspěl, pakliže se dostatečně uzpůsobil. V údobích, kdy vědy zkumné osvojovaly si nad duchovědami prvenství, vznesla by se proti postupu teď užitému námitka, jež zakládá se na omylu; námitka, že prapříčina není měřitelný jev, jinak pověděno, že se Bůh má zjevovat a usvědčovat nevěřící Tomáše. Odvraťme ji zkušenostně z původního příkladu, o záři, již rozprostírá slunce před svým východem; odvraťme ji zkušeností počtářskou; plno je počtářských úkonů, jež platí, ale které nedají se zhmotnit, jako třeba druhá odmocnina z minus 1, ono pomyslné číslo *i*, ze kterého nicméně se vyvodila ona prospěšná a důmyslná teorie. Spor se o ni vedl v tomto vztahu výmluvný: má-li totiž matematik pracovati číslem, které ani náznakem se zpředmětniti nedá. Naposledy: kdo by podezíral Krista, Danta, Tomáše a Laotse a Budhu, kdo by upřel jim, že nepoznali prapříčinu, pakli vyslovili se tak sami? Jejich rčení, jejich útvary jsou noeticky stejně průkazné, jak důkaz počtářův, jenž vypracoval teorii pomyslných čísel; v říši ducha existence není podmíněna hmotným jevem, čehož důkaz jakákoli vědná nebo umělecká koncepce.

Svědectví ta o jsoucnosti prapříčiny vyvracejí námitku, že prapůvodce jest jen hypothesa, domněnka. Prapříčina naopak jest jistotou, jenže přesvědčovaly se o ní míry lidské, do zámezí rozepjaté, míry duchové, ne míry metrické. Náboženští geniové probádali světla toho skladbu, kužel paprsků jím vysílaných, byť i ne zdroj světla po sám jeho střed. K čemuž dodatek, že při měření jakémkoli hlavní věcí není míra, nýbrž měřič sám, ne něco a ne kdokoli, ale někdo. I počtům, vyvedeným z pomyslných čísel nerozumí kdokoli, je chápe jenom někdo. Je zvláštní nelogičnost v úsudku, že k prapříčině musí noeticky dospěti kdekdo, aby ověřena byla její existence. Tato (zdůrazňuji) noetická vloha, že má připadnouti každému a stejnou měrou, kdežto jednotlivcův podíl na všech vlohách ostatních se různí a to vloha k vloze, jednotlivec k jednotlivci; neboť na mnohé se nedostalo shůry vůbec nic, na některé nepatrně, vrchovatě obdrželi vyvolení, několikanásob, neobvykle nadaní. A je další nelogičnost v úsudku, že Bůh, jak poznali jej Dante nebo Tomáš, jest jen Bohem osobním, ne realitou; že existoval snad jen pro ně samé, v jejich představě. Realita ducha uznamenaná byť jednou jedinkrát, už rozmnožila jsoucno; realita ducha vesměrného, jednou postižená, obsáhnuvší veškerenstvo bez prostorových a bez časových hranic (— neboť prostorový čas a prostor časový — na to dobrý pozor! — nejsou tvary vnímacího úkonu, než třídy psychologického řádu —) realita ducha vesmírného vyplnila prajsoucno, a již proto ono existovalo a jest a bude. Proč? Tomu na objasněnou: i nás, méně prozíravé, nežli byli geniové náboženští, učí zkušenost, že duchem zrcadlíme vesmír v diminuci nebo augmentaci prostorově časové. I nás učí zkušenost, jak stupňují se síly ducha, počínaje negramotnými až po genie. A je třetí nelogičnost v úsudku, že bytí, prajsoucno by záviselo na tom, je-li poznáváno větším nebo menším počtem jednotlivců; neboť potom platnosti by pozbývaly skoro všecky pravdy vědné. Závěr: Duch a prapůsobitel jsou reality.

D)

Z geologického těsta děcko uhněte si hračku, kuličku a sochař sochu; z těsta biologického, ze změtených hnutí končetin a údů, které živočichovi a člověku jsou náčiním, duch herců staví úkon svůj; tím, že si oba přivlastňují hmotu, že v ni vdechnou život, že se herec v jiný život převtělí. Opakujme

po třetí, že tvoření je úkon odvěký, že postupuje z věků do věků. Sochařovým dílem onen předěl dokonce se šíří. Z vrstvy geologické on skokem povznáší věc do duchové říše, činí z ní znak ducha; míjí při tom říši biologickou. Herec ve svém díle začne výše, z biologického prahu (geologický tkví pod ním), aby přešel po předělu k útvaru. Zpředmětnění, objektivace a realisace jsou jména, kterými se označuje tento děj. Oprostí se, osvobodí se jím umělec, obloupí se (Beliáš obloupen, člověk jest vykoupen), jak už plyne z aristotelského názvu katharse; a ze svědectví Goethova, jenž Wertherem vykoupil se od vášní a z pokušení sebevražedného; nebo z Musseta, jenž se sebe sňal utrpení, dokončiv spis „Noci." Objektivisace snímá utrpení s jiných lidí, čehož doklad jakákoliv útěcha, i útěcha všech útěch, Ježíšovo horské kázání — vesměs podobenství díla vykupitelského. K tomu první poznámku: Jak tvoří příroda? Ji vede duch. Ke splození dítěte ji vede lidský duch, neboť „instinkt pochází z vědomé ideje, jako jiskra z ohně," duch, jenž tentokráte ovšem nemá svrchované moci nad průběhem biologickým. Svrchované moci: neboť někdy (ne však pravidelně) nadání a vlastnosti a podoby se dědí, jakože se jindy zcela zvrhnou. Tomu vládne právě příroda, jež není podstatou svou duch. Plod života tvého, tělesného života se liší od duševních plodů právě tím, že tady v umění duch výhradním je původcem, jenž nad průběhem dění moc má svrchovanou. K tomu další poznámku, že v knize Genesis týž úkon ducha zakládá ne datum, nýbrž letopočet. V Evangeliích týž úkon ducha (vtělení), že zakládá ne datum, nýbrž opět letopočet. Třetí dodatek: ani k duchu hercově a sochařově, který přivlastnil si hmotu, nepronikà noeticky zúplna kde kdo a dále nepronikà k němu naráz, třeba duch se ukazoval pod způsobou jevu. Duch, jenž přivlastnil si hmotu, připoutává skrze znaky čtenáře a pozorovatele o porozumění nestejném. A noeticky proniknouti k prapříčině značí: vyčísti ji z díla vesměrného. Vyčíst z vesměrného díla ducha, stvořitele; což je požadavek stupňovaný, velikostí cíle znesnadněný. „Malý ten, kdo malý zná jen cíl" by dodal Goethe. A těchto cílů (jakož svědčí nenadané děti otců nejgeniálnějších) dosahuje člověk jenom právě v říši ducha, tam, kde podmíněn je sice, ale tam, kde není předurčován zemí ani buničinou. Mohou tito činitelé vůbec předurčiti myšlenku? Nemohou, neboť myšlenka a úkon biologického řádu tak se liší: neumím si opraviti vzrůst, ale umím napraviti, převrstviti myšlení; mohu dorůstati duchem, i když odumírá tělo.

E)

Rodina, rod, národ, slova téhož kmene, jako Palackého srodnost, jako jeho božnost čili srodnost k bohu, totiž nejen pospolitost, než i spříznění. Jak vznikly tyto svazky? Z pokrevenství; a pak z hospodárnosti, jak poučují sociologie s ekonomikou. Kdo připadl však na důvody hospodárné, ne-li duch, když pomlčíme o úvazcích dalších, často houževnatějších, kterými se společnosti sdružují, neboť: pudový a násilný boj o život, není-li on právě hlavním činitelem ve výběru, kterému se darwinovsky říká přirozený na označení, že patří k biologickému řádu, nižšímu, než duch? Nerozhoduje, jak jmenuje se tato sbratřovací mohutnost, jež nábožensky nazývá se láska a jež nábožensky bere původ v Duchu svatém. Pracovala odevždy a bude pracovati pod rozmanitými vzhledy: učte všecky národy; v internacionálu se spojte dělníci všech zemí; semkněte se v Panevropu státečky i státy. Podporujme i ty hospodářské snahy, předně pro duchový jejich původ, na něž zapomínají jak obhájci, tak protivníci oněch hnutí, třebaže on kvalifikuje a rozhoduje; ze spravedlnosti evangelické, jež učí: hoden jest dělník mzdy své; pro duchové jejich cíle, protože oč ony usilují? O předpoklad zdokonalování duchového, o zdravé a podvýživou nepodlamované tělo. Zejména však pro průvodné ctnosti, souručenství, obětavost, kterými se projevuje láska k bližnímu i ve zkouškách tak úmorných a vyhladovujících, jakými jsou stávky. Neboť právě ony ctnosti čelí silám, které zdeptávají život, pakli nepodlamují ho rovnou, pozbývajíce tak oprávnění pro svou nemravnost. Sertillanges vymezuje tomisticky mravnost větou: „Vše, co patří k životu a nemaří jej." Jde právě z aktu stvoření, jak na pořád se děje v lidech (neboť lidé neustále překlenují předěl mezi biologickým a duchovním), že umrtvení schválné přestává být ctností, neposiluje-li ducha. Jakože mu patří sláva světectví: u těch, kteří obdrželi dar a milost povznášet se skrze odříkání; dar a milost, které nepřipadnou komukoli než jen povolaným, pro rozdíly přirozeností a že „lesk pečetě by nevynikl" podle Danta. Není kterékoli umělecké dílo od verše až k symfonii také takovéto sbratřování věcí, zvuků, barev, obrazů a podob v soulad? Není při tom diminucí počínání předešlého? Všecko to, že není projev ducha, který svíraje se ve tvar dostředivě, zároveň se do paprsků odstředil a rozprostranil? S tužbou obsáhnouti vesmír? Družnost dokazuje opět ostvoření, že je úkon odvěký a tomistický jas i tomistický souzvuk ukazují se v ní, jakože se projevují zlidšťováním země skrze ni. Zlidšťováním země, totiž civilisací, jež přizpůsobuje vzhled její, síly její člověku. Zosobněním neživého, z čehož mythy, báje, básně, překonávající tvůrčím dílem předěl mezi datem geologickým a duchem; mezi datem biologickým a duchem. Převtělováním, z nějž výkon taneční a herecký, kde mocí ducha, násobně a zároveň, se překročuje dvojí předěl biologický a osobnostní.

Nevzývejme stvořitele, nýbrž Tvůrce, plyne ze všech těchto souvislostí.

Nežli naplní se toto dění, než duch přivlastní si hmotu, než se empiricky sdělně projevuje; v jakém ocitá se stadiu? Objal již podobu příštího díla a dílo v něm již tkví, a jest a přebývá. To je z noetiky, z krasovědy vyvedený závěrečný důkaz o řádu, podle kterého duch tvoří svět, prve než mu propůjčuje hmotnost, zjevnost, než ho zpředmětní, než učiní ho čitelným a sdělným. Ze sebe se učíme, že bytují v nás síly ducha stupněm rozdílné a dokonalostí sil oněch, že se různí pošetilec, talent, genius. Než jejich dílo že se vesměs řídí řádem jednotným a jedním. Nevidomý Milton; ohlušený Beethoven a zcela hluchý Smetana jsou jiný příklad síly ducha. Neustali v práci, zdokonalovali ji, ač svět, ač umrtvený smysl nezásoboval je naplno, jak při úplném zdraví; na Balkáně měli v obyčeji schválně oslepiti chlapce za guslary určené a věštci, kteří ztratili zrak tělesný, zalidňují mythy indické i tragedii řeckou. Oidipovi rozední se, rozbřeskne se v duchu, jakmile si vyrve oči; u Kunály, indického kněžice, (jímž obírá se ve dramatě Zeyer), ztráta očí sesiluje vnitřní patření a vnitřní světlo. Andělé jsou pouzí duchové; těla nemají, ale prozírají lépe, nežli člověk. Plyne z řádu podřaděně prvního, v němž oni ustavují stupeň nad člověka vyšší, plyne z řádu toho možnost, pochopiti poznávání smyslem nepodmiňované, navozené čirým soujmem mohutností duchových. Plyne ze záměru podřaděně prvního, že úkon stvoření se děje nad předěly na začátku vysvětlenými, že hierarchisuje okrsek a obor ducha; srovnej arielské zjevy Shakespearovy s jejich protipolem, temnotnými mocnostmi. Podle Danta:

> Zří vzhůru andělé, jas na svém čele,
> tak dolů působí, že jako k bohu
> jsou taženi, tak všichni táhnou směle.

Temné moci shlížejí a táhnou dolů jako tíže, působí jak roztržitost (což je opak soujmu). pokračuje Dante v Očistci — a opak jasu, neboť přerušením světla vzniká tma. Náležejí buďto pod záměr jen nadřaděně první, nebo pod záměr jen podřaděně první, ne však k oběma z nich zároveň; buď nedovedou „sestupovat v pokoření" — stále Dantovými slovy rozváděno — nebo nedovedou vzhlížet ke světlu, čili tomisticky: „prvně nejsou přiměřeny věcem, kterým přiměřeny býti mají"; ze druhého stavu plyne tomistický výměr zla: jest postrádáním dobra. Tento úkon tvoření, jenž bez ustání postupuje, zobrazili zcela Dantovsky a zcela tomisticky Suk a Zeyer, ve dramatě Pod jabloní. Dante ozývá se z něho někdy přímým refrénem; ti zpychlí bratří — zbohatlíci, kteří bloudí „v pustých temných lesích", protože „svět nebudují na vidině světla"; (k tomu Dante; „Já octnul jsem se v temném pustém lese, neb cesta pravá zmizela mi z očí.") Anděl, lidí přítel, zhierarchisovaný akt tvoření. Od geosférické Země, při závěru „tíže zbavené", přes člověka, jemuž „stačí hmat", až k lidem, kterým „neříká hmat celou pravdu hroudy, protože v ní boží tajemství, jak ve všem jest"; po Dantovské orly, k nimž „svět zraky obrací", po Živana, který vybírá si srodnou ženu „tak v pravdě křesťanskou, že celý život zdokonalovat by musil se, jí aby zasloužil"; po Živana, který odmítá „sen slávy, rozkoš z bohatství" až v odříkání s ženou dojde štěstí, které zcela tomisticky kotví v tom, že „štěstí svého vědomi jsou plně". Po anděly, kterým „tma se v světlo změnila, a víra se v poznání změnila jasné" a to „průhledným ohněm / z poznání stromu jenž / přece však stíní / celý ráj větvemi / plnými plodů, / jejichžto jádro / ztajený smysl / bohu jen známý" / Poznání strome! „Z věčnosti lůna tvé / kořeny rostou / pro věčnost zraje / každý tvůj plod." /

Inspirace Zeyerova třeba jeho vlastním dějem přeobrazená, tak připíná se k názoru i k názvosloví tomistickému („když hudba duše dokonalá jest, zvuk její vejde v soulad věčnosti"), že drama působí jak Božská komedie v diminuci. Na příklad: „A z toho světla se / rodilo světlo, / svět vyšel výšin; / Z nebytí v bytí / svět čistých duchů a / zrcadlil v sobě / stvoření celé jež / dřímalo v mysli / moudrosti věčné... A viděl Hospodin / dobře že bylo a / hlaholil světlu: vznášej se vzhůru a / podkladem staň se všemu na výších". / — „Chléb lámu s vámi," končí ve dramatě lidí přítel, „vezměte a jezte, duch věčné lásky nad námi se vznáší." —

F)

Tvořivost je tedy bez času a konce; a kotví ve tvořivosti řád vršitý a náboženští geniové o původci toho řádu vydávají svědectví. Sami odpovězte na otázku, kterou Sertillanges klade slovy: „Bůh a nebo nic?"

Neboť, praví Sertillanges, sama „příroda se představuje za mohutnost živelnou a životní, jež stále pátrá po novém". Dala by se v uměleckém díle zlidštit; dala by se proměnit a pojmout za osobnost zeměpisnou, kdyby její postup neřídil se po odvěkém rozumu a řádu? Dala by se po lidském přeobrazit, nebýt metafysického společenství veškerenstva? Nebýt Tanneryho vesmírného prostředí, jež „myslí to, co my a myslí skrze nás"? Dalo by se ustaviti, dalo by se užívati třetí kriterium tomistické, uměřenost, které není nic, než diminuce řádu (diminuce platná pro ducha i pro hmotu, již on si přivlastňuje), kdyby vesmírný řád netkvěl v prapůvodu ujednoceném? Příroda se představuje, končí Sertillanges, jako myšlenka, jež vládne, vyvinuje, udávajíc tvorstvu směr; k rozlišení od moudrosti lidské, která vládne sobě, vyvinuje sebe, sobě samé udávajíc

směr. Je zřejmo, že jak ten, tak onen postup předpokládá rozum, řád. Tento řád se noeticky nejdokonaleji dosvědčuje v umění a z něho, ze Smetany na příklad jej vyčtěme.

K tomu úvodem: Jsoucno dá se[1] pochopiti pomyslem a dá se nazírati: přímo nebo skrze umělecké dílo, které jsoucna všeobsáhlého je úlomkem. Tomistický výměr jsoucna (— není tento výměr vlastně čtvrté kriterium krásy, kriterium nejsoujemnější, tři zbylá obsahující? —) tomistický výměr jsoucna ukládá i požadavek: nepřetržitého zdokonalování nazíravých mohutností. Čili: objasňovati si čím dále tím více; srůstat, za jedno být s věcmi, s vesmírem čím dál tím úplněji; přiměřovat poznavací vlohy přesněji a přesněji, čili povznášet se nad nepoznatelné. Jinak pověděno, proniknouti v samo mysterium bytí. Ukládajíc tento požadavek, množí tomistická definice svoji upotřebitelnost — platí pro kterýkoli směr umělecký; nezatratí předem žádnou z uměleckých metod. Výměr práv je impressionismu, který odhaluje mysterium světelného úkonu. Srostitostí (sociologicky vyloženou) vejme umění, jež zakládá se na metafysickém poznávání národů a kmenů; z vykupitelského článku, pojmenovaného Slovo-Světlo, přizná pohanskému, pantheistickému světu jeho stupeň přípravný a článek tentýž, morálním svým rázem, dá mu možnost doceniti mravní přínos křesťanského světa.

Tomistický kritik ptá se impresionistů: kterak interpretujete mysterium živelného bytí? Ptá se Smetany: Jak interpretoval jsi mysterium národního bytí? Ptá se skladatelů Svaté Ludmily: jak jste vnikli v Pantheon a Slavín božstev pohanských a jakou souvislost jste našli mezi věkem křesťanským a jimi? Opět opakujme: mysterium neznačí, „mha přede mnou, mha za mnou"; značí vzpruhu, nutká k účinnosti nejvybuzenější, čili obrací se k etickému dříve nežli k noetickému; jest dříve úděl, nežli zmocní so ho názor. Je to „příkaz, postavený proti skutečnosti; jehož vyplnění od skutečnosti se žádá." Ale takto materialisté vymezují tendenci (Lukac).

Závěr: Každé umění jest mravné, pokud rozmnožuje jsoucno, pokud odhaluje clonu z mysteria bytí. Na víc obsáhne-li ctnostné tendence (ať národní, ať družstevné, ať náboženské, nebo nábožné) nenabývá ceny větší pro ně samé, jakože ne ten, kdo říká Pane Pane vejde do království nebeského; a nepozbude ceny bez těch sklonů; protože vždy chtíc i nechtíc zrcadlí ŘÁD všehomíra, a to dvakrát: po příčině nadřaděně první, z které vesmír vznikl a v níž trvá; po příčině podřaděně první, totiž duchu lidském, v němž řád stvoření se opakuje v míře vezdejší a v podobenství. Není škodlivého poznání, jde z Tomášova učení. Jest neúplné, nedopověděné poznání, a to je nutno doplňovat. Zprovodit je ze světa, by byla jednak marnost, jednak pošetilost. Za čas odumírá samo z nedostatku srostitosti. Zajde, zatemní se zcela z nedostatku jasu; jakože i nejznamenitější díla zapadnou i vynoří se na časové vlně podle přiměřenosti své, včera citelnější a dnes nečitelné.

Nezatracovati, t. j. nevylučovati z účastenství na štědrosti, na úkonu Slova-Světla — zde tkví snášelivý, shovívavý, milosrdný, pastýřský rys Tomášova učení; rys pastýře, jenž v bibli nelení si hledat stopu pobloudilé ovce, aby se mu neztratila ani jediná.

Řád a vůle svobodná se pokládají zhusta za neslučitelné; z nedomyšlení a v agitačních přestřelcích. Nezapomněl Voltaire, který přesvědčuje Zadiga, že tento svět prý nejdokonalejší (— prý jest Voltairovo —) nic víc není, nežli nesvoboda, ne zapomněl Voltaire, že už lidská možnost zbaviti se života (a plodit život) je úkon vůle, která do dvou dění a to biologického, duchového, rázem zasáhla by svobodně? Mazzini, an uvažuje o nezměnitelných krutých poutech, v jakých strádá čtvrtý stav, nevylučuje-li zasažení lidské myšlenky, jež trvá jednou rozmnoživši jsoucno, ovlivňuje příští věk a nastoluje dobra dosud postrádaná? Metafysika se zhusta úzce vykládá a odtud agitační heslo: proč Bůh nezařídí, aby se ti dobře vedlo na zemi? Protože jest všeho štěstí nadřaděná a my sami podřaděně první příčina.

Nuže, nikdo nikdy nepopíral slučitelnost vůle svobodné a řádu v díle uměleckém. Naopak, tam bezděky se předpokládá jejich nutná souvztažnost. A ježto tedy umělecký úkon nikoli není nejmenší mezi ostatními pracemi a činostmi, o tvůrci a řádu tvořitelském vydává on neodmluvné, nejpřesvědčivější svědectví. (Pokračování.) *F. Pujman.*

[1] K této kapitole srovnej: Sertillanges „Dieu ou rien?"

INTUICE V NÁBOŽENSTVÍ. BLONDELISMUS.

Máme se obírati intuicí v náboženství — a v závorce blondelismem. To naznačuje vlastně téma dvojí. Blondelismus totiž není vyhraněný systém intuiční a sám by dostačil na dlouhý referát. Ale, protože blondelismus má všechny zásadní nedostatky intuicionismu v náboženském ohledu, je vhodné mluviti v jedné souvislosti o obojím. Je také vhodné o obojím mluviti u nás, protože, kdyby jistí duchové u nás měli dosti tvořivé síly, měli bychom také u nás přepracovaný intuicionismus nebo nějaký otisk blondelismu, totiž u katolíků.

Mluvím tedy 1. povšechně o intuici v náboženství;

2. o náboženské teorii Blondelově; 3. o hodnocení obojího s hlediska filosofie náboženství; 4. o hodnocení obojího s hlediska katolické víry.

Jako v teoriích duševního poznávání, tak též v náboženských teoriích velmi záhy se proti sobě postavily a dodnes bojují o prvenství intelekt a intuice. Moderní doba tíhne stále více k intuici, třebaže rozmanitými cestami. Vytýká rozumu, že jde těžkopádně se svými ztrnulými pojmy, že ani nemůže proniknouti všude, ani nemůže všude nabýti jistoty. Intuice, jakožto skutečné a přímé pojetí podstaty nebo hodnoty věci, bez pomoci a bez prostřednictví pojmových výrazů věci, uchopí předmět sám o sobě, prohlédne, procítí, prožije. Intuice nepotřebuje ani logiky, ani teoretiky, nehledá, ani nepotřebuje důkazů o věci, nýbrž uchopí přímo věc samu.

Náboženskou intuici bychom v tomto smyslu mohli označiti podle Rolland-Gosselinovy definice intuice samé tak: Přímé a bezprostřední pojetí božských hodnot, skutkově přítomných v duchu a to v jejich individuální realitě.

Náboženský intuicionismus má býti východiskem z náboženské krise, právě tak, jako se hledalo filosofickým intuicionismem východisko z krise filosofie. Když Winkler prohlásil, že „rozumování je smrt náboženství", dal jen výraz bezradnosti, ve které se octli duchové na poli náboženském následkem překritisování, vlastně se ztratilo vědomí pramene, ze kterého vyvěrá náboženské poznání, odpovídající skutečným náboženským hodnotám; ztratila se schopnost, rozeznávati pravé a nepravé v náboženském oboru. Řeklo se tedy, že náboženské poznání nepramení z racionálních prvků, nýbrž z prvků irracionálních. Velmi jasně to řekl Gründler: „Nejhlubší pramen veškerého filosofického poznání náboženského jest vlastní náboženské prožití, v němž Bůh a pravdy Bohem zjevené se pojmou bezprostředně a s naprostou zřejmostí."

Toto náboženské bezprostřední pojetí nebo prožití jest vyjádřeno ve všech možných stránkách u hlavních zástupců intuicionismu takovými výrazy: sjednotiti se s předmětem, vcítiti se v předmět, přenésti se do předmětu, chtíti, milovati, zříti.

Nyní můžeme míti úplnou definici pojmu náboženské intuice, definici zcela povšechně platnou o náboženském poznání jakožto intuici: Přímé a bezprostřední pojetí božských hodnot, věčně přítomných v duchu člověka, a to pojetí skrze sjednocení s nimi, skrze vcítění v ně, přenesení se do nich chtěním jich, prožíváním jich, láskou k nim, zření jich v jejich individuální realitě. — Na tento pojem vyjdou všechny dlouhé a více nebo méně nesrozumitelné výklady podrobností u teoretiků náboženské intuice. Pravím, že vyjdou na takový všeobecný pojem; neboť každý teoretik zdůrazňuje zvláště jen některé ze jmenovaných irracionálních, to jest rozumem nepojatelných momentů.

Po takovém stanoveném pojmu si k vůli přehlednosti všeho dalšího řekneme hned, že smysl veškeré kritiky, kterou tu konáme je tento: intuice náboženská sama ve svém plnění pojmu, ani jakýkoli její odstín, nemůže býti od nás uznána, protože odporuje samé podstatě náboženství. Náboženství totiž ve svém pojmu je pokorná poddanost nadlidské bytosti — kdežto tyto směry nejvyšší bytost naopak podrobují člověku.

Náboženství, které je dáno takovou intuicí, rozhodně jediné může vyhovovati filosofii, která ztratila smysl pro podrobenost ducha a člověka pod zevnější objektivnost. Neboť v takovém směru náboženství samy nejvyšší náboženské hodnoty, hodnoty božské, hodnoty, jimž říkáme nadpřirozené, stávají se ovládanými od subjektu. Zdánlivě se tu vyhovuje obojí stránce náboženství, jak stránce psychologické, tak stránce ontologické, zdá se, že se tak dostává člověku skutečného spojení s náboženskými hodnotami, protože je proniká, prožívá, atd. Dodává se, že právě cestou této intuice se jich dostane člověku bezpečněji a s větší pronikavostí nežli ze zjevení, pocházejícího shůry. Ale to všechno jest jen zdánlivé, protože ve skutečnosti je to nemožné. Nemožné je to proto, že tak pojaté náboženství není vůbec náboženstvím.

Je dokázaně nezničitelný požadavek lidského ducha, míti náboženské vědomí a náboženskou životní skutečnost a zkušenost. A zdálo by se, že, lze-li opravdu vnitřně a celou nejhlubší silou duše bezprostředně prožívati spojení s božskými hodnotami, že je to mnohem více a mnohem účinnější a mnohem bližší životu, nežli pouhé přijetí vědomostí z venku a než úsilí, vyjíti ven ze sebe ke spojení s těmito hodnotami. Bylo by tomu skutečně tak, kdyby nebylo některých věcí, které ruší tuto krásnou ilusi.

Řekněme jen tři věty. Ve filosofických rozpravách náboženských při intuicionismu pravidelně chybí důkazy krásně znějících tvrzení o možnosti, a ještě více o skutečnosti všeobecně zmíněných složek intuice, jako je sjednocení s předmětem, vcítění v předmět a takové. Avšak ty důkazy by tu musily býti, a sice důkazy na všechny jmenované podrobnosti a na všeobecně přístupnou možnost těchto jednotlivostí. Neboť jednak bez těchto důkazů jsme na tom mnohem hůře nežli když se podrobujeme zjevení; zjevení totiž má přece nějaké důkazy, aspoň důkazy toho, že pochází od nadlidské inteligence a moci. Za druhé je třeba důkazů proto, že prožíti není ještě totéž, co prohlédnouti věc až do její podstaty; vždyť nerozumíme většině věcí, které prožíváme, tím že něco prožíváme, ještě není ze samého faktu prožívání dáno pochopení, co je to; abychom poznali a prohlédli prožívané, bychom docela pronikli ku pohledu do podstaty, potřebujeme ještě dlouhé cesty,

která je mimo prožívání a která samo prožívání pozoruje a kontroluje, po případě i opravuje.

Za třetí se musí vůči intuici náboženské zdůrazniti vlastní zásada intuicionismu, že z čiře intuitivních věd jsou vyloučeny všechny reální vědy, tedy též vědecká poznání o skutečné, mimosubjektivní jsoucnosti náboženských hodnot a především základní náboženské hodnoty, Boha samého. Není tedy záruky, že by toto irracionální zření náboženských hodnot nebylo přelud osobního citu. Tak náboženská intuice, jak ji hlásá zmíněná filosofická teorie, jest odtržena od skutečnosti, čímž se takové náboženství stává neupotřebitelným. Mimo to je náboženství takovému vzat ráz všeobecnosti a přístupnosti každé duši; neboť zmíněné irracionální a emocionální složky intuice jsou přístupné jen specialistům a dobře propracovaným duším, nemá-li se z náboženství státi nevázané blouznění. Ale v pojmu filosofickém opravdového náboženství je právě také jeho snadná přístupnost každému, protože patří k základním projevům lidského ducha.

Z těch důvodů odmítáme náboženský intuicionismus a intuici jako ustavující složku náboženského poznání a náboženského života, ježto odnímá náboženskému předmětu ráz objektivnosti a náboženství samému schopnost všeobecnosti. Ze samého pak pojmu náboženství, i náboženství přirozeného, plyne nutnost odmítnouti intuici v takovém smyslu. Náboženství totiž stojí na myšlence, je vedeno myšlenkou, a to myšlenkou, přesahující všechno subjektem dané. Této myšlence podrobiti subjekt v jeho přesvědčení a v jeho životních projevech, to je filosofická podstata náboženství. Intuice však jest opak: subjektu podrobuje náboženské hodnoty. Neboť nezáleží při intuici na tom, co je mimo subjekt, nýbrž na tom, co subjekt cítí.

A přece jsou katoličtí zastánci náboženské intuice v určité formě intuice. Nasazují právě zde a snaží se ukázati, že lze jíti určitý kus cestou intuicionismu ve filosofii náboženství, aniž by se narazilo na jmenovaná úskalí. Ba tvrdí, že právě tato jejich cesta vede k objektivnosti a k podrobení subjektu těmto hodnotám, lépe nežli dosavadní obvyklá cesta, upravená scholastiky. Jedná se tu zásadně o Blondela. Pokusím se naznačiti jaksi průhledně Blondelovu myšlenku, ač to není zrovna snadné.

Blondel viděl, že v intuicionismu filosofie pohltila náboženství, ježto ve skutečnosti vzala náboženství ráz nadpřirozeného. Ale zdá se mu, že tradiční metoda katolická a stará křesťanská vůbec, snažíc se přivésti člověka k náboženství, zase upadla do druhé krajnosti, že v ní náboženství pohltilo filosofii a učinilo se nepřístupným lidem odchovaným moderní filosofií, která nemá smyslu pro nadpřirozeno. Chce tedy nalézti jakousi střední cestu, která by zachovala nadpřirozeno v náboženství a zároveň byla přijatelná těm, kdo jsou přesvědčeni, že nic nemůže býti v člověku, co by nějak nepocházelo z něho samého.

Metodicky je mezi intuicionismem a Blondelem rozdíl v tom, že intuicionismus určuje samu podstatu náboženství, kdežto Blondel vědomě chce pouze ukazovati cestu k náboženství; a to k náboženství, které jest podstatně nadpřirozené, k náboženství katolickému. Ale cesta, kterou Blondel ukazuje, neuchyluje se od základní myšlenky intuicionismu. Jako intuicionismu, i Blondelovi základem náboženství jest imanence. V počátcích svého díla vycházel z pojmu vnitřní skutečnosti, kterouž je reální prázdnota, již každý myšlením v sobě zjišťujeme; cítíme, že výlučný naturalismus je nejvíce proti lidské přirozenosti v nás, neboť zmíněná vnitřní skutečnost nám sama sebou, bez jakýchkoli důkazů, vnutí potřebu hledati něco vyššího, jehož prázdnota v nás potřebuje jako doplnění, tedy nadpřirozeno; nevíme sami, co to jest, nevíme ještě, co máme hledati, ale cítíme, že to musíme míti. K tomu se pak přidruží druhá nepopíratelná skutečnost, která nepotřebuje důkazu, totiž autorita Církve. Tedy u ní hledáme výraz a skutečnost toho, čeho naše nedokonalá přirozenost potřebuje. V takovém výrazu musí ovšem kritickému duchu býti nápadná podobnost se subjektivismem a intuicionismem co do zásadního názoru. Blondel také musil velmi mnoho obhajovati svou myšlenku a obhajováním ji vysvětlovati až ji nakonec přece jen značně přepracoval a dal jí poslední jméno: „dialektika činnosti". Před necelým rokem vyšlo dílo filosofického pracovníka z Tovaryšstva Ježíšova, P. Taymans-D'Eypernon. Dílo značně obsáhlé, je věnováno celé obhajobě Blondelismu. Blondel sám rukopis díla schválil a doplnil svým filosofickým slovníkem, takže zatím máme definitivní výraz blondelismu v tomto díle. Toto dílo chce dokázati, že Blondel svým dílem usiloval o náboženskou filosofii katolickou, upravenou pro moderní duchy, že Blondel svou prací nasadil právě v hlavním uzlu, který spojuje všechny stránky života až k nejabstraktnějším filosofickým pohledům; že zkrátka dal vlastní základ potírání náboženského subjektivismu, základ i samým tradičním naukám o účelnosti ve stvoření a existenci Boha.

Východiskem této dialektiky činnosti jest, nepředpokládati nic; vše jest otázkou, i samo vědění, že je všechno otázkou. S tohoto hlediska se ukáže první nepopíratelný fakt, totiž činnost. Činnost, kterou nutně a bez jakékoli možnosti pochybování zjišťujeme, nutnost větší než všechny ostatní a je zároveň důkazem svého předmětu. Pak nastává problém: Kam jde činnost?

Člověk vidí, že má nadbytek sil poznávacích a volných; ale zároveň nad veškerou pochybnost cítí opak

tohoto bohatství. Cítí, že to, co má, „NENÍ TO“, a proto přichází nutně k vědomí Boha. Nepřivedly ho tedy k náboženskému poznání žádné důkazy, nýbrž vnitřní zkušenost, zkušenost vlastní činnosti. Přijde k jedinému nutnému, bez něhož by ostatní nebylo nic, ani jeho cítěná činnost i cítěná potřebnost by nebyla nic.

Na tomto základě staví dále Blondel skutečnost spojení s náboženskými hodnotami, s Bohem. Praví, že nemůžeme poznati Boha, aniž bychom se chtěli nějakým způsobem státi Bohem. Poznáme, že nemáme bytí, ani vůle, ani činnosti než jen proto, abychom chtěli Boha, a stali se jím. Když člověk dospěl sem, má jen čekati, až Bůh začne pracovati v člověku, má čekati odmítáním veškerého hledání v řádě přirozeném. Když pak Bůh začne, najednou „člověk se uchopí Boha v nekonečné přesvědčenosti božské jasnosti, jasnosti, která je v těch úkonech obsažena“: tato věta jsou vlastní slova Blondelova.

Jaksi závěrečně doporučuje Blondel svou nauku poznámkou, že jeho dialektika činnosti jest prostřed mezi nadpřirozeným náboženstvím intuicionismem. Praví, že náboženství jest řádu statického, ježto obsahuje víru ve zjevení a dogmata zjevená; intuice jest elán. Ale uprostřed stojí řád činnosti spekulativní, jehož obsahem jest pocit nedokončenosti všech přirozených projevů a směr k dokončenosti, k dokonalému. Pak teprve jest možná filosofie náboženství podle Blondela, neboť elán je prázdnota, statika je nečinnost.

Encyklopedií „Religion in Geschichte und Gegenwart“ je stručně vyjádřena náboženská filosofie Blondelova uvedením na tuto myšlenku: Na vyšší skutečnost, tedy na Boha, poukazuje životní impuls, jenž si uvědomuje zatíženosti vnitřního života, je konečně překoná; rovněž stálé nutkání vpřed, které zůstává v mysli, i když činnost byla zakončena, konečné úsilí o dokonalost, které ovládá veškerá životní dění“. — Ještě stručněji by se mohla Blondelova myšlenka říci podle starého schematu Descartova: Cogito, ergo sum: jsem v činnosti, tedy je Bůh.

Při blondelismu jsou dvě zajímavosti, na které stručně upozorním před kritickými poznámkami. Předně je zajímavé, jak se obhájci blondelismu dovolávají nauk svatého Tomáše Akvinského. Citují Tomášovo: Omnia intendunt assimilari Deo — na potvrzení své věty, že nemůžeme poznati Boha, aniž bychom se chtěli státi nějakým způsobem Bohem. Nebo Tomášovo: Volens est in volito ad modum voliti — na potvrzení nauky, že úkonem své vůle se ocitáme v Bohu, jenž je celý světlo pro tajemství všech věcí. Rovněž v nauce o milosti a spojení s Bohem se dovolávají svatého Tomáše, zapomínajíce, že sv. Tomáš mluví o člověku, který již nadpřirozeno má, kdežto Blondel chce mluviti o cestě k nadpřirozenu. Stejně jmenovaným výrokům svatého Tomáše dávají naprosto jiný smysl než mají u něho, dávajíce do jeho slov svůj obsah. — Druhou poznámku, jako zajímavost spíše pro theologa, kterážto poznámka není míněna nikterak polemicky nebo jak, nýbrž jen jako zajímavost. Kdybych byl přesvědčen o pravdivosti soustavy theologické nauky tak zvaného molinismu, hájil bych nadšeně Blondela, protože se mi jeho nauka zdá krásným moderním výrazem základních myšlenek této theologické nauky o poměru člověka k Bohu.

Při kritickém hodnocení blondelismu je třeba nejdříve uznati určité výhody, které jsou mu vlastní. Blondel sám se považuje za pokračovatele kardinála Dechampse, který v období své kněžské činnosti mezi francouzskými inteligenty, odcizenými své původní katolické víře, prý vedl duše k víře právě touto cestou. Blondel dokonce tvrdí, že Bůh sám nevede k sobě duše tradiční apologetickou cestou rozumového dokazování jsoucnosti zjevení, nýbrž právě cestou dialektiky činnosti. — Ve zmíněné knize Taymansově je takto formulováno, co sám Blondel nejednou zdůrazňuje jako výhodu své soustavy: „Náboženský problém se ve svém nynějším stavu nemůže omezovati na pouhé přesvědčení o transcendenci Boha a na adoraci jediného pána. V člověku, poznávajícím Boha, je velitelská potřeba spojiti se s ním svou činností, způsobiti vstoupení Boha do svého života, neboť v něm jediném nalezne člověk své dokonání“. Úkolem náboženství jest, přivésti člověka k uznání, že potřebuje vykupitele, církve a svátostí; a to, přivésti jej k tomu poznání z jeho vlastní, v něm jsoucí a se zřejmostí poznané potřebnosti. — Je to výhoda, ale neubráníme se při tom dojmu, že pak Bůh jen člověku sekunduje.

Ale jsou ještě jiné kritické poznámky. Blondel sám je pravověrný katolík a všude tam, kde se mu vytýká, nebo kde sám cítí, že by se mu mohlo vytýkati, že z Boha a milosti činí věci přirozené a tedy povinné, ohrazuje se projevem katolického přesvědčení, jak je určují články víry. Ale, přihlédneme-li ke katolické nauce, jak byla formulována na církevním sněmu Vatikánském, neubráníme se velikým rozpakům vůči blondelismu.

Vatikánský sněm se podrobně zabýval otázkou, jak přijde člověk k uvědomění Boha nebo ku poznání Boha, jaký jest jeho první styk s náboženskými hodnotami, a výsledkem dlouhého jednání jest konstituce O víře. Tento sněmovní dekret pak zná jen jeden přirozený a všem přístupný způsob poznati Boha, totiž přirozeným světlem rozumu ze stvořených věcí — tedy nikoli iracionálními prvky, nýbrž racionálními, nikoli z vnitřku člověka, nýbrž z venku. Rozum nehledí dovnitř, ani nepozoruje svou potřebu zdokonalení, aby z toho nutně ucítil jsoucnost Boha, nýbrž pozoruje stvoření, v nichž uznává díla nejvyšší inteligence, Boha. Ku přesvědčení

o jsoucnosti Boha a o povinnosti člověka k němu vedou podle téhož sněmu církevního: „Boží díla a především zázraky a proroctví, které projevují jak Boží všemohoucnost, tak nekonečné vědění, a jsou znamení i naprosto jistá i příhodná každému rozumu.“ Když si vedle toho hned postavíme nauku Blondelovu, že člověk hledá Boha nikoli ze zevnějších Božích skutků, nýbrž z vlastní, ve vlastním nitru cítěné potřebnosti, a také ve svém nitru jej pozná a uchopí — dále, že hledá Boha jako dobro, které by vyhovovalo jeho vnitřní potřebnosti, a že poznání z Božích děl není všem přijatelné — vidíme hned veliký rozdíl.

Ale do ještě větších rozpaků vůči blondelismu nás přivádí kánon téhož církevního sněmu, který praví: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujuscumque experiertia aut privata inspiratione homines ad fidem moveri debere, anathema sit. — Kdo tvrdí, že boží zjevení se nemůže státi věrohodným zevnějšími znameními a proto, že mají býti lidé pohnuti k věření pouze vnitřní zkušeností každého, nebo soukromým zjevením, budiž odmítnut.“ Přímo je toto odsouzení řečeno proti náboženské intuici, jakožto jedinému pramenu víry a tudíž náboženství. Ale nepřímo zasahuje též nauku blondelismu; Blondel sice teoreticky neodmítá oněch zevnějších znamení, to jest úvahy o první příčině, zázraky a proroctví, ale ve skutečnosti je má za nedostatečná, a proto nepotřebná — čímž se ocitá ve velmi nebezpečné blízkosti tohoto anathematu.

Srovnáme-li metodický postup blondelismu s encyklikou Papeže Pia X. proti modernistům, vidíme novou věc. Encyklika Pascendi praví: „Modernisté tvrdí, že první hnutí náboženské se musí bráti od jakési potřebnosti nebo nutkání. Když pak přesněji mluvíme o životě, jest začátek klásti do jistého hnutí srdce, a víra je vnitřní pocit potřeby božského. Tato potřeba božského pohne cit u stojícího před nepoznatelným, tento cit pak obsáhne v sobě samu realitu božského, i jako příčinu i jako předmět a člověka nějak s Bohem spojuje.“ — Vzpomeňme si na Blondelovu teorii o pocitu potřebnosti božského, spojení s božským; vzpomeňme si na jeho metodický skepticismus, kterým začíná svou teorii, aby přišel ke vzbuzení citu — a věřili bychom, že metodický postup Blondelův jest onen odsouzený postup modernistů; rozdíl je pouze v tom, že Blondel řekne, že to je jenom příprava, po které sám Bůh dává víru, kdežto modernismus tvrdí, že právě v tom je celé náboženství. Ale dodatek Blondelův je přidán nikoli v důslednosti myšlení, nýbrž nevědecky, z jeho již hotové víry katolické, kterou chce míti zachovánu.

Ačkoli blondelismus zdůrazňuje, že je cestou k uchopení náboženství křesťansky nadpřirozeného, přece ve své metodě a ve své hlavní myšlence zůstává na půdě intuicionismu. Bylo mu dáno jméno imanentní apologetiky, poněvadž chce vésti k víře z vnitřního zážitku — ač Blondel nechce býti jen apologetou, nýbrž autorem skutečné filosofie. Tím podržením vnitřního zážitku, jakožto rozhodujícího, je také spojen s teoriemi náboženské intuice. Z těch několika citátů, které by se daly rozmnožiti na celé pojednání, je vidno, jak jeho řeč je zřetelným ohlasem fraseologie intuicionistické. A tak lze na obě soustavy užíti jedné zásadní myšlenky o neupotřebitelnosti pro všeobecně platné náboženství.

Teorie náboženské intuice je výsledkem krise filosofie náboženství. Než se staly náboženské reformátorské snahy všeobecnými, bylo všeobecně náboženství uznáváno za záležitost, která upíná pozornost člověka k nadlidskému a též je darem samého božství. Když pak se náboženské reformátorství stalo všeobecným, ztrácela se jistota v tomto myšlení; když reformátorství dospívalo k protichůdným výsledkům o povaze a podrobnostech pravého náboženství, a sice z rozumových úvah, když nastala mimo katolickou církev naprostá nejistota, musily přijíti teorie, že náboženství je záležitost výlučně nitra každého člověka, a že vztahy k božskému mimolidskému a nadlidskému jsou jen velmi povrchní a povšechné. Subjektivistická filosofie pak byla posledním, čeho bylo třeba, aby se hledalo východisko mimo rozum, v náboženské intuici, aby se rozhodující a ustavující činitel hledal v nitru člověka. A to ovšem též nikoli na straně rozumu, nýbrž ve stránce afektivní.

Když se teorie blondelismu a intuicionismu uvede na poslední myšlenkovou kostru, je to myšlenka jedna: náboženství je podrobeno potřebám člověka. Avšak z dějin náboženství víme již dosti, abychom poznali, že je to převrácení nejvlastnějšího pojmu náboženství. I když mluvíme jen o náboženství přirozeném, tedy když nepřihlížíme ke zjevení, jímž se sám Bůh projevil způsobem nedostupným pouhým přirozeným silám, vidíme náboženství jako podrobující si vše v člověku, a nikoli podrobené jeho potřebám; toto náboženství druhého způsobu, jest náboženství tvarů prokazatelně úpadkových. Náboženství ve své podstatě je podrobující a upravující, nikoli podrobené a upravované. Sertillanges ve své knize o Zázraku Církve praví, že náboženství není dar jednostranný, nýbrž je výměna, je vztah mezi Bohem a člověkem, Bůh začíná a člověk ho musí následovati. — Náboženství jest podstatně úplné podrobení, pokorné podrobení ducha a života, jen tak jest možné náboženství všeobecné, řekněme náboženství pravé, když všichni přijímají od jednoho a všichni jsou podrobeni jednomu. Jakmile však se náboženství vydává za požadavek ukojení niterné potřeby jednotlivcovy, veta je po objektivním náboženství,

které by bylo skutečné spojení se skutečnými božskými hodnotami. Kde se náboženství béře s této stránky, musí se časem nutně přijíti k sektářsví, protože v samé podstatě takového názoru je sektářskost.

Béře-li se pak náboženství v podobě náboženství přímo zjeveného zásahem samého božství, není zde vůbec intuice myslitelná ve smyslu filosofie intuicionismu. Neboť náboženství zjevené podstatně stojí na víře. Víra a intuice však jsou dvě krajnosti; víra je pevné přesvědčení následkem zevnějšího, zevnějším způsobem dokázaného svědectví Boží autority; intuice však jest vnitřní, ryze niterný pocit jistoty a jasnosti. A ještě k tomu patří poznámka, že všechna náboženství odvozují svůj původ od nějakého zjevení a požadují víru — což se musí považovati za v přirozenosti věci daný požadavek skutečného náboženství.

Proto slovo intuice bylo katolickými filosofy náboženství vyslovováno jen při dvojím stavu života člověka v náboženství: nedokonalá intuice ve vysokých mystických stavech a dokonalá intuice, čili patření bezprostřední na samého Boha a na samu podstatu náboženských hodnot, ale až po skončení cesty, u cíle náboženského života, ve věčném spojení s Bohem po smrti těla.

Jestliže se tyto intuiční nebo imanentistické teorie dostanou nějakým ohlasem do náboženského člověka, žijícího z náboženství zjeveného, vedou nutně ke zkřivení cest náboženského života, vedou k duchu nekatolickému a nenáboženskému. Kdo dobře pozoruje, může viděti také u nás takové zjevy. Jinde jsou mnohem výraznější. Na příklad od mnohých našich tolik uctívaný Leon Bloy. Podrobné rozbory díla a života Bloyova ukazují, že Bloy nepojímal náboženství jako podrobení celého člověka, pokorné podrobení mysli a života, nýbrž stál na stanovisku subjektivistickém, možná že neuvědoměle. Když se věčně hodnotí, co projevil ve svých spisech Bloy, nelze se ubrániti dojmu ducha sektářského, ba kacířského — nepsal-li ovšem takové projevy pod nepřekonatelným vlivem svých chorobných duševních stavů. A kdo si zachoval nezakalený rozhled, může něco podobného pozorovati u bezvýhradných obdivovatelů a napodobovatelů Bloyových.

Jediný užitek měly naznačené dva směry ve filosofii náboženství; že totiž zainteresovaly člověka pro poznání, že náboženství není jen zevnější teorie, nýbrž že vyhovuje celému člověku a může jej učiniti šťastným nejen po stránce rozumové, nýbrž i ve stránce citové. Že tedy je věcí životního významu pro každého člověka. Ale nesmí se zapomínati, že toto jest jen příprava na vlastní náboženství. Po této přípravě platí bez výhrady a bez výjimky, že náboženství je podrobení autoritě Boží jak věrou, tak všemi životními projevy, aby se tímto podrobením dosáhlo úplného rozvoje a dokonalosti duše a života. V tom je celá nebezpečnost řečí o náboženských zážitcích, o prožívání Boha, o potřebnosti náboženství pro člověka, o uchopení Boha: neboť nemyslí-li se tyto věci teprve jako druhý článek za prvním článkem dokonalého podrobení a pokorné služby, nutně vedou k separatismu, k uhýbání životu poddanému společenství, společné autoritě a společným závazkům.

Proto odmítáme intuicionismus stejně jako metodu Blondelovu, třebaže Blondel chce státi na půdě zjeveného náboženství. Metody blondelismu mohou pomoci člověku vychovanému v katolické víře a po úchylce se k ní navracejícímu; ale člověka, který této víry a vůbec víry křesťanské v její podstatě nepoznal, musí blondelismus vésti přímo do intuicionismu, to jest do čirého naturalismu. Doba ovšem je stále taková, že se k těmto metodám obrací jednak jako k východisku ze zmatků, jednak jako k léku. Ale východisko i lék jest jen v jednom: Buď Bůh, nebo člověk. Jestliže Bůh, pak nutně náboženství jako pokorné a naprosté a neváhavé podrobení celého člověka požadavkům Božím, a to požadavkům co nejpřesněji vyjádřeným, na což je třeba zjevení i nebo člověk — a pak ovšem přestává náboženství vůbec. *Prof. Em. Soukup, O. P.*

OBSAH A FORMA V POJMOVÉM POZNÁNÍ.

Kdykoliv pojímáme ve své mysli nějakou ideu, nebo lépe řečeno, kdykoliv uvažujeme o nějaké věci, tvoří se v mysli pojem určitého jsoucna; všichni to nazývají poznáním. O skutečnosti tohoto jsoucna nikdo nepochybuje, poněvadž je všem zjevné, že skutečně poznáváme mnoho věcí v denním životě. Naskytá se pouze otázka, mnoho projednávaná, o platnosti a objektu lidského poznání.

Poznání totiž napovídá vztah k poznanému objektu; samo sebou znamená, že se člověk dotýká touto činností určitého předmětu, o němž se říká, že jej poznává. Jest třeba vypátrati, co vlastně je onen objekt: zda něco vnitřního či vnějšího, transcendentního či imanentního.

Tuto otázku můžeme si předložiti také pod jiným pohledem, snad lepším: co je vlastní povahou jsoucna, jež nazýváme poznáním. V tomto případě hledáme formu a subjekt poznání a tak přicházíme k hlavní otázce, o obsahu lidského poznání nebo: co přesně obsahuje lidské poznání, zda něco pouze

vnitřního či vnějšího, transcendentního či imanentního, subjektivního či též něco objektivního a skutečného. Tedy vždy táž otázka o objektivitě nebo věčnosti lidského poznání.

Abychom zabránili zmatku v termínech, musíme míti na zřeteli, že slovem „forma" vyjadřujeme vlastně již obsah. A ani se to nesmí zdáti divné, že tímto termínem, jenž dle svého původního významu bývá brán k označení něčeho vnějšího, označujeme v našem pojetí vnitřní obsah a vnitřní podstatu věci. Jest sice pravda, že termín — forma — εἶδος býval odvozován od toho, jak se nám věc nejprve jeví navenek, avšak později v tomistické filosofii byl přibrán k označení toho, co jest vnitřní, co ustavuje jsoucno. A není to nic divného, poněvadž týmž způsobem, kterým naše poznání počíná u zevnějších případků, aby vyjádřilo, co jest uvnitř, i ono vnitřní se vyjadřuje vnějším, poněvadž je nám to bližší a zřejmější. Když tedy hledáme formu poznání, naskýtá se nám otázka: jaká jest její povaha, a co je jejím obsahem?

Jest jisté, že poznáním něco poznáváme a proto se tážeme, co jest to, co poznáváme? Poznání něco vyjadřuje a co vyjadřuje? Poznání něco říká: a co říká? Na tuto otázku můžeme odpověděti naukou o formě, která dává bytí a jež sama sebou ustavuje obsah věci.

Každé jsoucno jest určeno svou formou, poněvadž ona dává bytí. Jest jeho výměrem, poněvadž je vnitřním principem bytí. To však neznamená, že forma je sama sebou bytí, ani že samojediná způsobuje bytí. To by se rovnalo Platonu, který tvrdil, že formy existují samy sebou. Víme však, že sama sebou neexistuje ani forma hmotná, ani duchová, ale že je spoluprincipem bytí. A to hlavním, poněvadž je principem tvorným; tím se liší od hmoty, jež je pouze principem pasivním a přijímacím. A poněvadž je forma tvorným principem bytí, můžeme tedy prostě říci, že je obsahem věci, (jako princip bytí, jenž sám sebou dává bytí).

Ptáme se tedy, jaká jest forma poznání. Abychom zodpověděli tuto otázku, jest si třeba obnoviti v mysli první stav člověka; nemá ideí ani pojmů, postrádá všeho poznání. Všichni připouštějí, že dítě je ve stavu možnosti, může se rozvinouti. Jeho rozum, jak praví Aristoteles, se může státi vším. Avšak jak dosáhne tohoto stupně poznání, aby byl vším?

Děje se to vnitřní silou, kterou má člověk v sobě a jejíž pomocí pomalu si získává poznání. V tom smyslu pak můžeme tvrditi, že je v člověku síla, již scholastici nazývají „intellectus agens" a touto silou získáváme poznání. O té nikdo nepochybuje; avšak přece je třeba bráti zřetel k tomu, že člověk nemůže v žádném případě stvořiti sebemenší jsoucno, nebo vyvoditi je z ničeho; proto ani své poznání, jež jest nejdokonalejším jsoucnem ve stupnici dokonalostí. Podobně jako všechno stvořené, tak i člověk ve své činnosti poznávací pracuje jen v dané hmotě, kterou nutně předpokládá a v níž může tvořiti, zpracovávaje ji a dávaje jí nový způsob bytí. Jinými slovy: veškeré nové poznání je nové jsoucno, jež musí míti svou příčinu jak účinnou (intellectus agens), tak i formální (species intelligibilis). Člověk, jenž od přirozenosti nemá těchto podob (species), nemůže je ze sebe vytvořiti, poněvadž z ničeho nic není.

Z toho tedy vyplývá, že člověk nutně přijímá formu svého poznání z věcí mimo sebe.

Mohli bychom ihned dáti konklusi: Když pochází forma našeho poznání z věcí samých a když ona ustavuje jsoucno v poznání, pak i obsah věci pochází z věci samé, z její formy.

Tímto způsobem by byla naše these dosti vyřešena a mohli bychom říci, že naše poznání je objektivní a věcné, jakožto skutečně vyjadřující samu věc poznanou.

Nechceme však své řešení budovati na theorii o původu ideí, která není ode všech uznána a ani není všem na první pohled patrna. A to tím spíše, že jsou i jiné nesnáze, které se musí řešiti, aby byla objasněna objektivnost lidského poznání. A jedna z nejprvnějších obtíží vychází z theorie imanentismu, dle níž objekt našeho poznání nepřekračuje subjekt, v němž se dovršuje imanentní činnost. I dle sv. Tomáše dovršuje se úkon poznání a zůstává v činiteli samém. Jak můžeme pak mluviti o jeho transcendentnosti, když naprosto zůstává v činiteli?

Abychom odpověděli na tuto obtíž, je třeba si uvědomiti, že naše poznání je universální a nutné. Všeobecně řečeno, všichni filosofové svorně uznávají tuto vlastnost poznání. Avšak všeobecnost není nic jiného, leč vlastnost, jíž se může státi něco společným mnohým neb aspoň dvěma. Tedy v našem případě společná našemu rozumu a něčemu mimo náš rozum. To se stává, je-li jedno společné mnohým, neboli když mnoho se shoduje v jednom, tak že ono jedno je jedno mnohých. Tak na př. říkáme, že lid má společné mínění o některé věci. Tím chceme říci, že lidé mají totéž mínění o věci. Tedy jedna a táž věc je ve mnoha — je všeobecná, universální.

Pravím-li, že 2+2=4, vyjadřuji nějakou proposici. Všichni, kdo ji slyší, dávají jí tentýž smysl, takže se ohledně této proposice naše mínění nerůzní. Jedna věc je v mnohých. Tento jeden smysl je všeobecný.

Myslím, že přicházíme k hlavnímu bodu problému poznání, což můžeme vyjádřiti takto: Poznání se děje formou poznané věci, takže táž forma, jež je ve věci, je i v rozumu; pokud je ve věci, působí, že věc je a pokud je v rozumu, působí že věc je poznaná. Na otázku, co je poznání, odpovídáme: být věcí. Poznání nastává, když rozum formou věci se stává věcí. Z toho se shodovalo jasné poznání všech filosofů, říkajících, že poznání je podobností.

Již od počátku filosofie, jak sděluje Aristoteles, byli všichni přesvědčeni, že podobné se poznává podobným. Jenže neuviděli dobře, co je to podobnost a poněvadž ji zaměňovali s totožností (identitou), mysleli, jako ku př. filosofové před Sokratem, že duše se skládá z týchž elementů, z nichž sestává věc; jinak — říkali, není možné poznání.

Ale již Aristoteles dobře pozoruje, že podobnost neznamená totožnost v bytí, nýbrž pouze totožnost ve formě. Neboť podobnost je „communicatio in forma" (sdílení formy), jak praví sv. Tomáš. Sdělování znamená nějaké věci společné. Něco je společné dvěma, je-li pro ně jedním. Tedy jednotou neboli totožností formy se tvoří podobnost a z ní poznání, které je podobností poznané věci v poznávajícím.

Je velmi karakteristické, že všichni máme tuto jednotu s věcí v každém poznání. Kdykoliv něco poznáváme, cítíme, že mezi námi a poznanou věcí je vztah. Jeví se to nejvíce v poznávání vnějšími smysly, u nichž začíná naše poznání. Když na př. chceme viděti věc, spontánně se k ní blížíme, jako bychom ji chtěli uchopiti.

A vyskytuje-li se překážka, která nám brání míti vztah k věci, chceme ji odstraniti a setkati se s věcí. Ale tento styk — jako vůbec každý styk — nemůžeme pochopiti bez jednoty věci poznané s poznávajícím, pokud jednotou rozumíme jednotu mezi dvěma.

Něco podobného se přihází v rozumovém poznání, jímž postřehujeme bytnost věci. Pravím, postřehujeme, protože míti pojem o věci, znamená postřehnouti ji. Neboť nemáme-li dosud pojmu o nějaké věci, vyjadřujeme to, že postrádáme pojmu o této věci, čili nemáme ani věci samé. Jakmile však máme pojem o věci v mysli, vyjadřujeme to: mám opravdu věc; takořka chceme říci: náš rozum dospívá k věci samé, kterou poznáváme. Je tedy jisté, že skutečně máme věc prostřednictvím její formy, která tvoří pojem v našem rozumu a tak způsobuje, že poznáváme.

Není divné, že forma může býti v rozumu právě tak jako ve věci. Rozdíl mezi formou a hmotou jest ten, že forma sama v sobě jest universální; tedy není vázána na jeden subjekt; jest přirozeně určena pro více jednotlivin.

Zatím co hmota omezuje a ohraničuje, forma jest všeobecná; hmota rozděluje, forma sjednocuje. Nemůže však úplně sjednocovati, není-li všeobecná, neboli, není-li sama sebou přirozeně určena pro více jednotek. Neboť to jediné může sjednocovati, co může býti jako jedno v mnohých. Neboť potud spojuje, pokud znamená jedno pro více subjektů.

*

Kromě toho můžeme pozorovati jevy v přírodě, které potvrdí naši thesi. Již tedy v přírodě jest zřejmá skutečnost, že můžeme nalézti v nesčetných případech totožnost téže vlastnosti v mnohých subjektech. Užijme jen několika příkladů! Mysleme si na př. nějaké číslo (deset), které zajisté nalézáme zmnohonásobeno v mnoha subjektech. Vidíme totiž deset lidí, deset domů, deset stromů atd. A přece ve všech těchto případech jest formalita „deset" úplně táž. Není méně deset lidí než deset stromů; jinak by to nebylo deset; protože každé, i nejmenší přičtení mění jeho druh,

Proto je jedna formalita v mnoha jedincích.

Je-li možno nalézti totožnost formy ve věcech, proč by nebylo možno nalézti tutéž totožnost v nás a ve věci? Myslím, že toto dostačí k dokázání these. (Velmi potvrzuje thesi odůvodnění z principu, že jednající jedná svou formou. Poněvadž víme, že všechny věci působí na člověka prostřednictvím hmotnosti, proto vidíme, že člověk vždy vnímá dojmy od věcí, že tedy člověk má formy věcí, které poznává.)

Myslím, že platí these: Poznání se děje formou poznané věci, kterážto forma dává jsoucno, jež nazýváme poznatelné; je to táž forma, jíž každé jsoucno má své bytí.

Tedy k otázce: co jest obsahem poznání, musíme odpověděti: forma poznané věci, neboli: to, co ustavuje věc samu v sobě, ustavuje i poznatelné jsoucno, jímž se poznává sama věc.

*

Tedy poznatelné jsoucno, jakož i každé jsoucno, vzniká ze dvou prvků: z formy přijaté od věci a ze schopnosti intelektivní, která vnímá. Forma pak jest aktivním principem, který dává bytí. Poznání závisí na prvním i na druhém principu: na subjektivním principu a na aktivním principu. První i druhý princip je spolučinitelem v poznání, pročež i první i druhý princip vtiskuje do poznání svůj vlastní karakter.

Zde se musíme rozpomenouti na aristotelské učení o složení těles. Každé těleso se skládá ze dvou principů: formy a hmoty. Forma je princip aktivní, kdežto hmota je princip pasivní, který přijímá. Oba spolupůsobí v utváření jsoucna. Forma tím, že dává bytí, hmota zase dává způsob bytí.

Tak tomu jest v nejnižším jsoucnu, t. j. ve hmotném jsoucnu. Můžeme však abstrahovati od hmotnosti věcí a pozorovati jsoucno samo v sobě, nehleděti na hmotné podmínky. V tomto případě máme duchové jsoucno, na př. poznání samo, jež se musí skládati tímtéž způsobem ze dvou principů, aktivního (formálního) a subjektivního.

Proto rozum náš, jakožto spoluprincip, má vliv na způsob poznání a proto, jak praví Kant, bude něco též a priori v našem poznání.

Jak zřejmo, není to nic jiného, než metafysicky vyjádřená nauka o hmotě a tvaru.

V poznání forma pochází z věci a rozum je subjektem. Tedy obsah jest z věci, způsob bytí v poznání pochází z rozumu.

Odtud plynou závěry:

1. Rozum je nehmotný, proto i poznání je nehmotné.

2. Nehmotné je všeobecné, tudíž jest i poznatelné jsoucno universální.

3. Všeobecné jest neohraničené, proto i poznání jest neohraničené.

Co pochází z formálního principu?

Forma působí, že jsoucno jest takové jsoucno, má svůj specifický ráz. V poznání znamená to poznání specificky určité věci. Obsahem poznání jest vyjadřovati určitou věc, poznávati určitý předmět, vyjadřovati určité jsoucno. Vzniká-li na př. jsoucno tvarem kruhu, plyne z toho, že poznání tvaru kruhu jest poznáním hruhu; vzniká-li tvarem číslo, vyplývá, že poznáním tvaru čísla poznávám číslo a nic jiného.

Co pochází ze subjektivního principu, z rozumu?

Že naše poznání jest všeobecné; čili, že forma, jíž vzniká poznání, existuje všeobecně; poznatelně.

Tedy, způsob existence poznání jest a priori; a obsah je odvozený z věci.

Můžeme poznati, v čem záleží Kantův omyl.

1. Kant tvrdí, že věci vnější působí na naše poznávací schopnosti, v nichž vznikají dojmy (což je správné).

2. Kant říká, že jsoucno hmotné není ani universální ani nutné (zase správné).

3. Souhlasíme s Kantem, že tato všeobecnost jest a priori, pochází z naší mysli.

4. Liší se v určování rysu a povahy všeobecnosti tím, že ji klade do formy a ne do způsobu bytí formy.

Všeobecnost pochází z naší mysli. Přece však z naší mysli nepochází forma, pouze způsob existence formy, kterou, jak jsme již řekli, přijímáme z věcí.

Jest nemožné, aby způsob existence byl sdělován jiné věci od druhé. Způsob existence věci pochází ze subjektu. Nemůže tudíž náš rozum přijímati z věcí způsob existence, tím spíše, že věci samy v sobě jsou jednotkami a jsou hmotné a proto naprosto nemohou míti všeobecný způsob existence.

S druhé strany však forma poznání nemůže naprosto býti pouze z rozumu. Kdyby pocházela pouze z rozumu, tu

1. by nic nepocházelo z věci poznané.

2. Rozum s formou věci by byl stále činný a nikdy by neustal v poznání, což se příčí zkušenosti.

3. Rozum by tvořil jsoucno z ničeho, neboť by dával vlastní obsah jsoucnu, které poznává.

V čem tedy Kant chybil?

Že soudil, že všeobecnost poznání patří k obsahu, zatím co jest pouze způsobem existence poznání.

Proto učinil závěr, že naše poznání jest a priori, a že tvoříme, co poznáváme. Proto naprosto neznáme věcí, pokud jsou v sobě (Ding an sich).

My však pravíme se sv. Tomášem, že obsah poznání jest z věcí a proto poznáváme i věci.

Těmito principy můžeme rozřešiti všechny nesnáze:

1. Proti subjektivismu: naše poznání je skutečně subjektivní, ale zároveň i objektivní, pokud tato subjektivní činnost sama představuje věc mimo mysl;

2. proti idealismu: idea neboli pojem je sám sebou transcendentní, třebaže je zároveň i immanentní.

3. Most mezi subjektem a věcí nacházíme přesně v nauce o jednotě formy, podle níž se děje co nejintimnější spojení poznaného s poznávajícím, jak tvrdí všichni scholastici.

4. Tvrzení subjektivistů, že nemůžeme poznati věc proto, že subjekt mění a přetváří objekt, nemá platnosti, neboť tato změna se děje jenom co do způsobu existence formy, ne však co do formy samé.

5. Námitky positivismu můžeme rozřešiti závěry, jež vyvodíme z vyložených principů:

a) Naše poznání je velmi positivní, neboť poznáváme věc, jak je ve své dané a jednotlivé skutečnosti; máme totiž konkretně tutéž formu, jakou má věc sama.

b) Přece však nic nepřekáží, aby tato forma mohla míti různé způsoby existence: v naší mysli způsob všeobecný a proto naše poznání, třebas je o jednotlivé věci a o daném faktu, je přece všeobecné a nutné.

Myslím, že tato nauka sv. Tomáše může uspokojiti jak tužby positivistů i universalistů v tomto problému. Universalistů (na př.: apriorismus Kantův, immanentismus, idealismus, subjektivismus), tím, že naše poznání je universální; tedy částečně a priori, proto immanentní a proto má nějaké subjektivní vlastnosti. Positivistů (jako aktualism Gentile-ho, intuitionism Bergsonův, fenomenologism Husserlův a konkretivism positivistů) tvrzením, že naše poznání se obírá něčím určitým, poněvadž se děje podle vymezené formy.

Není se tedy čeho obávat od immanentismu a subjektivismu, neboť připouštíme, že naše poznání má tyto vlastnosti. Ale nad to tvrdíme, že podstata neboli hlavní známka, vnitřní povaha této immanentní, vnitřní a subjektivní činnosti je transcendence, pokud přesahuje subjekt.

Dr. Hyacint Bošković, Zagreb.

POZNÁMKY K PŘEDNÁŠCE DRA BOŠKOVIĆE.

(Diskuse.)

Je-li tese o identitě formy ve věci a v rozumu všeobecně platná pro uskutečnění našeho poznání, jak to shodně s tomistickým pojetím tvrdí dr. Bošković, pak musí platiti tato tese i pro část našeho poznání, pro poznání smyslové, ne-li ve tvaru obecném, tak aspoň ve tvaru zvláštním.

Uvažujeme-li na př. smyslové poznání v pojetí fysiky, tedy zřejmě v pojetí nevyčerpávajícím celou

skutečnost poznavatelnou, pak lze očekávati k tesi všeobecné o identitě formy takový její specielní tvar, který by vyjadřoval podstatu smyslového poznání fysikálního.

Vytkněme si tedy

Úkol: Fysikální analysí nalézti míru, kterou platí obecná tese o identitě formy ve věci a v rozumu pro smyslové vnímání.

Analysa:

1. definice: Specifická forma fysikálního objektu jest časprostorová struktura částic, které vytvářejí fysikální objekt.

2. definice: Partikulární specifická forma fysikálního objektu jest časprostorová struktura částic, vytvářejících nějakou část fysikálního objektu.

3. předpoklad: Omezíme se pro jednoduchost na smysl zrakový.

4. dáno: Zdroj světla,
fysikální objekt,
sítnice pozorovatelova,
rozum pozorovatelův,
časprostorové vztahy mezi zdrojem, objektem a sítnicí.

5. exper. zkušenost: Zdroj světla má svoji formu specifickou a mnohé formy partikulární (nekonečně mnoho).
Totéž platí o objektu fysikálním.
Totéž platí o sítnici.

6. exp. zkuš.: Zdroj má svoje specifické záření, kterým ukazuje svoji partikulární formu specifickou.

7. předpoklad: Pro jednoduchost vyslovme větu 6. takto:
Zdroj má svoje specifické záření, kterým ukazuje svoji formu specifickou.

8. exp. zkuš.: Specifická forma zdroje se sděluje specifické formě partikulární objektu fysikálního.

9. exp. zkuš.: V určitém časovém okamžiku sdělí se sítnici pozorovatelově nějaká forma složená z partikulárních forem specifických fysikálního objektu a zdroje.

10. definice: Takto (podle předchozí věty 9.) složenou formu nazveme formou elementární.

11. exp. zkuš: První smyslům dané jest forma elementární.

12. exp. zkuš.: Z formy elementární nelze ještě usuzovati, že existuje reální objekt mimo pozorovatele.

13. exp. zkuš.: Teprve když časově spojitý sled elementárních forem je sdělen sítnici pozorovatelově, začíná rozumný úsudek.

14. exp. zkuš.: Nejprve rozum hledá zákonitost pro sdělený sled elementárních forem.

15. exp. zkuš.: Různými, měnícími se časprostorovými vztahy mezi zdrojem, fysikálním objektem a sítnicí vznikají různé sledy elementárních forem.

16. exp. zkuš.: Nyní rozum hledá zákonitost pro souhrn všech různých sledů elementárních forem.

17. exp. zkuš.: Rozum hledá zákonitost takovou, která z jedné formy konstantní, dovede vyvoditi všechny dané sledy elementárních forem.

18. definice: Forma konstantní, ze které rozum danou zákonitostí dovede odvoditi některé sledy elementárních forem, jest specifickou formou partikulární reálného objektu fysikálního mimo pozorovatele t. j. mimo sítnici.

19. definice: Forma konstantní, ze které rozum danou zákonitostí dovede odvoditi všechny možné sledy elementárních forem, určené různými, měnícími se vztahy mezi zdrojem, fysikálním objektem a sítnicí, jest specifická forma reálného objektu fysikálního mimo pozorovatele, t. j. mimo sítnici.

20. exp. zkuš.: Formy konstantní, které jsou (podle definice 18.) partikulárními formami specifickými fysikálního objektu, lze poznati.

21. exp. zkuš.: Jest však nemožné poznati formu konstantní, která je specifickou formou (tedy nikoliv již s omezením „partikulární"), poněvadž nemůžeme vyčerpati všechny možné sledy forem elementárních.

22. Závěr: K tesi o poznání identitou formy v rozumu a ve fysikálním objektu praví fysika toto:

Smyslové vnímání fysikou jako zdroj poznání studované nezná a nemůže poznati případ, kdy specifická forma (celá, ne tedy pouze partikulární) jest identicky i v objektu i v rozumu.

23. připouštím: Identita elementární formy ve fysikálním objektu a v rozumu jest první krok fysikálního poznání.

24. připouštím: Identita specifické formy partikulární ve fysikálním objektu a v rozumu jest druhý krok fysikálního poznání.

25. připouštím: Identita specifické formy (celé, bez omezení „partikulární") jest přijatelná definice dokonalého poznání,

26. důsledek z věty 25.: Smyslové poznání lidské podle studia fysiky není dokonalým poznáním.

27. důsledek z věty 25.: Počet nevyčerpaných sledů elementárních jest pro rozum znající všechny možné sledy elementárních forem měrou dokonalosti lidského poznání smyslového.

28. Výsledek: Tese o identitě formy v objektu a v rozumu je platná i pro smyslové poznání fysikální, rozlišíme-li formu specifickou od partikulární formy specifické.

28. Poznámka při tisku: Uvedený obsah diskuse s drem Boškovićem je pouze stručný námět, jak by bylo lze upotřebiti tomistické tese o identitě formy pro systematické vypracování teorie poznání, přijatelné pro moderní fysiku na základě tomistickém. Jsem si vědom závažných obtíží takové zevrubné teorie poznání, aniž bych ovšem v rámci skutečné diskuse mohl se podrobněji celým problémem zabývati.

RNDr. Artur Pavelka.

NÁBOŽENSTVÍ JAKO FORMA – OBSAH, SKUTEČNOST EXISTENCE BOŽÍ.

Náboženství bylo a zůstane vždy jedním z největších problémů lidstva. Ne, že by nebyl nikdy rozřešen tento problém, nýbrž spíše proto, že nebyl rozřešen pro všechny lidi. A i pro ty, kteří si rozřešili tento životní problém, náboženství zůstane obklopeno tajemstvím, k němuž se může člověk přiblížit až do jisté vzdálenosti, ale které nemůže proniknout. Předmětem náboženství je totiž vyjádření vztahu k transcendentní Bytosti boží, jejíž přirozenost se vymyká právě svou přesažností poznání lidského rozumu. A proto, i když nás rozum ujistí o její jsoucnosti, nemůže nám dáti nahlédnouti do její bytnosti, leč cestou analogie, která je velmi nedokonalá a neschopna, aby zcela uspokojila lidského ducha, toužícího poznati vlastní povahu každé věci. A právě tato okolnost nesmírně znesnadňuje náš problém náboženství, který zůstává v jisté své podobě i u člověka, který si jej prakticky rozřešil uspořádáním svého vztahu k Bohu, jenže tato podoba je spíše pokorným skloněním konečného rozumu lidského před nekonečnou Pravdou.

Náboženství má své pojmy, jimiž operuje, a nejdůležitějším pojmem každého náboženství, z něhož vlastně vycházejí a kolem něhož se seskupují všechny ostatní, je pojem existence Boha. Je tedy nyní naším úkolem ukázat, že tyto náboženské pojmy nejsou něčím imaginárním, něčím subjektivním, nýbrž že jim odpovídá skutečná realita. Toť vlastně jeden z nejdůležitějších problémů náboženské psychologie. Řeknu proto nejdříve několik slov o těchto náboženských pojmech všeobecně a pak specielně o skutečnosti jejich předmětu.

I.

Těm, kdož se zabývají zkoumáním náboženských prvků v lidstvu, je jasno, že lidstvo se vždy zabývalo problémem náboženství a problémem Boha. U každého národa nacházíme proto jisté náboženské pojmy, takže jejich všeobecnost v lidstvu je faktem zcela vědecky ověřeným, třebaže tyto náboženské pojmy vykazují největší různost obsahovou. Docela jinak pohlíží na svého Jáhve Israelita než filosof řecký, zcela různé jsou pojmy o Bohu a posmrtném životě u nějakého zaostalého národa v nitru Afriky a u křesťanů; jinak si představuje svého Boha budhista, jinak moderní deista, ale všude se setkáváme s existencí pojmu Boha a náboženství, které je v podstatě vyjádřením vztahu člověka k Bohu a jeho pojem se mění opět podle pojmu Boha. Tento pojem Boha je vlastně střediskem nejen náboženského života toho neb onoho národa, nýbrž i života mravního, jak ukazují nejnovější zkoumání, zvláště P. Schmidta.[1] Ostatně je to něco samozřejmého, že se člověk ve svém vztahu k bytosti, od níž ví, že pochází všechno stvoření, zařídí podle toho, co uznává za její vůli a přání.

Než i subjekt uctívající má tu své místo a proto se nedivíme, že jinak se modlí filosof a jinak prostý člověk, protože modlitba filosofa a modlitba prostého člověka odpovídá jejich pojmu Boha, k němuž se modlí, jehož svou modlitbou uctívají. Ano, i tehdy, když dva lidé — dva křesťané — mají v podstatě stejné pojmy náboženské, má přesto jejich subjektivní proniknutí vliv na jejich praktické použití, které bude jak co do extensity, tak co do intensity odpovídat jejich hlubšímu nebo povrchnějšímu proniknutí myšlenky o Bohu a náboženství.

Subjektem nebo nositelem těchto náboženských pojmů je ovšem lidský rozum, jenž je rozebírá, řadí, a takto ukazuje vůli, jak se má zařídit vzhledem k těmto pravdám. Uvažujeme-li náboženství jako ctnost, která určuje náš vztah k Bohu, dává Bohu, co mu náleží, pak mluvíme o ctnosti nábožnosti, jakožto části spravedlnosti, jejímž sídlem je vůle. Než nám zde neběží nyní o tuto ctnost,

[1] Der Ursprung der Gottesidee.

nýbrž spíše o pojmy, které určují cestu této ctnosti. Komplex náboženských myšlenek v rozumu, měnící se co do intensity a zabarvení vnitřní silou svého subjektu, co do obsahu náboženskou příslušností, tvoří základ k náboženské činnosti. Rozum jakožto nejvyšší schopnost člověka je nositelem těchto náboženských ideí, je jejich pěstitelem, ano, můžeme jej nazvat i tvůrcem těchto náboženských pojmů, pokud je schopen svou vlastní vnitřní silou dospěti alespoň k těm nejprimitivnějším z nich, hlavně k poznání existence Boha, nesmrtelnosti duše a závislosti tvora na Tvůrci.

Tím, že připisujeme rozumu jistou tvůrčí sílu ohledně náboženských pojmů, nemáme naprosto v úmyslu tvrdit, že tyto pojmy jsou něčím subjektivním. V poslední době právě se snažil náboženský subjektivismus vyloučiti jakoukoliv objektivnost z náboženských pojmů a jakékoliv objektivní podložení náboženských zážitků, jež by měly skutečný předmět mimo člověka. Subjektivisté uznávají všeobecnost náboženské myšlenky, nehledají však a nepřipouštějí jejího předmětu mimo myslící rozum. Všechny náboženské projevy jsou jen výsledkem subjektivních pojmů, které se různí osobními disposicemi každého jednotlivého individua. Odtud také názor o vzniku těchto náboženských pojmů. Subjektivismus je velmi snadno hotov s hledáním původu náboženských pojmů. Jsou to osobní percepce, subjektivní pocity, ať už strachu před něčím neznámým, nebo touhy po povznesení, které nutí člověka, aby uznával nad sebou vyšší bytost a jí se klaněl; avšak těmto subjektivním pocitům neodpovídá žádná realita.

Cesta k tvoření náboženských pojmů jde nutně přes zevní a vnitřní individuálně zažité dojmy ze skutečností přes smysly. Z těchto skutečností náš rozum srovnáváním, usuzováním, vyvozováním, zkrátka, abstraktní činností se pozvedá nejdříve k jsoucnosti nejvyšší bytosti, která je hlavním předmětem náboženských pojmů. Z poznání jsoucnosti pak touže cestou povstává odvozování náboženských pojmů se všemi jejich důsledky pro praktický život.

To je jediné východisko vzniku náboženských pojmů pro člověka, když neuvažujeme o jejich přenášení z pokolení na pokolení a jejich prvotním zjevení, které bylo během doby stále víc a více porušováno vlivem lidských vášní.

Tak přicházíme k otázce, zda tyto náboženské pojmy jsou něčím subjektivním, či zda jim odpovídá skutečnost existence Boží mimo myslící subjekt.

II.

V odpovědi na tuto otázku ubírá se věda trojí cestou.

Je tu předně postup historický, který nachází obliby zvláště za naší doby. Pak je tu postup, který bych nazval intuičním, cesta mystické experience. A konečně postup metafysický, jehož užíval Aristoteles a po něm scholastikové všeobecně. — Všimněme si poněkud této trojí cesty, z nichž každá svým způsobem se snaží dokázat skutečnost obsahu náboženských pojmů, existenci předmětu náboženských myšlenek mimo rozum, mimo subjekt.

Postup historický. Je zdlouhavý a obtížný, ale má svou obrovskou důležitost zvláště proto, že této cesty chtěla použít racionalistická věda a dokázat vznik ideje Boha buď teorií animismu, imanentismu nebo jinými teoriemi psychologickými. Tento směr v náboženské psychologii znamená dnes už obrovskou literaturu, takže si můžeme všimnouti jeho postupu v dokazování existence Boží jen v několika konklusích. Historický směr hledá primitivní národy s nejstarší kulturou a zkoumá jejich náboženské pojmy, hlavně pojmy Boha. Pomalým studiem dochází k těmto závěrům:

1. Lidé i na nejnižším stupni vzdělání uctívají Boha a sice jednoho (monotheismus), stvořitele vesmíru.

2. Uctívají Boha jako Otce, s city tak vroucími, že mnohdy nás překvapují.

3. Morální život je závislý na této víře v Boha, zákonodárce a odměnitele.

4. Zákon, podle něhož smysl pro duchovno se zmenšuje tím více, čím více se vzmáhá technický pokrok a dává člověku více možnosti používat radostí tohoto světa, ujišťuje nás, že monotheismus byl náboženstvím prvotního člověka. A tato epocha musela znát monotheismus čistší než monotheismus našich primitivních národů, v nichž už ztratil na své prvotní svěžesti sociálním vývojem.

5. Protože tento prvotní monotheismus je nevysvětlitelný vedlejšími příčinami (podnebím, zvířaty, příhodami člověka), musí být výsledkem úvahy rozumu dotud neporušeného. Můžeme také připustit, že je zbytkem prvotního zjevení.

6. Jednotliví primitivní národové nejsou všichni stejní, ale pojem Boha má u všech tytéž rysy. Není to ovšem pojem metafysický, ale jejich Bůh je bytostí duchovou, všemohoucí, vševědoucí, bez chyby, nejvýš dobrou, je původcem mravního řádu.

7. Náboženství těchto primitivních národů je zřejmě theocentrické; jeho středem je Bůh, nikoliv člověk.

Na základě těchto zkušeností hledá historická metoda, jak dospěl primitivní člověk k těmto pojmům Boha.

Předně je jisté, že původní zjevení se uchovalo u všech kmenů, třebaže dostávalo všude své zabarvení a stále víc a více byl porušován jeho monotheismus vlivem lidské přirozenosti. Ale i kdybychom odezírali od tohoto pramene pojmu Boha v lidstvu, najdeme v rozumové činnosti člověka odpověď na tuto otázku. Třebaže primitivní člověk neuvažoval existenci boží podle aristotelského dů-

kazu z pohybu, stačily jistě jeho první poznatky rozumu, aby jej přivedly k první příčině všeho, i když si ji představoval více konkretně než abstraktně a třebas i se značnou dávkou antropomorfismu.

Z těchto částečných závěrů, založených na důkladných studiích historické metody srovnávací vědy náboženské, přicházíme pak ke konečnému závěru: není možno, aby toto všeobecné a stálé přesvědčení veškerého lidstva nemělo skutečného podkladu. aby bylo opravdu omylem. Lidský rozum ne v jedinci, nýbrž v celém lidstvu všech věků by se mýlil. Člověk by byl podstatně na omylu, z něhož by mu nemohl nikdo pomoci. To všechno je však nemožné a proto musí být předmět tohoto rozumového poznání mimo rozum, musí existovat bytost, kterou člověk uznává nad sebou a kterou nazývá Bohem. Svatý Tomáš, jenž sice neměl po ruce výsledky zkoumání srovnávací vědy náboženské, jaké máme dnes, ale měl zdravý rozum, formuloval tuto konklusi takto: Přirozený rozum diktuje člověku, aby se podrobil někomu vyššímu pro své nedostatky, které v sobě cítí a v nichž potřebuje, aby byl od někoho vyššího podporován a veden a tímto vyšším je Bůh podle pojmu všech. (II. II. 85. 1.)

Třebaže tento důkaz nám dává jen morální jistotu existence boží, nelze jím pohrdat a dlužno jej uplatňovat zvláště u těch, kdo jsou nasáklí kantovským kriticismem a proto neschopni chápat důkazů metafysických.

Postup intuiční se stal módou zvláště v poslední době, hlavně vlivem Bergsonovy knihy: Les deux Sources de la morale et de la religion. Tím, že byl podán tento důkaz právě Bergsonem, oficielním filosofem, abych tak řekl, stává se tím zajímavějším. A co jej činí ještě interesantnějším je ta okolnost, že Bergson, sám katolík, opírá svůj argument o psychologické studie Henriho Delacroix, o němž je dobře známo, že hlavní jeho snahou je vymítit všechno nadpřirozeno z mystické experience svatých. Je proto s podivem, že Bergson vystavěl svůj důkaz existence Boží na této laické psychologii. V jeho stopách jdou pak mnozí jiní. Mluví se mnoho o vztahu mezi náboženskou, mystickou experiencí a existencí Boží, a vyvozuje se z této náboženské osobní zkušenosti nutnost jsoucnosti Boha mimo rozum člověka, zakoušejícího tyto náboženské zážitky. Je to metoda opět z velké části historická, ale psychologická zároveň. Zkoumají se zde hlavně dvě věci: přítomnost Boží, jak ji zakoušejí jisté duše a úzký styk jistých osob s Bohem. Tato přítomnost Boží je mnohdy doprovázena mimořádnými účinky nebo zázraky, které zjevují moc Boží ve vesmíru a nad zákony vesmíru. Přítomnost Boží u svatých, styk Boha se svatými dušemi, to jsou důkazy existence Boží přístupné pro všechny, praví Rabeau.[1]

[1] Dieu, son existence et sa providence, p. 24.

Je ovšem třeba bráti nikoliv jednotlivá fakta náboženské zkušenosti, nýbrž celý komplex těchto fakt, nebo náboženskou experienci v celé její totalitě, máme-li odtud čerpat důkaz pro existenci Boží.

Psychologu, jenž zkoumá fenomena, doprovázející náboženský život, je jasno, že ze stanoviska ontologického předpokládají tato fenomena existenci Boží, ale jejich poznání nepředpokládá poznání Boha. Ukazují nám Boha, jako rozmluva s člověkem nám praví, že tento člověk existuje.

Je jisté, že pověra rozmnožila zázraky, že lidová zbožnost a románová hagiografie jich vynalezly mnoho, ale to vše nejsou dostatečné pohnutky, abychom opustili jevy, které nám ukazují Boha autenticky. Svatost, tam kde se zjeví, má dostatečnou autoritu, aby volala po zkoumání, z něhož dospějeme k poznání jejího tvůrce.

Cesta náboženské experience k dokázání existence Boha není jistě bez obtíží. Právě nejnovější studium otázky náboženské a mystické zkušenosti ukazuje, že není něčím zcela výlučným u náboženství monotheistického, protože se s ní setkáváme, třebaže v docela jiné formě i u polytheismu a modlářství. Než ani tato námitka není s to zničiti hodnotu tohoto důkazu, protože v každém případě se jedná o jakýsi styk s božstvem, který vede k poznání jeho existence.

I tento postup, vedoucí k poznání skutečnosti obsahu náboženství zkoumáním náboženské zkušenosti, je značně obtížný a dává nám pouze morální jistotu. Není však třeba jej zavrhovat. Věříme ostatně, píše správně Rabeau, že Bergson otevřel bránu, kterou vejdou mnozí a půjdou ještě dále. V době Teinea a Renana oficielní filosofové nebyli by nikdy pojali myšlenku dokazovati existenci Boží na základě života svatých. Zbývá učiniti druhý krok, a ten bude vykonán: dokázati existenci Boží totální experiencí svatých, pojmouti zde vše, co bylo ověřeno empiricky z positivního náboženství, pojmouti vidění, zjevení, zázraky, jimiž nám Bůh praví řečí smysly chapatelnou, že existuje. (Dieu, son existence... 90.)

Postup metafysický. Důkazy, kterých jsme si dosud všimli, jsou složité: vykládají nejdříve fakta, pak se opírají o tato fakta a sice sevšeobecněná, aby mohly uzavírat pomocí zásad, které jsou v nich obsaženy. Kdo je zvyklý na filosofii, musí vidět na těchto principech, třebas v úvaze psychologické, že jsou vlastně podloženy zásadami metafysickými. Bez nich se neobejde žadný důkaz. — Všimněme si však nyní třetího postupu, který jde výlučně cestou metafysiky, třebaže založené na empirickém poznání. Svatý Tomáš přichází paterou cestou k poznání existence Boží a tento jeho metafysický postup se stal tradičním. První důkaz vychází z pohybu nebo z pasivity tvorů. Druhý si všímá lidské činnosti, která předpokládá první příčinu. Třetí pak vychází ze samé povahy tvorů, která je pouze kontingentní

a proto předpokládá příčinu nutnou. Čtvrtá cesta uvažuje stupně dokonalosti ve tvorech a vystupuje k nejvyššímu. A konečně pátá usuzuje z řádu, který možno viděti ve vesmíru, na nekonečně moudrého Pořadatele.

Všimněme si blíže alespoň jedné z těchto cest a sice hned první!

Důkaz z pohybu, vzatý ve své universálnosti, snaží se stanoviti existenci bytosti, která je nehybatelná v každém ohledu a proto nestvořená, protože každá bytost stvořená vyžaduje alespoň přechod z nebytí k bytí, což odporuje naprosté neměnlivosti.

Východisko tohoto důkazu je existence pohybu neboli změny, ať už se jedná o pohyb podstatný nebo případečný, pohyb duchový nebo smyslový, místní nebo kvalitativní. Stačí připustit existenci jakéhokoliv pohybu a studovati jej jako pohyb. Tato existence je věcí zkušenosti jak vnější, tak vnitřní.

Z této existence pohybu se pozvedáme k bytosti, naprosto nehybatelné, pomocí dvou zásad: 1. vše, co je hýbáno, je uváděno v pohyb něčím jiným. A 2. nemůžeme postupovati do nekonečna v řadě hybatelů aktuelně a podstatně podřaděných. Musíme se proto zastaviti u prvního hybatele, jenž je sám neschopen přijmouti jakýkoliv pohyb.

První zásada: Vše, co je hýbáno, je hýbáno jiným, je založena na povaze pohybu nebo dění. Z pojmu dění je jasno, že to, co nyní se stává nebo je, dříve nebylo: dění je postupné spojení různých prvků. (Příklad: co je nyní zde, bude snad brzy tam, co bylo bílé, bude červené, nedospělý rozum nabývá pozvolna nových poznatků.) Toto postupné spojování různých prvků nemůže býti nepodmínečné. Tvrditi opak by znamenalo popírati princip totožnosti a tvrditi, že různé prvky, které samy sebou nenásledují po sobě, že následují samy sebou po sobě, že nevědomost, která sama sebou není vědomostí, ani není vázána na vědomost, ani po ní nutně nenásleduje vědomost, že tato nevědomost může sama ze sebe vyžadovat vědomost, že sama ze sebe přichází k vědění.

Jestliže studujeme hlouběji dění, vidíme, nejen že není nepodmínečné, nýbrž že vyžaduje určitou příčinu. Uvažujeme-li, co se stane, musíme říci, že dění není ještě tím, co z něho bude, ale že také už není absolutním nic vzhledem k tomu, co z něho bude — protože z ničeho nemůže býti něco — je proto třeba, aby dění mělo alespoň možnost býti tím, čím bude. Tak na př. jen ta věc může býti lokálně hýbána, která je schopna tohoto pohybu. Dítě může nabýti moudrosti na rozdíl od zvířete, protože má k tomu možnost, schopnost. — Dění je tedy přechodem z možnosti k uskutečnění, z neohraničenosti k ohraničení. Ale tento přechod nemá důvod sám v sobě, není nepodmíněný: možnost není sama v sobě uskutečněním, nepodmínečné spojení různých prvků je nemožné. Dění potřebuje proto, aby bylo z vnějšku uskutečňováno, realisováno. Neboť, má-li něco uskutečňovat, musí být samo uskutečněno, má-li určovat, musí být samo určeno; jinými slovy: musí mít skutečně, věcně, co dění má pouze v možnosti. Popírati tyto zásady znamenalo by tvrditi, že více vzniká z méně, nebo jinými slovy, že něco může povstat z ničeho. Svatý Tomáš to vyjadřuje slovy: Nic není pohybováno, leč pokud jest v možnosti k tomu, k čemu jest pohybováno; něco pak pohybuje, pokud jest v uskutečnění.

Jestliže nyní je nemožné, aby jedna a tatáž bytost byla zároveň v možnosti, neurčena, a zároveň v uskutečnění nebo určena, determinována a sice v témže ohledu, podobně je nemožno, aby tatáž bytost byla v témže ohledu zároveň hybatelem a zároveň hýbána. Jestliže tedy je v pohybu, je hýbána jinou bytostí — nebo alespoň částí své bytosti, jak je tomu u bytostí živých. Ale tato část hýbající, tím že je poddána pohybu jiného řádu, vyžaduje si vnějšího hybatele, takže zůstává naše zásada: cokoliv je hýbáno, je uváděno v pohyb jiným.

Druhá zásada: nemůžeme postupovati do nekonečna v řadě hybatelů aktuelně a podstatně podřaděných, zakládá se rovněž na poznatku příčinnosti a nikoliv na nemožnosti nekonečného množství nebo čísla. Není důvodu pro svatého Tomáše, proč by nekonečná řada hybatelů podřaděných akcidentálně byla nemožná; nelze dokázat, že by přetvořování energie nemohlo existovat od věčnosti. (I. 46.) Co je však nemožné, aby pohyb, ve skutečnosti existující, mohl míti svůj dostatečný důvod, svůj důvod býti hýbajícím v řadě hybatelů, který by neměl jiného hybatele než hýbané. Jestliže všichni hybatelé přijímají vliv, který dávají dále, jestliže tu není prvního hybatele, jenž dává aniž přijal, nebude nikdy pohybu, protože nebude nikdy jeho příčiny. Množte prostřední příčiny až do nekonečna, praví krásně P. Sertillanges, zkomplikujete nástroj, ale nevytvoříte příčiny, oddálíte potok, ale neutvoříte pramene. Jestliže pramen neexistuje, pak neexistuje ani jeho tok, ani jeho účinky, zkrátka není ničeho. (Sources de la croyance en Dieu, str. 65.)

Pomocí těchto dvou zásad, aplikovaných na jakýkoliv pohyb, pozvedáme se k prvnímu hybateli, jenž nepodléhá žádnému pohybu, ale sám je pramenem každého hnutí, veškeré činnosti druhotných příčin. To proto, že nemá veškeru činnost jen v možnosti, nýbrž v uskutečnění, že je sám svou činností, svou aktivitou. Takový hybatel musí být naprosto nehybný, protože má sám ze sebe vše to, čeho se jiným dostává pohybem, přechodem z možnosti v uskutečnění. Je proto podstatně rozlišený ode všech bytostí, které jsou schopny přijímat pohyb, ať jsou to bytosti hmotné nebo duchové. Tento hybatel dále musí existovati sám sebou, protože jen ten může jednati, hýbati se sám ze sebe, kdo je sám sebou, což vyjad-

řovali scholastici axiomatem: Operari sequitur esse et modus operandi modum essendi. A co jiného je tato bytost, která sama od sebe existuje, než Bůh?

Abychom podepřeli fantasii, představme si tento důkaz obrazem, který se stal takřka tradičním: námořník nese kotvu, loď nese námořníka, voda loď, země vodu, slunce zemi, jisté neznámé středisko drží slunce... Ale pak...? Nemůžeme jíti takto do nekonečna v řadě příčin aktuálně podřízených. Je třeba první příčiny, prvního pohybu, jenž je sdílen druhotným, prostředním příčinám a působí jejich účinnost.

Bylo by zcela zbytečné sestupovati do minulosti a hledati vysvětlení v přetvořování energie, které předcházel nynější stav vesmíru. I ony dřívější formy, ať byly jakékoliv, potřebují vysvětlení tak jako dnešní. A ani kdybychom připustili, že hmota byla obdařena energií, jak se domnívali dynamisté, dostane se nám dostatečné odpovědi, protože první příčina nemůže býti hmotou. Zde nám jde nikoliv o otázku fysiky, nýbrž metafysiky. Fysika, věda partikulární, uvažuje příčinu pohybu ve funkci pohybu, a proto je třeba uvažovat tuto příčinu ze stanoviska metafysického, ve funkci bytí. Nuže, může býti tato hmota, obdařená energií, sama sobě činností, může být v ní jedno její bytí a její činnost, může se její činnost ztotožňovat s jejím bytím? Může být u ní totožnost mezi možností a uskutečněním? Nikdy. Protože, jak jsme právě viděli, první příčina, první hybatel, nemůže podléhat žádné změně, nemůže být subjektem žádného dění, kdežto hmota se nikdy nevyhne změnám, jež jsou právě jednou z jejích vlastností.

To je jeden z metafysických důkazů existence Boha, jeden z důkazů, že naše náboženské pojmy nejsou jen něčím subjektivním, nýbrž, že jim odpovídá skutečná realita mimo náš poznávající rozum. Postup metafysický nám nedává pouze morální nebo fysickou jistotu, nýbrž metafysickou neboli absolutní. Důkazy metafysické nám praví: Je naprosto jisté, že existuje Bůh, že existuje bytost nejvyšší, jakou si můžeme představit. Popření této pravdy znamená popření zákona příčinnosti, zákona dostatečného důvodu. Tím jsme tedy ukázali existenci mimosubjektivního obsahu náboženství trojí cestou, z nichž poslední je nejhlubší, nejjistější, nejpřesvědčivější, alespoň pro toho, kdo uznává obecný smysl a činnost lidského rozumu v hledání pravdy.

Dr. Reginald Dacík.

AUTONOMIE A SVOBODA LIDSKÉ VŮLE.

Majíce mluviti o autonomii a svobodě lidské vůle, především se tážeme, zdali člověk vůbec má vůli. Otázka ta se zdá býti zbytečnou, ba podivnou; vždyť přesvědčení lidstva všech dob je, že člověk rozumem a svobodnou vůlí vyniká nad všechny ostatní živočichy, že rozum a svobodná vůle to je, jež člověka v celé viditelné přírodě rozlišuje a jej činí králem přírody. A přece byli a jsou někteří moderní filosofové a psychologové, kteří popírají vůli jakožto zvláštní snahovou mohutnost rozumovou. Domnívají se, že celý duševní život lidský je možno vysvětliti bez úkonů, jež by bylo nutno přičítati zvláštní mohutnosti, zvané vůlí. Proti nim ukazujeme na souhlas lidstva, jenž je neklamným svědectvím, že člověk je si úkonů vůle bezprostředně vědom a proto o existenci jejich nelze pochybovati. Ostatně i mnozí moderní experimentální psychologové svými pokusy potvrdili toto všeobecné přesvědčení lidstva.

Existenci vůle můžeme si objasniti touto kratičkou úvahou: Předně: Co rozumíme vůlí? Vůlí rozumíme onu mohutnost snahovou, která směřuje k dobru, jež bylo poznáno a jí předloženo rozumem. Nuže, všichni jsme si jasně vědomi toho, že vskutku často svou snahou směřujeme k dobru čili chceme dobro, jež jakožto dobro poznáváme rozumem. Na př. často člověk usiluje o dobra nehmotná, na př. o slávu, čest, vědu, ctnost. Tato všecka dobra poznává člověk jenom rozumem, nikoliv pouhou činností smyslovou. Proto ta mohutnost, jíž o tato dobra usilujeme, předpokládá jako svůj kořen rozum, nikoliv pouhý smysl. Jako však rozum je mohutnost, která podstatně převyšuje mohutnosti pouze smyslové, neboť mohutnost nadsmyslová, totiž rozum, nemůže býti kořenem mohutnosti pouze smyslové. A tak ze svědectví našeho vlastního sebevědomí je zřejmé, že máme snahovou mohutnost, jež podstatně převyšuje mohutnosti smyslové, jíž chceme dobra poznávaná rozumem, a již nazýváme vůlí.

Proto také jedině člověk na rozdíl od zvířete může usilovati o dobra nehmotná, ba může těmto dobrům dáti přednost i před nejlákavějšími dobry hmotnými, jak nám to nezvratně ukazují dějiny i každodenní zkušenost.

Jaký je předmět vůle, co vlastně můžeme chtíti svou vůlí? Vůlí můžeme chtíti vždycky jen to, co poznáváme rozumem jako dobro. Rozum může poznávati a vůli předkládati různá dobra, na př. rozkoš, zdraví, čest, ctnost atd. To všechno vůle může chtíti. Neříkáme, že vůle musí chtíti každé dobro, nýbrž toliko, že předmětem vůle může býti jediné dobro. Tedy zlo jakožto zlo vůle nemůže chtíti. To neznamená, že by vůle nemohla chtíti to, co je zlem. Jestliže však vůle chce zlo, chce je vždycky jen proto,

že rozum jí je předkládá s nějakého hlediska jakožto dobro. Jestliže na př. sebevrah chce zničení sebe, pak je chce proto, že v něm vidí nějaké dobro, na př. uniknutí nějaké bolesti nebo vyhnutí jinému, domněle většímu zlu. Tedy předmětem vůle je vždycky dobro. Zlo může člověk chtíti jen potud, pokud v něm hledá nějaké dobro. Že tomu tak jest, toho svědectví nám podává naše vlastní vnitřní zkušenost.

Nyní však přikročme k důležité otázce: Jak je to se svobodou vůle? Je vůle vždycky svobodná, když usiluje o nějaké dobro? Chceme-li odpověděti na tuto otázku, musíme přesně rozlišovati: Jde-li o dobro všeobecné, to jest jde-li o to, zdali chci míti to, co plně nasycuje veškeré touhy mé vůle, pak vůle nutně spěje k takovému dobru. „Felices esse volumus, et infelices esse velle non possumus." Chceme býti šťastní a nemůžeme chtíti býti nešťastní. I zoufalec, jenž se dobrovolně vrhá vstříc do náručí smrti, činí tak jen proto, že ve smrti hledá své štěstí. Tedy jde-li o chtění štěstí vůbec, pak vůle není svobodna, nýbrž nezbytně tíhne k tomu, co plně sytí každou její tužbu. O tom nás přesvědčuje naše vlastní zkušenost: Chceme-li něco, chceme tak jen proto, že v tom hledáme svoje štěstí. Asi jako hladový člověk, když něco pojídá, činí tak proto, aby ukojil svůj hlad, tak i my kdykoliv něco chceme, chceme tak jediné proto, abychom ukojili svůj hlad, to jest svou touhu po štěstí. Tedy člověk nemůže voliti mezi tím, zda chce býti šťasten či nešťasten, nýbrž nutně tíhne k štěstí. K štěstí tíhne ten, jenž hledá svoje štěstí v hříšné rozkoši, jako ten, jenž hrdinně z lásky k Bohu a bližnímu přináší nejtěžší oběti. Ovšem to, že jeden hledá svoje štěstí v nenávisti k druhému a druhý v obětování sebe pro druhého, to závisí na svobodném rozhodnutí vůle.

Tedy vůle lidská je svobodna tam, kde jde o určení, v čem chce hledati svoje štěstí nebo kde jde o volbu jakéhokoliv jednotlivého dobra.

Tvrdíme-li, že lidská vůle je svobodna, stavíme se proti nauce, která svobodu lidské vůle popírá. Nauka ta nazývá se determinismus, poněvadž hlásá, že člověk ve svém jednání je determinován čili určen tak, že nutně chce, to co chce, a nemůže chtíti jinak, čili že svoboda vůle je nemožná. Deterministé nazývají nauku hlásající svobodu vůle indeterminismem. Avšak slovo indeterminismus je příliš nepřesné. Můžeme totiž rozeznávati indeterminismus absolutní a indeterminismus umírněný. Indeterminismus absolutní přičítá vůli naprostou nezávislost na pohnutkách, sklonech, okolnostech atd., kdežto indeterminismus umírněný uznává, že na vůli mají veliký vliv pohnutky a sklony, avšak popírá, že by tyto vlivy působily na vůli tak, aby byla fysicky nucena k určitému úkonu; tedy vůle může voliti i proti silnějším sklonům a pohnutkám. Ti, kteří popírají svobodu vůle a činí proti ní námitky, obyčejně mluví jen o onom indeterminismu absolutním, a jejich námitky mají váhu jen proti oné nauce. Naproti tomu my se sv. Tomášem a jinými velikými křesťanskými filosofy hájíme indeterminismus umírněný.

Všimněme si nyní, jakých podmínek je třeba k tomu, aby svobodný úkon vůle byl možný. K tomu, aby člověk byl schopen něco vůbec chtíti, musí to především poznati jako dobro, poněvadž, jak jsme viděli, předmětem vůle je dobro a jen potud může vůle něco chtíti, pokud je jí to rozumem jakožto dobro předloženo. K tomu však, aby vůle svobodně něco chtěla, musí předmět býti poznán také ještě s jiného hlediska, s něhož se jeví také jako zlo. Neboť jen potud vůle může něco odmítnouti, pokud je to poznáváno jako zlo. Kdyby člověk poznával něco jen jako dobro, pak by vůle nutně k tomuto předmětu spěla. Z toho je zřejmé, že svobodnému úkonu vůle musí předcházeti rozumová rozvaha, v níž předmět je pozorován jak s hlediska dobra tak s hlediska zla. Kde tato rozvaha schází, tam není možný svobodný úkon vůle. Kdyby na př. vášeň zaslepila člověka tak, že by nebyl schopen rozumové rozvahy, nebyl by schopen ani svobodného úkonu vůle. A naopak čím větší rozvaha, čím jasnější poznání předmětu s různých hledisek, tím svobodnější úkon vůle.

Z čeho poznáváme, že naše vůle je svobodná? Je to především nezvratné svědectví našeho vlastního sebevědomí. Jsme si vědomi jasně toho, že jsou-li splněny nutné podmínky, je-li tu především jasná rozvaha, pak úkon naší vůle je svobodný. Kolikrát na př. když se mám rozhodnouti, zdali budu psáti nebo čísti nebo něco jiného dělati, je mi naprosto zřejmé, že za týchž okolností pro kterýkoliv z těch úkonů se mohu rozhodnouti. A i při samotném rozhodování, jestliže na př. zavrhuji něco špatného, ačkoliv to s nějakého hlediska poznávám jako užitečné, je mi z vlastního sebevědomí zřejmé, že můj úkon vůle je svobodný, že bych mohl voliti opak; jestliže na př. zamítám dopustiti se nějaké nepoctivosti, i když vidím, že by ta nepoctivost mi přinesla hmotný užitek, jsem si vědom, že ten nepoctivý čin zamítám svobodně. I když nemohu zkoumati všecky okolnosti a vůbec vše, co má na moje rozhodnutí vliv, přece mi jest jasné, že za týchž okolností a za týchž vlivů to, co chci, chci svobodně a mohl bych chtíti jinak; tento úkon vůle tak, jak konkretně je, tedy jako svobodný, je bezprostředním předmětem mého vědomí. Rovněž po dokonaném rozhodnutí a po vykonání činu zůstává mi zřejmé — alespoň často, — zdali mé rozhodnutí bylo svobodné čili nic; neboť velmi dobře rozeznávám úkony, v nichž nebyla možná rozvaha, a jež byly proto nesvobodné, od úkonů svobodných.

To, co nám dosvědčuje vlastní sebevědomí, je potvrzeno souhlasem všeho lidstva. U všech národů

a ve všech dobách je pevné přesvědčení, že člověk mnohé úkony dělá svobodně. Neboť všude některé úkony jsou přičítány k chvále a jiné k vině. Avšak to by nemělo smyslu, kdyby to nebyly úkony svobodně vykonané. Podobně všude na celém světě užívají lidé rady, napomínání, hrozeb a proseb, aby pohnuli jiné k tomu, aby něco svobodně vykonali. Kdyby nebylo svobodného rozhodování, nemělo by smyslu někomu něco raditi, jej napomínati nebo prositi, poněvadž by byl stejně nucen dělati to, co dělá, a nemohl by jinak. Tedy všichni lidé všech dob jsou si jasně vědomi toho, že člověk je schopen úkonů svobodných.

A k tomu je nutno uvážiti, že tu jde o nezvratné a stálé přesvědčení veškerého lidstva, jež se týká faktu nesmírné důležitosti pro celý život lidský. Lidstvo se mohlo mýliti, když na př. se domnívali, že se točí slunce kolem země. Neboť to, že se země točí kolem slunce, to není samo sebou bezprostředně zřejmé, nýbrž to je výsledkem dlouhých a těžkých výpočtů. Tam tedy je lehko možný omyl. Avšak v přesvědčení o svobodě vůle jde o fakt našeho vlastního sebevědomí, o něco, co je nám tak blízké, jak jen může býti blízký nějaký předmět našeho poznání. A že všichni lidé jsou si vědomi svobodných úkonů své vůle, je zřejmé i z toho, že i ti, kteří theoreticky svobodu vůle popírají, přece v praktickém životě ve svých řečech a počínání ustavičně sami své nauce odporují a tím prozrazují, že fakt svobody je i jim zřejmý, i když ústy to popírají. Kdyby na př. determinista někoho u soudu obžaloval pro loupežné přepadení, jistě by nepřipustil, aby soud omluvil útočníka tím, že nemaje svobodné vůle, nemohl jednati jinak.

Svoboda vůle je zřejmá z celého mravního řádu. Není nyní příležitost k tomu — a také toho není třeba — abychom dokazovali, že mravní řád není pouhá iluse. Existence mravního řádu je zřejmá všemu lidstvu všech dob. Nuže, celý mravní řád by se shroutil, neměl by smyslu, kdyby nebylo svobody vůle. Základní pojmy celého mravního řádu, pojem mravního dobra i zla, pojem viny, příčetnosti, zásluhy, trestu, závaznosti, zákona, tyto všechny pojmy mají jen tehdy smysl, je-li lidská vůle svobodná. Bez svobody vůle můžeme mluviti o fysickém zlu nebo dobru, jako je na př. nemoc nebo zdraví, ale nikdy ne o mravním dobru nebo zlu, poněvadž mravně dobré nebo zlé může býti něco jen potud, pokud to závisí na svobodném rozhodnutí vůle. Činy, jež člověk nevykonal ze svobodné vůle, nýbrž z duševní choroby, nemohou mu býti přičítány za vinu, nýbrž za projev choroby; může býti hlídán a léčen, ale ne trestán. Že svoboda vůle nezbytně plyne z mravního řádu, o tom byl pevně přesvědčen i Kant; je ovšem pravda, že s hlediska své nauky nechtěl připustiti theoretického důkazu svobody vůle, avšak byl pevně přesvědčen o svobodě vůle jakožto o postulátu praktického rozumu, bez něhož mravní řád není možný.

Tedy svobodu vůle nám dokazuje jasně naše sebevědomí. Snažme se však nyní si vysvětliti, proč je možný svobodný úkon vůle, a tím vnikneme v samotný kořen svobody lidské vůle. Řekli jsme již, že vůle chce to, co rozum poznává a jí předkládá jakožto dobro. Viděli jsme, že k tomu, aby vůle mohla něco svobodně chtíti, je nutné, aby předmět byl poznán nejen jako dobro, nýbrž také s nějakého hlediska jako zlo, takže pak vůle buď může předmět chtíti jakožto dobro, nebo jej zamítnouti jakožto zlo. Nuže, každé dobro, které náš rozum v tomto životě poznává, může s nějakého hlediska býti pozorováno jako zlo. Neboť, cokoliv poznáváme v tomto životě, je omezené a nedokonalé, anebo aspoň je omezeně a nedokonale poznáváno. Nic, kromě Boha nemůže býti dokonalé a nekonečné. Ale i Bůh sám, třebaže je sám o sobě nekonečně dokonalý, přece od nás v tomto životě není poznáván v celé své dokonalosti a nekonečnosti, neboť my svým omezeným rozumem nemůžeme pouhými přirozenými silami chápati Boha v celé jeho nekonečnosti. Tedy každé dobro, jež náš rozum v tomto životě poznává, je omezené nebo omezeně poznávané. Avšak každé dobro omezené, pokud je omezené, má nedostatek toho, co dobro činí dobrem. Pokud však má nedostatek dobra, je zlem. A tak každé dobro omezené může býti rozumem chápáno jako zlo, pokud je pozorováno s toho hlediska, s něhož se mu nedostává dobra. Proto na př. i úkon ctnosti může býti chápán jako zlo, pokud odporuje smyslové žádostivosti, čili pokud se mu nedostává onoho dobra, jež záleží v nasycení smyslové žádostivosti. A i Bůh, třebaže sám o sobě je dobrem nekonečným, protože je chápán od nás nedokonale a omezeně, může býti chápán jako zlo, na př. jakožto zakazující hříšnou rozkoš. Poněvadž tedy každé dobro, jež lidský rozum v tomto životě poznává a vůli předkládá, může býti pozorováno jakožto zlo, proto lidská vůle vůči každému dobru zůstává svobodna, mohouc je voliti nebo zamítnouti.

Pro hlubší pochopení kořenu svobody lidské vůle můžeme se ještě ptáti: Proč vlastně může rozum na každém dobru poznati nějaký nedostatek? Důvod toho je tento: Lidský rozum poznává nejen jednotlivá částečná dobra, nýbrž tvoří si pojem dobra vůbec, pojem dobra všeobecného, pojem samotné blaženosti. Takový pojem nemůže si tvořiti pouhý smysl, nýbrž jen rozum, neboť jediné rozum poznává pojmy vpravdě všeobecné. Tím však, že rozum chápe dobro všeobecné, může zároveň toto dobro všeobecné srovnávati s každým jednotlivým dobrem, o jehož volbu jde, a tu shledává, že každé jednotlivé dobro má v sobě něco dobra, avšak v žádném není realisováno všechno to, co je obsaženo v dobru všeobecném. Proto rozum každé jed-

notlivé dobro může s nějakého hlediska pozorovati jako zlo.

Když jsme pochopili plně svobodu vůle, objasníme si nyní, co rozumíme autonomií vůle. Slovo autonomie vůle rozšířilo se od dob Kantových. Byl to totiž Kant, jenž učil autonomii vůle.

Podle nauky Kantovy člověk má v sobě vědomí mravní závaznosti, jež je vyjádřena kategorickým imperativem. Posledním zdrojem této mravní závaznosti je lidská vůle sama. Tedy lidská vůle je autonomní, neboť ona sama si ukládá mravní zákon. Určování vůle pohnutkami, jichž zdrojem není lidská vůle sama, je nutno zamítnouti jakožto heteronomii, to jest jakožto zákonitost cizí. Proto pohnutkami mravního jednání člověka nesmí býti ani zákon boží ani blaženost ani obecné blaho, nýbrž vůle sama. Zachovávání zákona cizího, to jest zákona, jehož zdrojem není vůle sama, je jen tehdy mravně dobré, jestliže vůle sama ten zákon přijímá jakožto rozumný.

Co říci o této autonomii vůle? Především se snažme poznati, v jakém smyslu můžeme právem mluviti o autonomii lidské vůle. Viděli jsme již, že lidská vůle je svobodná, a její svoboda má svůj kořen v rozumovém poznání. Tak jako rozum přesahuje pouhé mohutnosti smyslové, jako rozumovým poznáním přemáháme pouta hmoty tím, že tvoříme pojmy všeobecné a abstraktní a poznáváme věci nehmotné, tak podobně vůle není poutána těmi zákony, jež poutají snaživost smyslovou. Jako člověk svým rozumem stává se rozumově jakoby pánem sebe tím, že je si vědom sebe sama, tak i vůle je schopna po rozumové rozvaze sama svobodně rozhodovati o svých vlastních úkonech. V tomto smyslu je člověk vpravdě svou vůlí pánem sebe a svého jednání. Proto také jedině ten úkon lidský je mravně dobrý, který je vykonán z vnitřního přesvědčení a vlastního svobodného rozhodnutí. Úkon, který by byl vykonán pouze na venek bez vnitřního souhlasu vlastní vůle, byl by službou otrockou bez mravní ceny. V tomto smyslu závisí mravnost jednání na svobodné vůli, bez níž žádný zákon nemůže způsobiti, aby lidský čin byl mravně dobrý.

Jiná je však otázka, zdali lidská vůle sama je posledním a nejvyšším zdrojem a pravidlem mravního jednání. Abychom to mohli správně posouditi, uvažme především, že lidská vůle jakožto mohutnost vyplývá z lidské podstaty. Jen tehdy by lidská vůle byla sama posledním zdrojem a nejvyšším pravidlem vší mravnosti a právem by zamítala jakýkoliv jiný zákon jako něco cizího, kdyby byla sama naprosto nezávislá, kdyby sama lidská podstata byla ve svém bytí a snažení plně nezávislá. Nuže, my víme z toho, co nám praví křesťanská filosofie o Bohu a bytostech konečných, že všechno kromě Boha je stvořeno a na Bohu ve svém bytí i snažení závislé. Proto i člověk, třebaže svou svobodnou vůlí vyniká daleko nad všechny tvory nerozumné, třebaže svou vůlí je pánem svého jednání, přece i ve své svobodné vůli je podroben Bohu. Je mu podroben nejen proto, že i sama svoboda vůle je od Boha, nýbrž i proto, že Bůh sám je nejvyšším pravidlem mravnosti lidských činů.

Abychom to jasně pochopili, srovnejme vůli s lidským rozumem. Rozum lidský poznává pravdu. To však neznamená, že by sám tvořil pravdu a byl nejvyšším zdrojem pravdy. Naopak, lidský rozum se musí podrobiti pravdě, jejímž zdrojem je sám Bůh, rozum božský. Jestliže poznávám na př. tuto pravdu: „2 × 2 jsou 4“, pak nejsem to já, na jehož rozumu závisí pravdivost tohoto soudu. Můj rozum nachází tuto pravdu jako něco, co je na lidském rozumu nezávislé, jako něco nezměnitelného, čemu lidský stvořený rozum se musí podrobiti, co musí uznati jako samo sebou zřejmé. Posledním zdrojem této pravdy není tedy rozum lidský, nýbrž rozum božský. Proto je to pravda, poněvadž Bůh to tak poznává, ne proto, že já to tak poznávám, a Bůh to tak poznává proto, že poznávaje sebe sama, svou vlastní bytnost, poznává tím také tuto pravdu — a vůbec všechny věčné pravdy — jako odlesk své vlastní bytnosti. Proto základem a zdrojem vší pravdy je Bůh sám. Ale ovšem člověk svým rozumem je schopen tuto pravdu poznati a dospěti i k poznání jejího zdroje, Boha.

Podobně vůle lidská, třebaže je svobodná, přece je postavena před věčný zákon, jehož nemůže změniti, jemuž se může toliko svobodně podrobiti nebo vzepříti. Jako svým rozumem poznáváme zásady teoretické, to jest zásady, jež nám neukládají žádné závaznosti, jako je na př. zásada: „totéž nemůže s téhož hlediska zároveň býti a nebýti,“ tak také poznáváme zásady mravní, jež nám ukládají mravní závaznost. Takovou první zásadou mravní, jež v sobě obsahuje všechny ostatní mravní příkazy, je: „dobro jest činiti, zla jest se varovati.“ A jako ony zásady teoretické poznáváme jako něco, co je na nás nezávislé, čeho netvoříme my svým rozumem, nýbrž co prostě musíme uznati a rozumem svým tomu se podrobiti, tak i jasně vidíme, že zásady mravní jsou na nás nezávislé, že my jich nemůžeme změniti, že můžeme svou vůlí se jimi neříditi, ale nemůžeme jich zvrátiti. A jako nejvyšším zdrojem věčných pravd je sám Bůh, tak je i sám Bůh nejvyšším zdrojem a nejvyšším pravidlem mravnosti. Bůh je nejvyšším pravidlem vší mravnosti proto, že každý čin je mravný jen tehdy, jestliže spěje k poslednímu cíli, a posledním cílem lidského jednání je Bůh sám. Proto není to lidská vůle, jež stanoví nejvyšší zákony mravnosti, nýbrž Bůh, pokud svým božským rozumem spolu s božskou vůlí řídí všechny věci k poslednímu cíli.

Jestliže tedy Kant přičítal lidské vůli autonomii, jako by vůle lidská byla sama sobě nejvyšším zá-

konem, pak přičítal vůli lidské vlastnosti Boží, neboť jediné Boží vůle je sama sobě zákonem.

Tedy lidská vůle je podrobena zákonu, který není stanoven od ní samotné, nýbrž od Boha. A jen tehdy úkon lidské vůle je mravně dobrý, jestliže se vůle svobodně tímto zákonem od Boha stanoveným řídí. Kant řekl, že určování vůle jakýmikoliv pohnutkami, které by nevycházely ze samotné vůle, je heteronomie, zákonitost cizí. Tedy podle Kanta podřízení lidské vůle zákonu Božímu je heteronomií. Co na to říci? Heteronomií by bylo, kdyby státní autorita jednoho státu chtěla vnucovati své zákony občanům státu druhého, který se státem prvým nemá nic společného. Heteronomií by bylo, kdyby tvor jeden chtěl vnucovati jakožto nejvyšší zákon svou vůli tvoru druhému, ačkoliv oba jsou navzájem na sobě nezávislí. Může se však nazvati heteronomií, jestliže člověku je stanoven mravní zákon samotným Bohem? Je v tom cizí zákonitost? Nikoliv. Bůh vůči člověku není cizí. Celou svou bytostí, každým svým hnutím, celým svým trváním v řádě existence závisíme zcela na Bohu. Nic nám není tak blízké jako naše vlastní bytí. Ale nejvyšším důvodem našeho vlastního bytí je Bůh sám, jenž nám bytí dal a je zachovává. Je to Boží činnost, jíž naše bytí trvá. Avšak kde je Boží činnost, tam je Bůh. A proto nic nám není tak blízké jako Bůh sám, a nic nám není více vlastní než naše závislost na Bohu. Jestliže tedy jsme podřízeni zákonu Božímu, nejsme podřízeni zákonu nám cizímu. Naopak. Podrobení zákonu Božímu je něčím, co vyplývá ze samé přirozenosti člověka, který je bytostí rozumnou a svobodnou, ale při tom v celém svém bytí a jednání závislou na bytosti nejvyšší, na Bohu. Proto ono rozlišování autonomie a heteronomie může býti pouze tam, kde jde o vzájemný poměr tvorů, to jest bytostí konečných. Tam, kde jde o poměr tvora k svému Tvůrci, nemůžeme mluviti ani o autonomii ani o heteronomii ve vyloženém významu slov. Poměr tvora k svému Tvůrci naprosto přesahuje toto rozlišování, jež platí pouze pro bytosti konečné.

Tím jsme si vyložili, jak nutno chápati svobodu a autonomii lidské vůle. Kéž to, co tu bylo řečeno, nějak přispěje k pochopení přednášek následujících, v nichž bude řeč o autoritě, jež zavazuje lidskou vůli, vůli bytosti rozumné, vůli svobodnou, ale závislou na nekonečném Bohu, který jako je nejvyšším zdrojem lidského bytí, tak i nejvyšším pravidlem mravnosti lidského jednání.

Dr. Jaroslav Beneš.

SPRAVEDLNOST ZÁKLADEM STÁTU.

Vývoj lidstva jest provázen některými hesly, o nichž nelze přesně říci, kdy vznikla, ale přece po dlouhém vývoji lidské myšlenky lze říci, že jsou nesmrtelná, svým způsobem věčná. To jest i heslo, že spravedlnost je základem státu. Smysl takových věčných hesel nalezneme nejspíše pozorováním jejich osudu; jaký smysl byl jim dáván a jak se každý daný smysl osvědčil. Z tohoto důvodu vám předkládám spíše historický přehled, jak se od dosažitelné minulosti jeví přesvědčení o základech společenství, kterému jsme uvykli říkati stát. Ovšem, ne jen způsobem referentským, nýbrž záměrně: aby se totiž ukázalo, jaký jedině účinný smysl může míti heslo, že spravedlnost jest základem státu.

Než vyslovil Plato první teorii o základech státu, uznávalo se, že základem státu jest to, čemu řecká kultura říkala „nomos“ zvyk, obyčej, to jest ustanovení za povinnost, co v mravech a obyčejích se osvědčilo jako úspěšně zabraňující, aby si lidé navzájem neškodili. Plato první teoreticky prohlásil, že základem státu je spravedlnost. Ale ne spravedlnost taková, kterou by si každý stanovil pro svůj užitek nebo slávu, nýbrž nadindividuální spravedlnost, které se musí jednotlivec podrobiti, aby byla opravdová jednota ze všech, o sobě nejrozmanitějších. Tato spravedlnost jest kosmický princip, který ovládá duši jednotlivcovu i život celku; současně s vědomím mravním dává ostatním silám duševního a sociálního bytí jejich přiměřené místo ke zdokonalení všech. Tato spravedlnost jest princip božský, jehož podrobnosti se poznávají rozumem. Proto Platonova spravedlnost, která jest základem státu, jest vlastně mravní bezúhonnost podle rozumových zásad.

Aristoteles přidává nový prvek ku pojmu spravedlnosti, která i jemu jest základem státu. Nedostačí jen, aby všichni občané byli spravedliví, to jest mravně bezúhonní, aby z nich samovolně vznikal pevný státní útvar. Aristoteles vyžaduje ještě u občanů ohled na obecné, společné dobro. Právo jest pořádek, vládnoucí ve státní společnosti, spravedlivé pak jest, co prospívá obecnému dobru. Je tedy spravedlnost základem státu podle Aristotela tehdy, když se náležitě dbá na všech stranách a od všech jednotlivců prospěchu obecného dobra celku státního útvaru.

Řecká filosofie na východě i na západě dále zpracovávala pojmy svých obou velikých myslitelů. Protože oba, Plato i Aristoteles brali spravedlnost nejvíce ve smyslu a se strany celku státní společnosti, byl i v této filosofii propracován pojem spravedlnosti ve smyslu práva státu. S teoriemi šel i životní

vývoj. A tak se stanulo u nepřekonatelné krise, když spravedlnost byla vtělena do vládce, který určoval právo. Musila nastati krise, protože vladaři nebyli vždy takoví, aby určovali právo podle zásad rozumových.

Do té krise přišla myšlenka křesťanská. Přišla s pevným a úplným pojmem spravedlnosti, jakožto rovnováhy; a to hned rovnováhy na tři strany: rovnováhy pozemské mezi jednotlivci, rovnováhy mezi jednotlivci a společností, rovnováhy směrem k Bohu: Dávejte co je císařovo císaři, a co je božího Bohu. Poprve v dějinách myšlenky se tu objevuje zřetelný a přesný pojem společnosti lidské, která jest poutána něčím jiným nežli hranicemi rodu a moci, jejíž zákony jsou většího dosahu nežli hranice říší. Svatý Augustin řekl smělé slovo: Spravedlnost jest veliké umění dáti každému, co jest jeho; pohanský stát zde úplně selhává, protože nevede své občany k Bohu, nýbrž k démonům; není dosud státu, který by znal pravou spravedlnost; o té vědí jen dítky Boží; když však i jim chybí, co jsou státy než veliké tlupy lupičů? — Domysliv křesťanskou zásadu o spravedlnosti, která není jen jednostranná, mohl dáti bezvadné definice i života ve státní společnosti, i státu samého; základem státu je spravedlnost, to jest žíti v souladné společnosti a míru s ostatními; stát je společnost pokoje a spravedlnosti, bezpečnosti života a prospěchu hmotného blaha, z něhož vyrůstá možnost společenství věčného. Výsledek této myšlenky jest takový smysl zásady, že spravedlnost jest základem státu: spravedlnost je tehdy, když je od každého jednotlivce dáváno druhému, co jest jeho, a také když je od jednotlivce dáváno celku, co celku patří, jakož i od celku, co patří jednotlivcům.

Od Augustina až do Tomáše Akvinského celá filosofie středověku stojí na výkladu Augustinově o spravedlnosti, která je základem státu. Obnovení studia Aristotela a Augustina dalo v osobě Tomáše Akvinského dosavadnímu vývoji vrchol v mocné myšlenkové soustavě, která v přesné úplnosti vyjádřila nauku o spravedlnosti jakožto základu státu. Na začátku ovšem pevně stojí náboženské pojetí uspořádání lidstva, žijícího ve společnosti. Veškerenstvo lidstva je také stát, ovládaný Bohem, jenž na zachování rovnováhy ve společnosti dal desatero přikázání, člověku pak dal do povahy společenský pud a cit. Člověk nemůže dosáhnouti své dokonalosti bez vyhovění tomuto citu v mezích desatera. Tato organická stavba musí státi na základech spravedlnosti, jakožto vyrovnávání. Spravedlnost je vzata v nejširším smyslu: spravedlivé je, co má právo žádati, jako své jednotlivec, celek i nejvyšší vládce vesmíru.

K myšlence Tomášově se vrátíme. Zatím pokračujeme ve sledování vývoje. Nastal totiž nyní pohyb opačným směrem. Dosavadní vývoj myšlenky o základech státu předpokládal určitou nedokonalost člověka, která má býti spravedlností nějak uváděna na menší míru, nebo převáděna na dokonalost. Nyní však se uplatňuje zásada, že člověk sám v sobě jest dokonalý, že sám jest uzavřený, hotový celek i vůči kolektivu společnosti. Neuznává se nějaký přírodní zákon, jenž by člověku určoval cestu, nýbrž je potud zákonem, pokud jej člověk pozná, to jest uzná. Proto v nových teoriích filosofie o státu dostává státní společnost nový základ. Základem státu jest jednotlivec, podle něhož se musí utvářeti kolektiv. Nejsilnější výraz této myšlenky jest macchiavelismus; podle něho základem státu je síla, vůle, inteligence, prozíravost vynikajícího jednotlivce, jenž ze slabších vytvoří celek a vede je silou lva i lišáka zároveň.

Na tomto novém základě pracovaly další teorie. Hobbes učí, že člověk jest podroben jednomu přírodnímu zákonu, totiž boje všech proti všem. Každý chce míti všechno sám, ale dosáhnouti toho může jen nejsilnější. Aby v tomto nevyhnutelném boji byl život možný a snesitelný, musí se vůle jedincova dobrovolně podrobiti, aby neodporoval projevům rozhodčí vůle vedoucí osoby nebo vedoucího sboru. Jejich rozhodnutí utváří stát, a způsob života v něm; tato rozhodčí autorita, také určitým způsobem vyrovnávající, jest základem státu; tato autorita je také původcem všech ostatních společnostních hodnot, všech práv, i spravedlnosti samé.

Teorie Rousseauova stanoví základem státu smlouvu jedinců, kteří pro svůj větší prospěch se zřekli svobodné nezávislosti, aby totiž byla vyrovnána rozkladná tendence jednotlivecká. Základem státu je taková všeobecná vůle, stanovená pouhým sčítáním, nikoli vážením hodnot. Zrodil se mythus o neomylnosti té všeobecné vůle takto nalezené. Ovšem tato teorie skončila prakticky otrokářstvím a proto ztroskotala.

Nastoupila reakce v podobě idealistické filosofie, které bylo dáno jméno filosofie svobody. Kant uznává přírodní zákon, který před jakoukoli smlouvou dává člověku osobní majetek a soukromoprávní platnost smluv. Tak zvaná státová smlouva dává veřejnou autoritu na ochranu soukromoprávních poměrů. V této státové smlouvě se jedinci vzdávají své svobody, aby ji dostali zpět tím, že dostanou podíl na všeobecné vůli, která však není jen součet vůlí, nýbrž vůle, chtějící prospěch obecný, na základě imperativu mravního rozumu. Je tedy základem státu kategorický imperativ rozumu o právu.

Od imperativu vůle šel vývoj k všeobecnosti rozumu. Fichte stanoví za základ státu potřebu uskutečniti všeobecný rozum, neboli naprostý rozum, jenž nemůže býti uskutečněn, leč ve spojení všech jedinců — aby bylo dosaženo pravé svobody toho, čemu on říká „já“. Proto musí každý souhlasiti se svým příslušenstvím k této společnosti, nemůže býti nucen, aby do společenství vstoupil nebo v něm

setrvával. I když Fichte později měnil výrazy, zůstává mu přece stále základem státu uskutečňování hodnot, které vlastně jsou mimo bytnost státu; a to uskutečňování nikoli následkem smlouvy, nýbrž podrobením vládě moudrých, kteří mají nejblíže k naprostému rozumu, dokud ještě nejsou moudří všichni.

I pozorovatel dosti povrchní vidí, že musila zase nastati nová reakce proti takovému názoru. Nastala v tak zvané právnické škole historické. Té škole je základem státu pojem práva a společenství. Stát nebyl nikdy utvořen libovolným úkonem smluvním; jest od počátku dán pojmem člověka, žijícího ve společenství. Úkolem státu jest vyrovnávati protivy ve společenství, jako v přírodě ostatní životní pohyb jest vytvářeti protivy a vyšší třetí jednotku, jež protivy spojuje. Je to nesmělý návrat k pojmu spravedlnosti, jaký byl dán křesťanstvím.

Filosofové zase zpracovávali myšlenku svým způsobem. Hegelovi je stát uskutečněním svobody; pravá svoboda pak není svoboda prázdnoty, nýbrž síla, která se tak ovládá, že se člověk neztratí v ničem ojedinělém, nýbrž v každém jednotlivém drží a sleduje celek, kolektiv. Toho člověk může dosáhnouti jen ve státní společnosti. U Hegela se vrací docela i myšlenka jakési vyšší jednotky, které říká „der Geist des Ganzen", duch celku nebo celistvosti, jenž působí rozvinutí jednotlivců tím větší, čím jsou pevněji semknuti ve stát.

Ale zase nastává návrat k materialistickým pojetím. Marxovi je stát soužití množství jedinců, kteří jsou vzájemně na sebe odkázáni svými potřebami a hospodářskou součinností výrobní, nutnou k ukojení jejich požadavků. Základem státu jest skutečné vyhovování této závislosti jednoho na druhém, z čehož ovšem plyne požadavek společenství hmotných životních potřeb, při čemž jednotlivec nemá mravních závazků k celku, nýbrž jen k částem celku.

Nové směry opět hledají autoritu jako základ státu, totiž autoritu, která by přidržela jednotlivce k plnění povinností vůči kolektivu společnosti celé. Celkový duch posledních názorů — při nichž platí bez mála, že kolik jmen, tolik nových pokusů — je snaha nalézti formulku pro tak zvanou odpovědnou účast na společenství. Základem státu by tedy bylo toto vědomí odpovědnosti vůči ostatním a vůči celku, pod dozorem a ochranou státní autority. Ale dosud nebyl nalezen pojem pro všechny přijatelný, jenž by označil základ této odpovědnosti, její důvod, to jest pojem práva. Mínění kolísají mezi dvěma krajnostmi: právo je, co chce stát — právo je, co chce lid.

Z takového přehledu vidíme jasně, v čem je vlastní problém. Jedná se o teoretické vyřešení poměru mezi kolektivem a jednotlivcem. Všechny názory dosud jmenované dobře cítily tento problém, a také, že při stanovení harmonie mezi dvěma krajnostmi musí obě strany něco obětovati, aby obě získaly. V našem případě tedy musí něco obětovati jednotlivec, to jest svou nevázanou svobodu; a něco musí obětovati společenství, totiž něco ze své svrchovanosti bezohledné. Také se dobře cítilo, že tu obět oběma stranám může uložiti závazně a pod sankcemi odpovědnosti jenom nějaká hodnota, která jest vyšší obojího. Také je z přehledu viděti, že nelze voliti než jedno z dvojího: tou vyšší hodnotou jest buď myšlenka, nebo nejvyšší příčina, tvůrčí všeho.

Všechno úsilí nestačilo nalézti ideu nebo myšlenku, ač bylo skutečně již vyjmenováno všechno, co by v oboru ideí přišlo v úvahu. Zdá se tedy, že řešení musí býti v druhém, a z toho že musí dostati svůj obsah heslo o spravedlnosti jako základu státu, totiž ve spojení s nejvyšší příčinou jedince i společenství.

Pokusím se ukázati, jak toto řešení dává skutečný obsah i plný smysl heslu, že spravedlnost jest základem státu; že dává nejen řešení, ale i nejpevnější základ pro pojmy práva a bezpráví, svobody a povinnosti, spravedlivého a nespravedlivého.

Všeobecnou a celý rozbor ovládající myšlenku vyslovil nedávno Schuster ve Stimmen der Zeit takto: „Tvůrce ustanovil člověku za cíl hodnoty a jim odpovídající úkoly, jichž lze dosáhnouti jen v určitých společnostních útvarech a konečně v nejvyšším organisovaném společenství státním. Jako nemá nikdo volnost vyhnouti se těmto úkolům, tak nemá nikdo volnost pomíjeti státního společenství a jeho autority. Státní zřízení a jeho autorita není samo sobě účelem, nýbrž slouží uskutečnění hodnot, stanovených tvůrcem pro člověka. Tak se státní zřízení ocitá nutně v mravním řádě, jehož zákonům se musí podrobovati, stává se záležitostí svědomí pro obě strany, aby bylo zachováno státní společenství jakožto prostředek dosažení oněch hodnot. Kořen síly a autority a významu státu je tedy ve smyslu, který dal tvůrce společnosti." — Tolik autor. Je tedy otázka, jaký smysl dal tvůrce společnosti a jedinci ve společnosti. Odpovědí se vracíme k svatému Tomáši Akvinskému.

V nauce Tomášově se ukazuje podivuhodně ucelený obraz lidské společnosti v soužití a vzájemné součinnosti všech pod jednotnou autoritou. Aby se ten obraz nezdál tak docela vzatý z oblak, příliš nezemský, osmělím se napřed citovati slova pana presidenta Masaryka, z netištěných svazků rozhovorů: Pan president praví: Člověk jest podle obrazu Božího, Bůh nemohl stvořiti člověka jinak než ke svému obrazu. Z toho pro člověka plyne uvědomělý synergism, součinnost s vůlí Boží. V poznávání přírody a člověka, ve vnikání do zákonů přírodních a dějinných, v přijímání a plnění těch zákonů jsme účastni na Božím tvoření a řízení světa. Bůh nás nechává pracovati při svém díle, chce po nás práci, tedy spolupráci. Každé součinění, i mezi lidmi, zahrnuje svobodu a podrobenost, iniciativu a závazek.

Jsme vedle Boha a pod Bohem bytostmi autonomními, máme právo iniciativy a neseme tím i odpovědnost... Člověk má k člověku vrozenou lásku, sympatii, cit družnosti a lidskosti. Ten cit je sám v sobě ospravedlněn, nemůže a nemusí býti dokazován, nemusí býti vysvětlován, prostě je tu. Nikde na zemi v lidech, ani v přírodě není rovnosti, jest rozmanitost. Přirozená rozmanitost musí býti uspořádána dělbou práce a hierarchií funkcí. Není možná organisace lidí bez nadřízených a podřízených. Ale musí to býti pravá organisace, to jest, ne privilej, nýbrž vzájemná služba." Potud citát. — Když nyní rozvineme celý obraz nauky Tomáše Akvinského o obsahu slova, že spravedlnost je základem státu, můžete sledovati krok za krokem tento citát.

Smysl každé věci se nejlépe uvidí proniknutím do nejhlubších příčin. Tak myšlenka o člověku ve státě začíná u nejhlubší a nejpronikavější příčiny, u tvůrce všech věcí; poněvadž jest příčinou všeho, musí býti nejlepší ze všeho, tedy musí býti příčinou inteligentní, musí se v jejím díle jeviti obraz této příčiny. Tento obraz se jeví na způsob rozptýlenosti paprsku, vycházejícího z ohniska. Rozptýleny nebo rozloženy jsou v obrovských a nekonečně jemných rozměrech vlastnosti inteligentního tvůrce. Tyto rozptýlené paprsky jsou nejužší u člověka. Bytost člověka jest ve filosofi svatého Tomáše Akvinského shrnutím všech kosmických sil, lidský organismus jest souhrnem kosmických organismů, organisace lidské společnosti je skvělý souhrn, ba skvělá kopie obojího: i malé organisace i největší organisace vesmíru.

Kdybychom nyní našli základní myšlenku této organisace, která je patrná, která řídí rozptýlenost jednotlivostí ve vesmíru a která zároveň řídí soulad této rozptýlenosti, takže se přesně drží v jednotlivém obrazci, měli bychom otevřenou cestu k zásadě, která musí říditi rozptýlené jednotlivce v celku lidské společnosti. Tu cestu lze nalézti na nejvyšších stupních metafysiky a přijetím rozumového důsledku z jednoho článku víry.

Svatému Tomáši jest Bůh bytostí nejdokonalejší, což je jen filosofická samozřejmost, je-li dokázána jsoucnost Boha. Jest nejdokonalelší v tom smyslu, že jest sám uskutečněním všeho, co jest uskutečněno a co může býti uskutečněno pokrokem a postupem z možností do skutečností. Tato dokonalost jest vyjádřena tím, že v Bohu není žádné dosud neuskutečněné možnosti, protože každá možnost znamená nemíti a proto nedokonalost; jednak jest vyjádřena trojicí božských osob. Společenstvím tří jest vyjádřena dokonalost jediného a nedílného božství; a to společenstvím součinnosti, společenstvím tak dokonale harmonickým, že teprve v něm se projevuje úplná dokonalost božství; projevuje se činností, jež také je tak dokonalá, že z ní následuje hned to nejvyšší myslitelné, totiž osobnost.

Pohleďme nyní na vesmír, ať v jeho makrokosmickém celku, nebo v menším celku přírody nám nejbližší, nebo v poznaném mikrokosmu. Vidíme odraz této zásady z božství. Vidíme všude tento zákon: nedílná dokonalost ze součinnosti jednotlivostí, mnohých a všech. Součinnost mnohých však znamená ukázněnost každého, vyrovnávání bytostí, sil a úkolů. Vyrovnávání pak též znamená omezování nebo přidávání.

Jsme úplně v rámci přírodních věd, řekneme-li, že člověk nejen jako jedinec, nýbrž i člověk pojatý druhově, jest odrazem kosmických zákonů, protože dnes stále podrobněji vidíme správnost slova o souvislosti makrokosmu a mikrokosmu, vesmíru a člověka. Tedy také v lidském stvoření platí tento nejvyšší či nejhlubší zákon: Součinností všech jest vyjádřena a dána dokonalost celku, to jest lidstva i lidství v každém člověku. K této dokonalosti jest člověk přírodním zákonem určen, a proto je také určen k součinnosti. Konkrétně se to vyjadřuje větou, že člověk je živočich společenský, svou bytostí určený pro společnostní harmonické soužití. Neboť podle téhož přírodního zákona nedosáhne jinak své povinné dokonalosti lidství, než ve společenském soužití a v součinnosti; jako v ostatní přírodě hyne, cokoli vypadne ze součinnosti. Tento cit družnosti je zde, takže nemusí býti dokazován. Ale dosavadní postup myšlenek svatého Tomáše jest přece důkazem, proč tak musí býti.

A hned máme dán další krok. Ze samého toho citu družnosti nebo společenskosti plyne, že základem, na kterém tento cit se musí uskutečňovati, je spravedlnost. Není totiž možné uskutečnění družnosti, není možná součinnost na zdokonalení a dokonalost ze součinnosti, není-li spravedlnosti. Spravedlnosti, pojaté tak, jak ji označuje svatý Tomáš Akvinský.

Jemu spravedlnost znamená vyrovnávání a doplňování. Pro tento jeho pojem spravedlnosti je velmi zajímavé jeho vysvětlování původu latinského slova spravedlnost a dva příklady, jichž užívá. Latinské slovo justitia odvozuje od slovesa justare, jež znamená vyrovnání, aby dvě věci byly „just" k sobě, a to na nějaký úkol nebo účel; učiniti mezi dvěma narovnání, aby se skrze ně dosáhlo vyššího třetího. Potvrzuje to příklady na pojem spravedlnosti. Ty dva příklady na první pohled překvapí; neodborníka překvapí svou zdánlivou nevhodností pro obecný pojem spravedlnosti, odborníka pak překvapí tím, co je jimi řečeno. Praví, že spravedlností se musí něco vyrovnávati, a tu buď ze své vlastní povahy, jsouc k tomu vyrovnávání svou přirozeností určeno — jako na příklad v poměru muže a ženy, rodičů a dítěte. Doslovně praví: „Est naturalis adaequatio, ut masculus ad feminam, ut ex ea generet; parens ad filium, ut ipsum nutriat": i poměr mužského a ženského prvku je ovládán spravedlností, jež vyrov-

nává dva póly, aby z jejich vyrovnání vzniklo třetí vyšší. To je Tomášův pojem spravedlnosti: vyrovnávati pojem a životní činnost jedinců ve součinnosti a k součinnosti, za tím účelem, aby se dosáhlo zdokonalování všech.

Člověk je dále tak zařízen, že roste jedině činností. To podivuhodným způsobem postřehl i moderní spisovatel Suaréz, řka: „Jsme dokonale čin." Jeho činnost však je zase přírodním zákonem odkázána na součinnost s ostatními, takže ze součinnosti vzájemné rostou všichni, kteří jsou zúčastněni při ní. Proto podle svatého Tomáše spravedlnost řídí přímo jen činnost člověka a součinnost lidí, nepřímo pak předpoklady a důsledky této činnosti a součinnosti. Tak majetek řídí jen nepřímo, pokud je ho třeba k činnosti, jak je patrné z příkladu o poli: pokud přichází v úvahu pokojné užívání a náležité obdělání, potud vyžaduje spravedlnost, aby to pole bylo jen jednoho a ne druhého; tedy i soukromé majetkové právo stojí jedině ve službách činnosti a součinnosti, a to součinnosti na zdokonalení. Potom má plný smysl definice spravedlnosti: rozhodná a stálá vůle dávati každému, nač má právo. To právo je vlastně jen jedno: záporně, nerušiti součinnost druhého, nebo právo nebýti rušen v této součinnosti; kladně, býti podporován součinností druhého.

V podrobném rozboru lidstva sdruženého ve společenství si dělí svatý Tomáš tuto součinnost a poměry v součinnosti na trojí poměr: vztah části k části; vztah části k celku; vztah celku k části. Jako právě naznačeným dělením spravedlnosti jsou obsaženy všechny způsoby práva, tak tímto dělením jsou zasaženy všechny vztahy, které mohou nastati při součinnosti množství.

Pro vzájemné vztahy jednotlivců je stanovena zásada: Spravedlností musí býti řízeny činy a skutky každého jednotlivce tak, aby byla vzájemná souřadnost; aby činy nebo předměty činů měly náležitou úměrnost k druhému, s nímž přicházejí do styku. Aby na žádné straně nebylo ani příliš mnoho ani příliš málo. To jest dávati každému, což jeho jest: neboť to je právo a vlastnictví každého, aby mohl rozvíjeti svou činnost, aby se mu dostalo všeho v náležitém poměru k jeho životním okolnostem činnosti. Té spravedlnosti dáno bylo jméno spravedlnosti směnné, protože se zde musí přesně měřiti a vážiti. Tedy ve styku jednotlivců je spravedlnost základem státu, pokud vyrovnává, vyvažuje nepoměry, a to nepoměry v činnosti a součinnosti. Takže jest každému umožněna činnost, kterou mu ukládají životní poměry nebo zvláštní způsobilost; jiným způsobem by se tato část základu státu mohla označiti zásadou: Dbáti práv druhého, míti otevřený zrak a bystrý smysl pro práva druhého. Kdo první znázornil spravedlnost se zavázanýma očima, to nebyl filosof; kdyby se měla alegoricky znázorniti spravedlnost, musila by míti nejen otevřené oči, nýbrž ještě oči pohyblivé; aby viděla na všech stranách všechna práva a všechny povinnosti, aby také viděla dobře na své vážky.

V celém pojmu spravedlnosti je toto vyjádření spravedlnosti směnné nejdůležitější a také je v něm nejhlubší význam spravedlnosti pro společenství života a práce, ježto jen z takového pojetí spravedlnosti nastává skutečná vyrovnanost poměrů.

Pro vztah jedince k celku stanoví svatý Tomáš spravedlnost zákonnou. Ta vyznačuje práva společnostního celku vůči svým členům, a povinnosti členů k celku. Spravedlností zákonnou jsou dány dva pojmy, které drží řád ve společenství: dobro celku a autorita.

Dobro celku se nazývá obecným dobrem podle latiníků, kteří říkají bonum commune. Celá spravedlnost se zabývá jedině upravováním činnosti, aby z ní byla součinnost. Součinnost objektivní, to jest souladnost jednání, činů samých upravuje spravedlnost směnná, ve vztahu totiž jednotlivců navzájem. Ve vztahu jednotlivců k celku působí spravedlnost zákonná nikoli jednotu skutků, nýbrž jednotu jednajících; musí býti tato jednota jednajících učiněna a udržována; neboť podle přírodního zákona jest spolčení k vůli dosažení vyššího třetího, vyšší a silnější jednotky. Proto všichni, konajíce jednotlivé skutky, musí zároveň konati jedno, aby množství výkonů byl výkon jeden, výkon vyšší a silnější.

Jednotnost tohoto silnějšího výkonu nemůže býti působena než cílem, ke kterému jest určena a zamířena přírodním zákonem. Ten cíl spojuje všechny jedinecké úkony v harmonický celek. A právě tímto cílem jest to, čemu říkáme obecné dobro. Činnost a součinnost jednotlivců musí nabýti takového rázu, aby se nejen nepřekáželo onomu zdokonalování všech životních složek, které jest nejvlastnějším úkolem lidského života, nýbrž aby toto zdokonalování bylo přímým způsobem podporováno kladně. Neboť, a nelze to dosti zdůrazňovati: to jest jediný cíl spolčování veškerého, i spolčování ve státní společnosti: zdokonalování všech členů ve všech jejich životních složkách. Na to je společnost přírodním zákonem ustanovena, a proto vůči jednotlivcům tu stojí jako nová jednotka, nebo osobnost, vůči níž musí nastati také vyrovnání, aby jí se také dostalo, což jejího jest.

Toto vyrovnání nastává podrobením cíli celku. A to dvojím směrem. Předně uznáním toho nejvyššího a vlastně jediného cíle spolčení. Za druhé podrobením autoritě, která jest, opět přírodním zákonem, nejen povolána, nýbrž i vším potřebným vybavena, aby mohla posuzovati, co jest cestou k tomuto cíli. To jsou práva společnosti jako celku, to jsou práva obecného dobra a autority, jakožto rozhodčího v záležitostech obecného dobra. To jest pak

hlavní povinností jednotlivců, vyplývající ze spravedlnosti zákonné: podrobovati se zákonům autority, podrobiti se i tomu, co není povinností ve vzájemném vztahu jednotlivců.

Ale ani autorita není nepodrobená. I autorita má povinnosti spravedlnosti, jak vůči celku, tak vůči jednotlivci. Vůči celku jsou povinnosti autority, a to povinnosti spravedlnosti, vyjádřeny pojmem obecného dobra. Vůči jednotlivcům pak vyrovnává autoritu s podřízeným spravedlnost podílná. Právě proto, že jednání celku společnosti musí býti jednotkou, musí autorita působiti rovnováhu, která drží pohromadě. Rozdělováním podílů na břemenech a výhodách společnosti. Aby jednak odměnami a výhodami byla vyrovnána obětavost pro existenci a rozvoj síly celku a jeho zdárné činnosti; jednak aby byli přidržováni k pořádku škůdci existence a zdárné práce celku.

Z té soustavy svatého Tomáše Akvinského a z takového obsahu hesla, že spravedlnost jest základem státu, plyne jako samozřejmost, že je zcela lhostejné, jakým způsobem jest řízen tento státní celek, kdo jest představitelem jeho autority, kdo jsou jeho poddaní. Rovněž je patrné, že jedině tato myšlenka je takové všeobecnosti a proto tak všeobecně může býti všude a za všech okolností uplatňována, jako je všeobecný sklon ke společnostnímu životu čili cit družnosti. Nejmenuje určité požadavky jednotlivých názorů, tříd, stavů, nýbrž zasahuje sám kořen, zasahuje všechny a každého ve všech jeho úkonech, aby se jimi všemi rozvíjela dokonalost životních složek každého.

Mohli bychom krátce podle nauky tomistické tak vyjádřiti obsah hesla, že spravedlnost jest základem státu: Základem státu jest úsilí povznášeti všechny a to povznášeti umožňováním činnosti a součinnosti. Proto také dějiny neúprosně ukazují všude, že hyne každá státní společnost, která chce povznášeti jen určitý zlomek, byť sebe větší zlomek celku. Taková spravedlnost je základem státu, jež znamená umožniti zdokonalení každého ze součinnosti všech.

Prof. P. Em. Soukup O. P.

SOCIÁLNÍ FUNKCE STÁTU.

Sociální prací rozumím uvědomělé a plánovité snažení, usilující o zmírnění hmotné i mravní bídy a dosažení tak vyšší životní úrovně těch nejchudších vrstev společnosti. Sociální stav jednotlivých společenských vrstev je železně spjat se současným hospodářským životem a proto reforma sociální je reformou hospodářského řádu. Dnes ale je možno konstatovati, že liberalistický individualism v hospodářství, přes zoufalé obhajoby obránců, je theoreticky vůbec pochován a i prakticky žijeme v jeho pouhém doznívání dotud, než nastoupí řád nový. Víra v klasický liberalism, že pouhá souhra volných sil v hospodářském podnikání musí vždy vytvořiti výslednici člověku a hospodářskému životu celkem vždy prospěšnou, je s hlediska křesťanského bludnou. Právě vzniklá hospodářská anarchie, t. z. hospodářskými silami, dokazuje, že zde v oblastech života hospodářského, v jejichž středu stojí člověk se svobodnou vůlí, dle nauk křesťanských nakloněnou ke zlému, není neměnných zákonů, které by automaticky vedly samy, bez mravních norem, k hospodářské harmonii. V silovém poli fysikálním a oblasti zákonů přírodních nastává stav rovnováhy a harmonie právě jen proto, že tam nemůže zasáhnouti člověk. Respektovat nekriticky dnešní hospodářský a právní řád, znamenalo by nechat hledět miliony lidstva největší nezaviněné bídě a zoufalé budoucnosti vstříc. Taková organisace společnosti, při které menší část lidstva divnými praktikami zabrala ohromnou většinu přírodních statků (víme, jak se kolonisovala na př. Amerika) a z touhy po veškerém výnosu těchto statků odejme i příležitost pracovní milionům a směnným systémem, za pomoci peněz, uzavře cestu k životním potřebám, nemůže představovati definitivní formy společnosti. Křesťan nevěřil v přirozenou dobrotu člověka; při poznání zla v celém svém rozsahu (spisy křesťanských sociologů) byla by netečnost hříchem. Jestliže pro nekřesťana napsání neb prostudování a rozumové obsáhnutí sebe slavnějšího díla nemusí zavazovati ještě k ničemu, jest odstranění poznaného zla katolických lidí příkazem božím. Každé čekání, že odumírající řád vytvoří nové formy zákonné či organisační, které by způsobené zlo hojily, jeví se marným a zdá se, že období hospodářského liberalismu (Sombart: pozdní kapitalism), jako vývojový stupeň hospodářských dějin, leží za námi. Přechod z jednoho sociálního systému do druhého byl a bude vždy provázen hospodářskými poruchami. Konservativním lpěním na starých, ne duchovních, ale hospodářských a právních řádech, může býti jen znemožňována, ke škodě celku, včasná reforma společnosti. Období reformovaného plánování, nesoucí se snahou prospět celku, do kterého vcházíme, není planým theoretisováním, nýbrž důležitým údobím hospodářského vývoje, v kterém dlouhou dobu setrváme, a kterému není možno se vyhnouti. Prameny hospodářského zla, které v těchto letech vrcholí, byly již před válkou zřejmy a vynořily se již koncem středověku a začátkem novověku, kdy egoism člověka rozbil cechy, kdy forma počala

nahrazovati náboženský život. Nezáleží proto ani tak dnes na okamžitých detailech, ani na rámci hospodářských reforem, jako na položení správné ideové základny, z které by sociální činnost a řád vyrůstaly a které by státní mechanism pronikaly. Způsoby a nauky, kterými se řídí hospodářská a jiná společenská zřízení, nejsou neměnitelně dány, jako na př. síly fysikální, nýbrž chtěny. Proto také řada státem a hospodářskými řády uznaných obchodů jsou pouhými, pro společnost neužitečnými praktikami, přinášejícími jen jednotlivcům zisk. Vždyť i původní kapitalistický řád se změnil dle zištné potřeby na tolik, že úmyslně kartely porušil i oboje hlavní svoje zásady: o svobodě podnikání a o svobodné soutěži. A kartelové úmluvy, jako výsledky zištného plánování, i v moderních demokratických státech, možno tížeji změnit, nežli samotné státní monopoly; ačkoliv cena státními monopoly stanovená je mravnější nežli ceny kartelové, ježto státní monopol je nesen snahou ve prospěch celku a nikoliv pouze jedné společnosti. Že často hospodářský život se ukazuje silnější nežli lidské theorie, není žádným důkazem chybnosti plánujících úvah, nýbrž jen potvrzením skutečnosti, že hospodářský život je proniknut chybným mravním řádem = skrytým egoismem. Je to onen první známý pohyb ručky nemluvněte k ústům, který vzděláním a studem nabyl pouze jiných jemnějších, ale proto nebezpečnějších forem. Pud ten ale v hospodářském životě zůstal a on je to, který nechá vznikati v kterékoliv společnosti podobným hospodářským praktikám, a který byl mylně povýšen na zákon hospodářského života. Svobodná soutěž, vynálezy, umožňující prý rozvinutí všech sil, nenávidící státní zásahy do volné mezinárodní cirkulace zboží, zničila slabšího a tím sama vynucuje nutnost všeobecné regulace hospodářského života. Právě svoboda individua a možnost svobodného vývoje byla a jest hospodářským liberalismem ohrožena. Ve svobodné hospodářské soutěži a při konstatování nabídky a poptávky užívalo se a užívá takových metod, že jedinec, jednající vždy dle zásad mravních a křesťanských, musí podlehnout. Také hospodářská prakse nás křesťanů se často ničím neliší od liberálů a ona to byla, jež učinila ze socialistů tvrdé bojovníky protikřesťanské a vytvořila nauku o křesťanském opiu. Touha po hospodářských reformách není tedy pouze snahou po vyšším existenčním minimu chudáků, nýbrž snahou, i v oblastech hospodářských moci jednati tak, aby to bylo v souhlase jak s křesťanskou, tak i s laickou mravností, je tedy snahou po křesťanské společnosti, je snahou po svobodném vývoji a hospodářské nezávislosti nejen horních 10.000, nýbrž i nejširších mas lidových. Aby mohla býti chudinou snadněji plněna celá soustava křesťanského učení, od nepokradeš, nezabiješ, až po křesťanský názor na populaci, je sociální reforma naprosto nutnou a také nás o tom papežské okružní listy nenechávají v pochybnosti. Je našim úkolem uvésti krásné sociální encykliky do života. Další čekání je jen zbytečným, neboť křesťanství, církev, nestaví celý hospodářský systém neb určitou státní formu, nýbrž klade jen věčné mravní normy, které v každém hospodářském systému musí býti zachovány. Mravní příkazy křesťanské zůstávají věčně stejné; nevytvoří ale hotový hospodářský systém jednou pro vždycky, nýbrž v každém století časným vývojem nakupené problémy musí s ohledem na poměry vždy znovu řešit. Věřiti s Marxem, že dějinným vývojem s přírodovědeckou nutností se dospěje k novému, lepšímu řádu, bylo by naivností, neboť i v sovětských republikách vidíme, že změněný řád se nechá udržet jen státní mocí a soustavnou výchovou. I v sovětském soustátí se totiž již objevují tytéž zlořády, co v kapitalistických zemích západních. Tak na př. v moskevském „TORGSINU“ se letos objevily milionové zpronevěry. Kdyby ale sovětské Rusko do dnešního svého pokusu a správného úsilí o spravedlivější společnost a stát vřadilo mravní síly a vznikající sovětskou civilisaci duchovně posílilo, bylo by tím největším zázrakem tohoto století. U sovětského režimu nemá křesťan vytýkat technické nedostatky, jako na př. dopravní a výrobní obtíže a pod., nýbrž mravní vady státní administrativy, strašné trhliny demokratické a nedostatky štěstí osobního a rodinného. Je pravda, že dnešní doba je pro přeměnu společenských řádů připravena, ale toto ovzduší nevytvořil sociální útisk sám, který byl vždy, ale vliv kultury. Církev, křesťanská kazatelna, filosofické pojednání se sociálním obsahem a uvědomující tisk vytvořily sociálním reformám příznivou duchovní základnu a učinily trhliny do tvrdých pohanských názorů na vlastnictví a život sociální. Nadešla doba tvořiti konkretní formy nového lepšího hospodářského a sociálního života. Domnělé utopie proměniti v čin. Nejvyšším kriteriem pro nás nemůže býti poplašené volání jednotlivců, poškozených reformou, nýbrž vědomí, že se slouží dovolenými metodami křesťanské pravdě a dobru většiny lidu. Reforma je dvojnásob nutna též proto, že vinník v dnešních hospodářských institucích uniká často nejen právu státnímu, ale i církvi, neboť obě tyto instituce sledují a tradičně stíhají více vinu individua, které se dnes cítí v některé akciové společnosti nevinným, ačkoliv někdy spolutvoří chybný a hříšný systém. Odpovědnost mizí často již s firmou a nastupují mravně neodpovědné anonymní společnosti, v nichž se všichni, úředník i akcionář, cítí nevinnými. Dělba práce mívá za následek i dělbu odpovědnosti, neboť spoluvinník nemá často ani možnost vidět a odhadnout celkové zlo, které spolupáchá. Je úkolem moralistů uvažovati o tom, jak zvýšit v dnešních institucích individuální odpovědnost. Okružní list Pia XI. varuje ale též před přílišnou

centralisací, která, příliš zatěžujíc centrálu, velké masy jedinců přímé odpovědnosti taktéž zbavuje. Houževnaté lpění na starém hospodářském řádu není jen škodou sociálně nejslabších, ke kterým křesťanství v prvé řadě obrací svůj zřetel, nýbrž je i přímým ohrožením stability politických režimů v současných státech. Jak prudce reaguje život na neschopnost a těžkopádnost vedoucích osob, ba i celých vládních režimů, vidíme v řadě evropských států, neboť tam, kde na př. parlamenty demokratických států nebyly schopny vhodnými reformami vyjíti vstříc potřebám lidu a doby, nepomohla žádná přísaha na demokratický korán a přišla doba populárních diktátorů a extrémního fašismu a bolševismu. Běda, kdyby si široké vrstvy občanstva moderních států, v kterých věčné hodnoty mravní a duchovní byly otřeseny, na př. v hodině mobilisace, uvědomily, že prohranou válkou nemají co ztratit. Sociální otázka není tedy pouze otázkou dělnickou, nýbrž problémem celého národního hospodářství a politiky, t. j. výroby, peněz, distribuce a tím i celé současné kultury, která hospodářský řád proniká. Definitivní odstranění vad se společnosti nikdy asi nepodaří, neboť dle Messnera sociální otázka je v souvislosti s hříchem dědičným; účinek tohoto je pak na společnost vždy horší než na jedince, který může dříve dosáhnouti svatosti, nežli společnost, v které jsou vždy i jedinci zlí. Není proto a nebude asi nikdy žádného sociálního řádu, který by si s křesťanského hlediska mohl činiti nárok na absolutní a neproměnnou platnost. Žádná křesťanská reforma nebude tedy celé sociální zlo trvale odstraňovat, nýbrž hodně zmírňovat. V tomto úsilí o změnu řádu nejsou a nebudou katolíci osamoceni, neboť mravní řád ve svých podstatných částech je i bez zjevení přirozeným rozumem poznatelným, což má za následek shodnou kritiku dnešního řádu hospodářského a podobné reformní snahy i u společností nekřesťanských. Jen pro křesťana měla by býti ona povinnost z božího zjevení plynoucí ještě závaznější. Nutno dávati pozor, aby se z dravé bystřiny reformních ideí sociálních nestávaly stojaté a zahnívající vody před prvními hrázemi kapitalistických řádů. Předpokladem účinných reforem je ve státech demokratických vytvoření vhodného veřejného mínění; to proto, aby nové řády a organisační formy měly kořeny v názorech a oporu v mravech občanstva, jinak zklamou a neudrží se. Mladá generace nemá v těchto směrech vhodných živých příkladů a stykem s generacemi staršími je více hospodářsky sváděna na scestí a učena buď netečnosti či příživnictví, nežli k dobrému pobízena. Mělo by dnes býti mravní zásadou mezi mladými, nestýkati se bezdůvodně s hospodářsky neb politicky mocnými jedinci. Možnost protekčního umístění, které je dnes pravidlem, je často jediným magnetem, kterým starší generace působí na mladé, ale i tento ztrácí své kouzlo při hořkém pomyšlení na statisíce těch, kteří to štěstí nemají a ani prakticky míti v dnešním hospodářství nemohou a mění se v zatrpklost proti vládnoucí generaci, která pro odstranění zla dosti neučinila. I u nás katolíků je mravního horlení více nežli praktického usilování. Já obdivuji ohromné úsilí, příšernou odhodlanost a vše riskující obětavost ruských revolucionářů, které, ne co do metod a cílů, ale co do opravdovosti a vypětí vůle, předčí jedině katoličtí svatí. Pro hladového a zimou zkřehlého ubožáka, neznajícího meze křesťanské nauky a vidoucího sklady potravin, těžké kožichy promenád, nezdá se býti nepokradeš a „miluj bližního svého“ spravedlivým božím přikázáním. Jemu, vidoucímu netečnost křesťanské společnosti, budou vždy bližší vývody Marxe, Lenina, Stalina aneb i Hitlera a Mussoliniho. Čili v zájmu křesťanské pravdy a církve, která kritikou naší netečnosti trpí, a dle slov sv. Tomáše, „že nikdo nemá žíti nepřiměřeně“, měla by se životní míra nás všech ku prospěchu nejchudších na tak dlouho snížit, dokud se novými státními a hospodářskými řády, zkrátka reformou společnosti, nepodaří u všech poctivých občanů odstranit podkonsum. Snížením životní míry jedněch, k vůli zvýšení existenčního minima u druhých, se dosáhne zvýšeného úsilí o nový rozvoj výroby a snaha, jíti s životní měrou celku nahoru. Stav moderní techniky to nejen umožňuje, ale technokratickými sekcemi i zkoumá, navrhuje. Katolíci musí náležeti ve státě k vrstvám reformním, neboť z křesťanství, pro jeho mravní a věroučnou jistotu, může prameniti železná odhodlanost. Z řady uvedených příčin je nutno všechny síly, přírodní i mravní, postavit do služeb společnosti a světovým názorem křesť. podložené úsilí mravní, filosofické, právní i technické sloučit v jeden praktický celek. Církev výchovou a duchovním vlivem stejně tyto snahy podepírala (Lev XIII., Pius XI.) a jest při tom jedinou institucí, která chce stavět sociální společnost ne od střechy, ale od základů a buduje tak duchovní předpoklady hospodářsko-sociální rekonstrukce. Jaký význam tomuto duchovnímu působení, přes ujišťování o histor. materialismu, přikládal i K. Marx, vidno ze stati „O ekvivalentní formě hodnotové,“ kde píše: „Taj výrazu hodnoty, rovnost a rovná platnost všech prací, protože a pokud jsou vůbec lidské práce, může býti odhalen, jenom když pojem lidské rovnosti nabyl pevnosti lidového předsudku.“ A právě proto, že kladný vliv ducha na životy národů, vlivem soustavně propagovaného materialismu, se stal minimálním, proto velikému vědeckému a technickému vývoji v posledních sto letech neodpovídá pokrok mravní. Po spravedlnosti všichni toužíme, ale pro zdůvodnění a rozšíření zásad spravedlnosti dosti nečiníme. A služebníci ducha z řad filosofie, bohosloví a umění,

kteří podryli starý duchovní řád, aniž nový vytvořili, kteří uvolnili lidské svědomí od závislosti na Bohu a spjali je s hodnotami vratkými, kteří do roucha krásy oděli i nepravosti, byli z životní prakse národů vyřaděni, stali se bohy na Olympu, přes jejichž názory se valí život svými cestami dál.

Zmíněné hospodářské těžkosti sociální jsou tedy stálým ohrožováním nejen sociálních práv člověka, ale i náboženského a mravního života, politické stability států a celé současné kultury, která, nenastoupí-li účinné reformy, může býti revolucí zničena.

Jest nyní otázkou, kdo a v jaké míře je povolán k odstraňování zmíněných hospodářských těžkostí a z nich plynoucích sociálních nedostatků a které jsou to ony detaily současné hospodářské struktury, bez jejichž změny je trvalé vybřednutí z hospodářského chaosu a sociální bídy nemyslitelno.

Jsou to: člověk, pomocné organisace stavovské a stát. V prvé řadě je ke zmíněné práci povolán člověk sám a je povinen vykonati vše, nač svými rozumovými a fysickými silami stačí. Člověk je rozumově i fysicky schopným vykonati mnohem více nežli dosud koná. Výkon člověka je závislým, vedle tlaku okolností, sil fysických a rozumové přípravy, od sil mravních. Tyto dle svého druhu jedince buď pobízejí k činu, k většímu vypětí sil, aneb i brzdí. Je tedy mravní příprava a mravní reforma charakteru, jak křesťanství správně zdůrazňuje, záležitostí prvou a příprava odborně-technická záležitostí druhou a nikoliv naopak. A zde v této mravní převýchově sebe sama, spočívá těžiště i hospodářsko-sociální reformní práce člověka jako jednotlivce. Mravně působiti na společnost je možno jen skrze jednotlivce. V demokratické společnosti je tato mravní výchova každého jedince většího významu, nežli ve společnosti ovládané despotou, diktátorem, neboť vidím v demokratickém principu v prvé řadě metodu pro řešení různých společenských otázek. Tato metoda, jsoucí sama o sobě mravně neutrální, jako řada metod druhých, stává se nástrojem dobra či zla teprve dle mravní a rozumové kvality většiny společnosti. V moderních státech stalo se zvykem užívati demokratického principu i pro řešení nejrůznějších otázek hospodářsko-sociálních, a záleží-li nám proto na tom, aby demokratická metoda byla pro řešení otázek sociálních nástrojem dobrým, je naprosto nutno v prvé řadě pečovati o to, aby plánovitým usměrněním mravní a rozumové výchovy se dosáhlo toho, aby většina společnosti mohla býti, s ohledem na nutné cesty a cíle hospodářsko-sociální reformy, kvalifikována jako mravně i rozumově dobrá a připravená. Jednotlivec může sám pracovati na svém mravním a rozumovém zušlechtění, ale nemůže sám zabrániti tomu, aby nežádoucí duchovní vlivy cizí, zvenčí na jeho záměrné výchovné dílo rušivě nepůsobily. Zde tedy svoboda veřejného mínění, jakožto časového hesla doby, v které my žijeme, může se s ohledem na hospodářsko-sociální cíle jeviti nežádoucí. Usměrnění výchovy, která je téměř státním monopolem, tisku a veřejného mínění, vymyká se ale možnosti jednotlivce a zde by musel zasáhnouti činitel mocnější, a to je stát. O státě bylo dnes již dostatečně pojednáno, ale s obojího hlediska na stát, ať liberálního či křesťanského — jeví se dnešní doba, s ohledem na nutné sociálně-reformní cíle, pro plánovité zásahy státu krajně zralá. I tento zásah je jeho důležitou sociální funkcí. Dle theologické koncepce křesťanské, dle které i stát je stvoření boží, jeho moc odleskem moci boží a který má proto — též povinnost se jeho vůlí říditi, je nadřaděnost křesťanství nad státem a proto nutnost státu ve výchově pro život hospodářský říditi se intencemi křesťanskými, samozřejmostí. Zrovna tak je nesporný sociálně-reformní charakter křesťanského učení, které plánovité zásahy společnosti do výchovy nejen dovoluje, ale přímo nařizuje. Dle názorů liberálních, dle kterých — stručně řečeno — je stát organisací sloužící k tomu, aby uskutečňovala společenská přání (Laski), v němž platnost zákona jest podmíněna jedině souhlasem většiny ovládaných a jehož autorita se pramení právě jen z možnosti vynutiti si splnění vydaných nařízení, jeví se usměrnění výchovného působení dvojnásob nutným. Proč, řekl nedávno socialista Vanderveld. Pravil: „Kdyby dělníci zvítězili, nedosáhnuvše stupňů mravního vývoje, jež jsou nevyhnutelné, jejich vláda by byla ohavná a svět by byl znova potopen do běd, brutálností a nespravedlností tak velikých, jako jsou dnešní!“ Výchova k mravnosti je proto velký sociální čin. I když připouštíme, že určitý mravní vývoj je možný i mimo křesťanskou společnost, je přece jen odkřesťanění společnosti činem krajně protisociálním, společensky škodlivým a v zájmu sociálním by se mělo brzditi. Neštěstím pro socialism i pro chudý lid a jeho osudy bylo, že socialismus byl spojován a téměř ztotožňován s atheismem a materialismem, čímž byla znemožňována přímá spolupráce s křesťanstvím, a že socialism ve službách atheismu uvolnil v nepravých místech lidské svědomí a z povinné dobročinnosti a závazné sociální činnosti učinil záležitost dobrovolnou, časovou a módní. Právě naopak by měla býti z důvodů sociálních požadována mezi církví a státem co nejužší spolupráce. A bude to právě dělnická společnost liberální, která, myslí-li to s hospodářskými reformami poctivě, bude muset s námi volat, aby při nutné reformě výchovy z dosavadních školních čítanek, tiskovin i života zmizel, jakožto moderní ideál mládeže a hospodářského života článek „Z poslíčka milionářem“, a místo něho aby se tam objevili vysmívaní středověcí katoličtí svatí, s jejich odmítavým postojem k majetku, a se sv. Františkem z Assisi, jako služebníkem všech lidí, v čele. Ustavičně zdůrazňovaná fráze o naprosté au-

tonomii lidského rozumu, státní svrchovanosti a boje o život, je špatnou sociální službou těm nejpotřebnějším a hospodářsky nejslabším; již dnes tyto idey v řadě států přinášejí trpké ovoce a tím i nutnost vytvoření nových ideí ve světě liberálním, neboť z těchto dosavadních hesel čerpají posilu všechny nynější násilné režimy. Že státní zásah do výchovy nemá se omeziti pouze na oblast mravní, nýbrž že se bude musiti rušivě dotknouti obsahu národohospodářských a obchodních učebnic, jako na př. t. zv. železného zákona mzdového o poptávce a nabídce, o soutěži a pod., je zřejmým. Nemyslím na státní zákaz určitých hospodářských názorů, ale na jejich soustavné kritické hodnocení a povinný náznak nových, sociálně prospěšnějších cest. Filosofující estéti toho napsali již dost a je nutno určité myšlenky vtělit v sociální čin, což se neobejde bez součinnosti státu při plánovité reformě výchovy a ve světě liberálním bez odstranění duchovních pomníků amerického mamonářství a bez vytyčení nových hospodářských a životních ideálů.

Dalším nutným činem velkého sociálního dosahu je plánovitý zásah lidské společnosti do soukromého podnikání jednotlivců, což se může díti jedině státem. Ačkoliv stát má býti v hospodářském životě v prvé řadě regulátorem a iniciátorem, může a má býti i realisátorem úkolů, na které jednotlivec mocensky nestačí, ale které v zájmu nerušeného chodu hospodářského života a k sociálnímu prospěchu většiny občanstva bylo by nutno vykonati. Aby státní plánování a zásahy do výroby a směny statků, jevící se dnes naprosto nutnými, nebyly pouhým úředníckým pokusnictvím, měl by stát sám dáti iniciativu k tomu, aby stávající síť stavovských a odborných organisací či komor byla rozmnožena, učleněna, postavena na jiný právní základ, aby tak tyto nové instituce mohly státu i soukromému podnikání přikročiti na pomoc tak, aby individualita nebyla zcela potlačena. Jen pomocí těchto je možno dosáhnouti zodbornění a ziniciativnění veřejné správy, přesných výrobních a spotřebních statistik, přehledu o nutnosti, velikosti a rozdělení výrobních kontingentů, pracovních sil a pod., bez kterýchžto spolehlivých dat je prospěšné státní plánování nemožným. V plánovací úvahy je nutno vzíti všechny druhy výrobní činnosti. Při přednášce v české společnosti národohospodářské správně tvrdil dr. Matoušek, který není přítelem státního plánování, že, udeří-li se na 1 klávesu hospodářského organismu, ozve se celý akord tónů a proto státem musí býti pamatováno na všechny tyto souvislosti a komplikace dnešního hospodářství.

Jeví se proto utvoření podobných sborů, jak dr. Kosatík o nich hovořil, činem sociálně velmi významným a nutným. Nehledě k tomu, jak pravil dr. Bláha, že isolace jednotlivých států je zjevem protispolečenským a vede k jejich vzájemnému odcizení. Paušální pak a státu přímo neodpovědné tvrzení o hospodářské závislosti a míře závislosti, na př. i naší republiky na mezinárodní výměně statků, uveřejňované občas stranickými publikacemi našich průmyslníků a jejich vysokých služebníků v peněžních ústavech, nemají pro státní plánování právě pro svoji povšechnost a jednostrannost praktické ceny. Nejedná se ale o návrh t v a r u nových organisací, nýbrž o spojení hospodářského jedince, stavu i státu v jediný živoucí a tvarově se dál vyvíjející organism hospodářský. Dnešní konstrukce státu je politicky obranná, nikoliv hospodářská a sociální. Náběh k ustavení nových institucí, k vůli dělbě úkolů a rozšíření věcné spoluodpovědnosti, jakož i ulehčení státní administrativě, vidíme dnes ve všech státech. Jen včleněním jak jednotlivce, tak i nejrůznějších institucí hospodářských, technických, vědeckých i jiných, v pružný systém, spolupracující se státem, odstraní se k hospodářskému prospěchu hlavní námitka proti státním zásahům do soukromého podnikání, že totiž nástrojem vázaného hospodářství je vždycky užší organismus a tudíž menší počet hlav. Čím se často i naše republika v hospodářských reformách může a bude jedině lišiti od Německa, Ruska a Italie, bude hlavně zásadní příčinné pojetí reforem a prováděcí metoda.

Zvláštní zmínku v souvistosti s řešením otázky sociální zasluhuje technika, která má dnešní společnosti mnoho co říci a v řadě problémů hospodářských měla by míti rozhodující slovo. Je smutným faktem, že kapitalistický řád nedovede užít plně ani dnešních možností technických, ani síly lidského ducha nezaměstnané inteligence, vynálezů. (Pohrdání dary Ducha sv.). Je proto až nepochopitelným ono bagatelisování práce, na př. technokratických společností, které, byť i cestami materialistickými — pracují pro dobro a lepší hospodářskou budoucnost člověka. Technik pracoval jemně a svědomitě na jemu příslušejících detailech života a netušil, že ti dělníci ducha, kterým maně svěřil vybudování organisace světového mravního řádu, že vytvoří takový systém, který i bezelstně pracujícího technika spoutá a zotročí. Nenapadlo mu, že práce stavitelů společenských a právních řádů, nositelů t. zv. ryzí kultury klasické, skončí voláním národů po odstranění strojů, t. j. zmateným útěkem lidského mravního snažení před spoutanou hmotou. I zde vyrůstá velký sociální úkol dnešní společnosti, totiž v zájmu snazšího života milionů dělnictva, v zájmu umožnění vyšší hmotné i duševní životní úrovně nejchudších, tento zmatený ústup mravního úsilí ducha před strojem, který odebírá hrubou práci a uvolňuje člověka pro práce vyššího řádu, zastavit a odstranit, ne stroj, ale mravní nedostatky v distribuci statků. Toto jest ale možným jedině společným úsilím technika, filosofa, bohoslovce i právníka, pod přímou patronací státu. Co je platno, že máme na př. Březinu, ale lid je vychován tak, že chápe a čte

Sinclaira. Bez dosud zmíněných zásahů, majících tvar pouze pomocných funkcí sociálních, je trvalé a prospěšné řešení otázky sociální dobře nemyslitelným. Než, i přes jejich fundamentální důležitost, jsou přece jen činitelem úvodním, přípravným, nikoliv konečným, a těžiště konečné práce sociální spočívá v přímých hospodářsko-politických úkolech státu. Je úkolem státu, ne jedince, proto, že stát a státní moc je a zůstane určena k podpoře a k pomoci v dosažení toho, čeho by jednotlivec ve svém osamocení dosáhnouti nemohl a to tehdy, když by přehlédnutím pomoci povstalo všeobecné nebezpečí veřejného zla, k jehož odstranění soukromá snaha nestačí. A že nestačí již dnes nejen jednotlivec, ale ani okresní a zemské instituce zabrániti hospodářskému zlu, ani v jeho nejrozpoznatelnější formě (ničení zásob, denaturování obilí a cukru pro utvoření ceny), máme zkušenosti i u nás. A hranice tohoto zásahu leží až tam, kde by zásahem prospěšná činnost individuální byla více brzděna než podporována. Autoritativní zásahy veřejné moci do soukromého podnikání byly vždy, když v mimořádných dobách ztrátou hospodářské rovnováhy nastal společenský chaos. Jedním z hlavních úkolů státu, zas povšechně řečeno, je ochrana práva občanů. A prvním zákonem přirozeného práva a proto i božího práva, jak i papežské encykliky potvrzují, je právo všech poctivých lidí na život, mravní vývoj a tím i na — k tomu nutné — existenční potřeby. A toto základní přirozené právo je u stále se zvětšujícího počtu milionů občanů ohroženo. Množství existenčních statků je prakticky omezené a vyčerpatelné. Tento nezvratný fakt, vedle důvodů mravních, žádá, aby za k existenci potřebné statky, od společnosti odebrané, byla zas společnosti dána protihodnota a to proto, aby společnost nebyla ochuzována. Proto důchod bez zásluh o společnost, (slova práce úmyslně neužívám, neboť potřeby společnosti plně nevystihuje), je ochuzováním a poškozováním společnosti, nemá býti ve spravedlivém společenském řádu trpěn. Z těchže důvodů plyne, že důchod má býti pouze přiměřený zásluhám. Nedodržením zásady nutně musí u jednotlivců se vytvořiti přebytek úkojných prostředků a u druhých musí nastati jejich nedostatek. Čili jedině spravedlivým a prospěšným prostředkem k získání existenčních potřeb je zásluha o společnost, t. j. spolupráce na tvoření duchovních a hmotných dober a potřeb společnosti. Kdo nemá proto možnosti výměny statků a nedostane se mu pracovní možnosti, tomu je přístup k existenčním potřebám nejen věcně a morálně ztížen, nýbrž i dnešním právním řádem zcela znemožněn! Jelikož volných existenčních statků dnes již ani na tichomořských ostrovech není, je jeho přirozené a boží právo na život společností rušeno, a nachází se v horší situaci nežli ten, kterému právně zajištěný majetek byl zcizen a je nutno dotyčného křesťanstvím chránit 7. božím přikázáním. Z toho vyplývá dnes nejdůležitější funkce sociální a i křesťanská povinnost státu, chránit pracovní právo a pracovní možnosti zrovna tak intensivně, jako nemovitý majetek občanů. Proto zásah státu do propouštění zaměstnanců, do zastavování, omezování, či rozšiřování výroby, není jen jeho právem, ale křesťanskou povinností sociálního politika. Nestačí jen pracovní hygiena pro dobu a zdraví. Vybudování nové společenské pracovní soustavy, rozšíření stávajícího pracovního práva, v kterých by o pracovní příležitost bylo soustavněji postaráno, je důležitější než rozšiřování sociálního pojištění v nezaměstnanosti a jest naším nejaktuálnějším problémem sociálně politickým. Rozřešení tohoto problému ochrany práva pracovního se neobejde bez rušení některých práv již stávajících. Dnešní sociální péče a sociální zákonodárství států je vlastně prostředkem mírnícím sociální bolesti a nikoliv odstraňujícím příčiny sociálního zla. Jak dnes výrobní a směnný řád je nespravedlivý a protipřirozený, je vidno právě z toho, jak jedněm odnímá pouhou možnost záslužné práce a tarasí tím cestu k uhájení holé existence, kdežto jiným činitelům parasitním jejich spekulační praktiky, pro společnost i jednotlivce úplně bezvýznamné, přemrštěně odměňuje a uznává je za normální, počestné a zákonné druhy obchodů. Že hospodářské a státní řády, dovolující takové extrémní možnosti, musí nutně vésti k naprostému pauperismu u jedněch a ohromné, škodlivé kumulaci statků u druhých, bylo již řečeno. Příslušníci těchto extrémních bloků ztrácí svoji duševní svobodu a u nich je také, jak znalci života potvrdí, mravní bída největší. Nejen to! Veliké kapitály, s disposičním právem v jedněch rukou, zcela ujařmují nejen v jejich službách se nacházející jedince, ale peněžním vlivem na slabé stránky lidských charakterů i celé společnosti i státy. Mělo by proto býti prudce progresivním zdaněním všech důchodů a dědickým právem tomuto nadměrnému soustředění majetku v soukromých rukou státem čeleno a ze sociálních důvodů zabráněno, aby dokonce risiko a deficity soukromého hospodářského podnikání bank, pojišťoven, akciových společností, velkostatků, buď přímo, či subvencováním, neb jinou skrytou formou se přenášely na pokladny státu, země, obce a splácely se nepřímým zdaněním nejchudšího obyvatelstva. Při daňových reformách a systémech zdanění měly by býti vodítkem příčiny hospodářsko-sociální a ne jako se doposud děje, důvody psychologické. Křesťanství postavilo na oltář chudobu, nikoli mamon, a jsou proto horní meze majetku a důchodu jednotlivců i mravně vyššími příkazy zdůvodněny. Sv. Augustin pravil, že vlastníme cizí, když vlastníme přebytečné. Z nejvšednějších důchodů, bez práce a zásluh, je vedle spekulace úrok s dividendou. Působí dvojí zlo: umožňuje bez přičinění neomezený vzrůst majetku a brzdí cir-

kulaci oběživa. Tím ochromuje podnikání, tvoří nezaměstnanost a bídu. Sociálním úkolem státu i občanstva je umožnit jeho snížení na míru co nejnižší, t. j. až na režii spojenou s obhospodařováním kapitálů. Tento zásah do všech forem kapitálů, volných i výrobních, se nemůže obejíti bez rekonstrukce celé hospodářské stavby společnosti, ke které z důvodů dříve uvedených stejně přijíti musí. Nedávno mně nadhozená námitka, že na úroku spočívá cele sociální pojišťovatelství, mluví spíše proti úroku. Je pravda sice, že jmění na př. Ústřední sociální pojišťovny, cca 4.500 mil. Kč, se na příklad při 6% úrokování zvětší ročně o 270 mil. Kč, tuto sumu tam ale složili ve formě splátek na dluhy komunální, hypoteční, státní a j., zas titíž drobní jedinci, jenže ne přímo, nýbrž ve formě různých veřejných dávek, nepřímých daní, drahých nákupů a činží. Tato nedůstojná hra s drobným lidem se v moderních státech provádí i při jiných sociálních t. zv. úlevách. Na př. podpory v nezaměstnanosti, slevy na drahách a pod., způsobují schodek ve státní pokladně, který se konečně musí hradit zas výnosy státních daní, t. j. zas hlavně nepřímým zdaněním, postihujícím nejcitelněji tytéž spotřebitelské vrstvy, kterým se chtělo sociálně ulevit. Komu se ale hlavně pomohlo, to byla rentabilita podnikání, to jest možnost dividend, superdividend, tantiem, vysoké osobní režii podnikatelů a podnikatelským ziskům. Proto cílem sociálních úprav i v pojišťovnictví musí býti dosáhnouti u veškerého zaměstnanectva takových příjmů, aby mohlo platiti takové pojistné premie, aby úrokování pojistných reserv nebylo nutným. Jinak myšlenka sociálního pojištění, spočívající na vzájemné pomoci méně potřebných potřebnějším, je v podstatě dobrá, a odmyslíme-li si její nekřesťanské zneužívání, i křesťanská a sociálně velmi účinná. Že zmíněnými úpravami přestane prudké tvoření výrobních kapitálů, dnes nevyužitých, a bude posílen lidový konsum, je sociálně správné a hodno podpory státu. Zvláštního rozboru by zasluhovala otázka, zdali peníze a státní měny těmto hospodářsko-sociálním funkcím napomáhají, neb, jak je skutečností, je brzdí. Zde je možno vysloviti jen povšechnou zásadu, že spravedlivou a sociálně prospěšnou měnou je jen ta, která se řídí proměnlivými potřebami hospodářského a sociálního života a nikoliv kostnatými předpisy akcionářských cedulových bank, a že nejhodnotnějším platidlem je duch, hmota a energie, neboť všechna duchovní i hmotná dobra jsou jen jejich funkcí. Směnný řád, popírající prakticky zmíněné zásady, a to je řád dnešní, je jen pro většinu lidstva bolestným provisoriem, očekávajícím na reformní zásah společnosti. Bez základních změn ve struktuře hospodářské stavby společnosti, v nazírání mravním a beze změn ve směnném řádu, ze sociální bídy nevybředneme. Všeobecné očekávání, že svět bude zachráněn exportem, je bláhovým; kdyby skutečně záchrana výroby spočívala jedině v možnosti zahraniční konkurence (prvá podmínka výroby), bylo by nutno při technické rovnocennosti, na příklad s Japonskem, k vůli dosažení konkurenčních cen, snížiti životní úroveň i našeho zaměstnaného dělníka na úroveň japonského neb čínského kuli. A to přece nechceme! V plánovitém hospodářství, do kterého vcházíme, které povede k autarkii přírodními a vývojovými podmínkami daných hospodářských bloků států, bude zahraniční vývoz sloužit, ne k dosažení zisků, ale k opatření scházejících, nutných a nenahraditelných surovin.

I když se vymyká naší kompetenci přímá etapová realisace uvedených myšlenek, neboť praktické řešení spadá do oblasti politiky, můžeme vykonati základní a stěžejní práci ku prospěchu těch, kteří vyřazením z pracovní pospolitosti, nezaviněným strádáním, denními posty a neustálým duševním utrpením stojí lásce boží nejblíže, neboť silnější nežli obratnost diplomatů a vychytralost politiků může býti náš vliv kulturní.

Ing. Žemla.

VÝVOJ INDIVIDUALITY V RENESANCI.

Vážené shromáždění,

málokterá z historických knih vydaných v posledním století, dosáhla takového vnějšího i vnitřního úspěchu a takového rozšíření, jako kniha německo-švýcarského kulturního a výtvarně-uměleckého historika Jakuba Burckhardta „Kultur der Renaissance in Italien“: Od roku 1860, kdy vyšlo první vydání, až do dneška vyšlo v němčině plných 18 vydání jejích. Nebyla to kniha, která by znamenala po všech stránkách překvapivé novum. Ale svým způsobem podání, který dovedl před očima čtenářovýma vyvolat skutečně plastický a živý obraz celé epochy, i svým stylem, který neunavoval přílišným ulpíváním na citacích a vůbec na materiálovém vystrojení, získávala si tato kniha snadno sympatií čtenářstva. Nad to byly tu zřejmě příčiny objektivní, tkvící mimo osobnost autorovu, především určitá resonativnost měšťansko-liberalistického ovzduší posledních čtyř decennií XIX. věku, reagující se sympatií na autorovo líčení příbuzného mu zdánlivě měšťanského prostředí italského rinascimenta — které otvíraly

cestu knize do stále širších a širších vrstev čtenářstva. Vedle zmíněných již množících se nových vydání originálu v němčině, přibývalo postupem času vždy více i překladů do všech možných kulturních jazyků evropských: i do češtiny byla „Kultur der Renaissance in Italien" přeložena v roce 1912 K. Kovářem a A. Gottvaldem[1] a v poslední době mluví se o novém jejím překladu. „Kultur der Renaissance in Italien" stala se konečně historickou knihou klasickou — pokud aspoň rozumíme pod tímto názvem knihu, formující s jistým nárokem definitivnosti pohled určité epochy na jinou epochu minulou.

Je však nebezpečím právě tak zv. klasických knih historických (jejichž mnohonásobnou krásu nechci tímto nikterak snižovati), že vytvářejí velmi snadno historickou frázi, s níž badatel, přicházející po několika decenniích v úkrají jejich historického obrazu, dosti nesnadno musí zápasit. Způsob podání se strany autorovy a resonativnost se strany publika ukazují tu zřejmě svoje nevýhody v tom, že ve svém konečném souznění vyúsťují ve věty platnosti takřka heslovité, které svou zvučnou pádností daleko lépe přesvědčují než pracné a detailně vypracované vývody méně šťastného historika, který šel za stále ještě málo populárním úkolem, vylíčit situaci prostě „wie sie eigentlich war" V tomto směru nečiní ani kniha Burckhardtova — jakkoli moderní kulturní historik, jak jsem již podotkl, blíží se k ní ještě dnes s hlubokou úctou, s jakou asi český dějepisec poslední doby se dívá k dílu Palackého — výjimky. I v ní setkáváme se místy, jež přejata do běžných představ kulturního člověka evropského, jak vyvinul se v posledních 50—60 letech, stala se v jistém smyslu kulturně-historickým schematem, dusícím už dnes, anebo aspoň zastiňujícím hlubší pohled do duchově jiště vysoce důležitého údobí italského rinascimenta — či chcete-li: historickou frází. Jedním z těchto míst je druhý oddíl její, nadepsaný „Vývoj individua" a související s ním vnitřně partie oddílu čtvrtého „Objevení světa a člověka". Zde Burckhardt razil cestu jedné z nejpopulárnějších — ale také dnes z nejpochybnějších — vět: větě o zrození individuality v renesanci, kterou kulturní historiografie, jdoucí v jeho stopách (a nejen kulturní historiografie: kulturní veřejnost vůbec, pokud se o otázky duchového vývoje evropského zajímala) učinila jedním ze základních svých představových pilířů a která stále se nám vrací v okřídlené charakteristice „individualistické" (prý) renesance.

Snad bylo by možná přejít jiná místa Burckhardtovy knihy, která vyznívají dnes podobně či stejně v historickou frázi, bez hlubšího zájmu a bez obšírnějšího výkladu. V tomto místě však narážíme na bod velmi důležitý: Pohnuli-li bychom jím, třebas nepatrně, otřásáme tím jedním z úhelných kamenů „Kultur der Renaissance in Italien", neboť „zrození individuality" tvoří jeden z nejcharakterističtějších faktů, nejcharakterističtějších vývojových rysů Burckhardtova obrazu renesance. Ale nejen to: Jde tu vlastně o Archimedův bod celé Burckhardtovy koncepce kulturní historie západoevropského lidstva: fakt „zrození individuality", kterým Burckhardt charakterisuje italské rinascimento, vrhá zajisté určitý odraz i na epochu, od níž chce tento historik renesanci rozlišiti, na t. zv. středověk — postrádající zřejmě význaků „individualistického" života. A konečně ne v poslední řadě dodává tomuto místu důležitosti i ona hlaholivá ozvučnost, s níž se, jak svrchu naznačeno, setkalo v soudobé i pozdější historiografii kulturní a kulturní veřejnosti vůbec. — Proto bude se k druhému — a eventuelně i čtvrtému oddílu Burckhardtovy „Kultur der Renaissance in Italien" vraceti nejen historik, který se bude zabývati specielně kontrolou jeho vědeckého díla a jeho vědeckého pojetí, ale i historik, kterému půjde o otázku vývoje individuality v renaissanci v širším rámci: jako o otázku všeobecnou, bez zřetele k specielním názorům toho či onoho historika nebo dějinného filosofa na tuto věc.[1] Zde je východisko všeobecné — a také my, majíce uvažovati, jak zní titul mé přednášky — o vývoji individuality v resesanci — vracíme se sem a chtě nechtě zde musíme započíti svoji myšlenkovou pouť, jejímž konečným cílem je odpovědět, z jakých předpokladů a v jakém směru vyvíjela se lidská individualita v údobí, jež (termínem zase dosud ne ve všech směrech objasněným) nazýváme západoevropskou renesancí.

Jakub Burckhardt sám měl v sobě příliš mnoho jemnocitu skutečného historika i konečně dosti předpokladů jasného myšlení filosofického — než aby se dal strhnouti k příkré slovní formulaci svého názoru na vývoj individuality v renesanci. Už nadpis oddílu, v němž pojednává tuto otázku, je, jak jsem shora citoval, dosti skromný: „Vývoj individua." A také další výklad vyhýbá se — aspoň z počátku slovu „individualita." „Ve středověku" — formuluje Burckhardt svůj výklad v úvodu prvé kapitoly shora citovaného oddílu — „obě stránky vědomí — o světě vnějším i o vlastním nitru člověka — ležely jako pod společným závojem ve spánku nebo v polobdění. Závoj ten byl tkán z víry, z dětské nevyspělosti a z pověry. Kdo jím pohlížel, viděl svět a dějiny v po-

[1] Pod názvem „Kultura renesanční doby v Italii" vyšla jako 49. a 50. svazek Levné světové knihovny, vydáv. K. S. Sokolem v Praze 1912.

[1] V tom smyslu jde o ni prozatím i nám, protože neveliký rozsah mé přednášky nedovolil mi než několika pohledy dotknouti se literatury, kterou bych jinak v této věci měl citovati.

divném zabarvení, sebe pak poznával jen v kmeni, v národě, v korporaci, v rodině, čili vždy v nějaké všeobecné formě. V Italii tento závoj se nejdříve roztrhl; tam probouzí se objektivní pojímání a pozorování státu a vůbec všech věcí tohoto světa; vedle něho však povstává plnou silou živel subjektivní, člověk se stává duševním individuem a poznává sám sebe".[1] Mohli bychom tedy mluviti jen o zrození individua, které — podle Burckhardta — probouzí se v rinascimentu ze zakletí starých povšechných středověkých forem a schemat — tak jako motýl z kukly. Ale další stránky Burckhardtovy slavné knihy nenechávají nás celkem na pochybách, že pod slovem „individuum", jehož užívá, míní tento autor zároveň a převážně individuum v potencialisovaném slova toho významu, t. j. individualitu, ba tuto především: vykládá-li na př. Burckhardt o renesančním pojmu šlechtictví, který na rozdíl od středověkého šlechtictví rodového zakládá se na vynikajících, nadprůměrných vlastnostech jednotlivce, cítíte tu dojista dobře, že není to už prostě jednotlivec, který procitá v jeho obraze renesanční společnosti, nýbrž především osobnost, a stejně je tomu, líčí-li „Kultur der Renaissance in Italien" třeba přepiatou slávychtivost soudobou, a v jiných a v jiných partiích tohoto spisu. Není divu pak, že vývojový proces, který se zmocnil výrazu Burckhardtova a nesl jej dál, uspívaje konečně k spíše heslovité formulaci jeho, setřel rozdíl, který — byť v nepatrné míře — přeci však ještě byl u Burckhardta dochován. Zejména konec XIX. století — fin de siècle — svým kultem silného jedince, rostoucí v podivném a přeci pochopitelném paradoxu ze znavené atmosféry dekadentní, zesílil velmi zřetelně u Burckhardtova „individua" rysy, jež sbližovaly je od počátku s nietscheovským „nadčlověkem" Z oněch bezohledných individualit, probíjejících se tvrdě za svým osobním cílem, jako byli městští tyrannové z počátku italského rinascimenta, jež líčí — ovšem vždy spíše ještě jako zvlášť silné doklady vnitřních tendencí doby — „Kultur der Renaissance in Italien," stává se v běžném pojetí těchto let pravidlo, jakýsi zákonitý vývojový zjev doby, jehož ohlasem je pak okřídlená věta o „dravčí" renesanci.[1]

Leč právě umocnění, jehož se dostalo slovu „individuum" ve vlastním výkladu Burckhardtově i v dalším vývoji jeho obrazu renesance italské, jak vyvíjel se v nových pokoleních historické práce — podtrhuje vždy důrazněji a důrazněji otázku, lze-li skutečně renesanci — lépe řečeno: rinascimento — označiti v kulturním vývoji západoevropského lidstva jako dobu „zrození individuality", či je-li nutno výklad Burckhardtův v tomto směru korigovati a jak: zda plně či zda jen určitými reservami. — První námitka, která formuluje se dnešnímu pozorovateli problému na mysli v tomto případě, zhušťuje se pochopitelně v otázku: byl středověk, který předcházel renesanci, skutečně tak protiindividualistický, abychom mohli rinascimento právem pokládati za dobu „objevení" individua a individuality? Zde nepochybně je jádro celého možného sporu, neboť padne-li v těchto místech mezník, který dělí obě epochy, padne-li jejich antithesa, bude těžko zachovati rinascimentu jeho čestný titul, se kterým vypravil jej kdysi Burckhardt na dlouhé cesty západoevropskou historiografií.

Ovšem hned tato první otázka, která má otevříti nám cestu k uvažování dalšímu, je otázka svrchovaně nesnadná: Je dosti dobře známo, že pojem středověku patří dnes mezi nejspornější pojmy, s nimiž současná kulturní, hospodářská, sociální i politická historiografie evropská operuje: Vedle pokusů o uchování jeho platnosti, jako je pokus Landsbergerův a Schmalenbachův — ozývají se v poslední době velmi důrazně hlasy, dokazující, že jde tu o pouhý technický termín, který nemá fakticky jednotného obsahu a kryje kulturní, sociální i hospodářské skutečnosti velmi divergentního rázu (to tvrdí hlavně Alf. Dove a H. Spangenberg) — ba možno citovati i kritiky, jako je G. Schnürer, kteří by chtěli celé toto slovo škrtnouti z dosavadního rozdělení evropské historie. Jak tedy při tomto ne dosti pevně určitelném pojmovém obsahu bylo by možno pevně odpověděti na otázku, zda a pokud byl středověk příznivý či nepříznivý individualitě a jejímu volnému rozvoji? Nesesouvá se vlastně náš pokus o kontrolu Burckhardta hned při prvém kroku?

Myslím však, že není třeba příliš zase přeceňovati nebezpečí, jež vzniká pro náš postup neurčitým poněkud výměrem t. zv. středověku. Není pochyby, že,

[1] „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewustseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurch gesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches!" (Die Kultur der Renaissance in Italien XIII. vyd. str. 99.)

[1] Líčiti celý vývoj Burckhardtovy věty o „zrození individua" v renesanci v zrcadle vědecké literatury od let šedesátých minulého věku vydané a tohoto tématu se (přímo či nepřímo) dotýkající, je, bohužel, v našem nerozsáhlém rámci opět nemožno a musím se omeziti jen na naději, že pokusím se o to při jiné příležitosti — až snad budu se zabývati celou otázkou jednou v podrobnější studii. Ale odkazuji tuto aspoň k zmínce o Pekařově „Knize o Kosti", kterou zachytí čtenář níže a která také patřila by do této souvislosti.

kontrolujíce Burckhardta a jeho okřídlené heslo o „individualistické“ renesanci, musíme chtě nechtě vyjíti z vlastní představy a jeho vlastního chronologického výměru středověku. Burckhardt podléhal v této věci ještě v podstatě starému trichotomickému dějinnému schématu, který zanechala západní Evropě renesance, uznávající s úctou starý klasický svět a pokládající sebe samu za dědičku tohoto starého klasického světa. Středověkem bylo mu — přibližně ovšem jen — všechno to, co dělilo zmíněné právě dva břehy: dobu antické Hellady a antického Říma a dobu, jejímž prvním monumentálním představitelem byl asi básník „Božské komedie“ nebo ještě lépe: básník sonetů na Lauru. Při tom neohlížel se Burckhardt nijakž významněji po různotvarém vnitřním obsahu své meziepochy, nechávaje úplně splývat dobu románskou, svými tendencemi namnoze značně protichůdnou tendencím doby gotické s touto. Že už v tomto zjednodušujícím pojetí „středověku“ u Burckhardta byla určitá chyba vzhledem k jeho charakteristice údobí renesančního, které nejen že časově šlo paralelně s vrcholným rozvojem gotiky v zemích zaalpských, ale i vnitřně jevilo po nejedné stránce příbuzenství s pozdní gotikou takové Francie, Německa, Anglie atd. — lze pochopit, tuším, bez zvláště obšírného výkladu. Burckhardt konečně sám to snad ucítil, neboť jeho vylíčení renesance v Italii zabíhá velmi hluboko do údobí, kterému vládl ještě lomený oblouk a přisvojuje si italský kulturní vývoj už od 13. století — tedy od doby, pro kterou jinak bychom těžko mohli užíti označení „rinascimento“, a kterou daleko spíše označíme — i v Italii — jako vrcholné údobí gotiky. Touto aneksí byl sice otupen do značné míry hrot výtkám, obracejícím se proti „individualistické“ renesanci jeho argumentací z italského dugenta a trecenta — ale také zviklán povážlivě obsah tohoto pojmu. — Než přece jen domnívám se, že i v tomto zjednodušeném, okleštěném a zcela jistě chybném schématu, ve kterém představuje nám Burckhardt svůj „středověk“, zbývá stále ještě dosti určitých znaků, abychom mohli určiti, o kterou dobu se autoru knihy „Kultur der Renaissance in Italien“ jedná, a podle toho mohli orientovati svoji kontrolu event. polemiku s jeho stanoviskem či lépe: s historickou frází z něho vyrostlou. Podle Burckhardta je středověkem možno přibližně nazývati údobí, kdy člověk západoevropský žije ve znamení Absolutna: mimoosobního, zjeveného náboženství, jeho dogmatiky a jeho morálky. Jakmile nastupuje u něho pohanský princip hmoty, relativního — stává se tento člověk skeptickým, subjektivním, osobním — prostě objevují se vlastní příznaky „rinascimenta“.[1] A z tohoto výměru „středověku“, při němž zatím — abychom ještě dále zbytečně nekomplikovali situaci — upustíme od jakékoli konkrétní aplikace na určitá data, omezující počátek i konec zmíněného údobí — musíme vyjíti, chceme-li odpovědět na otázku, je-li okřídlená věta o „individualistické“ renesanci správnou — či v jakém smyslu třeba ji omezit.

Je tedy skutečně údobí „středověku“, jak jsme je právě — přibližně a právě jen se stanoviska, s něhož byla psána „Kultur der Renaissance in Italien“ — byli vymezili — tak cizí představě opravdové individuality, jako to tvrdí Burckhardt resp. jeho pokračovatelé? Jistě že mnoho věcí mluví pro tento stále ještě, jak řečeno, velmi běžný výklad. Jsou to především určité vnější příznaky, jichž řadu Burckhardt sám zaznamenal ve své knize. Skutečně středověk neznal — aspoň ve své převážné většině — tak odvážných politických uchvatitelů, jakými se v pravém slova smyslu hemží politické dějiny italské od konce 13. století. Neznal ani oněch maniaků, posedlých slávychtivostí za každou cenu, o kterých zmiňuje se Burckhardt. A třebaže se dovedl posmívat — neznal přeci jen ani oné rozkoše z posměchu, kterou můžete postřehnouti v kypivém životě rinascimenta a která tvoří tu jakýsi pendant k zmíněné právě divoké slávychtivosti lidí z takové Florence, Benátek, Padovy atd. 14.—16. století. Život ve svém vnějším obraze v době Dantově až Michelangelově skutečně zdál by se poskytovati velmi mnoho argumentů pro thesi Burckhardtovu. Ale i v hlubších projevech doby — v projevech jejího vnitřního života — setkáváme se se zjevy, které v očích neinformovaného pozorovatele mohly by býti průkazem pro antithesu antiindividualistického středověku a individualistické renesance. Literatura středověká nezná skoro živějších rysů, kterými by odlišila svého jednotlivce od ostatních členů jeho prostředí, kterými by nechala prozářit vnitřní život jeho, odlišný od života jeho společnosti, sledující vlastní své myšlenky, city, pudy atd. Středověký obraz a vůbec středověké výtvarné umění pracuje s typem, který nerozlišuje žádnými příznačnějšími rysy individuelní podobu třeba Lothara III. od individuelní podoby třeba Fridricha Barbarossy, který zná především rozdíl mezi králem — představovaným vždy v podstatě stejně — a třeba pasákem, taktéž zachycovaným v stereotypní formě a teprve v rámci této primérní diferenciace připouští jakési — nevalné však — odstínění skutečných tváří, hlavně, pokud

[1] Takto slovně přesné formulace „středověku“ ovšem v „Kultur der Renaissance“ nikde nenajdete. Snad se Burckhardt přímo vědomě v této knize vyhýbal jakékoli přesnější definici tohoto údobí, jsa si vědom námitek, jež proti termínu „středověk“ už tehdy (na př. Rankem) byly vznášeny. Ale lze ji tuším, zcela nepochybně zkonstruovati ze všech těch míst, kde Burckhardt mluví o středověku — ať už v souvislosti s vývojem individua, nebo při líčení biografiky renesanční, renesanční mystiky, rozvoje přírodních věd v renesanci, cítění a popisu přírody atd.

je ho potřebí k dalšímu povšechnému rozpoznání: starce a mladíka, muže vousatého a bezvousého atd. A ještě méně snad nechává uplatnit se živoucím hlasům, jejich odstínům a odstínům autorova nitra, projevujícím se v různých melodických a harmonických útvarech, středověký chorál, strhující mohutnou svou vlnou všechny a zpívaný všemi.

A přece obezřelejší pozorovatel pozná záhy, že situace není tak jednoduchá, jak by se při tomto letmém obhlédnutí obzoru zdálo. Už ta antithesa vnějšího života mezi t. zv. středověkem (v Burckhardtově slova smyslu) a mezi rinascimentem není docela dokonalá. I život středověký pestří se spoustou živých barev. Jeho vnější kroj se svými bohatými brněními, planoucími suknicemi, pestrobarevnými kalhotami, krzny, čepci atd. jistě nejen že se vyrovná shluku barev, nashromážděnému v obraze renesanční společnosti, nýbrž dokonce jej předčí. Mluví-li Burckhardt o odvážných politických uchvatitelích italského rinascimenta, můžeme jistě právem namítnouti, že předky těchto „signorů" di Padua, di Verona, di Perugia etc., kteří ostatně z největší části ještě patří vlastnímu údobí středověkému, našli bychom v zpupné feudální šlechtě římské, vyplňující svými krvavými boji vnější dějiny kurie římské v X.—XII. století. Také středověká (užívám tohoto slova stále ovšem s reservou shora stanovenou) touha po slávě — třebaže tendence její směřovaly jinam než u slávychtivosti doby renesanční — nebyla malá: naopak její stimulus byl jedním z podstatných psychologických předpokladů typického životního útvaru středověkého — rytířství. I posměch ovšem středověk dobře znal — byť zase, jak uslyšíme — v jiném smyslu než bylo tomu u jizlivé renesance: Burckhardt sám tu dobře vzpomněl ve své „Kultur der Renaissance in Italien" posměvačných veršů německých minnesängrů. Připomínek sžíravého pesměchu ve středověké literatuře — u všech národů — našli bychom však daleko víc: ve francouzských moralités, fabliaux stejně jako třeba v našich hrách dramatických (Mastičkáři) — a j. A konečně i ty hlubší projevy duchového života, o nichž jsem se zmínil prve a které odhalují hlouběji duši doby, nejsou ve středověku tak naprosto odlišné od projevů doby renesanční. Před čtyřmi lety vyšla v pracích uveřejňovaných z vídeňského semináře Dopschova pro hospodářské a kulturní dějiny práce Karla Wührera „Romantik im Mittelalter", která shledává — po mém názoru sice velmi naivně a prostomyslně, přece však nikoliv bez dokumentární působivosti — už v literatuře 10. a 11. století ozvuky citových a myšlenkových vibrací, vyznačujících typicky individualistickou epochu západoevropského romantismu: její záliby v přírodě, její náměsíční motivy, její solipsism, lásku k noci atd. A domnívám se — nechtěje podrobným vyčítáním dalších a dalších reserv k domněle jasné antithese středověku Burckhardtova a jeho renesance vás již unavovati — že i v jiných oborech lidské tvořivé činnosti našlo by se dosti momentů sbližujících spíše právě dotčená kulturní údobí. Dotkneme se toho konečně ještě v dalším.

Ale nejde mi konečně jen o jakési retušování příliš ostrých hranic, které byly kdysi Burckhardtem stanoveny v jeho výkladu o vývoji individua a individuality, mezi epochou, označenou jím jako „středověk" a mezi rinascimentem. Domnívám se, že jest možno dobře prokázat, že t. zv. středověk ponechával individualitě stejné, ba ještě větší místo k rozvoji než epocha renesanční — třebaže úkol a směr, který jí dával, byly podstatně jiné než tomu bylo v tomto údobí. Stačí tuším, abych citoval v tomto místě středověkou legendu — ať už starší, z heroických, mučednických dob západního křesťanství — nebo novější, z dob jeho nejvyššího rozkvětu — abychom viděli, jak silným duševním životem žil v této době jednotlivec a jak intensivně dovedl jej prožíti. Vezměte si na příklad život svaté Anastazie, který je možno označiti jako jednu z nejstarších světeckých legend západoevropských:[1] Jeho text představuje nám osobnost navenek kreslenou v něžné a křehké podobě ženské — která se skutečně neobyčejnou silou vyžívá svůj vnitřní život, svoje přesvědčení, svoji víru: je bohatá, je všemi statky tohoto světa nadána a přeci neváhá ani dost málo vzdáti se všech těchto statků, výhod atd. pro hluboký vnitřní zážitek své víry. Ba neváhá ani dost málo přinésti i svůj život v oběť svému přesvědčení. Nemůže býti v pravdě jasnějšího a přesvědčivějšího obrazu individuality, t. j. individua žijícího plně a se zvýšenou intensitou svůj vnitřní život přes všechen tlak okolí jej obklopujícího, než je tato světice. Její legenda není však, jak dobře známo, ojedinělou, nýbrž je pouze typem produkce, jejíchž kusů mohli bychom citovati do set a tisíců a která podkládá vnitřně celou symboliku své doby. — Bylo by ovšem možno namítnouti, že při tomto hagiografickém sepsání jde o dokument v jistém slova smyslu neautentický, t. j. o nesoučasné, pozdější vylíčení života Anastasiina, při němž snad větší roli hrála idealisační snaha autorova než vlastní reálná skutečnost. Připusťme tuto námitku — třebaže její ostří nemůže přece jen postihnouti základního faktu našeho legendického vyprávění, smrti Anastasiiny, splácející heroicky oběť jejímu vnitřnímu životu a vnitřnímu přesvědčení. Vedle legendy starokřesťanské, mučednické, můžeme však citovati legendu pozdější, legendu vrcholícího středověku, kterou přes všechny

[1] Abych příklad učinil přístupnějším, upozorňuji na její — dobově ovšem upravený — text v mém výboru „Z legend českého baroka" na str. 77. sq. (ev. 98. sq.).

hagiografické úmysly autorů možno přece jen právem označiti jako kus historického sepsání. Připomenu třeba legendu belgické mystiky — také ne neznámou v naší literatuře: Legendu o svaté Luitgardě.[1] Kolika rysy vybočuje obraz světice v této legendě líčený z obrazu průměrného člověka doby a prostředí Luitgardina! V kolika gestech životních, na které okolí její patří jako na cosi podivného, ba přímo podivínského, nenormálního, neběžného, projevuje se intensivní vnitřní život této světice, tak ostře obrážející její individualitu v hemžení obchodních tržišť belgických XIII. věku! Ještě výraznější případ jsou konečně legendy o sv. Františkovi z Assisi — Fioretti di San Francesco — jedna z nejkouzelnějších a také vnitřně nejpravdivějších legend středověkých. Scény, které tyto legendy líčí: na př. kázání nahého svatého Františka v kostele assiském, jeho doprošování se bití před fortnou klášterní, jeho blahoslavená řeč uprostřed městské rvačky v Sieně atd. — ukazují na osobnost, které se svého stanoviska jistě právem přezděli rozšafní kupečtí spoluobčané jeho „blázna božího", „idiota" atd. Pro nás však jsou opět výrazným dokladem osobnosti s neobyčejně silným a intensivně prožívaným vnitřním životem, která nebojí se žíti po svém, žíti podle obrazu srdce svého i uprostřed sebe odlišnějšího okolí, prorazit svým přesvědčením, svou vůlí i sebe hrozivější hradby stupidního průměru, normality atd. A mohli bychom listovat obrovskou legendickou tvorbu evropského středověku do nekonečna, ukazujíce — tu v živějších barvách, tu opět v mdlejším odlesku — individuality, jako byla sv. Luitgarda, sv. František z Assisi a jiní. Chcete-li zabočiti na domácí půdu — upozorňuji vás zejména na osobnost blahoslavené Anežky Přemyslovny a její legendu, líčící tuto svatou postavu — právě v souvislostech, do nichž ji kladu — neobyčejně poutavě a dokumentárně.

Není třeba však zůstati u legend, chceme-li ukázat, že v t. zv. středověku individualita nebyla nikterak umrtvena a uspána — jak tomu chtěl shora citovaný výklad Burckhardtův — nýbrž naopak: bohatě rozvita, bohatě uplatněna. Dotkl jsem se už svrchu alespoň letmo ideálu rytířské slávy, který tvoří jeden z nejsilnějších životních popudů v době románské a i v době gotické. Jak nádherné — ba dnes přímo neuvěřitelné příklady odvahy, příklady bojovníků, příklady individuality, která necouvá, majíc splniti svůj vnitřně vytčený úkol, před ničím, přinášejí historie starých rytířů Karla Velikého, starých křižáků, francouzských „chevaliers" XIII. věku, atd.! I když odečteme opět při těchto historiích glorifikující úmysl autorů, zůstane stále ještě takový Roland, Cid Campeador, Richard Lví Srdce a jiní (abych jmenoval jen pár jmen dnes nejběžnějších) vzorem nepochybné individuality, osobnosti, která, jak dí stará fráze, nezná ani bázně ani hany. A neomezujeme se snad jen na tyto figury, jež paradují v historii s monumentálností snad až museální a jejichž příklad by proto mohl másti. I náš Jan Lucemburský byl přece jen — při všech vadách a při všech svých panovnických nedostatcích — individualita, kterou nemůže nic charakterisovati živěji než ono okřídlené: „Toho bohdá nebude, aby český král z boje utíkal," vyznačující velmi jasně vnitřní tvrdost této postavy. Patřilo přímo k podstatě rytířství, necouvat před sebe větší přesilou, spoléhat na na sebe a vlastní své síly nikdy nestavět pod síly cizí. Vlastní „já" žilo v takovém rytíři XIII. či XIV. věku znásobeno k únosnosti nevídané a pro nás dnes už téměř nepochopitelné.[1]

Není pochyby ovšem, že pozorovatel, který se bude zabývati Burckhardtem inspirovanou okřídlenou antithesou, „antiindividualistického" středověku a „individualistické" renesance, bude se vraceti ve svých myšlenkách vždy znovu k rozdílu, jevícím se v umění prvé a v umění druhé epochy, kterých dotkl jsem se svrchu: Zde zdá se, že tkví argument platnosti povšechné a jako takový průkaznější než doklady, kterých jsme se dotkli v obraze středověkých legend a středověkých eposů a historií rytířských, líčících přece jen — aspoň na venek — případy výjimečné. Ale i zde je třeba jen podívati se hlouběji pod matoucí povrch středověké literatury, středověkého umění výtvarného atd., abychom viděli, jak málo může se těchto projevů tvořivého ducha dovolávati okřídlená formule o „antiindividualistickém" či v nejlepším případě: „neindividualistickém" středověku. Všimněte si třeba jen středověké literární tvorby: Přes veškeru formální nedokonalost, diktovanou rudimentárním rázem spisovné řeči a spisovných útvarů, jichž autor užívá, a přinášející ovšem i určité omezení jeho vynalézavosti — ponechává tato literatura ve své fantasknosti daleko širší pole k vyjádření se individuality básníkovy ev. skladatelovy než literatura dnešní, vážící dosud většinu svých poddaných přísnými zákony realistické popisnosti. V kolika odlescích mohl nechat zazářiti svoje nitro třeba básník takové historie o čtyřech synech Ajmonových, o králi Artušovi, o Alexandru Velikém, o Bruncvíkovi atd. ve svém volně a jen a jen po vnitřní logice a po vnitřní pravděpodobnosti jeho fantasie se rozvíjejícím vyprávění. Jaké přímo svévole fantastické bylo zapotřebí k podivným a žádným

[1] I tuto legendu možno seznati — ač ovšem zase v dobovém zabarvení — z mého výboru „Z legend českého baroka" (str. 61. sq.).

[1] Ne nadarmo navazoval na staré rytířství i romantism XIX. století, který ve svých rytířských historiích vypracovával přímo — byť i historicky, t. j. ve vztahu k vlastnímu objektu vyprávění nepravdivé — pro sebe jakýsi dobový ideál.

mimo subjekt autorův stojícím zákonem neskloubeným výjevům ze středověkých mysterií. I náš „Mastičkář", který patří do jejich řad, udivuje dodnes školomety, pokoušející se o jeho výklad, svým zdánlivě nemožným obsahem, sunoucím za sebou scény jakoby docela náhodně, bez souvislosti, v zlomcích: štěstí, že se nám zachoval jen v zlomku! — Ale stejně jako literatura poskytuje široké pole fantasii tvůrcově a tím i obecně jeho individualitě středověké umění výtvarné, které svými ztrnulými byzantskými Madonami, svými až k nerozeznání podobnými obličeji apoštolů, svými architektonickými typy staveb chrámových atd. zdálo se nám před chvílí ještě plně popírati jakoukoli možnost výkladu o individualitě v údobí, označovaném Burckhardtem jako středověk. Není tomu dávno, co jsem stanul v hlubokém údivu před velikými bronzovými vraty basiliky San Zeno ve Veroně a pozoroval jednotlivé scény tohoto velikolepého monumentu, zhotoveného (snad německými mistry) v XI.—XII. století. Není možno ubrániti se tu určitým paralelám: Pozorujete-li na př. výjev zrození Páně, vzpomenete bezděky na tentýž motiv, jak hovořil k vám z obrazů či plastik renesančních mistrů: takového Perugina, Rafaella atd. Jaký rozdíl však je mezi oběma podáními. U renesančního mistra byla to bedlivá komposice, vtěsnávající dobře odváženou a odpozorovanou realitu do neviditelného geometrického rozvrhu, který by zharmonisoval jednotlivé prvky této reality v jednolitý, konsonantní celek — u mistra (mistrů?) bronzových vrat basiliky San Zeno jsou jednotlivé prvky, skládající děj obrazové scény rozhozeny úplně mimo reálný prostor, jsou to dvě tváře dospělé, tvář dítěte, hlava osla a hlava vola, jež vystupují z hladiny reliefu úplně mimo veškeren doprovod prostředí, vzájemně improporcionelní, umístěny v celkové komposici velmi nepřiměřeně vzhledem ke geometrickému rozdělení plochy obrazové — a spojovány jsou jen a jen vnitřní logikou umělcovy fantasie, umělcovy osobnosti. Tam individualita, vázaná objektivní skutečností, objektivními principy a kánóny komposičními, zde individualita v plném slova smyslu volná, jíž neváže než neviditelně thematický obsah scény. — To co platí však pro jeden výjev podivuhodně poutavých románských vrat v San Zeno ve Veroně, platí pro celá tato okouzlená vrata — ba platí pro celou románskou plastiku, malířství a — mutatis mutandis — také pro románského architekta.[1] — A stejně odvážil bych se konečně tvrdit — ač tu, nejsa odborníkem, musím se chtě nechtě dovolávat soudu těch, kdož opravdu odborně se tímto thematem obírají — i o hudbě t. zv. středověku: Upozorňuji jen, že moderní hudba, hledajíc výraz pro svoje individualistní tendence — začala se vraceti bezdečně ke starým toninám, v nichž básnil — anonymní většinou — skladatel středověký svoji hudbu. — Obecně bych skoro řekl — dovolte mi ten paradox — že středověké umění bylo proto povětšině bezejmenné, anonymní, protože individualita umělcova vyžila se plněji v jeho obsahu než individualita u renesančního, barokního a romantického umělce, pro něž vignetace díla vlastním jménem byla nutností, diktovanou neukojeným plně jeho nitrem.

Ovšem popírám-li takto plně — ba více než plně! — Burckhardtem inspirovanou okřídlenou větu o antiindividualistickém „středověku" a procitnutí individuality v renesanci — nemohu přece jen upříti této větě také určitého — nepřímého — uznání. Burckhardt ve výkladech své „Kultur der Renaissance in Italien", jak jsem je citoval shora, formuloval — nesprávně sice, ale ne slepě — rozdíl, který je mezi individualitou renesanční a mezi individualitou údobí, označovaného jím jako středověk. Tento rozdíl skutečně je velmi podstatný a snad se nelze ani plně divit, že dokonce vedl k antithese, která — jak jsme viděli — popřela plně přítomnost individuality ve středověku a označila teprve rinascimento, jako pravou dobu jejího zrození. Postihnouti jej jedinou formulí je ovšem věcí pochybného zaklínačského umění a nese s sebou jisté nebezpečí jednak jakési polopravdivosti jednak ochuzujícího schématu. Domnívám se však — aniž bych tímto soudem chtěl prejudikovati nějak složitosti celé věci — že v podstatě příliš nepochybíme, označíme-li rozdílnou povahu individuality středověké a individuality renesanční antithesou slov konstruktivní a destruktivní, při čemž prvé z těchto slov patří jako epitheton constans člověku medieválnímu, druhé člověku italského XIV.—XVI. věku a epoch v kulturních dějinách jiných národů s těmito stoletími vnitřně souběžných — pokud je to ovšem jedinec vnitřně skutečně silného života.

Opravdu — individualita středověká byla celým svým smyslem individualita kladně tvořivá, která pomáhala přímo i nepřímo — svou účastí aktivní i svým příkladem — vybudovávati formy, jimiž žilo

[1] Stačí, tuším, poukázati na rozdílný úkol barvy v malířství „středověkém" (t. j. v tomto případě hlavně ranného středověku) a v malířství doby renesanční: kdežto v druhém případě má barva úkol doličovací, jsouc dokonale poutána předmětem, který malíř líčí (rozlišuje na př. barvu látek, z nichž jsou ušity šaty jednotlivých osob v obraze, barvu jednotlivých předmětů v obraze seskupených atd.) v malířství doby románské i ranně gotické, je pramálo poutána realitou, sloužíc především vnitřní potřebě umělcově, takže setkáváme se tu třeba se zelenými obličeji, duhově rozloženými barvami šatů a hlavně barevnými komposicemi neskutečna, jako jsou barvité glorioly, mandorly a pod. — Složitější je sice věc u architektury „středověké", kde na př. chrámové stavitelství jako všechny sakrální stavby (i staré řecké chrámy na př.) bylo zřejmě vázáno určitými jednotícími předpisy. Ale i tu stačí poukázati na př. k architektuře „středověkého" hradu, která je svou různotvarostí přímým protikladem k architektuře třeba renesančních zámků a pod.

nebo mělo žíti kulturní lidstvo západoevropské. Snad nejsnadněji vysvitne vám tento vnitřní cíl individuality středověké, zadíváte-li se ještě jednou v stará čtení legendická, jichž dotkli jsme se stručně v našem hořejším výkladu. O martyriu sv. Anastasie — a vůbec o starší mučednické legendě středověké — myslím, že ani není třeba dlouhých výkladů: tu příkladnost celého zjevu je plně zřejma a stejně je zjevný jeho kladný vztah k myšlenkám a ideám, formujícím kulturní společnost t. zv. středověku, jimž dostává se v tomto příkladu opory a zdůraznění. Ale i na př. legenda o sv. Františkovi z Assisi, z níž citoval jsem některé scény, není prostě jen legendou podivného, výstředního zjevu: I to kázání ptákům, jež jistě musilo působit jinak dojmem aktu excentrického, je neseno určitou kladnou myšlenkou (v tomto případě myšlenku potřeby slova božího) a stejně ono kázání nahých bratří v kostele assiském, jehož smysl vyjadřuje text legendy sám slovy „aby sebe samy přemáhali pohrdáním sebou, utvrzovali ovečky Kristovy dobrým příkladem a ukazovali jak světa je třeba se odříkati" — nebo ona scéna před fortnou klášterní, kde svatý František dobrovolně se dává zbít co neodbytný žebrák — aby „křížem utrpení a křivd se mohl chlubiti" atd. Každé z těchto gest jen silněji umocňuje pravdu, pro jejíž tíhu zdálo se pouhé slovo světci slabým, a která přece jen musela býti zdůrazněna, aby pomáhala formovati duši jeho okolí, prostředí, společnosti. — Neméně jasně však, než v středověké legendě, jeví se konstruktivní smysl individuality t. zv. středověku i v jiných odvětvích „středověkého" života: Rytířství, jehož dotkli jsme se shora jako zvlášť význačné instituce středověkých dějin, nejen že přímo stavělo se do služeb velké kulturní jednoty, jakou představovala středověká Církev Západní, bojujíc o symbolickou půdu její — Svatou zemi — ale ještě víc prospělo vnitřnímu utvrzení souvěké společnosti svým duchovým konstituováním, usměrňujíc jednotlivé bojovné individuality více méně ve smyslu přikázání církevních, která byla vlastním podkladem tehdejšího kulturního soužití, a poskytujíc v těchto individualitách zároveň silnější oporu celé myšlenkové struktuře t. zv. medieválního světa. Umění středověkému se dokonce vytýkalo, že sloužilo — a výtka ta byla také jedním z argumentů these o antiindividualistickém t. zv. středověku. Ale zde stačí patrně odpovědět otázkou: Byla snad tato služba, která chtěla v uměleckém díle — tak jako třeba sv. František z Assisi ve svém životě — vyjádřiti potřebu pokory, potřebu chudoby, poselství evangelia atd. — horší a těžší než služební poměr renesančního umělce, vázaného vnější skutečností, vnějším světem, jeho komposičními požadavky — ba někdy i zvůlí slávychtivého mecenáše — a omezovala snad jeho individualitu více, než tento námezdný poměr k sladké zdánlivě a přeci temné hmotě?

Srovnáme-li takto naznačený charakter středověké individuality už s tím, jak vylíčil Burckhardt individualitu renesanční, nebudeme tuším, dlouho na pochybách, že jde tu v plném slova smyslu o antithesu dvou různoměrných duchových zjevů, respektive typů. Burckhardt sám, jak jsem shora naznačil velmi zřetelně, ponechal renesanční individualitě v líčení své „Kultur der Renaissance in Italien" hluboký rys, který právem můžeme označiti jako zločinecký. Jeho politická individualita, kterou konkrétně vyznačují italské tyrannie a signorie městské XIII.—XIV. věku, je stejně morálně vadná, jako je morálně vadná ješitná duše těchto století, ženoucí se ve své slávychtivosti bezohledně za svým cílem, nebo její rub — ona Italie, která podle jeho slov „stala se školou nactiutrhání," a j. — Ještě více pak zvýraznilo tento hyzdící rys v tváři italského rinascimenta a souběžných s ním duchově epoch z kulturního vývoje jiných národů a úkrají další badání, zejména pokud zabralo se hlouběji v problém podnikatelství renesančního: Mohu citovati v této souvislosti třeba — abych neplýtval příliš jmény, jichž bylo by jinak v této souvislosti možno citovati velmi mnoho — Pekařovu charakteristiku renesanční individuality z jeho „Knihy o Kosti", která velmi ostře vyznačuje tento typ, jako bezohledný, krajně sobecký a znající jen a jen svůj vytčený cíl: „k němu jdou bez ohledů a především bez sentimentality."[1] — Nechtěl bych ovšem říci, že individualita renesanční byla jaksi zákonně více méně zločineckou. Zločinci byli jistě — a to velmi velcí zločinci — i v údobí t. zv. středověku, naproti tomu renesanční individualita má jistě i svoje dobré stránky, dobré rysy, jimž patří plné uznání nezaujatého člověka a jež také Burckhardt dobře vystihl v čtvrtém oddílu své „Kultur der Renaissance in Italien." Ale fakt, že zločinecký rys vyznačuje renesanční individualitu en masse jaksi hlouběji, že v určité řadě případů, kterou bychom si vybrali z tohoto údobí, vyskytuje se daleko častěji než v stejnopočetné řadě z epochy t. zv. středověku — je pro nás důležitý proto, že ukazuje velmi zřetelně destruktivní charakter individuality tohoto údobí. Co jiného je konečně zločin v kulturní společnosti — laicky vzato — než pokus o destrukci, o rozvrácení té či oné formy její, v níž jinak — z těch či oněch důvodů — probíhá její život — ať politický, či ústavní, právní, hospodářský atd.? Co Burckhardt naznačuje svým podtržením zločineckých rysů v tváři renesanční individuality, mohli bychom přenésti i na jiná pole, kde by nás tolik nemátl moment morálního odporu a

[1] Viz Knihu o Kosti díl I. str. 123. Stanoviskem Pekařovým, které jinak navazuje úzce na shora dotčený vývoj these o individualistické renesanci, přecházíme zřejmě již k stanovisku našemu.

kde jde o akty a gesta morálně (aspoň ve smyslu laickém) nezávadná, ba většinou dnešní společnosti přímo glorifikovaná: Není pochyby na př., že i ono hledání osobního Boha, které tvoří základní moment t. zv. reformace, a jemuž jinak není možno upříti uznání jisté opravdovosti a mravního pathosu, bylo v podstatě hnutím destruktivním, rozvracejícím celou velikou náboženskou jednotu a zároveň jeden z největších kulturních útvarů soudobého světa — universální Církev Západní. Stejně rozbíjela i ona energie a podnikavost hospodářských osobností 15.—16. věku, jíž se ještě dnes v mnohém podivujeme, hospodářskou výstavbu soudobé společnosti. Atd.

Rinascimento, renesance — v přímém protikladu proti slovnímu výkladu tohoto označení, které znamená obrození, znovuzrození — je především dobou kulturního rozkladu — dobou, která štěpí a rozvrací kulturní formy, v nichž žilo dotud západoevropské lidstvo. Říká se, že laicisovala evropský život, nebo aspoň (protože v takové příliš striktní formě byla by tato věta zřejmě velmi předčasnou) položila základy k laicisaci evropského života. Ve skutečnosti znamenal tento přesun základen: ze spirituelní (či jak říká běžnější fráze: církevně-náboženské) na nespirituelní (či podle téhož výkladu: laickou) konec všeho toho, co bylo nutně podmíněno předpoklady duchovými. Vytvářejí se nové formy — založené především na životě hmoty a jeho zákonech. Ale ovšem vytvářejí se pomalu, takže jejich vzrůst nemůže zakrýti vlastní smysl tohoto údobí, který je především destruktivní. Rozložit to, co zde bylo a co stálo v cestě — ať už domněle či ve skutečnosti — dalšímu vývoji — to byl smysl všech těch velkých revoluci 15. a 16. věku, které otřásaly Evropou a neuklidnily se než až v údobí t. zv. protireformace (ač i tehdy jen dočasně) — a to byl také smysl individuality této doby, individuality — v protikladu proti středověké — jak jsme řekli, par excellence destruktivní.

Vedlo by příliš daleko, kdybychom z tohoto konečného bodu, v němž uzavírá se celá naše úvaha o vývoji individuality v renesanci a který formuluje, tuším, dosti jasně, z jakých předpokladů a v jakém směru vyvíjela se lidská individualita v údobí západoevropské renesance — chtěli se rozhlížet ještě kolem dokola v perspektivách odtud se otevírajících: kdybychom odtud chtěli podívat se dál po úloze individuality v baroku, po úloze individuality v romantismu atd., nebo kdybychom chtěli zase zpětným pohledem postihnouti poměr těchto epoch k t. zv. středověku, problém středověké renesance v počátcích XIX. století a jiné otázky, jež svými počátky temení v těchto místech. Ale přece jen alespoň jedním směrem bych chtěl vám ještě otevřít průhled: směrem k přítomnosti. Není pochyby, že náš věk utvoří svým způsobem svoje individuality — anebo aspoň: svůj typ individuality. V jakém smyslu však probíhá tento formační proces — jde dál v tendencích, které vyznačila renesance — nebo vrací se zpět, aby vytvořil nový typ individuality konstruktivní — obdobné (ne totožné) s konstruktivní individualitou středověku? Mluvilo se mnoho, zejména po válce, ale i před ní, už od konce minulého století — o zániku západoevropské kultury. 1920—1922 vydal Osvald Spengler svůj — z válečné a předválečné doby pocházející — „Untergang des Abendlandes," po Spenglerovi přišli ještě jiní, kdož hlásali víru v blížící se konec naší vzdělanosti. V takovéto atmosféře bychom očekávali tedy především onu rozkladnou individualitu renesanční, jak zachytil ji už kdysi Burckhardt a po něm i jiní — a skutečně bylo až příliš mnoho zjevů v našem životě, které ji připomínaly. Ale vedle nich objevují se v chaosu našich dní už i znamení, která vzbuzují naději v obrat. Mohl bych poukázati tu na ono pozvolné vybavování se soudobého umění ze zajetí a služebnosti hmotné reality, jehož svědky jsme od konce války a zániku t. zv. proletářské literatury, mohl bych poukázat k rostoucí vůli po řádu, jež začíná se uplatňovat jako ženoucí síla mezi mladými lidmi našich dnů, mohl bych poukázat k oné touze po Absolutnu, charakteristické pro dnešek, na niž jsem upozorňoval loni v závěru své přednášky z Akademického týdne — a ještě na jiné a jiné zjevy, odehrávající se v hlubinách přítomnosti. Bohužel — v příliš čerstvých dojmech našich dnů končí úloha historikova a tak nemohu než uzavříti toto čtení, aniž bych však zastíral, že touha po konstruktivní individualitě — v tom smyslu jak jsem o ní shora mluvil — je nejplnějším mým přáním pro dobro vlastního národa, kultury a lidstva. *Zdeněk Kalista.*

NOC V ČLOVĚKU.

Dvojí význam mívá slovo noc. Jednou se noc jeví jako cosi beztvarého, jako plnost možnosti, která teprve v jasu dne dochází svého ztvárnění a uskutečnění. Jindy nám noc znamená nekonečnost, do níž se den opět ponořuje. Z tohoto dvojího pojetí sama vyplývají themata dvou přednášek, these, které svou platnost odvozují z theologie. Neboť jednou označuje slovo noc plnost ztráty božství, zatím co se jindy čte v hymnu Bílé soboty: O vere beata nox. Z noci vstal Kristus.

Z této liturgie se přenáší slovo noc jako výraz nejstrašnějšího tajemství Božího do mystiky, jež opět ospravedlňuje obě naše tese. Den a noc však mají svůj původ ve stvořeném. Jsou to slova, která vyjadřují neklid stvoření, a vztahujeme-li je také na Boha, lze tak učiniti toliko postupem svatého Tomáše, a to především v oblasti stvořeného: z noci člověka přejdeme v noc Boží.

A Tomáš tu staví takové tvrzení: Bůh, toť infinitum actu, toť nekonečnost skutečnosti, ba, toť nekonečnost skutečnosti, která jest praesens aeternitatis jeho bytí. Proti tomu stojí nekonečnost možnosti, pojem, který naznačuje neustálou schopnost změny. Toto infinitum potentia má nástroj vlastního poznání v tom, čemu Tomáš říká intellectus potentialis. Tvrdí-li dále, že intellectus potentialis existuje in genere intellectus jako materia pura, jeví se potom intellectus potentialis oblastí, která zrcadlí celou nekonečnost možnosti. Člověk jako myslící tvor jest o sobě infinitum potentia, nekonečnost nekonečná a nepřehledná; chaos, který však stále vyčkává svého ztvárnění. A odtud se otvírá první pohled na poměr noci a dne v člověku.

Člověk jako infinitum potentia, jako chaos neustále vzrůstající, přece tedy v sobě nese potřebu svého ztvárnění. Neboť nekonečnost možnosti jest tu jenom proto, aby byla přivedena k řádu. Ale nejen to: i v dosahu lidské touhy, žádosti a strachu jsou všecky možnosti utváření lidských sil chaotické a chtějí býti uvedeny v řád svého určení. I to, co jest v člověku nejnepostižitelnější, umění, kolotá jako vzdouvající se chaos, dokud není převedeno v klid osobnosti. A tak se jeví člověk jako neustálý vývoj chaosu v řád, přerod noci v zář dne.

Ale tento jas dne, k němuž člověk spěje, zůstává jasem dne stvoření, není to jas vlastní Bohu. Je to jas dne creaturae mutabilis, a není proto myslitelné, že by tento vývoj pokračoval nerušen děním zcela protichůdným: že by se každý den opět nevrátil do nevyčerpatelného klína noci. V životě tomu prakticky říkáme životní rozčarování či moudrost stáří, ale jest to něco, co má svůj hluboký vztah k formě bytí, co patří k smyslu člověka. Neboť se sluší, aby nejen rostl k jasu dne, ale aby stále hlouběji zrál k pochopení svých mezí, k zjevení bezmoci své podstaty.

Jistě jest cílem zráti ke dni uzavřené osobnosti, ale čím více se to děje, o to nejsou jasnější její obrysy; jasnějšími se stávají složky osobnosti, až se konečně objeví záhada nejhlubší, vlastní hádanka osobnosti. Stejně je tomu i s věděním: víc než pouhý symbol v platonském smyslu jest onen okamžik, kdy se poslední formy odhalují ve své konečné nesrozumitelnosti a poslední otázce. Světlem vědění takto proniká stále víc a více noc nepochopitelnosti, neboť nejhlubší poznání našeho intelektu je podle slov Augustinových v tom, co si uvědomíme jako nepoznatelné. O hranicích našeho chtění to platí stejně: tehdy jsme nejvíce vyspěli, až poznáme zapověděné a zákaz pokorně schválíme.

Tak proniká v člověku vším světlem nekonečnost noci, která leží na jeho dně. A právě v tom záleží nejrozhodnější otázka, zda uzrajeme k této noci, či zda se v ní v pozdním stáří rozplyneme. Otázka, již čteme z tváře dvou myslitelů, kteří nejvíce ovlivňují přítomnost, neboť u obou proniká ona noc nejtrpčeji: U Nietzscheho a Kierkegaarda.

V Nietzschem nesmíme vidět toliko proroka Antikristova. V tom ohledu jest spjat s dobou, s jejím mohutným snem o neskončeném pokroku; a není to také jeho pravá podoba. Vlastní Nietzsche byl člověk stále víc a více prostupovaný otázkou noci, s níž bojoval až do zhroucení. Jeho cesta, toť cesta zlomu všech ideálů, toť cesta přesvědčení o svrchované důležitosti všech disonancí pro život. Člověk, toť pro něho „Menschwerdung der Dissonanz." A odtud pramení vlastní idea jeho nadčlověka: idea člověka, jejž chce spatřiti přemoženého. Není to nadměrné vědomí moci, ale přemožené přitakání k člověku — propasti, k člověku — nadzvířeti a podzvířeti. V Nietzschově zjevení jest člověk smích nebo bolestný stud, a cesta tohoto poznání jest pro něho trýzní života, jež žízní po skončení.

A v této trýzni také buduje svůj nejvlastnější program: program dionyského pesimismu, zoufalé vůle k zřícení. Zarathustra, toť tanečník, jenž přisvědčuje k tomuto zoufajícímu bytí; vůbec chce býti věčným přisvědčováním k věcem, jež uzřel takto zbaveny masky. Proto se Nietzsche pokouší hlásat v Zarathustrovi opojení nocí, proto se pokouší představiti tuto noc jako opájející plnost. Ale tu v dionyských dithyrambech prošlehne pravá jeho tvář: sebepoznání se stává Zarathustrovi nástrojem sebevraždy.

Východisko Kierkegaardovo lze označiti slovem, jež se vrací ve všech jeho dílech: slovem dvojznačnost. Najdeme tu dvojznačnost všeho výrazu, všech zážitků, ale i dvojznačnost jako patologický výraz mnohonásobné schizofrenie, upadající do několika já, jež spolu vůbec nesouvisejí. Takže zůstává jeho nejsilnějším dílem soustava pseudonymů, jež se obráží i v architektuře jeho děl, z nichž v žádném není Kierkegaard obsažen celý: vždy toliko některé já z onoho chaosu všech já. Proto u něho panuje nejen napětí mezi extrémy Dona Juana a askety, básníka a soudce světa, ale hotová spleť, chromatika spletené analysy, propast zapletení v nekonečnost. A tak dospívá konečně v ovzduší své tvorby i k jakési hudebnosti; k hudebnosti, jež není nic jiného než znící chaos. A jest to hudebnost v tomto chaosu uzavřená. Neboť známe-li hudbu, jež se projevuje, jest dobře možná i hudba, jež se tím hlouběji v sebe uzavírá. U Kierkegaarda pak lze užíti slova uzavřenost ve smyslu duševního onemocnění nevýslovným tajemstvím viny a ve smyslu skryté

osobnosti, jež prchá přede dnem. Uzavřenost zde tedy vlastně znamená těžkomyslnost. Ale sama tato těžkomyslnost jest u něho dvojznačná; jest symptomem rozpadlého života, ale její nocí přece nakonec proniká její druhá tvář: radost z umírání. Proto může napsati: Je-li ve smrti před křesťany temnota, to proto, že jim příliš jasně září do očí světlo nesmrtelnosti. A to jest Kierkegaardův tón konečný, nejosobitější. Takto stojí proti sobě Nietzsche a Kierkegaard: pro Nietzscheho konec znamená katastrofu, u Kierkegaarda však spatříme rysy, jimiž se některá jeho díla pozvedají až hymnům o smrti sv. Jana z Kříže. Otvírá se tu však otázka: kde leží společný, hlubší důvod, jenž u obou vyznívá v tak rozdílné výsledky?

V Písni písní se čtou slova: Jsem temně hnědá a přece sličná... Tato slova o temné nevěstě Písně mají svůj výraz v podobě Černé Matky Boží. Nevěsta Boží se zjevuje jako tma, a přece jest tak krásná, že přitahuje Boha na zemi. A tato slova ve své hlubší souvislosti osvětlí i naši otázku.

Už v přírodním dění postavili lidé proti sobě tajemství noci a tajemství ženy. Muž, toť symbol dne, žena, toť symbol noční temnoty, symbol její neproniknutelnosti. Proto ani nemůže býti jinak, než že stojíme neustále tváří v tvář tajemství noci. Že nás opřádá tajemství ženy, což znamená tajemství Evy a Marie. A znamená to konečně i tajemství černé nevěsty Písně, tajemství Matky Bolestné, zcela ponořené ve tmu ztraceného světa lidství, v temnotu Boha, sestoupivšího do sebe, do tmy své opuštěnosti, aby spasil. Z těchto hlubin také padá světlo na naši otázku. Nietzsche nikdy nespatřil postavu Mariinu; zůstala skryta pohledu, jenž po celý život nedovedl uvidět než obličej ženy rozrytý bolestí či vášní. Nahlédl jenom do tváře nevěsty Sionské u Ezechiela. Pro Kierkegaarda se však stalo rozhodným, že v době, kdy zrušil své zasnoubení, dovedl v rozechvění tohoto zážitku vědomě spatřiti Matku Boží. Že ji dovedl spatřit, jak v pohledu na Syna téměř zoufá, že Zvěstování nebylo jenom pouhý přelud. V tom okamžiku, kdy do něho vpadla noc, uzřel ji nejen v obličeji Syna, ale i v obličeji Matky, když se dokonalo to, co se rozvinuje a vyvrcholuje v evangeliu: odloučení Marie do noci jejího osamění, v níž se stala spoluvykupitelkou. A tak jest jediná odpověď na noc v člověku: Černá Matka Boží. Matka, jež smí chovati v svém klínu tajemství noci a předati je do Syna, předati je do velikonočního světla, jímž jest v pravdě Ukřižovaný. A tak se také rozhoduje v tomto okamžiku, zda jest tato noc člověkova šťastná či nešťastná. Nešťastná, nedá-li se ukrýti do noci klína Matky Boží. Šťastná, dá-li se skrýti do klína, z něhož se zrodil Ježíš. Felix es, sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima, quia ex te ortus est sol justitiae Christus Deus noster.

P. Erich Przywara S. J.

Přeložil Karel Dvořák.

NOC BOŽÍ.

Otázka noci v člověku nám včera vyústila v pojem noci Boží, neboť noc člověkova našla své vyřešení jen tehdy, jestliže se přelila do noci vykoupení. A právě zde jsme poznali ono osudné rozcestí lidského života, jež znamená buď pád do nevyřešitelné noci zoufání nebo vstup do tajemství noci vykoupení, buď noc zničení nebo noc smilování Božího, noc neustále vykupující.

Pojem noci Boží odvozuje svůj význam už z prostého, přirozeného vztahu Boha a tvorstva. Bůh jest nevýslovně povznesen nade všecko, co jest mimo Něho, nade všecko, co lze vůbec pomysliti. Neboť právě v tom záleží Jeho podstata, že se vymyká vší možnosti poznání a spatření. Si comprehendis, non est Deus. Jistě jest naše cesta k Němu podle Tomáše ve svém prvním úseku via affirmativa: intellectus affirmationis fundat intellectum negationis. A tato první cesta jest základem cesty negace, při níž vylučujeme vše, co nepatří k pojmu Boha. Theologie positivní jest tedy předběžný stupeň; přechází v theologii negativní, v níž se intellectus negationis projevuje ve formě určitých negací o Bohu. A ježto jest Bůh tak nevýslovně, v každém ohledu nade všecko povznesen, nemá to jen ten smysl, že určité pojmy Boha vzdalujeme, ale že všecka naše řeč o Něm dostává vnitřní negativní formu. „Bůh není to, o čem se domníváš, žes to pochopil. Je-li to on, nepochopils ho. Co chceš tedy říci o Bohu? Jenom to, cos nemohl pochopit!“ (Augustin.) A je to sám Tomáš, jenž pro toto poznání razí nejpronikavější výraz, když rozlišuje u Boetia tři stupně poznání Boha a určuje jako stupeň třetí: poznati Boha tamquam ignotum. Neboť nevíme, co Bůh jest, ačkoli víme, že jest. Tím Tomáš navazuje na podání Řeků, jež v Areopagitovi došlo svého výrazu: Bůh, toť nejjasnější tma. Nemůžeme mu uniknouti, ale nemůžeme ho ani spatřit. A tak vždycky nakonec noc Boží proniká naším poznáním: nekonečnost Boží nepochopitelnosti leží na jeho dně.

Přece však Boha možno pochopiti, a to především skrze tajemství vtělení a vykoupení. Skrze vtělení, jehož smyslem jest vykoupení, skrze vtělení jež se dokonává v člověku. Tak se nám opět otvírá dvojí pohled v toto tajemství: v tajemství zjevení Boha

ve vtěleném Kristovi a spolu v tajemství Boha, jenž jsa o sobě světlo, sestupuje do noci hříchu a smrti. V tajemství Boha, jenž jsa vítězství a klad svou podstatou, stává se marností golgotského neúspěchu. V tajemství Boha, jenž svou slávu zaměňuje za bláznovství a pohoršení. A druhému pohledu se Bůh zjevuje tak, že na sebe bere podobu noci stvoření. Proto se zde také vrací to, co jsme už poznali v oblasti přírodnin, ovšem v přesnější podobě: tajemství vykoupení se nám jeví se své stránky zářivé. Ale pak proráží jeho vlastní smysl: provalují se temnoty Velkého pátku. Neboť v tom, že se Bůh zjevuje v temnotě pohoršení, utrpení a bláznovství, záleží tajemství vykoupení. Proto se v nás vede zápas o uctívání Boha skrytého v noci vykoupení, zápas o to, čemu říká Augustin vzývání znetvořenosti: Deformitas Christi te format. I Tomáš to vyjadřuje ve svém hymnu: Adoro te devote, latens Deitas; toť ona noc Boží. A dále v hymnu pronáší slova, jež by nás měla zděsit, an se modlí před svatostánkem: In cruce latebat sola Deitas, ac hic latet simul et humanitas. Noc Boží, vyjádřená tajemstvím vykoupení, stupňuje se takto v tajemství Eucharistie. A toto jest rytmus našeho křesťanského života, toto jest odpověď na noc v člověku. Jest to odpověď jediná; pronikati od Boha zjeveného k Bohu stále více se zahalujícímu, pronikati ze dne Božího stále více v Boží noc. Neboť ona to jest, jež nás v pravdě vykoupila. O vere beata nox. Zde se nejen stává skutkem podřízení našeho poznání pod Boží svrchovanost, ale zde se uskutečňuje věc netušená: zde se přerozujeme do tajemství Božího, do tajemství Jeho noci; noci zatmělé přemírou Jeho lásky, jež vzala na sebe i potupu, aby se projevilo její bohatství a její sláva.

A toto tajemství se projevuje v trojí podobě: v základním výraze u sv. Pavla, v objektivním životě liturgie a v subjektivní životnosti Karmelu — u sv. Teresie, u sv. Jana z Kříže a u malé sv. Teresie.

Pavel povstává proti gnósi a židovské spravedlnosti, neboť obojí jest cesta magie vůči Bohu. Gnóse, jež chce Boha spoutat do jasného pojmu, gnóse, jež vzývá božský pojem, božskou intuici. A druhý nepřítel, židovská spravedlnost, jež hlásá, že můžeme sice proniknouti děním, ale Boha v jeho podstatě že pochopiti nelze. Odtud povstává ono věčné potýkání s nespravedlivým Bohem: Bůh jest sám o sobě svrchovanost vůle, ale jeho spravedlnost se projevuje svrchovanou drsností. To vede až k vzpouře vyvoleného národa a jest to i pramenem vzpoury v křesťanstvu. Na to odpovídá Pavel: Kdo jsi člověče, že se měříš s Bohem?

Proto také začíná s obrazem Boha — soudce nad démonií gnóse a židovské spravedlnosti. Praví: Poněvadž svět nechtěl Boha poznati, líbilo se Jemu, zjeviti se v hanbě, bláznovství a nicotě. Toto jest pravé tajemství zjevení, v němž se jeví jedna tvář Boží jako nicota, ačkoli Bůh jest všecko. Proto vede Kristova cesta přes vzrůstající nicotu až do zničení, až se stane podle Pavlových slov zbytkem skořápky, pěnou. Proto má smysl tajemství bláznovství, jež poličkuje všechen rozum, proto také mluví Pavel o bláznovství Boha, jež jest moudřejší než všechna moudrost lidská. Proto staví tajemství hmotného těla proti pohanské gnósi, proti její hrdosti, bezmoc těla, proti níž se údy marně vzpírají. A jako bylo moudré bláznovství Boha, jest i slabost Boží silnější než všecka síla lidská. Celý starý zákon, jenž se vzbouřil proti Umírajícímu na Golgotě, opěvoval moc proroků, již bojovali s Bohem; chtěl tímto násilím strhnouti k sobě nebe. Ale tu se projevila slabost Boží; ba, slabost a hanba bezmoci Kristovy. Ale tím, že se moc stala slabostí, stala se i vykoupením, a proto jest hanba Boží vznešenější než všechna vznešenost lidská. Lidstvo a Starý zákon jest proti skrytému Bohu, jenž nechce vybojovati své království na zemi; a tu se právě zjevuje Bůh v těle betlémského dítěte a jeho růst jest růst k tajemství kříže. Sem se vztahují slova: improperium Christi. Avšak ještě jiný smysl má tato slabost: chce z křesťanství vyloučiti možnost vybudování Božího království na zemi, chce, aby křesťanský život znamenal podle Pavlových slov neustálé podléhání a pád z třetího nebe do pěsti satanovy a do ponížení těla. V této hloubce jest vlastní vítězství.

A jest to zároveň ústřední tajemství liturgie. Církevní rok ústí do řady nedělí po sv. Duchu, a ty mají plnost záře svatodušního jitra, plnost ohně a zlata a přítomnosti Ducha Svatého. Řada se končí evangeliem poslední neděle, evangeliem o soudu, kdy lesk církevního roku klesá do temnoty adventu, do hlubin čekání a touhy. Avšak nejen do hlubin čekání: spolu do temnoty, do níž sestupuje sám Bůh. Neboť jest to advent Boha, vstupujícího do temnoty panenského klína, do jeho bezmoci. Potom nadchází tajemství Vánoc; ne nadarmo se toto tajemství začíná o půlnoci. Světlo sestupuje do chudoby jeslí, Bůh se zjevuje v těle dítěte, v hanbě jeho vyhoštění a v pošetilosti jeho života.

Pak pokračuje tajemství v novém rytmu od Epifanie do Velikonoc, od Zjevení Páně k svátku, jenž znamená ponoření slávy do hlubin řeky hříchů Jordánu. Ve Svatém týdnu se takto naplňuje rytmus evangelií. Proto se při liturgii Velkého pátku obnažují oltáře a otvírá prázdný svatostánek; proto se z chrámu vypuzuje Bůh, tak jako byl tehdy Ježíš od židů vyhnán z chrámu. V kostele stojí znamení této bezmoci, této prázdnoty, ale totéž znamení se stává vlajkou krále: už v sám Velký pátek je vzýváme jako korouhev Páně. A tak znamená tajemství noci Boží vlastně tajemství nesmírného výlevu světla Božího do celého světa. A před tímto tajemstvím klečí tři světci.

Velká svatá Teresie se klaní tajemství svrchovaného božského majestátu. Modlí se: Dej mi smrt, dej život, dej mi zdraví nebo nemoc, boj nebo mír, slabost nebo sílu, dej mi v užívání cokoli sám chceš, učiň se mnou cokoli chceš. A proto jest její život pozemský umírání do života v Bohu.

Život sv. Jana z Kříže, toť pokorné vzývání onoho tajemství noci, jež se jeví v tajemství Kříže; toť projev oné blažené noci Boží v hloubce trojjediného života.

Ale ve všech těchto tvářnostech pokory jest poslední zbytek heroismu, síly, jež se sama nezlomila do poslední bezmoci, a proto se dovršuje toto tajemství Karmelu v malé svaté Teresii. Teprve skrze ni spatřujeme tyto viditelné symboly v plné záři tajemství kříže. Její příklad, to neznamená bdíti s Bohem v noci, ale dormir avec Jésus dormant. To neznamená prodlévati pod křížem, býti proboden hřeby, ale nabýti pohyblivosti a bezmoci míče v dětských rukou. Proto užívá symbolu míče zmítaného rozmary dítěte, dítěte Krista, jako výrazu poslední odevzdanosti do vůle Boží. Všecka cesta k Bohu se tu mění v dětskou hračku. A to jest nejvlastnější křesťanská askese. Avšak hanba pokračuje: ne už hlava vztyčená, ale schýlená jakoby pod nohama koně. A v tom se jeví celé strašné tajemství malé cesty: v rozhodném pokoření všech sil, vší velikosti do bezmoci, do dětinskosti. Zde se ukončuje to, co žádá malá světice: se livrer totalement. Poprava, zničení sebe samého do posledního důsledku v tomto navracení k dětskosti. Neboť nikdy se nemůže člověk státi tak maličkým, jako se stal Bůh v klínu Mariinu, nikdy nemůže býti tak pošlapán, jako byl pošlapán Bůh na kříži. Toto jest poslední tajemství noci Boží, v níž se zjevuje Boží obličej, obličej bezmocného malého dítěte. A není to pouhý symbol v městě, kde mluvím, v městě, které jako nádherná monstrance objímá křehkou sošku pražského Jezulátka v karmelitském kostele. *P. Erich Przywara S. J.*

Přeložil Karel Dvořák.

AMPÈREOVO TRIEDENIE VIED.[1]

Od počiatku, čo sa len objavily vedy, dialy sa pokusy usporiadať, triediť ich. Počnúc od Platona až po Comtea boly podané rozličné triedenia vied. Konečne však rozriešil ten problém Comte. Starší vrstovník Comteov Andrej Maria Ampère tiež sa pokusil o riešenie toho problému. Hľadá prirodzené riešenie t. j. riešenie, ktoré by plynulo z prírody, z podstaty vied. Ampère nemal šťastia pri svojej práci. Avšak je zaujimavé povšimnúť si jeho práce, ktorou sa tu budeme zaoberať v týchto hlavách.

I. Nástin triedenia Ampèreovho.
II. Rozbor triedenia Ampèreovho po stránke naukovej.
III. Genetický rozbor Ampèreovho triedenia.
IV. Doslov k Ampèreovmu triedeniu.

I. Nástin Ampèreovho triedenia vied.

Ampère triedi vedy na dve hlavné skupiny. Nazýva ich ríšami (règnes). Prvá ríša obsahuje vedy kosmologické, t. j. vedy, ktoré sa vzťahujú na na svet fyzický. Druhá ríša sa volá noologickou a obsahuje vedy zaoberajúce sa svetom duchovným. Toto rozdelenie vied na dve ríše nie je od Ampèrea, ale je to učenie jeho doby. Máme teda pred sebou dve vedy najvšeobecnejšie, ktorých predmety nedajú sa zredukovať jeden na druhý.[1] Počnúc týmito najvyššími vedami Ampère prevedie svoje zvláštne triedenie. Bude deliť vždy na dve nižšie vedy. Ríšu komologickú rozdelí na podríšu (sous-règne) pravých vied komologických a na podríšu vied fyziologických. Prvá podríša má za predmet objekty čisto hmotné, kým druhá podríša sa zaoberá bytosťami živými. Podobne delí aj ríšu noologickú na dve

Andrej Maria Ampère (1775—1836) chýrny fyzik francúzsky, krome vied zaobieral sa tiež filozofiou. Triedenie vied počal v r. 1829. Spis triedenia jeho nesie názov: „Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines". Prvý sväzok vydal v r. 1834, znovu 1838 v Pariži. Druhý sväzok r. 1843 v Pariži, in 8°.

Ampèreova činnost filozofická nie je hojná ale všestranná. Krome triedenia vied zaoberal sa logikou, psychologiou, metafyzikou, hlavne noetikou. Noetika je vrcholom jeho činnosti filozofickej. On nazýva svoju filozofiu jednoducho psychologiou. — Charakteristickým rysom jeho filozofie je filozofia vzťahov, ovšem i k nej dospel hlavne vlivom Kantovým. Vzťah jestvuje medzi dvomi vecmi, ideami. Stupeň reality vzťahov sa nachádza medzi Kantovými noumenami a fenomenami. Noumen jestvuje len mimo nás, nemôžeme ho zasiahnuť svojím poznaním. Fenomen zase jestvuje len v nás, je to vec čisto subjektívna, nemá reality mimo nás. Kým vzťah jestvuje aj v nás aj mimo nás, To je geniálny pokus Ampèreov vyjsť zo závozu Kantovho subjektivizmu. Ampère hľadá zachrániť vedu, ktorú ivaj Kant zničil svojou filozofiou. Ampère verí vo vedu, verí že zem sa skutočne točí okolo slnka, že nie je to len klam a zdanie, jak učí vraj Kantova filozofia.

[1] Ampère prevzal celé názvoslovie na označenie rôznych skupín svojho triedenia z botaniky od prírodopiscov.

podríše. Ale na ukázku predvediem len ďalšie triedenie ríše kosmologickej.

Prvá podríša kosmologická se delí na dve oddelenia (embranchements), na oddelenie matematické a na oddelenie fyzické. Podobne sa delí aj druhá podríša kosmologická na oddelenie prírodné (alebo oddelenie vied prírodných,) a lekárske. Máme tedy 4 oddelenia vied kosmologických. Prvé oddelenie obsahuje vedy, ktorých pojmy sa odvodzujú zo sveta fyzického, všímajúc si len veličín a mier. Druhé oddelenie (fyzické) si podrobnejšie všíma sveta hmotného, ale len za účelom odkrytia vlastností neorganických. Tretie oddelenie študuje bytosti živé.[1] Konečne štvrté oddelenie (vied lekárskych) študuje nie bytosti tohoto sveta, ale činiteľov, ktorí majú vliv na bytosti živé (teda nemoce, lieky atď.).

Ampère pokračuje takto — deliac vždy dvojmo. Každé oddelenie delí sa na pododdelenia (sous-embrachemant). Bolo by zdlhavým vypočítavať všetky vedy, preto podám schema vied ríše kosmologickej.

1	2	3	4	5	6	7
Ríša (règne)	Podríše (sous-règnes)	Oddelenia (embranchements)	Pododdelenia (sous-embranchements)	Prvoradé vedy (I. ordre)	Druhoradé (II. ordre)	Treťoradé (III. ordre)
Kosmologické vedy	vlastní vedy kosmologické	matematické vedy	vlastná matematika	aritmologia	základná aritmologia	aritmografia
						matematická analýza
					megetologia	teoria funkcií
				geometria	atď.	teoria pravdepodobnosti
			matematická fyzika	atď.		
		fyzické vedy	atď.			
	vedy fyziologické	prírodné vedy	atď.	Celkom 16 vied prvoradých	Celkom 32 vied druhoradých	Celkom 64 vied treťoradých
		lekárske vedy	atď.			

Celkom tedy stanovil 7 stupňov vied. Počnúc ríšou a sostupujúc k vedám treťoradým, sostupujeme od vedy vyššej k vedám nižším (od vedy všeobecnej k vedám špeciálnym). Tedy v každej ríši jesto 64 vied treťoradých: v oboch ríšach dohromady 128 vied treťoradých. V tomto triedení panuje úplna symetria. — Že prečo Ampère nesostúpil až k vedám štvrtoradým, pätoradým atď., dôvodom toho je, že nebolo by praktickým deliť a trieštiť predmety medzi rôzne vedy.

Ampère sa tiež staral, aby vedy boly usporiadané nie len postupujúc od vedy vyššej k nižším, ale aj shora nadol. Jeho schema vied možeme porovnať k budove o viacero poschodiach. Vrchné poschodie tvoria vedy najabstraktnejšie, t. j. vedy, ktoré berú najmenej pojmov zo sveta hmotného. Čím sostupujeme nižšie, tým sú vedy konkretnejšie, t. j. tým viacej sa zaoberajú svetom hmotným. Na pr. vezmime oddelenia: Matematika má len pojem veličiny a mier zo sveta hmotného. Ostatné v matematike je výtvor rozumu, ktorý narába týmito niekoľkými pojmami. Fyzické vedy už hlbšie začierajú do hmotného sveta. Stále sa ním zaoberajú. Ampère sa chlúbi, že takéto usporiadanie vied (dľa stúpajúcej konkretnosti keď sostúpujeme shora) je usporiadanie dľa ľahšej srozumitelnosti vied. Matematika sa ľahšie dá porozumieť než fyzika. Fyzika predpokláda znalosť matematických pojmov, ale nie naopak. Matematika sa dá ľahšie chápať než fyzika, lebo matematika užíva menej pojmov vzatých z realného sveta. Je to tak dľa Ampèreovej filozofie. Matematika je výplod nášho rozumu, ktorý pôsobí dľa týchže kategorií. Keď každý človek má rozum, tak každý človek bez ťažkostí by si vedel sostrojiť matematiku, len keď má oné pojmy veličín a mier, ktoré treba odpozorovať, vyštudovať: čo každý nevie! A čím je viac štúdia hmoty, tým ťažšia práca, tým menej chápateľná. — Videli sme budovu triedenia Ampèreovho, teraz budeme skúmať základy, akými prostriedkami ju budoval a tiež vlastností si hlbšie všimneme.

[1] Preto správnejšie by bolo nazvať toto oddelenie organickým miesto prírodným. Podržíme však názvoslovie Ampèreovo. Ampère odvodzuje ono prídavné meno „naturelle„ od slovesa „nasci“ (narodiť sa). Naturelle = prírodný, značí bytosti, ktoré rastú, majú život, sa rodia.

II. Rozbor Ampèreovho triedenia po stránke naukovej.

§ 1. Účel Ampèreovho triedenia.

Prv než započneme nejaké dielo, musí nám byť jasné, čo chceme, účel musíme znať. Keď účel je nám jasný, hľadáme primerané prostriedky. Keď Ampère počal pracovať na triedení vied, vtedy už jestvovalo mnoho iných triedení. Prečo sa tedy podujíma iného triedenia? Preto, že chcel sostaviť lepšie triedenie, než boly tie ostatné. On chcel prírodzené triedenie, ostatné boly umelé, neprírodzené. Mnohí nepochopili Ampèrea, čo chce. Je to pre jeho ťažký, neporiadny štíl. Stále opakuje túže vec v iných variáciách, ba dokonca iné hovorí o tejže veci. Tak aj Em. Bréhier nejasne definuje účel Ampèreovho triedenia vo svojich dejinách filozofie.[1] Hovorí, že úmyslom Ampèreovým bolo sostrojiť triedenie, ktoré malo slúžiť za základ metodicky usporiadanej encyklopedie a racionálnej pedagogie, ktorá by líšila vedy elementárne od vyšších vied.[2]

Je síce pravda, že triedenie mohlo sa použiť prakticky na tie účely, ako to spomína Bréhier. Ale Ampère s jeho triedením mal iný účel. On chcel podať správne triedenie. Správne ale triedenie je triedenie prirodzené, t. j. objektivné. Teda podať prirodzené triedenie je hlavným účelom tridenia Ampèreovho. Ampère sám to výslovne hovorí, že jeho triedenie lepšie „ukáže nakoľko triedenie vied a umení... je založené na prirodzenosti rozumu".[3] A triedenie založené na prírodzenosti rozumu je prírodzeným, objektivným triedením. Previesť správné triedenie je účelom o sebe! Samozrejme, z každej správnej teoretickej veci možeme mať prakticky úžitok. Tak je to aj s triedením. Poslúži za základ encyklopedie, kde vedy budú systematicky usporiadané a nie alfabeticky: to je správny smysel slov Ampèrea, ktoré Bréhier citoval a ktoré my doplníme v úplný smysel tak, jak to chcel mať Ampère.[4] V skutku Ampère vypočítava aj iné praktické stránky prírodzeného triedenia. Tak na pr. pri vyučovaní (vied) také triedenie veľmi je potrebným, lebo vedy sú tam usporiadané dľa chápavosti. Zamedzí sa plýtvaniu časom, keď sa bude najprv podávať veda, ktorá je východiskom a prvou v poradí vied. Tedy to, čo Bréhier pokládal za úmysel Ampèrea, nie je účelom tridenia.

§ 2. Triedidlá, t. j. prostriedky triedenia.

Predovšetkým naskytá se otázka, dľa čoho súdime, že triedenie je prírodzeným triedením. Prírodzeným je to triedenie, kde triedime dľa toho, čo je objektivné, dľa prírody, dľa podstaty vied. Ampère rozpoznával tri prostriedky, triedidlá, ktoré vystihnú prírodzenosť vied. Sú to analogia, 4 hľadiská, na ktoré sa stavia rozum pri študiu a akýsi „tretí prostriedok". Toto tretie triedidlo Ampère nepoužil, ani ho nepopísal. Sľúbil ho vyložiť na konci druhého sväzku svojho Essai. Ale syn jeho, ktorý vydal onen druhý sväzok po smrti Ampèreovej nezmieňuje sa o tom prostriedku. Pojednáme teda o dvoch prvých triedidlách.

1. Analogia, prvé triedidlo naturalného triedenia.

Analogia značí podobnosť vlastností medzi dvomi predmetmi, ktoré porovnávame. Hľadať analogie je to isté, ako hľadať vzťahy medzi fenomenmi (vecmi). Ampère úplne napodobuje tu prírodopiscov; povedali by sme, prevádza kopírovanie mechanicky. Ale pokračuje tiež aj v duchu svojej filozofie vzťahov, jak sme sa zmienili na začiatku. Bolo by ovšem jednoduchou vecou poznať analogie prírodopiscovji, ktorý sa zaoberá vecmi viditeľnými. Čo ale s filozofom, ktorý hľadá analogie medzi vedami? Ampère má svoj názor na vedu: vedu tvorí dvoje vecí: predmet a rozum, ktorý dľa presných zákonov — kategorií — postupuje pri študiu patričného predmetu.

Analogia, prvé triedidlo, si všíma prvej podstatnej časti vied predmetu. Predmet vied ale môže byť buď hmotný alebo duchovný, na pr. ako je tomu pri fyzike a metafyzike. A všimnutie si tejto vlastnosti predmetu dalo Ampèreovi rozdelenie vied na dve neslúčiteľné skupiny: vedy duchovné (noologické) a hmotné (kosmologické). Ďalej si všímal, či tá ktorá veda mnoho sa zaoberá svetom hmotným (alebo duchovným) lebo len niektoré nocie berie odtiaľ t. j. či daktorá veda je konkretnejšia alebo abstraknejšia. Tým sa dostalo Ampèreovi usporiadania vied v „poschodia", kde idúc shora nadol pribýva na konkretnosti vied. Na vrcholi je veda najabstraktnejšia. Toľko by mu bola pomohla analogia. Že Ampère triedil vedy na vyššie a nižšie (s predmetom širším a užším) to treba pripísať nie len analogii, ale hlavne vlivu prírodopiscov. O tomto vlive premlúvime neskoršie. Pomocou analogie a za vlivu prírodopiscov previedol Ampère svoje trie-

[1] E. Bréhier; Histoire de la philosophie, Paříž, 1928—32, 2. sv. (objemné) in 8°.

[2] E. Bréhier: Histoire, sv. II., str. 643. „Cette classification — hovorí Bréhier — devait servir de base à „une encyclopedie — cituje Amperea — vraiement méthodique ù toutes les branches de nos connaissances fussent enchaînées au lieu d'etre dispérsées par l'ordre alphabetique" (Essai p. 18) et à une pédagogie rationelle distinguant la partie élémentaire des sciences de la partie superieure."

[3] Essai sv. I. str. XXVII. (triedenie vied) „servira peut-être à fair mieux voir jusqu' à quel point la classification des sciences et des arts... est fondée sur la nature de notre intelligence".

[4] Essai, sv. I., str. 18, „et si l'on voulait composer une encyclopédie (atd. cituje Bréhier) le plan de cet ouvrage (t. j. tohoto triedenia) ne serait — il pas tout tracé dans une classification naturelle?" Teda prírodzené triedenie môže nám slúžiť na takéto praktické ciele.

denie a hoci za hlavné triedidlo pokládal 4 hľadiská, objavil ho predsa len neskoršie, keď už mal triedenie hotové!

2. Štyri hľadiská, druhé triedidlo prírodzeného triedenia.

Tohoto triedidla si Ampère neobyčajne cení zrovna ho fascinovalo. Nazýva ho apriorným triedidlom. Tak ako keď poznáme stroj na razenie peňazí, ľahko si predstavíme, ako bude nutne vyzierať peniaz, tak je to aj s vedami, ktoré sú produktom nášho stroja, rozumu. My poznáme svoj rozum, pôsobí dľa stálych, nezmeniteľných zákonov, kategorií: a to sú oné 4 hľadiská. Kedykoľvek sa rozum zaoberá nejakým predmetom, robí tak dľa jednoho zo štyroch hľadísk a nutno tak vzniká nejaká veda. Takto sa má rozumieť tomu, že náš rozum je podstatnou súčastkou vied. Cítiť tu kategorie Kantove, dľa ktorých rozum spracováva „Das Mannigfaltige" t. j. tisícerú zkusenosť, získanú smyslami. Ampère obdivuje Kanta, zvlášť jeho kategorie.

Podám názorný výklad týchto 4 hľadisk.[1] Použijeme všeobecnej fyziky ako príkladu, na kterom znázorníme učenie Ampèreovo. Je to veda prvorodá v ríši kosmologickej. Popisuje anorganické vlastnosti telies, vlastnosti závislé na čase a priestore Ampèreovho, aplikujúc na tuto vedu oné štyri hľadiská lepšie rečeno: študujúc onu vedu so 4 hľadísk nášho rozumu — dostane štyri vedy nižšieho rádu, štyri vedy treťoradé.

I. hľadisko: autooptické. Keď študujeme všeobecnú fyziku s I. hľadiska autooptického, tu rozum zostáva na povrchu predmetov. Pozorujeme predmet tak, ako sa javí naším smyslom. Popisujeme vlastnosti telies a nástroje, pomocou ktorých konáme onen pokus. Robiac tuto prácu študujeme všeobecnú fyziku s I. hľadiska. Dostaneme vedu tretieho rádu experimentálnu fyziku. Ovšem dnes by to nikto nenazval fyzikou! Toto hľadisko sa nazýva autooptickým. Výraz ten je z greckých slov: αὐτός = sám, totiž predmet a ὄπτος = videný, totiž odo mňa. Ampère kladie veľký dôraz a váhu na správne a presné názvoslovie.

II. hľadisko: kryptoristické. Tu rozum preniká hlbšie. Hľadáme čo je skryté pred smyslami pri prvom pohlade. Analyzujeme predmety, hľadáme z akých prvkov sa skládajú, aké sú vlastnosti krome tých, ktoré sme odhalili na prvý pohľad. Studujúc generálnu fyziku s tohoto hľadiska, dostaneme treťoradú vedu: chemiu. Teda chemia je súčiastkou fyziky! — Toto II. hľadisko sa nazýva kryptoristické od gréckych slov: κρυπτός = skrytý a ὁρίζω = určujem, vymedzujem. Hľadáme čo je skryté pod fenomenami popísanými s prvého hľadiska.

III. hľadisko: troponomické. Dosiaľ sme študovali predmety, nakoľko sú v kľude. Ale pozorujeme tiež, že keď sa menia okolnosti, v ktorých sa predmety nachádzajú, menia sa aj vlastnosti determinované časom a pohybom. Na pr. železná guľa za normálnej teploty prejde cez kruh. Ale keď rozpálime onu železnú guľu neprejde cezeň. Teplo rozťahuje telesá. Je to vlastnosť stála, dá sa vyjadriť formulou, zákonom. Ten zákon je platný pre všetky podobné prípady. Vyslovovať tedy zákony pozorujúc vlastnosti, ktoré sú determinované časom a priestorom, znamená študovať svet s tretieho hľadiska nášho rozumu. Prenikáme tu ešte hlbšie než v predošlých dvoch hľadiskách. Toto hľadisko zovieme troponomickým od greckých slov τροπή = zmena a νόμος = zákon. Hľadáme zákony zmien. Veda takto vzniklá (majúc na mysli všeobecnú fyziku, na ktorú sme amplikovali toto III. hľadisko) je treťoradou vedou, je to stereonomia.

IV. hľadisko: kryptologické. V predošlých troch hľadiskách sme spoznali všetko, čo sa týka fenomenov, t. j. vlastností telies, nakoľko sú prístupné naším smyslom použijúc pri tom prostriedkov. Ale ešte ďalšia otázka sa nám kladie čo do poznania veci: aké sú príčiny tých rôznych vlastností, ktoré sme dosiaľ popísali? Ide tu o filozofické študium veci: študujeme príčiny. Ampère odpovedá, že príčiny tých javov (vlastností) spočívajú v sile, akou na seba navzájom pôsobia molekuly, z ktorých sa všetky telesá skládajú. Toto tvrdenie nie je dôsledkom zkusenosti smyslovej. Je to hypotéza. Teda v tomto poslednom štádiu študujeme príčiny, to čo je najviac skryté. Odtiaľ názov tohoto hľadiska: kryptologické hľadisko. Veda, ktorá takýmto študiom predmetu generálnej fyziky vznikla, nazýva sa atomologiou, kde študujeme atomové teorie, jako vysvetlenie zákonov, ktoré sme odhalili štúdiom vlastností telies.

Avšak keď aplikujeme 4 hľadiská, vznikajú vždy 4 vedy. Triedenie Ampèreovo je ale binárne, t. j. vyššia veda sa delí na dve nižšie. To je odtiaľ, že 4 hľadiská sa prirodzene združujú v dve vyššie hľadiská, v dve hlavné hľadiská. Každé hlavné hľadisko sa delí na dve (vedľajšie) hľadiská. Tak na pr. uvažujúc už spomínanú všeobecnú fyziku s prvého hlavného hľadiska, dostaneme všeobecnú fyziku elementárnu a študujúc ju s druhého hlavného hľadiska, dostaneme matematickú fyziku. Obe tieto vedy sú druhoradé. Všeobecná fyzika elementárna študuje predmet, jeho vlastnosti a elementy, tak ako to robia už známé dve vedy treťoradé: elementárna fyzika a chemia. A druhorodá veda: matematická fyzika zase vystihuje vlastnosti telies matematicky, formulami a hľadá súčasne aj príčiny tých

[1] Ampère podáva o nich výklad opätovane na rôznych miestach, obzvlášť: Essai, sv. I. str. XVIII.—IX. 42—43 236 a n.

vlastností. (Tedy táto veda študuje súčasne to, čo si podelily medzi sebou zvlášť stereonomia a atomologia.)

Je nám tedy jasné, ako použiť tohoto triedidla. Treba začať najvyššou vedou — ríšou — študovať ju najprv s dvoch hlavných hľadísk a každé hlavné hľadisko s dvoch vedľajších hľadísk. V troch etapách, po trojom aplikovaní — dospejeme k vedám treťoradým. Po prvom aplikování hľadísk na ríšu dostaneme podríše a oddelenia. Potom znovu aplikujeme hľadiská na oddelenia: dostaneme pododdelenia a vedy prvoradé. Potom po tretie aplikujeme hľadiská, deliac predmet vied prvoradých, dostaneme vedy druhoradé a treťoradé. Bolo by tedy bývalo stačilo započať aplikovaním oných štyroch hľadisk — kategorií — rozumu na nejvyššiu vedu, ríšu, a bol by býval dospel veľmi ľahko k svojmu triedeniu. Že ako došiel k tomuto triedeniu, o tom pojednáme až v hlave III., kde bude reč o vývoji (o vlivoch) triedenia.

§ 3. Vlastnosti Ampèreovho triedenia.

1. Triedenie je prírodzené.

Hlavnou vlastnosťou — charakteristikou — Ampèreovho triedenia je, že je prírodzené. To bolo účelom celého podniku sostaviť prírodzené triedenie, t. j. všímajúc si vo vedách toho, triediac to, čo tvorí prírodu, podstatu vied. Bol to predmet vied a kategorie rozumu. Teraz prehĺbme svoju úvahu o tejto vlastnosti.

Ampère aby lepšie objasnil túto vlastnosť, porovnáva prírodzené triedenie s umelým.[1] — Všetky triedenia pred Ampèreom boly umelé. V umelom triedení triedidlo sa zvolí ľúbovoľne. Len niektoré vlastnosti, a to vedľajšie, prídu pri tom do úvahy. Takto niektoré vedy sú umiestené vedľa seba, ktoré dľa svojej prírodzenosti nepatria vedľa seba. V triedení prírodzenom sa to nemože stať. Každá veda je na svojom mieste, lebo berieme do úvahy všetky vlastnosti vied.

Tiež postup pri oboch triedeniach je opačný. V triedení umelom triedidlo sa zvolí lubovoľne, prv než by sme študovali vedy. Voliť si ich možeme ľubovoľný počet. Tak na pr. Bacon (Francis) zvolil si za triedidlo poznávacie fakulty, triedi dľa toho, kde vznikajú vedy. Keďže líšil tri fakulty (pamäť, obrazotvornosť a rozum) rezdelil aj vedy na tri skupiny: na vedy pamäti, obrazotvornosti a rozumu. Je zrejmé, že takéto triedenie nie je objektivným triedením, nie je filosofickým riešením problému triedenia vied. Ampère zavrhol každé podobné triedenie. Triedenie prírodzené môže byť len jedno, lebo len jedna je podstata, príroda vied. Keď správne vystihneme to, čo je podstatného vo vedách a dľa toho aj triedime, tak nezbýva miesta pre iné triedenie. V tom má Ampère pravdu, lenže ktoré je to správne triedenie?

Ampère podáva kategorické dôvody, že jeho triedenie je prírodzeným, teda správnym triedením. Dokazuje tedy, že sa mu podarilo ten filosofický problém rozriešiť. Jeho dôvody sú: Ampère totiž často menil poradie vied, kým dospel ku konečnému riešeniu, ako ho podal vo svojom Essai. Menil miesto niektorej vedy len vtedy, keď bol objektivne ku tomu nútený, t. j. keď po bedlivom skúmaní analogie zbadal, že tá alebo oná veda vykazuje viac a to podstatnejších analogií s tou alebo onou vedou. Každá veda žiada sa na svoje prirodzené miesto, ktoré jej patrí apriorne. Filozof teda nemá inej úlohy, než najsť každej vede jej prírodzené miesto. On ho netvorí. Niet tedy divu, že Ampère, keď skúmal svoje triedenie, sostavené dľa analogie, dostal to isté triedenie, keď aplikoval naň triedidlo štyroch hľadísk, t. j. že už dľa analogie určil každej vede jej prírodzené miesto. Muselo tak byť aj dľa 4 hľadísk! A to je frapantný dôvod pre jeho tvrdenie.[1]

Symetričnosť jeho triedenia je ďalším dôvodom, že jeho triedenie je prírodzené. Symetria záleží v tom, že triedenie jeho je presne binárne (vyššia veda sa vždy delí na dve nižšie) a to v obidvoch ríšach. Takže máme aj stejný počet vied aj stejný počet stupňov vied v obidvoch ríšach. Každá ríša je v sebe symetrická ale aj obe ríše medzi sebou sú symetrické. Zazlieval-li niekto Ampèreovi tuto symetričnosť jako znak umelosti, nemal pravdu, lebo Ampère naopak vyvodzuje z toho dôvod v svoj prospech. Rozum totiž nutne pôsobí dľa pevných zákonov: dľa štyroch hľadísk. Tie hľadiská ale sa zgrupujú v dve hlavné hľadiská. Odtiaľ binárne jeho triedenie! Rozum nutne vtláča svoju známku na svoje produkty, vedy. Keď teda triedenie bolo starostlive prevedené, keď sa na žiadon podstatný znak nezabudlo, triedenie musí byť nutne symetrickým.

2. Ďalšia vlastnosť Ampèreovho triedenia: je analýza.

Túto vlastnosť pripomínam preto, lebo Ampère v nadpise svojej knihy Essai nazýva toto triedenie analytickým. Neviem si ani predstaviť iného triedenia vied, než analytického, keď ovšem triedenie má byť riešené ako problém filozofický. Keď Ampère hovorí, že jeho triedenie je analytické, nemože tým iné myslieť, než že postupuje pri triedení, ako postupujú prírodopisci, ktorí analyzujú rastliny, aby zistili ich spoločné znaky a počet tých spoločných znakov. Triedenie Ampèreovo je analytickým z tej

[1] Srv. Essai, sv. I. str. 9—10.

[1] Srv. Essai, sv. I. str. XXXV. a n.

príčiny, že je sostavené na základe analogií analyzovaných predmetov vied.

3. Ampère triedi poznatky (a nie len pravé vedy).

Ampère tak robí zúmyselne. Plynie to z jeho smýšľania, z jeho encyklopedického ducha. Je predsa zrejmé, že je rozdiel medzi vedou a poznatkom. Ampère sám sa dotýka toho problému, ba aj si položil otázku a ju aj riešil. Ampère takto určuje ten rozdiel: vo vedách človek len poznáva, kým v umeniach (remeslách) človek i poznáva i koná.[1] Kdekoľvek rozum ľudský zasiahne svojou činnosťou, tam je poznatok. Ampère nevymedzuje presne pojem vedy, umenia, poznatku. On bude všetko triediť: a to je žalostný zmätok. A vskutku Ampère zaradil do svojho triedenia podivné veci, na pr. umenie dolovať uhlie, umenie vojenského opevňovania atď. Mohol tam zaradiť aj umenie výroby dobrej obuvi. Veď i to predpokláda vedenia, znalosti materiálov, náradia atď. Je to novota uskutočnená Ampèreom, ktorá mu neslúži na slávu.

4. Ďalšia charakteristika Ampèreovho triedenia.

Z viacero vied jestvujúcich tvorí jednu vedu a z jednej vedy (jestvujúcej) tvorí viacero vied.

Ampère koná radikálne svoju prácu. Slučuje rôzne vedy v jednu. Na pr. chemiu vtelil do fyziky. Žiadaly to tak jeho triedidlá. I chemia i fyzika majú tenže predmet. To nič nevadí, že chemia hlbšie skúma, s iného stanoviska, iných vlastnosti si všíma a iné zákony má. Ampère tam nevidí rozdielu podstatného. Inokedy Ampère zase rozdvojuje jestvujúcu vedu a robí z toho iné dve. Ampère má dôvody k takému radikalizmu. Vraj vedy boly tvorené nie po hlbokých úvahách, ale náhodou. Rozmarná zkúsenosť si dovolila urobiť dve vedy, kde mala byť len jedna a naopak. Hranice vied boly zle vyznačené, treba previesť ich revíziu.[2]

Ampère postúpil ešte ďalej. Zaradil do svojho triedenia aj také vedy, ktoré nejestvovaly v jeho dobe. Je to jeho filozofia, ktorá ho tu sviedla na scestie. Vraj kedykoľvek študujeme nejaký predmet, robíme tak dľa jednoho zo štyroch hľadísk (kategorií rozumu). Takto vznikne vždy veda. Dosiaľ ešte neboly študované všetky predmety dľa všetkých štyroch hľadísk. Ampère ale bedlive aplikoval tie štyri hľadiská! A tak mohol označiť a definovať všetky možné vedy, hoci dosiaľ ešte vypracované nie sú. Ampère takto mieni robiť ohromnú službu, keďže upozorní na tieto vedy dosiaľ nie pestované. V duchu jeho filozofie možeme hovoriť, že všetky vedy jestvujú lebo predmety jestvujú a jestvuje aj náš rozum so svojími kategoriami: a to sú podstatné veci vied. Že s počiatku sme mali menej vied než v XIX. storočí, to je len zrejmým potvrdením jeho smýšľania. A že viacej vied nebude možných, než Ampère ich určil vo svojom schemate vied, to vysvitá z dôvodov o pár riadkov výš spomenutých. Dľa toho, Ampère keď sostavoval toto svoje triedenie, musel nutne sostavovať nejakú vedu, ktorá apriorne mala miesto v pláne všetkých vied. A skutočne je tomu tak. Nesostavil tú vedu úplne, nemal už času. Ale zamýšlal napísať vedu zvanú mathesionomiu. Je to veda zaradená do ríše noologickej. Presnejšie hovorené je to veda pedagogická (čo je veda prvoradá), braná v úvahu s tretieho hľadiska, čím dostávame vedu treťoradú: mathesionomiu. Táto veda má porovnať všetky vedy: každej vede označiť jej prirodzené miesto v súhrne vied. Toľko aj urobil vo svojom Essai. Ale tá veda mala ďalšiu úlohu: ukázať, kam každá veda dospela, naznačiť aký pokrok možno očakávať v každej vede, akej metody treba užiť pri zdokonalovaní každej vedy a pri štúdiu vied.[3] Opravdu gigantický plán, na ktorý sa mohol podujať len tak encyklopedicky vzdelaný človek, ako bol Ampère. Ovšem ale k napísaniu tej vedy nedošlo pre nedostatok času.

Mimo toho spomeniem o vlastnostiach Ampèreovho triedenia ešte jednu zvláštnosť: neologizmy. To je Ampèreov koníček. Tak robil aj v svojej filozofii. Stále a stále tvorí nové výrazy pre ten istý pojem. Veľmi tým zaťažuje pochopenie svojich spisov a zvlášť keď si primyslíme ešte jeho nedisciplinovaný štil, kde v rôznych variáciách mluví o tejže veci, ba dokonca ináč o nej hovorí. Túto modu tvoriť názvoslovie prevzal sice od svojej doby, ale Ampère je v tom pravým klasikom. Už sám Condillac (z ktorého Ampère vyšiel vo filozofii) hovorí, že treba dobre vycibrenej reči a presných výrazov, aby bol pokrok vo vede, aby sme dobre mohli vyjadriť a zachytiť svoje myšlienky. Zaiste je to pravda. Ako by sme chceli podať iným svoje myšlienky bez reči? A bez presnej reči ako by sme ich presne vyjadrili? Bez reči ľudstvo by zostalo na tejže primítivnej úrovni. Preto Ampère sa venoval aj tejto rečovej stránke. Vynikal znalosťou grečtiny a latiny. Z týchto rečí, hlavne z grečtiny tvoril výrazy. Zvlášte pri triedení vied mu na tom záležalo. Podal celú disertáciu o tom, ako tvoriť nové výrazy tak, aby správne a srozumitelne vyjadrovaly podstatu veci.[4] Ovšem mnohokrát užíva názvy odlišné od prakse. Preto treba byť opatrným.

[1] Srv. Essai, sv. I. str. 5.
[2] Srv. Essai, sv. I. str. 2 a n.
[3] Srv. Essai, sv. II. str. 70.
[4] Srv. tamže, str. XXXIX a n. Tiež v úvode II. sv. viď jeho znovu opravené názvoslovie.

III. Genetický rozbor triedenia.

Keď si odmyslíme „modelový" vliv prírodopiscov, od ktorých sa usiloval odkopírovať toto triedenie, tak Ampèreovo triedenie vied nie je iným, než pokračovaním jeho filozofickej práce. Je sťaby korunou a zavŕšením celej jeho životnej práce. Ampère sa zaoberal všetkými vedami i filozofiou. Bol skutočným encyklopedistom. Bolo tedy žiadúcne, aby urobil systematický prehľad, usporiadanie vied. Bol už po svojich objavoch vo fyzike. Bol na vrcholi svojej slávy.

Triedenie vied sa mu núkalo aj z iných príčin. On už bol robil triedenie prvkov chemických. Ako vyzieralo nevieme, lebo sa nezachovalo.

Ďalej, cez dlhé roky usiloval o triedenie fenomenov psychologických. Dochovalo nám do sto rôznych schemat týchto fenomenov, ovšem bezcenných, abstraktných kreácií. A vskutku táto jeho psychologická činnosť mala rozhodný vliv pri triedení vied.

Bolo to tiež v duchu ideologie, t. j. filozofie vyšlej z Condillaca a založenej Destutt de Tracym. Destut de Tracy rozlišoval 5 častí ideologie. Štyri prvé časti se točily okolo štúdia človeka, v piatej časti mal byť podaný systematický prehľad všetkého učiva všetkých vied. Aj u Ampèrea vidíme čosi podobného tomuto postupu.

Na Ampèrea pôsobily ešte ďalšie vlivy, mohli by sme povedať vlivy modelu. Boli to prírodopisci — Bernard de Jussieu a Cuvier — ktorí triumfovali svojim prirodzeným triedením rastlinstva. Ich úspech a správne riešenie ich problému fascinovalo Ampèrea. Model triedenia je tedy od nich. A to tým skorej sa Ampère rozhodol pre také triedenie, že to bolo v jeho duchu. On bol chýrnym vedcom, empiria je jeho heslom. Ešte aj k svojej metafyzike dospel takouto cestou. Zneje to síce smiešne, chcieť robiť prirodzene triedenie vied. Ale dobre to charakterizuje Ampèrea a ukazuje na vliv prírodopiscov!

Toto by bola myšlienková náplň Ampèrea — domyslíme si k tomu ešte rozdelenie vied doby na kosmologické a noologické. Bolo by sa dalo očakávať, že jednoho dňa sa rozhodne pre riešenie tohoto filozofického problému po filozoficky, že si určí presne cieľ, prostriedky atď., slovom že bude pokračovať systematicky. Lebo dosavádne jeho znalosti nemohly stačiť k správnemu riešeniu. Je isté, že ideál prirodzeného triedenia naturalistov ho vábil, stále mu plál pred očima. Lenže veda nie je rastlina, na ktorej možno počítať listy, tyčinky a iné viditeľné znaky. Mal si určiť, ako bude vyzierať to prirodzené triedenie vied. Predošlé triedenia vied nemohly Ampèreovi vnuknúť správne riešenie problému, to boly triedenia za účelom praktickým.

Ampère započal svoje triedenie náhodou. Podnet mu k tomu dala praktická potreba. Učil všeobecnú fyziku na Collège de France. Bolo treba podať definiciu fyziky, vymedziť jej pojem s ohľadom na súsedné, príbuzné vedy. Bolo treba ukázať, z akých súčiastok sa skladá. Ďalej bolo treba správne logicky osamostatniť každú čiastku. To mu dalo podnet k triedeniu. Najsámprv rozdelil fyziku na dve hlavné čiastky a každú z nich na dve vedľajšie. Teda dohromady na 4 čiastky. Ampère pokračoval tak aj voči ostatným vedám súsedným kosmologickým. Previedol triedenie nižších vied kosmologických ani sa nenazdal. Nepotreboval k tomu zvláštnej filozofickej úvahy.

Kedy a jako dospel tedy Ampère k oným principom (triedidlám) prirodzeného triedenia, ktoré sme študovali v predošlej hlave? Videli sme podnet k triedeniu. Tiež je zaujimavým, že Ampère delil nižšie vedy kosmologické (prvo-druho-treťoradé vedy) vždy na dve a dve; čo nás núti uznať vliv — hoci neuvedomený — triedidla štyroch hľadísk. Najprv pojednáme o analogii, potom o štyroch hľadiskách.

A n a l o g i a čiže spoločnosť znakov je triedidlom empiristov. Užíval ju Ampère, užívali ju jeho obdivovaní naturalisti. Ako by sa aj mohlo ináč postupovať! Ampère je vedec, empirista, všíma si vecí, objektivných vlastností. Pri vedách ale Ampère všímal si len predmetov. Dľa analogie predmetov usporadoval vedy. Tým ovšem urobil chybu, lebo veda nie je len vo svojom predmete. Veda je viac!

O mnoho zaujimavejšie je triedidlo 4 hľadísk rozumu. Používa ho od počiatku, ale neuvedomele. Je to vlastne vliv jeho psychologie. Celé toto triedidlo nie je iným než 4 obdobia vývoja ľudského rozumu, spojené s kategoriami Kantovými. Ampère totiž zaobieral sa v psychologii triedením duševných javov. Rozlišoval 4 obdobia vývoja ľudského rozumu. (Netreba sa zarážať nad tým, psychologia, logika metafyzika: to všetko spadalo pod psychologiu.) Tieto 4 obdobia sa združovaly v dve hlavné epochy, v epochu javov pred nadobudnutím reči a v epochu po nadobudnutí reči. Každá hlavná epocha sa delila na dve druhotné, teda dohromady rozlišuje 4 obdobia. V prvej z nich sú zhrnuté fenomeny čisto citové. Dieťa poznáva len čo sa mu javí a nakoľko sa mu javí bezprostredne. V druhej epoche dieťa poznáva predmety, rozlišuje živé bytosti jemu podobné. Vniká tedy hlbšie za zdanie. Chápe na pr. rozdiel medzi krychlou a krabicou. V treťom období (už po nadobudnutí reči) dieťa si tvorí idey a súdy. V štvrtom období človek dojde k úplnej dospelosti rozumu, fenomenny sú tu už najabstraktnejšie súdy, poznanie. Kto by nevidel tu vliv týchto štyroch období, vo vývoji fonomenov psychologických na triedidlo 4 hľadísk?

Ešte nám zbýva otázka, ako dospel Ampère k triedeniu vyšších vied, t. j. pododdelení, oddelení, podríší. Vieme v akých etapách sostavoval triedenie. Najprv usporiadal nižšie vedy (kosmologické a potom

noologické), idúc od vyššej k nižšej, t. j. od vedy prvoradej k treťoradej. Potom až usporiadal vyššie vedy, postupujúc opačne, t. j. od nižších vied k vyšším (od prvoradých vied k ríši). A to nebolo už tak ľahké. Tu nemal vzor fyziky, kombinovaný vlivom 4 hľadísk. Preto možeme tvrdiť, že bez vzoru triedenia prírodopiscov Ampère nikdy alebo sotvá by bol usiloval o podobné riešenie, aké vykonal. Veď mohol sa uspokojiť tým, že by bol soskupil prvoradé vedy v dve ríše. Vec nám jedine je jasná, keď si predstavíme v hlave Ampèreovej model triedenia prírodopiscov, ktorých Ampère so všetkou usilovnosťou sa pokúšal napodobiť. A to tým skorej je nám prijateľné, že Ampère ešte aj názvoslovie naturalistov prevzal. A že ustanovil práve toľko intermedierných stupňov medzi ríšou a vedami prvoradými čo naturalisti.

Tento vliv naturalistov je tým pochopiteľný, že bol v shode s jeho filozofiou. Ampère nepokládal za abstraktnú prácu robiť takéto rôzne stupne vied. Rod pre neho značí práve tak čosi realného, noumenického, ako aj druh, jedinec.

Ampère započal svoje triedenia roku 1829 a ukončil ho roku 1833. Vydal I. sv. r. 1834. Ďalší sv. už nemohol vydať, zastihla ho smrť roku 1836. Urobil to zaň jeho syn.

IV Doslov k Ampèreovmu triedeniu.

Cesta, ktorou Ampère kráčal, je povšimnutia hodná. Výsledok sám, triedenie, je bizarným. Slúži na slávu Ampèreovi, že on prvý sa pokusil riešiť tento problém objektivne. On chce triedenie prirodzené, t. j. také, kde by sme triedili dľa samej prírody veci. Čudne to zneje chcieť robiť prírodzené triedenie vied, ono má miesto v prírodopise. Poukazuje to tu teda na príčinný vliv naturalistov. Ampère takto presádza rastlinu, bez toho, že by ju bol aklimatizoval. Karakterizuje to tedy Ampérea filozofa, že prebiera skutočnosti z jednoho doménu a prenáša do druhého bez toho, že by si všimnul neprístojnosti. Odtiaľ tá čudnosť — ako sme to vyložili v hl. III. — že najprv mal hotové triedenie a potom až hľadá triedididlá triedenia. A predstavme si k tomu ešte jeho zvláštnu filozofiu, a dostaneme triedenie vied, ktoré keď rozložíme, spôsobí v nás rozčarovanie.

U Ampèrea vidieť nábeh logického priechodu od jednej vedy k druhej. Práve tak to urobil Comte, ale šťastlivejšie. Na pr. sostupujúc shora nadol, postupujeme od vedy abstraktnej ku konkretnejším. Lenže aj tu sa dožívame nemilého prekvapenia, keď na pr. v oddeleniach kosmologických počne matematikou (abstraktnou vedou) a končí lekárskymi vedami, ako nejkonkretnejšou vedou oddelenia. Uráža nás takéto pletenie vied a aplikovaných vied praktických. Kto by sa opovažoval stavať obe tieto vedy na tenže stupeň?

Podobné je usporadovanie vied do šírky, t. j. postupujúc od ríše k vedám treťoradým. Aj to má byť logický priechod od vedy s rozsiahlejším predmetom k vede špecializovanejšej.

Lenže je to tiež filozofický omyl. Či možno všetky tie „vedy" nazvať vedami! Ampère si tu veľmi ľahko dáva rady. Keď pojednáva na pr. treťoradú vedu (fyziku elementárnu) zvlášť, tak je to veda samostatná, keď ale pojednávame spolu dve súsedné vedy tohože rádu v jednom traktáte, tak je to už vyššia veda jediná! V našom prípade možno chemiu a elementárnu fyziku slúčiť a dostaneme druhoradú (vyššiu) vedu: všeobecnú fyziku elementárnu. Ozaj čudný postup!

Koreň všetkého tohoto zla je v Ampèreovej filozofii vzťahov, tá ho priviedla k takému triedeniu vied. Dľa neho poznanie záleží v odkrývaní vzťahov. Vzťahy jestvujú neodvisle od nás, ale aj v nás: lebo ich poznávame. Ampère tu mluví v duchu Kantovej filozofie: fenomeny jestvujú len v nás, noumeny len mimo nás — nemožeme ich poznať. Tak pochopíme aj triedidla, ktoré si Ampère zvolil. Najprv analogiu!

Dľa Ampèrea rody práve tak jestvujú, ako aj jednotliviny — ako som to už vyššie spomenul. Na pr. pojem „vták" vyjadruje danú realitu neodvislú od nás, zahrňuje v sebe všetky vzťahy spoločné jednotlivým vtákom. Vyjadriť tieto vzťahy značí utvoriť vedu o vtákoch, vedu vyššieho stupňa (t. j. s najširším predmetom). Keď rod vtákov delíme na pr. na nižšie skupiny — na vtákov spevavých a nespevavých, všímame si zase iných vzťahov, inej skutočnosti. Dostaneme dve nižšie vedy. Nebolo tedy správne brať predmet vied za triedidlo. Istotne bez predmetu niet vedy, ale záleží na tom, ako spracujeme onen predmet, aké zákony odvodíme. Veda je system právd, závislých na determinismoch, t. j. predmetoch, samé predmety netvoria vedy!

Podobne je tomu aj s ďalšou podstatnou stránkou Ampèreových vied: so štyrmi hľadiskami, kategoriami rozumu. Tým, že ich prijal zaviedol svoje triedenie na scestie.

Ampère správne riešil svoj problém dľa svojej zvláštnej filozofie. Chce riešiť problem naturálne dľa prírodzených a podstatných znakov vied, ako to šťastlivo previedli naturalisti. Ale jeho filozofia ztratila cenu, nasledovne jeho triedenie sa stalo bizarným.

P. L. Frant. Izakovič o. f. m.

KRITIKA.

Magistri Eckhardi Opera Latina auspiciis instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita

I Super Oratione Dominica

edidit Raymundus Klibansky, Lipsiae in aedibus Felicis Meiner 1934. (Cena RM 2·50, v subskripci RM 1·80).

S velkým potěšením lze oznámiti vědeckému světu nové, kritické vydání latinských děl Magistra Eckharda. Vydání se ujalo známé nakladatelství F. Meinera v Lipsku, v jehož nakladatelství vychází po Mikuláši Kusanském De docta ignorantia, v téže vysoké úpravě i toto dílo. Od dob Denifleho, který poukázal na nutnost kritického vydání latinského díla velkého mystika a scholastika Eckharda, zůstal tento velký úkol nevyplněn. Nové vydání Meinerovo daleko převyšuje očekávání Denifleho. V historickém institutu u sv. Sabiny v Římě pracují dominikáni, zvláště R. Klibansky z londýnské university a G. Théry, president institutu, proslaven svými edicemi v „Archives"; tito se tedy postarali důkladně o nové kritické vydání Eckhardových latinských děl. Je třeba povážiti, jaký vliv měl mistr Eckhard na období poscholastické filosofie a jak hluboko sahá svými mystickými problémy i do dnešní doby. Z toho plyne, že jeho dílo není určeno jen pro bibliotéky, nýbrž, přes svůj kriticko-vědecký aparát, je určeno pro širší kruhy myslitelů. Vychází v sešitech, bude jich počtem 15 a do roku 1937 dílo má být ukončeno.

K dílu jsou připojována dosud nevydaná Acta jeho procesu z vatikánského archivu od Monsgr. Mercatiho, která mají objasniti postup jeho odsouzení.

Aloys Wenzl, Theorie der Begabung,

Entwurf einer Intelligenzkunde, Felix Meiner, Leipzig, 1934.

Dnešní doba se vrhla na nauku o charakteru. V tomto oboru je věc důkladně ve svých jednotlivostech prozkoumána. Méně zřetele bylo bráno na psychologii myšlení. Dnešní výsledek ve zkoumání inteligence z praktických důvodů vyrostl vesměs z empirického pozorování. Tato práce podivuhodně soustřeďuje badání předchozí a připojuje i vlastní zkušenosti a poznatky. Autor knihy se těžce propracovává materiálem zvláště individuální psychologie a fenomenologie, používá jejich poznatků, aby vyjádřil synthetický soubor. V jeho díle je patrná těžkopádnost, s jakou je třeba se prodírat jak terminologií tak nahromaděným materiálem; schází mu psychologická pevná struktura. Přece však se dopracovává k podivuhodným výsledkům. Zdůrazňuje na př. přirozenou samostatnost lidského myšlení, k němuž člověk směřuje. Mysliti svými myšlenkami a podrobovati cizí myšlenky kontrole. Takový požadavek je správný a je-li důsledně aplikován, přivádí člověka k samostatné práci a k osobnímu stanovisku; je ovšem třeba hlubokého proniknutí, správných pojmů a zásad, na nichž má lidský život pevnou půdu pod nohama.

Jiným zajímavým bodem jako výsledek autorova badání je vymezení schopnosti. Kapacita značí stupeň schopnosti k chápání smyslu a k aktivnímu osvojení předmětu v myšlení. Proto má schopnost své dimense:

1. Hloubku chápání podstaty a podstatného a smyslového, dává poznati. Tuto schopnost lze označit jako intuice — (Wesenschau).
2. Schopnost abstrakce znamená výšku.
3. Šíři v inteligenci znamená rozsah vztahů a smyslu celků, v níž je zároveň schopnost organisační, systematická a syntetická.

Autor dospívá k podivuhodným výsledkům, které karakterisují duchovost inteligence.

Karel Engliš, Teleologische Theorie der Staatswirtschaft,

R. Rohrer, Brünn, 1933; (Cena Kč 85·—, váz. 95·—).

České vydání Englišovy knihy vyšlo v Praze 1932. Je to druhý díl zamýšlené práce Englišovy. První část je filosofická, druhá část hospodářsko-teoretická, třetí část má být kritická. Přítomná práce je vlastně druhou částí celého díla. Je to vlastně použití teorie účelnosti v empirickém hospodářství (individuálního a státního a vzájemného poměru.)

Engliš dokazuje touto prací hlubokou teoretickou základnu, z níž si vytvořil architektonické ideje pro vedoucí postavení státu. Všimněme si jen některých jeho principů.

Teleologie je vlastně metodou lidské rozumnosti, je to způsob chápání a odpovědi na otázku: proč? Je to odpověď na dostatečný důvod. Intelekt poznává vztahy věcí, na př. kausální, avšak též poměr prostředku k cíli. Jemná logika teoretického ducha Englišova projednává všechny způsoby nazírání. Řídící zásah inteligentního subjektu vůlí do mechanické kausality znamená vznik teleologie. Řídící jsou cíle, to, co je řízeno, jsou prostředky, K tomuto závěru přichází Engliš přes atomistickou psychologii a přes znesnadněnou sofistickou práci moderní

doby. Je tím dána nutnost definice věcí jak z účinné příčiny tak z finální. (Podle scholastické filosofie: nejlepší poznání věcí je ze čtyř příčin, účinné, finální, hmotné a formální.) Druhý princip filosofie Englišovy je: Předmětem teleologického pořádání jsou komplexy požadavků, které je nutno sestaviti dle principu poměru prostředku k cíli a jednota z nich tvoří společný první cíl. Je opět pozoruhodno, jak výsledek velmi správný není sourodý s předchozími úvahami, z nichž by nikdo nenabyl této konečné, pevné formulace a platnosti. (Mluvíme-li o požadavcích, jak není možno odezírati od psychické struktury lidského života; tento tvoří základnu. Logické vyjádření vždy předpokládá ontologickou základnu, která v požadavcích splývá s psychickou strukturou.) Rovněž pojem nutnosti je rozlišen v logické formě od psychické. Státu připisujeme potřebu a není to cit nějaký. Pouhé přidělení bez vnitřních vztahů mechanisuje příliš lidský život. Stát jako takový je souhrnem lidí spojených pro společný cíl (vývoj duševně-tělesný). Organismus státní má své požadavky analogicky jako organismus živoucí. Požadavky jsou projevy organismu ve stadiu nedokonalém, aby se organismus mohl rozvíjet a udržovat. Není-li vnitřní spojitosti mezi cílem a požadavkem, pak je to poměr „iuxtaposice," nikoliv společné a vzájemné práce. V psychické struktuře lidské je i požadavek spojitosti s jinými (homo naturaliter animal sociale). Proto i požadavky společnosti (státu) jsou více organické než mluví o tom Engliš. I další postup filosofie Englišovy trpí nedostatkem vnitřní spojitosti. Pro něho je logické myšlení bez obsahu, jakýkoliv obsah lze teprve do něho vložiti. Je-li vyslovena logicky správná věta, předpokládá vždy ontologický řád, v němž pozorujeme nejdříve svými schopnostmi poměr prostředků k cíli. Vyslovena logicky je universální, avšak vždy plna obsahu. Odtud plynou též některé konkluse, které mají jen relativní schopnost a vysloveny všeobecně nejsou pravdivé; (jsou to výsledky určitého relativismu, plynoucího z původní iuxtaposice). Na př.: hodnota není v objektu, nýbrž je připisována objektům pokud jsou pozorovány v poměru k cíli. Je jisté, že tímto projevem lze získati na hodnotě, avšak přirozená hodnota plyne z povahy objektu samého (na př. obilí má jinou hodnotu než řemeslnické produkty atd.) A pak mezi tyto hodnoty plynoucí z věcí patří též hodnota nejen užitku, nýbrž i hodnota boni honesti, jako postulát lidského ducha k jeho dokonalosti. Je nutné rozšířiti základnu života lidského na vše, co k němu patří, jinak zůstává nebezpečí určitého zúžení. Je pochopitelné, proč Engliš mluví jen o hodnotě užitku, směřuje to k hospodářství; avšak mluví-li filosoficky o základech lidského života, pak je nelze zmenšovati. Jinak se liší Engliš svou filosofickou základnou od mnoha jiných národohospodářů, jimž schází pevnost půdy, z níž by mohli vyváděti důsledně své výroky a říditi své jednání. Karakterní pevnost v jeho faktickém postupu je opřena o myšlenkovou základnu.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben.

(4. úplně zpracované vydání, které má mít 12 svazků; vychází 9. svazek: Osman — Renehlin, s mnohými vyobrazeními, s nejlepší úpravou) 1934, (cena RM 34·50 v polokožené vazbě).

Zásady, jimiž se Herdrův slovník řídí mají ten vliv na jeho zpracování, že lze se informovati z něho o věcech velmi důkladně. Zvláště 9. svazek, který zahrnuje do sebe i P, obsahuje důležité pojmy: Pedagogiku, Panteismus, (Persönlichkeit) osobnost, Pesimismus, filosofie (Philosophie), fotografie, politiku atd. Prostě tak nutná témata pro život lidský, že nelze mluviti o důkladném vzdělání, kde je nedostatek ve vysvětlení těchto věcí.

Bruno Bauch, Selbst - Darstellung.

F. Meiner-Verlag, Leipzig, 1929.

Autor, který měl nastíniti svou vlastní osobnost, se odhodlal těžko k tomu, neboť věří, že jeho životní práce není ještě u konce.

Jeho životní historie (nar. 1877 v Gross-Nassen v německém Slezsku) je vypravována střízlivě a poutavě a jen pokud souvisí s jeho osobním vývojem jako filosofa. Jeho sentimentální duše vnímala od dětství události a jevy životní a přírodní svým citlivým způsobem. Smrt matčina zasáhla jeho dětskou bytost. Vnímání stává se jeho první charakteristikou jako filosofa. V dalším postupu byl ovlivňován Platonem, Kantem atd. Jeho profesorem je Rickert, později Windelband. Zdá se, že jeho zájem v mládí byl příliš universální, než aby mohl jít do hloubky.

Svou doktorskou tesí získal si vstup do „Kant-Studien" u prof. Vaihingera, stal se docentem v Halle. Byla to první práce: „Luther und Kant", v níž dokázal Kantovu závislost na Lutherovi. Další jeho práce byla ve sbírce „Sammlung Göschen" Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. 1910 objevuje se kniha „Das Substanzproblem in der Griechischen Philosophie..."; následuje řada studií v „Kant-Studien", pak velké dílo: „Immanuel Kant", které znamená rozchod s Kantem, potom 1923 dílo: „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit", kde se ukazuje realistou, další práce „Die Idee", přivádí k vrcholu předchozí dílo. Tam se realismus proti Kantovi zaostřuje. Idea je syntesou skutečnosti a platnosti pro pojem i pro skutečnost. Kromě těchto vážných prací jeví se u autora stále týž počáteční duch všeobsáhlosti, jistě ne na újmu jeho filosofické osobnosti.

F. O. H. Schulz, Jude und Arbeiter,

Nibelungen-Verlag, Berlin (192 str. s 44 vyobr. cena RM 3·50, v plátně RM 4·80).

Autor si předsevzal vědecky prozkoumati židovský problém. Autor vydal již jednu knihu o marxismu, v této studii srovnává židovství a marxismus. Intelektuální židovstvo poznalo v příhodné době možnosti, jak by využilo okolností pro svou rasu a to v době nezdravých sociologických zjevů na počátku bouřlivého vývoje kapitalismu. Začalo uplatňovati svou rasovou potřebu uplatnit se a nabýti moci. V předchozích dobách, kdy byli židé bezmocně odsouzeni svou vinou do svých get, projevovala se táž jejich přirozená nutnost v ubohých formách. Byla to hlavní idea Karla Marxe rozbíti dosavadní společenský řád a tím přispěti k politické moci židů. Autor vykládá podrobně rasový původ vůdců internacionálního marxismu. Karel Marx byl syn advokáta Hirschela Mordechaje, Ferd. Lassalle, syn Chajima Wollfsohna. Oba jsou štváni vědomím židovské méněcennosti a dostávají touhu po moci. Židé ovládli dělnický tisk, vzdělávací prostředky a kongresy, jak autor dokazuje. Národně-socialistická revoluce je representována 900 jmény židovskými, kteří zasáhli účinně do dělnického hnutí.

Autor dokazuje dále, jak dělník byl využíván v historii posledního století pro židovsko-mezinárodní účely. Autor nazývá židovský element parasitem a plyne to z povahy židovské rasy. Hitlerovské Německo se brání i vědeckým aparátem proti židovskému vlivu.

La Phénoménologie

Juvisy, 1932; Journées d'études de la société thomiste.

Tomistická společnost ve Francii pracuje společně vždy na některém z časových problémů a myšlenkových směrů. Tento svazek hodnotí fenomenologický směr v Německu.

Pojem fenomenologie podle Husserla a Heideggera označuje fenomenologii jako filosofickou metodu, která má přivésti k platnému a správnému poznání věcí. Vedoucím pravidlem je dle Heideggera dospěti k samým věcem, abychom zvěděli, co nám říkají o sobě samých. Tím má být poznání zajištěno věcmi, nikoliv předchozími teoriemi. Jsou to tedy dva hlavní principy, jichž se chápe fenomenologie: býti prosti předsudků, odstranění všech premis a předpokladů; nic, co nebylo apodikticky zjištěno, nemůže být považováno za definitivně poznané. Druhý a positivní princip je jíti k věcem, což značí přímou intuici, pokud je zřídlem vší jistoty. Vylučuje tedy všechnu naivní jistotu. Dosud nebyly zjištěny apodikticky a filosoficky základní principy a pojmy, na př. pojmy jsoucna, času atd. Smysl fenomenologie je ozřejmiti. Fenomenon značí to, co se ozřejmuje samo na sobě. Poněvadž však všechna zřejmost je ve vědomí, proto fenomenon znamená to, co se ukazuje ve vědomí pro vědomí. Věc se ukazuje ve vědomí podobností s jinou věcí; to je zdání. Zdání je modifikací fenomenu v shora uvedeném smyslu; je to druhý smysl slova fenomenon. V třetím smyslu lze nazvati fenomenon určité znaky, které se objevují samy sebou v sobě a přece ukazují jinou věc, která se neukazuje sama v sobě. (Na př. zevnější symptomy vnitřní choroby. Heidegger je nazývá zjevy. Nemají-li ty zjevy jiné funkce, než poukázat na věc skrytou takové povahy, že se nemůže zjeviti sama v sobě, nazývají se pouhými zjevy. (Takovým pouhým zjevem by byl viditelný svět v idealistickém systému.)

Husserl nazývá tyto druhy ozřejmění svým způsobem. Poněvadž vše, co je zřejmé, je takové ve vědomí, proto fenomenon jako to, co se ozřejmuje samo sebou, je *korelátem vědomí.* V tomto smyslu je fenomenon ryzí. Pozorujeme-li vědomí v naivním smyslu, pokud přirozeně pracuje fenomenon, je *prostě přirozené*; vezmeme-li pak vědomí jako transcendentální, mluvíme o fenomenu transcendentálním.

Šest názvů fenomenon lze uvésti na př.: 1. fenomenon — věc, ať původní, nebo modifikováno zdáním, 2. fenomenon — zjev, toto, co se de facto neukazuje samo v sobě, čili svou podstatu; 3. prostě — fenomenon, přirozené nebo transcendentální, pokud je korelátem vědomí.

Druhé slovo, které se vysvětluje ve fenomenologii, je logos. Znamená dle Heideggera slovní vyjádření toho, co věc, o niž běží, dává spatřiti sama v sobě. Logos závisí od rozumu, proto odvozují se hned nové pojmy pojmu samého, definice, důvodu, proporce. Všechny jsou odvozeny od logos — slovo, ve smyslu říci, zjeviti. Proto fenomenologie znamená *λογος λέγων τὰ φαινόμενα*; je to věda, jejímž úkolem je *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*, ozřejmiti i to, co se ukazuje, a ozřejmiti to tak, jak se to ukazuje samo sebou. Jinými slovy, jíti k věcem, abychom zvěděli, co ukazují samy sebou.

Takovýmto jasným, přesným a přehledným způsobem se rozpráví v knize o fenomenologii o tomto proudu tolik nejasném a méně známém. Fenomenologie je interpretace smyslu jevů v jejich ucelenosti „Sinndeutung". Znamená organisaci a jednotu nálezů, exaktní a prostý popis a výklad jevů. Z tohoto povšechného pojmu přechází autor první práce k rozlišení různých proudů ve fenomenologii, zvláště si všímá Husserla a Heideggera. Druhá část dne byla věnována srovnání fenomenologie s tomismem, kterou provedl P. René Kremer, profesor z Lovaně.

Kritisuje hlavní body Husserlovy nauky o intuici, „Wesenschau". Zdůrazňuje určitou příbuznost Husserlovy intuice s poznáním essence u sv. Tomáše; patří k intelektu. Fenomenologická intuice se velmi liší od intuice Bergsonovy, jejíž karakter je spíše iracionální.

Druhý sjezd byl v září 1933. Výsledek vyšel zase jako svazek:

La philosophie chrétienne.

Debaty tohoto dne se zabývaly problémem, zda zjevení přispělo k rozvoji filosofického badání. Přednášel M. A. Forest o historickém problému křesťanské filosofie. Hlavní téma se rozvinulo mezi P. Mandonnetem a M. Gilsonem. Gilson se klonil k mínění, že křesťanská, zjevená nauka obohatila i filosofické myšlení, zatím co Mandonnet hájil ryzí karakter filosofie, t. j. co přirozený rozum vyzkoumá a poznati může. Filosofie nemůže být, leč intelektuální vědou; proto její předpoklady, její vývody a postup je čistě rozumový. Sáhne-li filosofie do zjevených pravd, sahá již do oboru teologického. Je třeba rozlišovati lidský život jako celek, který ve své ucelenosti a jednotnosti nemůže odezírati od nadpřirozeného zdroje pravdy, od filosofie jako vědy, která zase nemůže svou povahou jinak, než aby byla racionální. Její karakteristický rys je „scientia rationis"; tolik připustí, kolik dokáže, kolik je zřejmého. Tento rys zdůrazňuje na mnohých místech sv. Tomáš sám. Totéž hájí P. Sertillanges, který řekl, že vlastně teologie je filosofií křesťanskou, zatím co filosofie jako taková je autonomní vědou rozumovou; její možnost a objekt je jen rozumem poznaný. V tomto bodě se rozchází Sertillanges i s Maritainem, který podrobuje příliš filosofickou etiku teologii. Zdůrazňuje aristotelský postup sv. Tomáše v knize Contra Gentes, kde z dynamické stránky lidské činnosti, směřující k dobru, přichází k poslednímu závěru, k dokonalé formě dobra, k Bohu, nikoliv naopak. Filosofie je autonomní i v nutnosti harmonie s věrou. Její postup v badání je vždy přirozeně intelektuální.

Z těchto debat velkých myslitelů francouzských je patrná povrchnost kritiků křesťanské filosofie, kteří nepronikli k pravému jejímu pojmu a odsunuli ji jako „supranaturalistickou".

Auguste Etcheverry, L'idéalisme Français contemporain,

Félix Alcan, Paris, 1934.

Práce, kterou přináší autor ve své knize, je vskutku důkladná. Znalost literatury je překvapující. Důkladnost je patrná z každé věty, kterou autor pronáší o idealismu i o proudech, které souvisejí s jeho tématem. Jedním z hlavních úkolů filosofie je odhaliti člověku tajemství ducha a jeho intimnosti. Věčným jejím programem je: „Poznej sebe sama!" Duchový svět je plný mysteriosních enigmat. První snaha autorova, zachytit pojem poznání, se ubírá téměř všemi známými novějšími mysliteli. Je u nich zdravé jádro, které vyjadřuje imanentní činnost poznávací, která však přirozeně směřuje k tomu, aby sebe samu překročila, směřuje k cíli mimo nás. Je imanentní, pokud značí vitální činnost lidského ducha, je transcendentní, pokud zprostředkuje poznání předmětu. Svým původem je poznání úkonem individuálního vědomí a jako takový je předmětem zkušenosti, je to jev osobní a relativní, nahodilý; tím však není vyjádřeno vše. Poznání má zároveň ráz universální, absolutní a nutný. Duch lidský se neuklidní poznáním povrchním. Aspiruje k hloubce a nenachází světla a jistoty, než vyjitím ze sebe k transcendentnímu ideálu.

V tomto bodě o poznání vidí autor centrum problému, kolem něhož se otáčejí různé systémy.

Autor přesně vymezuje pojem idealismu, nejdříve, jak jej udává Slovník Lalandův: ... filosofický směr, který uvádí všechnu existenci na myšlenku (v nejširším smyslu). Tak stojí idealismus proti ontologickému realismu, který připouští existenci nezávisle na myšlence. Po této definici uvádí výklad historického vzniku a vývoje jeho obsahu až do nejnovější doby. (Maritain nazývá tento systém invasí do civilisace jako symptom stárnutí. Je to sklerosa inteligence.)

Znalost systému, o němž autor pojednává, je podrobná a přesná. Je to kniha kritiky velmi důležitého a obsáhlého filosofického směru, v níž jsou objasněny jeho počátky i vývoj, jeho obsah i hodnota. Postup až k nejvyšším formám je vyjádřen ze studia nejlepších autorů francouzských a hlavně znalostí vlastních spisů. Idealismus měl značit přechod z období předvědeckého k mechanickému a znamenati postup z dětské fantasie k lidskému rozumu. „Vynález methody Descartovy uskutečňuje kapitál moderní civilisace." Celá koncepce přírody je koncepcí dynamickou lidského ducha. V idealismu splývá skutečnost mého „já" se skutečností „přemýšlím." Duch je funkcí a to především funkcí úsudku.

Autor poukazuje na přednosti idealismu oproti materialismu, neboť má duchovní primát. Podrobuje dále přesné kritice tento systém a zdůrazňuje předně nepřesné pojmy o tomistickém pojetí skutečnosti, dále zdravé jádro realismu tomistického. Poznání začíná zkušenostním vnímáním a postupuje až k nejvyšší formě abstrakce. Duch zůstává autonomním a hlavním principem, smyslové obrazy jsou podmínkou poznání.

Autor mistrně soustředil nauku tomistickou všech jejích nejlepších representantů, aby je postavil proti hlavním idealistům francouzským.

Henri Bergson, La pensée et le mouvement.

(5. vydání.) Essais et conférences.
Félix Alcan, Paris, 1934.

Myšlenka Bergsonova, že filosofii se nedostává precisnosti, že filosofické systémy nejsou střihány podle skutečnosti, v níž žijeme, že systém znamená souhrn abstraktních a širokých pojmů, že je třeba míti vše za možné a nemožné mimo skutečnost, se vrací ve všech jeho dílech. Jenom vědecké badání může částečně odpovídati přesně. I v něm je nedostatek. Zvláště obrátíme-li se do vnitřního života, asocionistická teorie o duchu je nedostatečná. Je to umělá rekonstrukce vědomého života. Nedostává se patření přímého, bez předsudků.

Celá historie filosofie stavěla vedle sebe čas a prostor. Byla zjištěna funkce a povaha prostoru a výsledek badání byl upotřeben i na čas. K přechodu z jednoho do druhého dostačovalo nahradit slovo „iuxtaposition" slovem „succession."

O skutečném trvání nebylo řeči. Z toho je patrné, že jednou z hlavních funkcí intelektu lidského je maskovat trvání buď v pohybu nebo v přeměnách. Práce intelektu je možná jen na stálých bodech; hledá pevnost a stálost; proto se táže, kde je to, co se pohybuje, kde bude atd. Zatím pohyb znamená podstatně elán a effort, trvání je jeho nepřerušitelnou spojitostí. Z toho objevu plyne pro Bergsona mnoho nové naděje. Metafysické problémy byly nesprávně kladeny, přestaly být věčnými a nevyřešitelnými.

Netrpí tím však metafysika sv. Tomáše, neboť problém Bergsonův není nový. Je to obdobná doba jako ve starověké filosofii, která předcházela před Aristotelem. *πάντα ῥεῖ* postavil již Heraklit za podstatu věcí. Aristoteles poznal sofistický závěr Heraklitův a rozlišil přesně pohyblivou skutečnost od stabilních prvků tím, že mimo hmotnost věci, v níž je změna a pohyb, stanovil formální prvek, který určuje i způsob i cíl dění a pohybu. Tím Bergson obrátil pozornost k starší fási lidského myšlení a nic nového nezískal. Druhým problémem specificky Bergsonovým, který je projednáván i v přítomném díle je problém intuice. Intuice Bergsonova je na rozdíl od iracionálních teorií intelektuální. Intuice musí sledovati vlnící se skutečnost. To ovšem nezačíná definicí nebo popisem systematické jednoty světa. Jednotnost má být výsledkem badání. Pak to bude jednota skutečností, nikoliv prázdná a universální jednota, počínající kdo ví u jaké možnosti nejvyšší generalisace. Nový poznatek bude vyžadovat novou námahu; nedá se vyvésti geometricky z jiného. Je třeba zhostiti se universální vědy obsažené virtuálně v principech.

Intuice Bergsonova přivádí k vnitřnímu trvání. Je to přímo popření ducha duchem. Není v ní porušení ani z prostoru ani z mluvy lidské, znamená nerozdílnou spojitost, nikoliv hromadění jednoho přes druhé; intuice znamená tedy vědomí, avšak vědomí přímé, které se sotva liší od viděného předmětu; je to poznání, které znamená kontakt, avšak zároveň totožnost. Tato intuice je tedy přímo zastřena proti pojmovému, abstraktnímu poznání, které je podle Bergsona konvenční. Je jisté, že pojmy a slova nevyjadřují nikdy dokonale ducha a jeho život, ani ne vnitřní skutečnost a souvislost, v níž je znamení ducha. Duch je vždy bohatší, než se dá vyjádřiti pojmy a slovy. Z toho však nenásleduje, že je jiné poznání než pojmové. Kdybychom dovedli poznávati jinak než pojmově, pak bychom vyjadřovali velmi přesně a důkladně vše, co je v nás. Zatím však všichni lidé vyjadřují i své nejvnitřnější dění tak, jaké mají o věcech pojmy. Jsou-li pojmy přesnější, vyjádření je přesnější, jsou-li hrubé a neodborné, i vyjádření je takové. Intelektuální intuice nemůže být leč pojmová. V pojmu věci se shrne celý intelektuální poznatek o věci. Filosofie Bergsonova v mnohých bodech vystoupila z positivistické a materialistické upjatosti, avšak nedostoupila k vrcholu přesnosti. Je to v historii opakovaná reakční snaha proti různým extrémním proudům; je však i ona málo vzdálena od jednoho z extrémů.

Pierre-Maxime Schuhl,
Essai sur la Formation de la Pensée Grecque.

Félix Alcan, Paris, 1934.

Zájem o řeckou filosofii stále vzrůstá. Mezi jinými vyšlo velké dílo Wernera Jaegera, Paideia (Die Formung des griechischen Menschen); toto důkladné dílo vychází ve Francii. Jeho úkolem je ukázati postup vývoje řeckého světového názoru od dob mythu až k rozumovému postoji vůči vesmíru. O „šťastném Řecku" trvá jen umělý názor Schillerův, Taineův, Renanův nebo Ruskinův, který promítal do dnešní doby Řecko jako zemi míru a světla. Řecké myšlení však vystupuje ve skutečné historii jako dokonalý celek z ničeho. Je to omyl doby Rousseauovy, která chtěla mít v Homérovi ideální typ umělce zlaté doby řecké, podle svých předsudků. Podle autora byl to první Nietzsche, který odhalil i jiné stránky helénského života, který neméně zúrodňovala půda kultury. V duchu „animismu", teorie o původu pojmu bohů, zkoumala pak doba animistická i Řecko a přirozeně našla doklady. Autor popisuje vzrůst zajímavých teorií o zvycích, obřadech atd. Poznatky a literatura jsou dosti značné v těchto odborných ethnologických údajích, přece však scházejí někteří důležití autoři, kteří svými příspěvky objasňují a korigují mnoho z přežitého animismu. Zmiňuje se též o výkladech o původu řecké myšlenky náboženské a filosofické,

Byl extrém, který se snažil každou myšlenku odváděti od předchozích kultur, zatím co na př. Zeller zdůrazňuje, že vývoj řeckého myšlení plynul i z vnitřní potřeby. Úvod knihy ukázal širokou základnu poznatků a literatury o řeckém světě. Přesto i určitá jednostrannost je též patrná. Další postup knihy jde přes fakta v praktickém a náboženském životě (porušení a očišťování, imprekace, předvídání, magii, ordalie atd.) přes hlavní období náboženského vývoje až po Homéra, v třetí knize vystupují počátky positivní myšlenky a mystické reakce, svítání filosofie jako vědy (Milétsko, mystické projevy, mysteria Eleusinská, kult Dionysiův atd.). Čtvrtá kniha přivádí k protikladu mytických prvků k racionálním (Xenofon, Heraklit, Parmenides, Empedokles): pátá kniha mluví o vědě, o sofistice a filosofii (Sofisté, Anaxagoras, exaktní vědy, postup techniky, umění a náboženství, počátek zákona atd.) Pod tímto světlem se objeví řecká kultura a filosofie v mnohých bodech jinak, než bez těchto podrobných studií.

V otázce o původu náboženství u řeckých autorů je patrné, jak moderní teorie o téže věci nejsou jiné, jak se opakují věkovitě první domněnky a hypotésy starých.

Émile Borel:
Zeit und Raum von Euklid bis Einstein.

Z franc. přeložil dr. H. Schütze. Francksche Verlagshandlung, Stuttgart, 1931.

Úvodní kapitola „Čtenář a Einstein" definuje nejprve stanovisko převážné většiny fysiků k zájmu širokých vrstev vzdělanců o teorii relativity. Fysikové soudí, že je to otázka především vědecká a i jako taková, není ještě zabezpečena tak všestranně, jak by si toho přáli. Proto fysikové radí, raději ještě nepopularisovati. Autor sdílí ve svém nitru týž názor, jak lze seznati z poznámek proplétajících celou práci. Vlastní pak svoje rozhodnutí, napsati přes to tuto práci, odůvodňuje snahou, aby to, co je z Einsteinovy teorie přístupno i nefysikům, bylo podáváno kriticky a objektivně, nikoliv sensačně a nepravdivě, jak to činí noviny a nezodpovědné popularisující publikace.

Provedení takto pojatého úkolu daří se duchaplnému francouzskému autorovi tak, jak to vidíme u všech podobných publikací, popularisujících výsledky Einsteinových teorií: co je jasně a srozumitelně podáno, je úvod do problematiky, jednající o hranicích geometrie, o hranicích měření času, o Newtonově zákonu; jakmile se však blíží vývodům zdůvodněným vědecky matematickou teorií, stávají se různé analogie méně a méně případné, až u vlastní specielní teorie relativity uniká neodborníkovi naprosto názornost o jádru teorie: splynutí času a prostoru v nerozlučitelnou jednotku. Slovy tento výsledek je několikráte uveden, avšak analogie názorné není. Vzhledem k tomu, že název celé práce je právě „čas a prostor", nelze říci, že by autor byl dosáhl plně zamýšleného cíle. Tomu však se nelze diviti, jelikož neexistuje člověk, který by úsporné vyjadřování vědecké dovedl bez porušení podstatných prvků vědecké struktury vtěsnati do řeči ještě hutnější a při tom bez srozumitelné průpravy.

Pokud se obecné teorie relativity týče, je charakterisována pouze jako matematická teorie a autor se vzdává jakéhokoli pokusu ji popularisovati.

Zmíněná okolnost, že kniha je psána názorně tam, kde jde o věci snazší, méně názorně u látky a pojmů těžších, tkví v povaze „popularisace vědy" a nelze to vytknouti autorovi, který jako vynikající odborník je si jistě této charakteristiky vědom. V tomto referátě v rámci filosofického časopisu uvádím však tuto charakteristiku proto, aby se filosofové nikdy neukvapili a nečinili nikdy filosofické závěry z poznatků takto a podobně popularisovaných výsledků.

Dvě malé poznámky buďtež ještě připojeny: Na stránce 96. užívá autor výrazu „metafysika" ve smyslu „nekontrolovatelné fantasie", jak ze souvislosti lze poznati. O hluboké znalosti podstaty metafysiky tato terminologie zrovna nesvědčí. Na stránce pak 13. dotýká se autor poměru různých délkových jednotek: délky cesty světla za vteřinu, délky běžně používané člověkem a délky vlny viditelného světla. „Obor člověka (míněna délka 1—10 m) leží přibližně uprostřed obou ostatních oborů, okolnost to, která vybízí k přemýšlení", praví doslova. Nehledě k méně exaktnímu pojmu „uprostřed", založenému na velikosti mocnitele čísla 10, nejde zde vůbec o zvláštní problém. Neboť cesta světla za vteřinu je libovolně zvolena vzhledem k volbě vteřiny jako časové jednotky, na které se fysikové shodli, aniž by byla v přírodě nějak objektivně vyznamenaná. Že tedy jde o náhodu a o žádný problém hodný přemýšlení, autorovi patrně ušlo. Pro nejhrubší věcnou informaci je tato kniha dobrá.

RNDr. Artur Pavelka.

Erkenntnis,

Band 4., Heft 3. Felix Meiner Verlag, Leipzig 30. VIII. 1934.

Třetí sešit letošního ročníku obsahuje dva články: *Paul Jensen* „Kausalität, Biologie und Psychologie" a *Pascual Jordan* „Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie". *Jensen* se zabývá vlastně determinismem, který jest jemu totožný s kausalitou. Definuje nejprve pojmy principielního a praktického determinismu a zkoumá pak otázku, je-li principielní determinismus v přírodním

dění dokazatelný. Dochází k odpovědi kladné. Tento výsledek neudivuje u makrofysiky. Argumenty, které *Jensen* však uvádí pro determinismus v mikrofysice, dotýkají se problému dnes velmi ožehavého a dosud nedořešeného a zasluhují proto pozornosti. Nelze na tomto místě podávati výtah celé práce, ale několik vět budiž ještě uvedeno. Jeden z poznatků, ke kterým *Jensen* dochází, jest požadavek, přidržovati se determinismu potud, pokud nejsme nezvratnými důvody přesvědčeni o nemožnosti principielního determinismu. Vytýká příliš velkou ochotu nahraditi determinism indeterminismem a akausalitou. V mikrofysice dnes užívaná akausalita jest mu pojmem logicky neudržitelným, neboť atomové děje se neodehrávají libovolným způsobem, tedy akausálně, nýbrž pouze poněkud nepřesně v určitém očekávaném směru kausálním: tuto směs kausality a akausality nelze logicky udržeti. Další argument proti indeterminismu jest věta, že ve hře v kostky nelze nižádným způsobem dokázati, že by výsledek vrhu nebyl determinován úplně vlastnostmi kostek, pohárku, ve kterém kostky protřepáme, povrchem desky, na kterou kostky dopadnou, způsobem dopadu atd. atd. Něco analogického lze tvrditi o samovolném rozpadu radiového atomu. Konečně upozorňuje na skutečnost, že dnešní fysikové se snaží působiti na teorii poznání, aniž by sami měli historické a odborné průpravy v tomto úseku filosofie; teprve navazování na dosavadní pracovní výsledky teorie poznání pěstované filosofy ukáže, zda a jakou měrou fysika zde může dáti něco nového.

Celá studie vyniká velmi jasným, logicky důsledným slohem, takže výsledky její nelze jen tak přejíti mlčením. To též dokazuje další článek *Jordanův*, který je sice namířen i na jiné odpůrce *Jordanova* pojetí kvantové fysiky, avšak nemalou pozornost věnuje též vývodům *Jensenovým*. Po této stránce nelze *Jordanovu* kritiku pokládati za poslední slovo o závažných myšlenkách *Jensenových*. Úhrnem lze o obou uvedených pracích říci, že představují plodnou rozpravu odborníků o problémech v přírodní filosofii velmi naléhavých na úrovni, na jakou jsme již v časopise „Erkenntnis“ zvyklí.

Erkenntnis,

Band 4., Heft 4. ze dne 10. X. 1934.

Čtvrtý sešit letošního ročníku přináší mimo práci *Mannoury-ho*, kterou bude lze posouditi až v rámci kritiky 5. sešitu, kde bude dokončena, úvahu *Kazimira Ajdukiewicze* „Das Weltbild und die Begriffsapparatur“. *Ajdukiewicz* jest nám znám z logistické sekce letošního filosofického kongresu v Praze, kde se nám představil jako velmi střízlivý myslitel ze školy polských logistiků. Tato jeho nová práce potvrzuje opět vědeckou kázeň celého polského tábora logistického i jeho samotného. *Ajdukiewicz* se pokouší o zevšeobecnění tese konvencionalistické, známé z prací francouzského myslitele Poincarea. Ukazuje, že pojmy, které si vytváříme pro svůj obraz o světě, nejsou vedle závislosti na naší zkušenosti snad nezávislé na soustavě pojmů (Begriffsapparatur), kterou si pro svoji práci zvolíme. Nenutí nás tedy zkušenost k vytváření jedinečné soustavy důsledků logických, vytvářejících obraz o světě. Změnou pojmových prostředků lze vytěžiti z téže zkušenosti jiné logické důsledky, vedoucí k jinému obrazu o světě. Soustavy pojmů podléhají pak vesměs stálému vývoji.

Není sporu, že *Ajdukiewiczova* tese o závislosti našeho obrazu o světě je funkcí pojmové soustavy právě užívané a tese o vývoji těchto pojmových soustav, je poznatek velmi pádně ilustrovaný filosofickou literaturou o nových výsledcích přírodních věd, jako na př. o teorii relativity, o teorii kvantové a jiné. Důkaz *Ajdukiewiczův* je po této stránce logicky vzácný.

Pokud ovšem se jeho vývody opírají speciálně o stanovisko konvencionalistické, nepřisvědčí mu bezvýhradně sotva kdo jiný, než opět jen konvencionalista, kterých je dnes mezi přírodovědci arciť mnoho. Příslušný rozbor by začal nutně u starší konvencionalistické tese *Poincareovy*, ze které *Ajdukiewicz* vychází. To však se již vymyká z rámce referátu. V povaze konvencionalistického stanoviska je ovšem zároveň zahrnuta možnost převésti *Ajdukiewiczovy* vývody pomocí vhodného principu na pevnou základnu a vytěžiti takto většinu jeho logicky vzorného postupu i mimo konvencionalismus.

Erkenntnis,

Band 4., Heft 5. ze dne 27. XI. 1934.

Úvodem věnuje pražský fysik Philipp *Frank* posmrtnou vzpomínku *Hans Hahnovi*, jednomu z tvůrců vídeňské školy empiristické „Wiener Kreis“. *H. Hahna* měli jsme příležitost slyšeti i v Praze na kongresu matematiků a fysiků německých v r. 1929, kde ve zvláštní sekci přírodněfilosofické vystoupil „Wiener Kreis“ na veřejnost.

Gerrit Mannoury ukončuje svou zevrubnou studii „Die signifischen Grundlagen der Mathematik“. Matematiku uvažuje jako životní jev a zjišťuje souvislosti matematiky s jinými jevy životními. Signifiku (die Signifik) definuje jako nauku o psychických asociacích, které jsou podkladem lidských aktů řeči, při čemž vylučuje vědy jazykové (semantologii, etymologii, lingvistiku a filologii). Metoda significká jest povahy empirické, jak ukazuje její hlavní zásada vyslovená před 10 lety kroužkem jejích tvůrců-Holanďanů: „význam aktu mluvy (Sprachakt) pro mluvícího a pro posluchače lze jen z části odvoditi z použitých slov a symbolických znaků a jen z části

lze jej přibližně reprodukovati jinými slovy." *Mannoury* dochází k závěru, ke kterému significké stanovisko přirozeně dojíti musí: matematika má význam velký pro mého vlastního ducha, avšak vše ostatní, co se jí připisuje: její absolutnost, její dokonalá exaktnost, její všeobecnost, její samostatnost, zkrátka: její pravda a její věčnost, vše to, budiž mi prominut tento silný výraz, vše to je čirá pověra.

Třebaže toto krajně subjektivní stanovisko jako věrné zrcadlo dnešní převládající myšlenkové orientace neobstojí u myslitele, který s toutéž pečlivostí promyslel svoji filosofickou soustavu, s jakou péčí promyslel *Mannoury* svůj matematický problém bez vyhraněné orientace filosofické; přes to obsahuje *Mannouryho* práce tolik kladných myšlenek, že zasluhuje i ve Filosofické revui příležitostně zevrubnějšího povšimnutí, než jest tato pouhá poznámka referenta.

Další článek tohoto čísla je spíše interní záležitostí „Vídeňského kroužku": *O. Neurath* polemisuje totiž s *M. Schlickem* o jeho námitkách činěných proti tesi fysikalismu. Oba jmenovaní zástupci neopositivismu mají jednu společnou vlastnost: poskytují svými publikacemi velmi příjemnou četbu, ale vyhýbají se logistickým rozkazům, ačkoli jejich zásadní důležitost stále hlásají. Domnívám se, že ve formě logistické by podobných diskusí, jako je tento článek, mnoho odpadlo.

Poslední článek píše *Fred Ban* „der Gegenstand der Psychologie" Objektem psychologie jest *Banovi* vzájemné působení předmětů a poznávajících, jednajících, myslících, chtějících subjektů.

Jediné dané, na fysikální prvky neredukovatelné jsou mu „notáty", t. j. subjektivní obsahy toho, co vnímáme. Přijímá je jako nedefinovatelné elementy. Celá studie má cenu spíše pro tesi fysikalismu, který by „notáty" nemohl redukovati na fysiku. Jinak jest to pouze krátká črta, nečinící si nároků na systematické zpracování vytčeného problému.

Opakuje se i v tomto sešitě zkušenost, že většina článků časopisu „Erkenntnis" má tak vysokou úroveň, že nutí k přemýšlení a k diskusi. To pak je v oboru vědeckého tvoření neklamná známka hodnot kladných. *RNDr. Artur Pavelka.*

POZNÁMKY.

Dr. Jaroslav Hruban jako estetik a filosof ducha. — Dne 9. července 1934 zemřel v Uh. Brodě prof. reál. gymnasia, estetik dr. J. Hruban. (Nar. 1886 ve Val. Kloboucích, matur. 1904 v Uh. Brodě. R. 1910 byl promován na doktora. R. 1911 dostal se do Uh. Brodu, kde zůstal až do konce.) Podnikl trojí cestu do Raveny, která měla mohutný vliv na jeho estetický vývoj. Příčinou, proč lnul k Raveně, byl hlavně Dante. V Dantovi viděl skutečný, hluboký typ básníka. Cítil ve své duši určitou příbuznost s Dantem. Jeho dvě knihy „Pouť do Raveny" a „Duše Mosaik" prozrazují hluboké pochopení pro krásu, kterou stvořil Bůh a kterou tvoří umění.

Basilika S. Francesco stala se středem jeho obdivu, která se halí v posvátné mlčení a v mohutnost svých perutí umělecké výstavby. Velký malíř Giotto ji vyzdobil freskami, tam prožíval Dante velké chvíle své hluboké duše, tam rostla duše básníkova v nekonečné rozměry svých zpěvů o ráji. (Tento chrám byl r. 1918 znovu obnoven a zbaven barokové pompésní a neupřímné výzdoby štukové a byl uveden ke své původní přísnosti, výrazu to křesťanského názoru.) Pod znovu odhalenou freskou „Ukřižování" nalezl Hruban velké tajemství pro obrod života: slova psaná Dantem o nezměrné lásce, která i ukřižováním chtěla všechno táhnouti k sobě. Tento chrám byl středem duše Dantovy a to mělo přitažlivost i pro dra Hrubana. Zasvětil své síly práci a vědě. Jeho literární činnost byla podrobně vypsána v nekrologu od spisovatele Bitnara.

Filosofická revue měla v něm spolupracovníka jako estetika a filosofa ducha.

Filosof krásy a ducha, to jsou dvě vlastní známky jeho vědecké práce, jejíž vrchol se objevil v pracích pro Filosofickou revui a v přednáškách na mezinárodním filosofickém sjezdě tomistickém 1932 a na II. akademickém týdnu, na který si přednášku připravil, před nímž zemřel.

Základní otázkou jeho filosofie je úsilí o objasnění krásy a ducha. Zkušeností poučen, nikdy nepodceňoval ani nejmenšího úsilí, které bylo věnováno k objasnění duševního dění. Dospěl mnohem dál k poznání zákonitosti ducha, nežli jak byla poznána pojmovými strukturami přírodních věd. Oblast čistě duchová se mu zjevila v oblastech krásy a v nauce o ní. Východiskem v estetice byla mu nauka o jednotnosti lidského ducha spojeného s člověkem tak, že každý projev života pochází z celku. Z jednoty duševního dění přecházel na jednotu celého člověka. Spojení pozemskosti s duchovým v člověku, v jeho osobnosti bylo proň nejideálnějším cílem. Umění karakterisoval jako vzbuzení citu bolestné touhy po ztraceném ráji, který v nás oživuje naději na ráj znovu získatelný.

Jak můžeme poznati z umění povahu ducha? V umění se vyjadřuje stupňovité oproštění ducha od prostoupenosti hmoty. Používá často pojmů „věčnost" nebo „na věky", v nichž se stupňuje časový dojem; je v něm záliba pro zjevy nadlidské a pro neobyčejné projevy dobra a zla; jsou v něm vyjadřovány touhy a snahy, nevyplněné požadavky, smutky a radosti atd. To vše nám dává cítit, že ny-

nější stav, v němž naráží duch a hmota, není stavem definitivním a konečným.

Tvůrčí umělci vyjadřují tuto vlastnost tím, že prohlašují, že jejich hotová díla nedosahují vrcholu myšlenky. Pátrajíce po podstatě ducha v uměleckém oboru je třeba mít na zřeteli, že vidíme jen stavbu empirického světa, v níž je hmota a forma, nikdy čistá forma, čistá dokonalost, nikde celistvost čisté formy. Vše je prostoupeno náhodou, vše je odstupňováno: více — méně. Všechna náhodnost, nestálost a nepatrnost pochází ze spojení formy s hmotou. Překypující aktivivitu lidského ducha lze poznati ze všech jeho projevů, zvláště ve velikosti, v hledání a ve snaze po čistých, absolutních formách. Nelze a nestačí dívati se na skutečnost jen axiomatickými principy přírodních věd, nebo zase jen citově. Je třeba najít nesmírné bohatství duchového principu v sobě i ve věcech. Vše je označeno znamením ducha. Člověk svou inteligencí to může pochopit. Duch pak ve svém vlastním životě je docela soběstačný. Je třeba duchovního poměru ke všemu, k věcem, k sobě i k lidem. Bůh je Actus Purus jako nejvyšší Bytost duchová, která je cílem všeho toužení; máme k Ní vztah. Jednou z analogií, kterou to vyjadřujeme je: Absolutní Duch se rozvíjí nekonečnou láskou.

Pro umění a umělce z tohoto poznání plynou důsledky. Umělec, aby tvořil, nesmí jen sbírati, co příroda podává, musí míti svůj vlastní bohatý život vnitřní, svůj duchový poměr k věcem, lidem a kráse; odtud mají vycházeti, nebo spíše má to být erupce světa umělcova. Tato filosofie vyrovnává životní rozpor mezi nepatrným, co známe a mezi touhami po nekonečném.

V každý náš obdiv z krásy a v osvobozující vytržení mísí se stesk po vyšším světle a objasnění. Stojíce na vrcholu své možnosti, vyhlížíme a snažíme se ještě více. Je to tragický životní cit. Jíti však po stopách ducha znamená jíti správnou životní stezkou. Profesor Hruban ve své estetice (Základy estetické hodnoty, Olomouc, a Psychologie a problém duchovosti) je filosofem ducha a skutečné krásy. U něho, býti umělcem, znamenalo i žíti duchovně.

Dr. Csaba Margit: Amita serdülö leánynak tudnia kell. (Budapest, 1932. Vlastním nákladem. 152 str. 3·50 pengö.)

Německý překlad: *Was ein heranwachsendes Mädchen wissen muss.* (2. Auflage, 1934. Ferdinand Schöningh, Paderborn. 132 str. Váz. 2·80 Mk., neváz. 2 Mk.

Gerely Jolán: A mai lányok útja. (Vyd. Élet. Budapest 1932. 199 str. 4 pengö.)

Německý překlad: *Wege des Mädchens von heute.* (Ferdinand Schöningh, Paderborn. 1933. Str. 220. Váz. 3·80 Mk., nev. 2·80 Mk.)

Dr. Tihamér Tóth, který napsal úvodní slovo k těmto knihám, napsal osmisvazkovou sbírku pedagogických knih pro mužskou mládež. Vícekráte dostal vyzvání, aby o těchže problémech psal i pro dívky, než práci přijmouti nechtěl, protože duševní svět mladíků a děvčat podstatně se liší. Byla zde dlouho mezera, protože co by to pomohlo, kdyby se staralo toliko o ideální propracování duše mladých mužů a když se pak jim děvčata nevyrovnají ani vzděláním, ani charakterem, ani nábožensky založenou, čistou duší? Tuto mezeru vyplňují tedy ty dvě knihy, které leží před námi a můžeme říci, že ač rozdílným způsobem, přece stejně tklivě mluví k dívčí duši. V prvé mluví lékařka vedená vírou. Dotýká se problému přímo a pozoruje život i z biologické strany, podřízené však účelům, jak to chtěl Stvořitel. Druhá kniha je psána, řekli bychom, ve formě společenského románu a tak hledí pomocí obrazotvornosti vrýti se v dívčí duše. Vodítkem spisovatelek je hluboká a prožitá víra a z toho vyplývající láska k dívčím duším, na jejichž osudu, vývoji, životě a životní čistotě tak jim záleží, jakoby se to jich týkalo. Odtud ta důkladnost, že jim neušel ani jeden problém, ani jedna otázka dívčího života, že poučují aniž by se staly obtížnými, že vychovávají, aniž by kladly duším násilí, že kárají, aniž by to koho mohlo odrazovati.

Rodiče mohou tyto knihy dáti do rukou svých dětí bez nejmenších obav, neboť čtení knih může působiti jen blahodárně. Český překlad prvého díla se již připravuje.

Papež Pius XI. poslal rektoru milánské katolické university Aug. Gemellimu jako redaktoru časopisu „Revista di Filosofia Neo-scolastica" a zároveň za jeho dílo „Indirizzi e conquiste della Filosofia," dopis veřejného uznání a díků. Zvláště konstatuje, že zatím co jiné časopisy italské filosofické upadají a přestává o ně zájem, o Rivista di Filos. zájem vzrůstá, neboť podává zdravou nauku ze svatého Tomáše. Tím redaktor se stává vychovatelem tolika mladých lidí, kteří sahají po čistém pramenu pravdy. Díla Gentileho a Croce-ho byla dána na Index librorum prohibitorum, kdežto moudrost z tomistické filosofie je kladena do popředí a to nejen v kruzích církevních, nýbrž i u italských filosofů.

Nové proudy. Pod tímto titulem halí se řada lživých konstrukcí pseudovědeckých a pseudofilosofických a pseudouměleckých. To, co je lživé a nesprávné, může být takové mnohonásobným způsobem. Pravdivé a správné je všechno jen jedním způsobem. Proto je možné pod nové pravdy zahrnouti všechnu lež a nesprávnost v lidském smýšlení, životě, jednání i tvoření. Ve filosofii se skrývá pod novými proudy řada sofistických konstrukcí, které se halí do pláště zkušenosti. Poněvadž však zkušenost je jen v řádě smyslového světa, nezaujímá celý život a všechnu skutečnost, proto konstrukce, které ze smyslové zkušenosti stavějí celý

světový názor, jsou lživé a pseudovědecké. Na př. život, který nám staví logické problémy, není jen hrou kombinací, jako výpočty z pravděpodobnosti, není to jen kombinace lesklých kamenů nebo sbírka známek. Kombinace aplikovaná na život značí vždy jen řazení vedle sebe různých elementů, z něhož nedostaneme odpovědi na vážné životní otázky, zvláště na duchovou skutečnost. Život není jen umělou kombinací, život značí vztahy, zvláště vnitřní, intimní vztahy k věcem, k lidem, k Bohu. Bez vnitřního, duchového poměru, který se nedá vyjádřiti symbolickými znaménky jako body, na něž si matematika rozdělila prostor; takové vyjádření je mrtvé. Oproti tomu život značí pohyb, značí intimnost, poměr duchovní. K vyjádření celého poměru zvláště duchového nesmí se život znásilňovat do kombinačních formulí a exaktních vyjádření přírodněvědeckých. Je třeba přesnosti ve vyjádření, avšak neexistuje jen přesnost smyslového poznání. Filosofické systémy světových názorů utvořené jen na exaktních přírodovědeckých formulích jsou nutně neúplné a v celku falešné.

Pseudovědecké konstrukce sestávají z elementů vědecky zjištěných, avšak doplněných falešnými hypotésami a předsudky. K poznání pravdy si člověk nesmí uzavřít apriori cestu určitými předsudky a hypotésami, z nichž pak vychází snaha najít potvrzení svých konstrukcí fakty ze zkušenosti. Samozřejmě, že se pak tato fakta nesprávně vykládají a dá se jich použít k dokázání všeho. Příklad tohoto pseudo-vědeckého postupu je v revue „Věda a Život", (redig. V. Groh, J. Štefl a J. Císař), v článku Archeologie a Legenda o potopě. Autor postupuje s předsudkem, že se jedná o legendární zjev, za druhé z udaných a nalezených fakt neplyne jeho konkluse. Naopak je zřejmé, jak musí násilím uvádět fakta na svou hypotesi. Mimo to podkládá biblickému znění mnohem více, než je v něm obsaženo. Je u něho i předpoklad závislosti biblického vypravování na textu šumerském. (O této věci byla napsána podrobná studie od odborníka v Revue Biblique.). Archeologické nálezy, o nichž mluví autor, nejsou důkazem skutečnosti ani pro, ani proti. K vyvození jisté konkluse je třeba mnohem více. Nesprávnost je v tom, že se více vyvádí, než na to stačí předchozí zjištění. Takových případů je v pseudovědeckém postupu více.

Pseudouměleckých směrů je též dosti. V nich se nahrazuje umělecká tvorba nebo skutečnost duše umělcovy nejasností a neurčitostí nových proudů. Klamné jsou zvláště teorie o umění, v nichž není přesného psychologického rozlišení schopností, které zasahují do umění. Tím klesá umění v teorii z duševní oblasti do smyslové a nabývá forem sexuálně-erotických nebo smyslově-líbivých a nic více. (Viz na př. nepřesnost v revui Život 1., list pro výtvarnou práci a uměleckou kulturu v čl. B. Vaníček, Malířství a jeho kouzlo; článek je jinak dobrý, jen v přesném vyjádření o schopnostech trpí.) Revue umělecké vesměs trpí na nedostatek přesného vyjadřování, mluví-li o estetice nebo o umění. Autorům článků schází psychologické a metafysické znalosti. Jinou pseudouměleckou věcí je snaha po zotročení umění, aby sloužilo politickým ideám. V této věci vyniká revue řízená B. Václavkem: Středisko; ačkoliv mluví proti fašistické frontě, přece sama revue neuniká téže výtce. Estetické smýšlení, jak se vyjádřil na mezinár. sjezdu filosof. v Praze V. Basch (Paris), je autonomní. Zákon většiny neplatí v umění. Je marné dokazovati, že musím u uměleckého díla projeviti estetický cit, kterého neprožívám. Odevzdati umění do rukou lidu a davů znamená jeho ruinu. Z umělců se nemohou stát profesionální lidé. Stát prokazuje umění největší službu, když naň nesahá; nemůže jej říditi nebo diktovati.

Jako vrchol těchto pseudosměrů lze uvésti jen citát z Učitelských novin, za odpověd. redaktora Lapáčka, vydávaných Socialistickým sdružením učitelským v Praze: Pod článkem „Thomisté" mluví o sv. Tomáši Aqu. a jeho filosofii jako o „jesuitské moudrosti 15. stol.". Zdá se, že učitelům apriori nepatří věda.

Dr. Josef Matzke, *Manželství v pravěku.* Přirozené právo manželské podle svědectví etnologie, Olomouc 1934.

Positivní právo církevní postavilo celé manželské právo na přirozeném právu. Dr. Matzke vzal si za úkol podle zjištěných etnologických údajů o manželských poměrech u pranárodů pojednat o přirozeném právu manželském. Hlavní statí jeho práce je vyvrácení teorií o původu manželství. Poukazuje na to, že otázka o manželství zasahuje hluboko do života. Druhá část díla vykládá o manželských poměrech u prakulturních národů. Poukazuje pak na zvláštní shodu mezi zásadami přirozeného práva manželského poznanými rozumem a mezi faktickým manželským životem u primitivních národů. Autor podle udané literatury pronikl důkladně svou věcí a v knize podává zralý výsledek odborného studia. Kniha přichází podivuhodně v pravý čas do poměrů, které volají po vyjasnění manželské otázky.

Szent Terézia összes müvei. III. kötet (491, 484, 579 str., cena 5, 5, 6, pengö). Vydali bosí karmelitáni Győz, Budapest VII. Huba. u. 12. — Významné dílo v duchovní literatuře, psané z rozkazu Dom. Baňeza O. P. zpovědníka. Jsou tři rukopisy, všecky od svaté Terezie; z roku 1565 v Escurial, z r. 1575 ve Valladolidu a přepracované a trochu rozšířené v Toledě. Překlad (P. Arnošt od sv. Terezie) sleduje vždy nejobšírnější text, aby uchoval každou myšlenku sv. Terezie a nezatěžoval četbu kritickými poznámkami.

NÁČRTEK K IDEOVÝM DĚJINÁM VZNIKAJÍCÍHO TOMISMU.

Zkoumání scholastiky postupovalo doposud skoro výlučně *literárně*-historicky; tato metoda konstatuje pouhé faktum setkání aristotelismu s církevní vědou a popisuje jednotlivosti tohoto setkání.

Byl by to povrchní názor, kdybychom měli za to, že byl Aristoteles v 12. a 13. století teprve literárně objeven. V západní theologii komentuje Aristotela již Boethius (v 5. stol.) a jest jeho zprostředkovatelem pro středověk. Ještě více se zabýval Aristotelem orient: již Justinus M. zaujímá k němu stanovisko — ovšem odmítavé — v christologických sporech, heretikové berou své zbraně z Aristotela. 5. stol. počínajíc snaží se křesťanští filosofové spojiti aristotelskou filosofii s neoplatonismem v jeden systém, zvláště Joannes Damascenus (8. století). O tuto synthesi usilovali pak i západní aristotelikové a Dominicus Gundissalinus se stává prvním „apoštolem aristotelismu v neoplatonském zabarvení".

12. století je plno aristoteliků: Alanus ab Insulis, Berengar Tourensis, Gilbertus Porretanus, Robert Grosseteste, Otto z Freisingu, Michael Scotus, Vilém z Auvergne, zvláště však Abelard.

Literárně-historické zkoumání scholastiky a líčení dějin aristotelismu touto metodou nemůže tedy dát odpovědi na otázku, proč se najednou *ujal* aristotelism v theologii, proč byl přejat sv. Tomášem.

Tato otázka se stává ještě problematičtější, uvědomíme-li si, že aristotelism byl od začátku diskreditován u křesťanských theologů. Především tím, že sloužil, jak již bylo řečeno, christologickým bludům východu; hlavně však tím, že čilejší aristotelism západu (13. stol.) octl se též v heresi, především u Davida Dinantského (hylenous-bůh: jedna a táž realita) a pak u Sigera Brabantského (dvě pravdy) a konečně i u Abelarda, kteří všichni byli odsouzeni. Je charakteristické, že obojí pokus obnoviti Aristotela a zavésti jej do křesťanské filosofie (v orientě i v okcidentě) byl učiněn od *filosofů* (neoplatonisté a artisté).

Máme-li tedy toto dvojí ztroskotání aristotelismu před očima, bude nám ještě jasnější, že od literárně-historické methody nelze očekávati dostatečného vysvětlení, proč se ujal aristotelism a zvláště,

> jak se mohla sv. Tomáši podařiti tak vzácná syntesa mezi vědou a věrou, ono velkorysé a při tom tak jednotné, zdařilé vbudování aristotelských principů do stavby svého systému.

Fakt tím nápadnější, uvážíme-li, s jakou svrchovaností se vystříhá sv. Tomáš každého úskalí, na které by mohl při tomto počínání naraziti a s jakou přetvořuje Aristotela. Tomismus není pouhým opakováním, není obnovením Aristotela, nýbrž jeho přetvořením, jeho pokřesťanštěním.

> Sv. Tomáš musel míti *vedoucí* ideu, *základní* princip, ze kterého vyšel a který stále aplikuje, a to princip, jenž jest schopen snésti realism.

Tuto vedoucí ideu můžeme poznat z celého komplexu otázek o poměru mezi přirozeností a milostí (natura et gratia), věrou a rozumem (fides, ratio), přirozeným a nadpřirozeným (naturale, supernaturale); dílo sv. Tomáše bývá charakterisováno větou: gratia perficit naturam (milost zdokonaluje přirozenost). Nejbližším podnětem k vytvoření jeho syntese mohl mu býti problém o poměru víry k vědě, neboť právě tato otázka byla v té době silně přetřásána ve sporu o dvou pravdách, jimž učili latinští averroisté špatně vykládající arabské aristoteliky.

Ale není tento problém, není tato Tomášova syntese rozumu a víry (inter fidem et rationem) jen částí jeho celkové syntese, ve které se *říše* nadpřirozena vypíná nad *říší* přirozena? — Ať je tomu jakkoli, ať mé vývody se vztahují jen na úsek neb na jádro Tomášovy syntese, chci podati jen příspěvek k ideovým dějinám vznikajícího tomismu:

> *chci mluviti o ideově-dějinném vzniku syntese sv. Tomáše pod zorným úhlem problému nauky o církvi.*

Thesi bych mohl různě formulovati, třeba takto:

> Skutečnost, že církev pojímá nejen obsaž-

ně (horizontálně) lidskou společnost, nýbrž i vertikálně, t. j. že všechny funkce společenského života se konají skrze společnost tvořící zároveň církev, vedla sv. Tomáše k přejímání aristotelského realismu do služeb své syntese.

Křesťanské smýšlení před sv. Tomášem bylo určováno vzájemností dvou složek k sobě směřujících: platonismu a židokřesťanského eschatologismu.

Platon si zoufal nad možností státu realisujícího nejvyšší normy spravedlnosti (nad možností dokonalé polis). Lépe řečeno: měl za to, že doba pro takový stát ještě nepřišla. Nespokojuje se přece jen teoretickým kreslením utopistického státu, nýbrž veškeré jeho úsilí stanoviti zásady a pravidla (zvláště v Nomoi) směřuje k tomu, aby vychovával k dokonalému státu, připravovati *dokonalou* polis. Jeho ideje nejsou výmysly a sněním o pouhém přání, nýbrž odvozováním původní skutečnosti, pra-skutečnosti, kterou lze vytušiti z empirické skutečnosti, jež jest na nich založena a ve všem, čím je, je stínem idejí; nepřišla však k uskutečnění, nýbrž podléhá zkáze, možnosti vybočení a omylu.

Jeho pedagogické úsilí směřuje podle všeho k realisování *relativně* dokonalé polis, pokud možno k největšímu vylučování negativního, nedokonalého, a realisování pokud možno nejvíce positivního prvku, tedy k uskutečňování pokud možno nejvěrnějšího *obrazu* idejí. Filosofové se musí státi králi a králové filosofy, politická moc a filosofická moudrost musí úplně splynouti v jedno. Každý, kdo je jen politikem, musí býti vyloučen; jen tak je možno zabrániti neštěstí státu. Politik totiž vidí pouze jednotlivé zjevy a reaguje na ně bez ohledu na celek, mudrc ale je tak naplněn touhou po moudrosti, že se dívá na jednotlivosti pod zorným úhlem celku. Jen kdo miluje moudrost, (kdo jest filosofem) získá pravé poznání, všichni ostatní mají jen mínění. Tato láska k moudrosti činí z vědátora mudrce a nutí ho proto k činnosti formovací a vychovávací, neboť jen v celku a skrze celek lze se těšiti z majetku pravdy a míti pravdu celou. Největší úlohou filosofa není pouhé poznání, pouhá vědomost, nýbrž činnost ve službě polis. Všechno směřuje k polis; při tom však zůstává pravá polis stále mizející tomuto světu, zůstává nad světem v ideji.

S takovým světovým názorem se shledává mladé křesťanství. Shledává se však zároveň se státem, jenž jest velmi nedokonalým obrazem idey polis dokonalé. Viděl-li již Platon v justiční vraždě Sokrata zřejmý odpad od idey polis do hlubší ještě propasti, odklon k ještě větší vzdálenosti skutečného státu od ideální polis, pak se setkává křesťanství se státem, který již vůbec není společenstvím, nýbrž pouhou společností, ve které majetek pravdy získané ve společenství jest rozhazován a nahrazován naprostým relativismem. Polis je rozštěpěna v tyranický aparát státní správy na jedné a masy jednotlivců na druhé straně.

Nebyla to tedy jen platonská a neoplatonská filosofie, která měla vliv na starokřesťanský postoj k státu, nýbrž i stav tehdejšího státu, jenž nedovoloval jiného postoje. — Tato situace tvořila vhodnou půdu pro rozvoj myšlenek, které byly ostatně nablízku: totiž židokřesťanského eschatologismu. Slova Páně, že nepřišel zříditi mesiášskou říši ve smyslu židovského očekávání, se vykládala ve smyslu odsunutí této říše až po druhý příchod Páně a ne ve smyslu organického přetvoření lidské společnosti. Tak bylo i zde rozštěpení lidské společnosti uskutečněno.

Fakticky a prakticky se jeví ovšem již tenkráte také snahy pronikati i politický svět silami nadpřirozeného ducha a takto vytvořiti základnu pro kladný postoj k státu (římsko-křesťanský směr). Nebylo však ještě možno uplatňovati tento směr oproti pohanskému státu.

Jak myšlenková, tak faktická situace vedla proto křesťanství k postoji takřka *mimo*politickému, čekajícímu: buď na *parusia* Domini (příchod Páně), buď na možnost horizontálního i vertikálního *pronikání a přetvoření* i politické oblasti.

Přesvědčení, že domov křesťanů jest nad tímto světem, že jsou občané Boží (domestici Dei), výrok sv. Pavla: (nostra conversatio in coelis est, hemon gar to politeuma en uranois) naše státní zřízení je v nebesích (Phil 3, 20), se dalo snadno spojiti s platonickými názory.

V epištole ad Diognetum jsou křesťané takto charakterisováni: přebývají na zemi, avšak svou

obec mají v nebesích, in terra degunt, sed in coelo civitatem suam habent (epi ges diatribusin, all' en urano politeuontai). Nejjasněji mluví takovéto živé přesvědčení z výrazu paroikos, jenž se ujal v té době. Křesťané jsou občané Boží (cives Dei, oikeioi en oikia tu Theou), ale paroikoi, cizinci, (advenae, peregrini) na tomto světě. Křesťanské obce jsou paroikiai, odlišované od pohanských měst. (Clemens Rom., Epist. ad Diognet, Polykarp, Martyrium Polycarpi, mají úvodní formulku dopisu na př.: Ecclesia Dei, quae Smyrnae peregrinatur; ecclesiae Dei, quae Philomelii peregrinatur et omnibus ubique terrarum sanctae et catholicae ecclesiae paroeciis.)

Jaký ostatně zájem o politický svět měl míti křesťan, když stát byl tak vzdálen od polis vedoucí k společnému cíli boni communis, když byl pouhým administrativním aparátem, zajišťujícím jen pozemská dobra?

Zabezpečil občanskou svobodu, ta však byla křesťanovi lhostejná, chránil majetek, o který křesťan nestál, rozhodoval ve sporech o veřejnou čest, které křesťan nehledal.

Jinak mu byl tento stát jen překážkou na cestě k Bohu tím, ža legalisoval všechny neřesti a veškeru immoralitu, zvláště také pohanské kulty.

Nedivíme se, že značná část křesťanských myslitelů přejímala platonskou nauku, že duše jest ve vězení těla, že hmotný svět a zvlášť společnost řídící jen hmotné záležitosti — to byl stát — jest vězením ducha.

Zúplna, když po dosažení svobody církve šířily se nepravosti, neřest a nespravedlnost i v samé svatyni, byl tím platonský názor jen posílen. Živily se z něho oba proudy výše uvedené: směr židokřesťanský a směr římskokřesťanský.

První vybočuje v extrémní eschatologism a chiliasmus, s kterým se shledáváme i u církevních Otců, zvláště ale u sekt blízkých gnosticismu, u kterých se zaostřuje v odmítání všeho, co patří k přirozenému dobru, soukromého majetku, manželství, požívání vína a masa atd. a stává se hotovou anarchií (Enkratité, Hydroparastaté atd.)

Druhý směr, stojící na římsko-křesťanském stanovisku k státu, zastupuje sv. Augustin a jeho škola. Jeho velkolepá koncepce pozemské a nebeské obce (civitatis terrenae a civitatis coelestis), které si navzájem odporují, nevztahuje se přímo na empirický stát a církev. Tyto obce jsou mu ideální, metafysické společnosti, které se zrcadlí v sociologických skupinách sledujících stejné cíle. Zde se pojí vůle a sklon k pozemskému a vlastnímu Já, tam vědomí o nadvěkém a o směru k Bohu.

Tyto antitese se odrážejí i v konkretním dění, v dějinách, a sv. Augustin je také skutečně aplikuje, když vykládá danielské vidění, na 4 velmoci: Řím, Babylon, Atény, Egypt. Při tom ale zůstává Augustinův spis de Civitate Dei více metafysickým uvažováním o církvi a státu, aniž by chtěl postaviti program pro nový věk.

Ve stoletích mezi sv. Augustinem a sv. Tomášem odehrálo se převrstvení, které utvořilo zcela změněnou základnu; tato století jsou vyplněna zánikem římské říše, stěhováním národů, vznikem církevního státu, vrůstáním nových národů do církve, možností a povinností je vychovati, křesťanským císařstvím v novém rámci.

Tato nová situace rozvíjela znovu velký problém o státu, avšak do dob sv. Tomáše chyběla křesťanská koncepce křesťansky konkretisující stát a odpovídající na otázky, jež zůstaly nezodpověděny. Proto jsou oživeny eschatologické názory: Joachim de Fiore hlásá své „Tres status" (věk Boha Otce, přechodní věk Syna, věk Ducha svatého, začínající roku 1260 hlásáním Evangelii aeterni); jest oživen směr extrémně spiritualistický, jenž vidí v církvi apokalyptický Babylon, v hierarchii říši antikrista, v papeži ďábla-mesiáše. Všechny tyto sekty mají společnou charakteristickou základnu, kterou lze označiti slovy: spiritualismus-dualismus. Proto odmítají viditelnou církev, sociální zařízení, manželství, různé pokrmy, dokonce i svátosti; všechno, co patří k hmotnému životu, patří dle jejich dualistické koncepce do říše ďábla.

Mladý řád kazatelský se postavil proti této vlně. Jest samozřejmé, že jeho členové se živě zabývali celým komplexem této problematiky.

Scholastika v této době již kvetoucí zabývá se v oboru otázky církve a státu prozatím jen rozhodováním konkretních sporů, povstávajících z daných okolností; má takřka funkci rozhodčího soudu mezi kněžstvím a královstvím (sacerdotium et imperium).

Sv. Tomáš Akvinský, dominikán a scholastik, vychází tedy se střediska, které nejlépe pociťuje nutnost a má nejlepší schopnost překlenouti dualistickou propast a zároveň propast mezi církví a obcí (ecclesia a civitas).

Se svrchovaností, které se rovná jen způsob, jakým přejímá sv. Jan pojem „Logos" a dává mu křesťanskou náplň, prohlašuje sv. Tomáš vzájemnou jednotu církve a obce v dokonalé obci (ecclesiae et civitatis v civitas perfecta); odvolává se na Aristotela a stanoví:

„perfecta communitas civitas est" (I—II, 90, 2).

Podstatně totéž praví v II—II, 58, 12, probíraje nauku o ctnostech:

„Justitia legalis praeclarior est inter omnes virtutes morales inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae."

(Spravedlnost zákonná vyniká nad všechny mravní ctnosti, pokud společné blaho vyniká nad blaho jednotlivce.)

Pro sv. Tomáše jest tedy politické jednání nejvyšším lidským a etickým jednáním vůbec a cíl politický jest nejvyšším etickým cílem: jest „bonum perfectum humanum". Cokoliv tedy patří do tohoto oboru lidského jednání, patří k mravní ctnosti státní spravedlnosti (justitiae legalis) a tvoří tak konkretní život obce, státu.

Vezmeme-li k těmto textům ještě třetí základní text sv. Tomáše ze II—II, 81, 6, kde hodnotí ctnost nábožnosti (virtus religionis) a praví: nábožnost vyniká nad ostatní mravní ctnosti (religio praeeminet inter alias virtutes morales), pak můžeme použíti oné moderní distinkce: jsou dvě společnosti dokonalé: pozemská — obec — stát, duchovní — církev (in ordine temporali civitas, in ordine spirituali ecclesia).

Spravedlnost státní (Justitia legalis) byla by tedy podstatou společnosti, nábožnost podstatou církve (substantia civitatis, religio substantia ecclesiae).

To by však znamenalo zeslabování definice a pojmů: perfecta communitas civitas est. Dokonalá společnost pojme jako nejvyšší společenská jednota všechny ostatní, jak rozsahem (extensive), tak výstižně (intensive). Nejvyšší společenská jednota je universální, universálně rozhodující, totální, universálně směrodatná jednota. Nedovoluje, aby vedle ní stála ještě druhá, též nejvyšší společenská jednota, neboť nejsou myslitelné dva poslední cíle. Poslední cíl staví všechny cíle do svých služeb a podrobuje si je. Záleží-li společenský život ve spojení lidí k společnému dosažení a uskutečňování určitého cíle, pak perfecta communitas je ta, která jest pro tento poslední cíl a dosahuje jej. Tak ale, jako poslední cíl je totální, vše ovládající, musí být i nejvyšší jednota společenská totální.

Poslední cíl neznamená blaho jednotlivce (bonum unius personae), nýbrž společné (bonum commune), neboť to *perfectum* je vždy *totum*. Nejvyšší cíl je tedy bonum nejvyššího celku. Nejvyšší společenský celek nazval Aristoteles POLIS-CIVITAS.

Sv. Tomáš jí ovšem nemíní ani řeckou polis aténskou, ani jiný stát doby křesťanské. Nebere pojem ve smyslu historické polis, nýbrž abstraktně. Nelze přece míti za to, že sv. Tomáš, a k tomu ještě v Teol. Sumě, by bral pojem perfecta v relativním a ne v absolutním a teologickém smyslu.

Tomáš klade důraz na to, že jest nejvyšší totální společenská jednota, ale tou jest civitas metahistorická. Bez ní by nebyl žádný ze mnoha společenských útvarů ani skutečný, ani vysvětlitelný, zrovna tak, jako by bez posledního cíle nedošlo k žádnému lidskému jednání.

Dokonalou společností je království Boží, církev a stát.

(Civitas perfecta est regnum Dei, ecclesia et civitas.)

Společné blaho dokonalé znamená dosíci Boha a požívati ho.

(Bonum commune perfectum est fruitio Dei.)

V historické době, v pozemsko-politickém dění vidí ono transcendentně-politické realisováno ve zjevu církve Kristovy. *Viditelná* církev jest mu takřka *kriteriem* transcendentně-politické obce; neboť je podstatná souvislost mezi církví bojující a církví vítěznou (ecclesia militans, ecclesia triumphans), mezi pozemským stavem života a stavem v pravé vlasti, mezi snahou po dosažení Boha a mezi dosažením.

Že tato historická realisace je vůbec možná, a že se jeví v této realisaci vzájemnost mezi církví a společností,

že se dají všechny cíle podrobiti nejvyššímu cíli metahistorické polis,

že směřují k tomuto cíli dvě veličiny: církev a obec, logicky a podstatně sice rozdílné, avšak mající etickou souvislost s tímto cílem,

že církev a společnost mohou tvořiti jednotu etického řádu,

jest sv. Tomáši důkazem pro skutečnost, ovšem především v oblasti sociologického řádu.

Že všechno společné blaho (omne bonum commune) směřuje k poslednímu cíli, k nejvyššímu dobru, (ad finem ultimum, ad summum bonum), přesvědčuje ho o jeho reálnosti, o jeho „platnosti";

že všechny úkony lidské a společenské (actus humani a actus communitatis humanae) jsou podrobeny mravnosti, že jsou podrobeny poslednímu cíli, dokazuje totéž.

Paralelní místa ukazující, jak se rozhoduje theolog Tomáš pro realismus, by se našla v jeho statích de „Incarnatione", de „corp. Xi mystico", zvláště de „regali sacerdotio Xi" (cf. Opusculum de regimine principum lib. I., 14). V přítomné práci lze jen upozorniti na tyto nauky.

Nás zajímala pouze otázka, jak sv. Tomáš v problematice, která vznikla rozšířením církve a koordinací naturae et gratiae, souladným spojením přirozenosti a milosti, našel v politickém řádu cestu k realismu.

Tím ovšem není řečeno, že nauka sv. Tomáše jest pouhým reflexem církevní politické situace jeho doby. Tato situace mu však byla podnětem k spekulaci ustavující principy, které stojí nad prouděním historického vývoje.

Důsledky toho:

1. Tomismus je originální.
2. Existuje „pohanská" moudrost — Platon.
3. Existuje rozumová věda — Aristoteles.
4. Křesťanská filosofie je vlastně theologií (aniž by tím utrpěla vlastní povaha filosofie jako samostatné vědy).
5. Je možné nebezpečí odpadu k pouhému aristotelismu, ke krutosti sapientiae humanae; protože stav „naturae lapsae" není stavem „naturae purae", nelze svatořečiti svět. Ve výtce proti semipelagianismu se jeví odpor proti tomuto nebezpečí. Tento odpor, tato výtka nikdy nestihne tomismus, nýbrž může stihnouti netomisticky pojatý aristotelism.

Rozlišení mezi věrou a vědou volá po doplnění vědy věrou (ancilla theol.) Rozlišení mezi přirozeným a nadpřirozeným vyžaduje doplnění přirozenosti milostí; v přirozenosti je „potentia oboedientialis". Nelze jen prohlásiti směr k poslednímu cíli, nýbrž i úpravu života z posledního cíle.

6. Velká úloha tomismu (i v dnešní době):
   I. Zdržovat šířící se směr *jednostranného* zdůrazňování duchového prvku v církvi;
   II. v sekularisování společnosti státní.
7. Tomismus je zásadně proti rozluce církve od státu.

Alma mater Ecclesia, Christi fundata Sanguine.
Sceptra conscendit grandia, novi Doctoris lumine (antiph. ad Laud. [7. III.]).

Prof. P. Augustin Scherzer O. P.

MANŽELSTVÍ V PŘIROZENÉM PRÁVU.

(Dle sv. Tomáše Aquinského.)

Manželství jako přirozená instituce existovalo i před novozákonním zjevením a vykoupením. Avšak Kristus je pozvedl k důstojnosti svátosti, nástroji milosti; nemůžeme pochopiti učení Církve a křesťanské zákonodárství o manželství, jestli nevíme, co je manželské spojení v přirozeném právu.

Nutnost studovati manželství *ut est officium naturae* nikdy neunikla církevním Otcům, učitelům a theologům. Dnes je to nutné tím více, neboť zřeknutí se nadpřirozena a zjeveného zákona je všeobecnější; dnes, kdy nárok žíti ve shodě s přírodou a poslouchati pouze jí, se směleji a veřejně hlásá; v době, kdy tyto požadavky popírají boží zákon a jsou nejasné až do základů lidské přirozenosti. Popírá se nejzákladnější účel manželského spojení. Nominalismus neschopný pochopiti neměnitelnost přirozenosti

věci, bezuzdná smyslnost, rozpoutané chtíče a z druhé strany těžkosti života urychlují v širokých kruzích zhoubu mravů a prohlašují manželský rozvrat za mravně indiferentní nebo legitimní. Zdravý rozum jej však zavrhuje jako člověku protipřirozený. Bludy o bytnosti a vlastnostech, hříchy proti povinnostem manželským se množí do nekonečna. Poblouzení pohanů, odsouzené sv. Pavlem na začátku epištoly k Římanům, se znova objevují, rozšiřují, zle řádí a všude nacházejí své apologety. Je to útok proti manželství popsaném Piem XI. v encyklice „Casti connubii". Toto řádění je předně v zemích komunistických a bolševických, kde stát systematicky usiluje o zničení rodiny. Podobně je to v zemích kapitalistických, kde příčiny ne méně silné, působí svobodně a snadno znetvoření. Je třeba jednati s těmi, kteří zavrhují nadpřirozeno a postaviti manželství na půdu přirozenosti a přirozeného práva. Těm, kteří uznají přirozenost lidskou, na níž se hlučně odvolávají, je třeba ukázati, že přirozenost má zcela jiné potřeby, kterých oni neznají.

Abychom rozlišili opravdové náklonnosti a desiderata lidské přirozenosti, je především nutné, studovati sv. Tomáše, jehož zásluhou je, dle svědectví posledního papeže, že dovedl lépe, než kdo před ním (ti, kteří přišli po něm, čerpali z jeho zdrojů), rozlišiti, co je přirozené a co je milost. Důvody, které dává, jsou z velké části tradiční, avšak synthesa a některé argumenty jsou mu vlastní.

I.

Přirozený zákon manželství.

Přirozený zákon je účast rozumného tvora člověka na věčném zákoně nebo na plánu věčné moudrosti, řídící všechny činy a pohyby celého tvorstva k společnému dobru všehomíra. Zatím co nerozumné tvorstvo je řízeno k svému cíli nutnou činností, rozumné tvorstvo, na kterém se odráží světlo boží tváře, „signatum est super nos lumen *vultus tui Domine*," které poznává cíl a vztah prostředků a překážek k němu, řídí se k němu, spěje k němu a určuje si k němu cestu. Souhrn předpisů, kterým se rozumný tvor řídí, tvoří přirozený zákon a vyjádření přirozeného práva (lex est quaedam ratio iusti). Tento zákon obsahuje jako první předpis: konej dobro, varuj se zlého, který je rozumu praktickému tím, čím je první princip poznání rozumu spekulativnímu. Na tomto principu se zakládají všechny ostatní předpisy přirozeného zákona, jako v řádě spekulativním každá pravda spočívá na prvních principech naprosto universálních a zřejmých.

Tyto příkazy se dělí na různé skupiny, odpovídající náklonnostem lidské přirozenosti. Podobně jako v každé vědě, na př. v geometrii, aritmetice atd. jsou principy zřejmé samy sebou a závěry z nich odvozené, tak v praktickém řádě mezi prvními principy naprosto všeobecnými je, že je třeba konati dobro a varovati se zlého; jiné, stejně všeobecné, musíme rozděliti (na každém stupni přirozené náklonnosti) na první příkazy, které jsou jakoby principy řádu, zřejmé samy sebou, a na druhotné, které jsou jako konkluse odvozené z prvních.

V člověku rozeznáváme tři druhy přirozených náklonností: 1° k vlastnímu bytí a životu, jako u všech bytostí a všeho, co žije, 2° k rozmnožování, jako u ostatních živočichů, 3° k jednání rozumným způsobem vzhledem k sobě a k jiným. První příkazy odpovídají každé náklonnosti, buď k sebezáchově, nebo k dosažení cíle náklonnosti a k uvarování se toho, co v tom překáží. Druhotné příkazy se týkají druhotného cíle náklonností a poroučejí vystříhati se toho, co je od cíle oddaluje. Také se týkají toho, co ulehčuje a co znesnadňuje dosažení prvotního cíle. Dle základní náklonnosti k existenci a k životu, která je nám společná se všemi žijícími bytostmi, na př. jísti a nejísti, vybavují se prvotní principy: je předepsáno jísti, zakázáno zdržovati se ode všeho pokrmu, poněvadž živiti se je nutným prostředkem k životu, a neomylně se zavrhuje naprostý půst, poněvadž by vedl k smrti. Bohatší život fysický, dokonalejší zdraví — *promptitudo vitae, bona habitudo in negotiis exercendis* — tvoří druhotný cíl této náklonnosti. Z toho odvozuje lidský rozum druhotné příkazy: užívati těch nebo oněch pokrmů, takovou kvantitu, prováděti fysická cvičení, užitečná pro zdraví a k zachování sebe.[1]

[1] I, II, q. 94, a 1, 2. Cf. Komentář Cajetánův k ar. 1.

Jsou dva způsoby, které činí lidské skutky nebo jednání proti přirozenému právu: buď úplně překaziti a znemožniti cíl (prvotný nebo druhotný) náklonnosti, nebo znesnadniti dosažení cíle. Všechno to, co naprosto překáží dosažení hlavního cíle, je proti přirozenému zákonu v jeho prvních předpisech. Jednání nepoměrné druhotnému cíli (buď že úplně znemožňuje, nebo činí obtížnějším jeho uskutečnění), nebo též jednání nepoměrné prvotnému cíli v tom smyslu, že činí obtížnějším jeho uskutečnění, není zapovězeno prvními předpisy přirozeného zákona, nýbrž druhými,[1] dle tohoto schématu:

- Jednání nebo opomenutí, které překáží nebo znesnadňuje
  - prvotní cíl buď
    - úplně je proti prvním principům a nařízením přirozeného zákona
    - znesnadňuje-li jej } je proti odvozeným nařízením přirozeného zákona
  - druhotný cíl
    - úplně
    - nebo
    - nesnadným jej činí } je proti odvozeným nařízením přirozeného zákona

Tytéž předpisy lidský rozum poznává v náklonnosti k rozmnožování plozením, jako přirozené člověku a všem živočichům. Vidí bezprostředně, že plození spojením pohlaví je dobré a že je jediné třeba určiti podmínky, dle kterých by mohlo nebo mělo býti vykonáno. V rozlišení pohlaví se ukazuje velmi jasně prvotní úmysl přirozenosti a Boha, původce, udržovati stále lidstvo. Všeobecně popírati zákonitost úkonu plození, praví sv. Tomáš, bylo by škodlivou heresí; je to však i zjevnou absurdností pro rozum. Předpokládati, že hmota a tělo jsou podstatně špatné, jakoby pocházející z principu zla, bylo by manichejským dualismem, který je horší než herese. Spojení pohlaví pro lidské plození je dobré; vnucuje se povinně jako na př. výživa. Nevnucuje se snad, jestě více, než jiné dobro, třebas i vyšší, „víc božské"? Není to odporování řízení přirozenosti a Boha, ustavičně nechávati rodidla nečinná a krotiti instinkt? Je dovolena u jedince doživotní a naprostá zdrženlivost, která zevšeobecněná, měla by za následek vyhynutí lidstva? Jsou dosti závažné příčiny pro její odsouzení, pro nepokoj a nezřízenosti duševní a fysické, které takový nátlak může způsobiti? Odpůrci zdrženlivosti a celibátu učinili platnými tyto důvody. Sv. Tomáš odpovídá, že musíme různě uvažovati dle toho, zda se jedná o potřeby individualní nebo o potřeby společnosti. Člověk potřebuje pokrmu, oděvu, bytu atd. Lidé mu nemusí tyto věci obstarati. Ve společnosti je dělba práce podobně jako v organismu, kde údy nevykonávají stejné funkce, avšak každý svou. Tedy plození není individuální nutností — potřebou lidského bytí — nýbrž potřebou společnosti. To je pro sv. Tomáše *primum evidens*. Plození je pro dítě, kterým se stále udržuje společnost, ne pro jednotlivce. Není tedy nutné, aby všichni jednotlivci konali pohlavní funkci; je však dobré a může býti dobré, aby někteří se zdržovali těch funkcí, aby se mohli věnovati jiným funkcím sociálním, na př. obraně vlasti, hledání pravdy a kontemplaci pravdy, v řádě nadpřirozeném, apoštolátu atd.) Sv. Tomáš nezdráhá se říci, že není každý vázán tím, že má schopnost vykonati pohlavní úkon, právě tak jako není vázán býti architektem nebo vojákem tím, že má schopnost pro stavitelství a schopnosti vojenské. Jediné všeobecné zřeknutí by bylo špatné; celého odstoupení rasy není třeba se báti. Temperamenty, touhy a prozřetelnost lidí jsou různé. Úplná zdrženlivost jest ctnostná, když ji schválí rozum. Normální člověk je schopný s vlastní disciplinou žíti v zdrženlivosti bez poruch duševních a tělesných. Sv. Tomáš to dokázal a tím vyvrátil falešné principy, o které se dnes opírají ti, kteří hlásají nutnost pohlavního zadostučinění a škodlivost čistoty. Jeho řešení je ve všeobecně platných principech. Důkazy a podrobnosti autorů protivných jsou plné sofismat.

Zjevení, které nám z jedné strany poukazuje na rány přirozenosti, a z druhé strany nás vede k vyšším cílům, různost úkolů nutných v Církvi pro vykoupení lidstva, potvrzují tyto argumenty a odůvodňují katolickou nauku o přednosti panictví nad manželstvím v porušené přirozenosti. Také přirozený rozum dosvědčuje, že člověk může, aniž by se prohřešil proti lidské přiroze-

[1] in IV. Sententiarum.

nosti, zdržovati se — ze šlechetných motivů — úkonu pohlavního. To je smysl textů sv. Tomáše o této věci.

Výkon pohlavní není tedy závazný pro každého a pro všecky. Kdy je shodný s rozumem? Jaký je jeho přirozený zákon? Nezáleží na tom, který muž a která žena se mohou spojiti a rozejíti se po pohlavním spojení? Sv. Tomáš odpovídá v mnohých textech, které nejenom řeší tuto otázku, ale dokazují chyby proti prvním předpisům přirozeného práva.

Je to předně všechna sexuální činnost neschopná k plození, která je nedovolena, t. j. „proti přirozenosti": úkony samotářské, homosexuální, heterosexuální, abnormální; 2° normální styk sexuální, schopný k plození mezi mužem a ženou, kteří však jsou svobodni od vzájemných povinností, nevázáni jeden k druhému výchovou vlastního potomstva: t. j. smilství, prostituce, cizoložství atd.

Poněvadž nerozlučné spojení muže a ženy pro úkony způsobilé k plození, je vlastně definice manželství, tyto texty (věčné ceny, udivují svou moderností, jsou schopné rozřešiti současné nesnáze) dokazují, že vykonávati spojení sexu patří jedině manželům, jinými slovy „přirozenost" manželství: „quod fornicatio simplex sit peccatum et quod matrimorium sit naturale."

Pro nemožnost uvésti všechny texty, cituji aspoň něco z Contra Gentes (l. III. c. 122). Sv. Tomáš více důvody dokazuje, že boží zákon (to platí také o přírodním zákonu, který je účastí na věčném zákoně božím, a kterého positivní zákon z velké části není než zjevenou sankcí) musí říditi užívání věcí tělesných a duševních. Z toho dokazuje nesprávnost tvrzení a špatné rozumování, kterým se chce dokázati mravná lhostejnost smilstva. Na př. u ženy s „volnou láskou", která není pod mocí otce nebo muže, spojí-li se s ní někdo z její vlastní vůle, nekřivdí této ženě, poněvadž to přijímá, ani jiné, poněvadž není pod ochranou otce nebo manžela. Tedy nedopouští se žádné chyby. Neuráží ani Boha, poněvadž Bůh není urážen skutky, které nekřivdí člověku. Nemůže se říci, že tím se dává pohoršení, poněvadž by to bylo pohoršení ze skutku, který není sám v sobě špatným. To jsou úplně teorie moderních myslitelů, teorie, kterými chtějí smazati „pohoršení" a o kterých se tvrdí, že jsou jedině rozumné a vyňaty z předsudků náboženských nebo metafysických. Tytéž argumenty se aplikují i chybám proti přirozenosti a pak, nic není proti přirozenosti, a musí se trpěti jakékoliv tělesné vztahy, i homosexuální, poněvadž obě strany jednají z vlastní vůle a tím se nečiní násilí, ani ohrožení osobních práv.

Sv. Tomáš odpovídá: Bůh se stará o každou bytost dle potřeby pro její dobro. Dobro pro každou bytost je dosažení cíle; zlo je odloučení od tohoto cíle. Avšak nejen člověk má dosáhnouti cíle, nýbrž každá část jeho bytosti a každý jeho úkon má dosíci vlastního cíle. Proto zárodky lidského života, přebytečné v individuu, jsou určené k udržování druhu a to je jejich přirozený cíl. Jiné přebytečné věci lidského těla — zbytky zažívání, pot, moč a pod. nejsou potřebné ani individuu ani druhu. Dobro člověka žádá, aby byly odstraněny. Dobro lidského pokolení žádá, aby zárodky lidského života nebyly jakýmkoliv způsobem odstraněny, nýbrž způsobem, který slouží k plození, přirozenému cíli sexu a jeho spojení. Avšak následky toho (početí, doba těhotenství, narození) by byly marné, kdyby novorozeně nebylo živeno a jak je třeba vychováno. Zbaveno potravy, neomylně by zemřelo. Emise zárodku života má býti tak řízena, aby pak mohlo následovati i zplození i výchova dítěte. Je tedy proti dobru lidskému, jestli je toho zneužito jiným způsobem, který vylučuje plození, na př. sexuální úkon mimo přirozené spojení obou pohlaví. Takové úkony, mezi osobami stejného nebo rozličného pohlaví, jsou proti přirozenosti (proti prvním předpisům). Nejen že odporují rozumu a přirozenosti člověka jako takové, t. j. bytosti rozumné, ale také přirozenosti živočišné, která nepoužívá sexuálních orgánů než k tomu, co samo sebou směřuje k plození. Per accidens se může státi, že z toho nenásleduje plození, poněvadž na př. žena je neplodná, pak ovšem to není úkon proti přirozenosti, proto ani hříchem. Podobně odporuje lidskému dobru využití lidského semene tak, že je možné zplození, avšak výchova dítěte je nemožná. I v říši živočichů můžeme konstatovati, že postačí-li samice vychovávati svoje mláďata, samec ji opustí hned po oplodnění (na př. u psů). Tam, kde samice sama ne-

stačí, zůstává samec tak dlouho, pokud je nutný *ad prolis educationem et instructionem.* Také u ptáků, kde mláďata nemohou si sbírati potravu hned po vylíhnutí a matka je nemůže kojiti mlékem, poněvadž to není dle její přirozenosti, je tedy nutné, aby jim hledala potravu v přírodě. Na druhé straně však mláďata je třeba zahřívati poněvadž nemají peří a je chrániti. Poněvadž samice nemůže zastávati obě funkce najednou, Prozřetelnost dala samci instinkt, aby zůstal s ní k vychovávání mláďat.

Je zřejmo, že žena je neschopná sama vychovávati své děti. Lidské potřeby jsou mnohonásobné, tak že jeden z rodičů — zvláště matka — sama nestačí k výchově. Je tedy vlastním požadavkem přirozenosti, aby po spojení pohlaví muž zůstal u ženy, a nechoval se k ní indiferentně, jak to činí smilníci. Stává se, že bohatá žena je schopna bez pomoci muže opatřiti fysické potřeby dítěti. Avšak správnost lidského jednání se neurčuje dle nahodilých okolností (v tomto případě bohatství), nýbrž se zakládá na společných podmínkách celého druhu. Konečně na rozdíl od jiných živočichů, dítě nepotřebuje jen potravy, nýbrž též duševní výchovy. Jiní živočichové mají instinkt, kterým si opatřují své potřeby. Člověk, který má duševní život rozumový, aby dosáhl rozvoje své schopnosti, potřebuje dlouhé zkušenosti. Dítě musí býti poučováno zkušeností svých rodičů. Novorozeně není schopno přijati hned poučování a stává se jím až později, ve věku diskretnosti. Jeho výchova je dílem dlouhotrvajícím. Je nutné je opravovati, poněvadž jak praví Aristoteles, prudkost vášní ničí moudrost nebo obezřetnost u mladých. Žena není schopna celé úlohy. Zvláště v této věci se pociťuje potřeba otce, jehož vyspělost a síla je větší. Přechod dítěte do stavu člověka ctnostného není věcí několika let, nýbrž dlouhé životní přírody. Poněvadž u všech živočichů, kde matka a mláďata potřebují otce, je přirozené, aby tento s nimi zůstával tak dlouho, dokud toho vyžaduje dobro mláďat, je tedy také přirozené člověku žíti s ženou, nejenom po nějaký čas, nýbrž stále, poněvadž než vychovají první dítě, přirozeně mají další, které vyžaduje rovněž výchovy jako první. Tato nerozlučná společnost muže a ženy se jmenuje manželstvím. Tedy manželství je člověku přirozené a spojení mimo ně, odporuje dobru člověka a proto je nutně hříchem. Využívati semena mimo manželství nemůže se pokládati za lehký hřích pod záminkou, že je malou chybou nebo úkolem zcela nevinným používati některé části těla k jiným účelům, než k čemu je určena; na př. choditi po rukou nohama vzhůru, nebo vykonávati nohama práci rukou, jako psáti, přísti atd. Tato cvičení mohou sloužiti individuu, aniž by škodila jemu nebo jinému. Avšak nezřízené používání rodidel odporuje dobru přirozenosti — totiž zachování druhu. Proto sexuální činnost, která zabraňuje zrození nové lidské bytosti, musí bezprostředně v řadě hříchu zaujmouti místo hned po vrahu, ničiteli lidského života už vyvinutého.

Stejnou nauku, tytéž důvody podává v traktátu *De malo,*[1] v *Summě theologické,*[2] kde pojednává o čistotě a v *Supplementu,*[3] kde jedná o manželství. První článek první otázky o manželství projednává, zda patří manželství k přirozenému právu. Jeho obsah je asi tento: Nějaká věc může býti přirozenou buď že je nutně vytvořena přírodními principy, nebo že člověk je svou přirozeností nakloněn ji příhodně vykonati. Manželství a všechno to, co vyžaduje zásah svobody, není přirozené v prvním smyslu. Je přirozené v druhém smyslu podobně jako každý ctnostný úkon. Rozum ho řídí k dosažení dvojího cíle První cíl je dobro dítěte t. j. zrození a výchova dítěte. Toto dílo nemůže býti normálně vykonáno, jestli otec a matka nejsou spojeni trvalým svazkem; a to je vlastně manželství. Druhý cíl podřízený, je vzájemná pomoc, kterou si manželé pomáhají.

Sv. Tomáš, následuje Aristotela, poznamenává, že vlohy a činnost muže a ženy se jaksi doplňují v životě rodinném; při plození a výchově některé úkony náleží muži a jiné ženě. Z těchto důvodů je člověk tvor více manželský než společenský.[4]

(Dobře poukázal Aristoteles na tento dvojí cíl manželství a na vlastní karakter manželské lásky,

[1] 9. XV. a. 1, 2.
[2] II, II, S. 154.
[3] q. XLI. a. 1.
[4] Supplementum 9. XLI a 1.

která má za základ dítě — jeho zplození a výchovu.)[1] Sv. Tomáš si kladl námitky. Kdyby manželství bylo přirozené, nacházelo by se:

1° *u všech druhů zvířat;* avšak u zvířat pohlavní spojení se děje mimo manželství;

2° *ve všech dobách historie lidstva,* zatím co Cicero, předchůdce evolucionismu prvotního lidstva, napsal: „Lidé byli na počátku divocí, nikdo neznal své vlastní děti, nikdo neznal svazek manželský;

3° *přirozené věci jsou stejné u všech, ale manželství není u všech stejné;*

4° to, bez čehož se neruší cíl přirozenosti, není přirozené; avšak zachování rodu příroda provádí i mimo manželství, jak se stává při smilstvu.

Na tyto námitky odpovídá takto: Náklonnost k manželství způsobem různým je i se strany přirozenosti rodu (natura generis) i se strany přirozenosti druhu (natura speci). Přirozenost rodu vede k prvotnímu cíli, poněvadž plození je společné lidem i živočichům. Přirozenost druhu vybízí k druhotnému cíli. Avšak přirozenost rodu nevede stejným způsobem všechny druhy obsažené v nějakém rodě. Přirozenost *lidská* nevede k přechodnému spojení, nýbrž k stálému, jehož si vyžaduje dobro lidského potomstva. Může se státi, že nenacházíme manželství na začátku nějaké rasy nebo národa, který zapomněl na požadavky přirozenosti. Avšak, že na počátku manželství existovalo, toho důkazem jest Písmo sv. (Nemůžeme žádati od sv. Tomáše pojednání proti evolucionistické tesi, avšak nejmodernější anthropologové potvrzují monogamii u nejprimitivnějších národů.)

Příslušnost manželství k přírodnímu právu nevylučuje různá určení positivního práva u různých národů. A ještě jednou opakujeme, nepravíme, že je nutné pro plození a pouhou existenci dítěte, nýbrž pro lidskou dokonalost, kterou volná láska (concubitus vagus) nemůže zabezpečiti. Mimo to sv. Tomáš zavrhuje sofisma dneška: jestli žena může dáti člověku právo na své tělo pro celý život, proč by to nemohla učiniti na jednu hodinu? Poněvadž dáti pravomoc pro vždy, zajišťuje dobro prvním spojením pohlaví, kdežto moc daná na nějakou dobu, kompromituje dobro. To je ten ohromný rozdíl.

Univ. prof. P. Lavaud O. P. Frýburg.

[1] Ethika l. VIII. 14. 1162 a, 16-33.

POMĚR PRÁVA A SPRAVEDLNOSTI JEDNOTLIVCE KE SPOLEČNOSTI.

I.

Přirozeným zákonem je vedeno všechno k poslednímu cíli, jímž je První příčina všeho. Týž přirozený zákon je pro člověka mravním zákonem. Řídí-li se jím člověk, zachovává přirozený řád, jeho zachováváním dojde k poslednímu cíli.

Člověk, jako nositel práva, je podřízen právnímu řádu, jenž je částí řádu mravního. Poněvadž právní řád je částí mravního řádu, jenž zavazuje člověka ve svědomí, proto i řád právní je pro člověka závazným ve svědomí; odtud pochází velká důležitost filosofie právní, řešící právní problémy, které člověka zavazují.

Při řešení právních problémů nutno počítati s posledním cílem lidského života. Kdybychom postupovali jinak, nevěděli bychom, kam vlastně člověka zařaditi; buď by byl otrokem státu, bez práva, jak se to někdy přiházelo a někde znovu obnovuje, nebo by byl bohem, absolutním, autonomním a nezávislým; nebo třetí možnost, byl by zvířetem, protože jej stát zbavil přirozeného, původního stavu.

V tomto stavu ukázal svou zdatnost ve zločinech francouzské revoluce, po níž právem nastala reakce, která „zvíře“ podrobila státu, a učinila je otrokem státu. Je-li „bohem“, je nutné omezovat jeho svobodu násilím, státem, tedy zase otročení státu.

Správná filosofie zamítá naivní pohádky o původním, zvířecím stavu člověka, zamítá i tvoření nového, absolutně autonomního člověka; řídí se zákony poznání rozumového a zákony skutečna, zkušenosti, a přichází k důsledku: Člověk patří napřed Bohu. Nepatří napřed sobě, nýbrž Bohu. Osobnost člověka je dílem První Příčiny.

A proto první povinností, k tomu člověk poznamenává, je povinnost úplné závislosti na První příčině, závislost rozumu a vůle, smýšlení i jednání. A z této povinnosti plynou jemu práva, zaručená přirozeným zákonem, jenž je odrazem věčného zákona. Poněvadž člověk patří První Příčině, patří i cele sobě, neboť První Příčina udělila jeho osobnosti nezadatelná a neměnitelná práva. První Příčina nikomu nedarovala člověka: nedarovala ho jiné osobnosti, nedarovala ho státní společnosti, proto osobnost lidská je svobodnou nositelkou svých práv.

Než je nutné zdůraznit: člověk není První Příčinou postaven ve vesmír isolován, bez vztahu k jiným; je zároveň členem společnosti, která patří téže První Příčině a je jejím dílem. Proto všechna práva, která První Příčina udělila lidské osobnosti, jsou jí udělena pro společnost. Právo je vždy ve vztahu k druhému, ke společnosti.

II.

Uděluje státní společnost člověku všechna práva?

Nikoliv, neboť člověk má práva před státem. Stát nemůže zbaviti člověka přirozených práv, neboť mu jich nedal. Nemůže stát diktovati člověku povinnosti, které odporují jeho přáním, neboť jak jednotlivec, tak společnost státní jsou odvislí od První Příčiny, která je zdrojem a původcem práv jednotlivce i společnosti.

Člověk je povinen zachovávat přirozený řád, jímž směřuje k dosažení posledního cíle. Posledního cíle nedosáhne bez dosažení cílů, poslednímu cíli podřízených. A jedním z těchto podřízených cílů je blaho a dobro společnosti. Blaho společnosti závisí na úpravě vztahů mezi jednotlivci (vztahů jednotlivce k jednotlivci, společnosti k jednotlivci, jednotlivce ku společnosti).

Právní řád znamená usměrňování k blahu společnosti. Toto usměrňování je umožněno správným uspořádáním vztahů mezi lidmi. Tak přicházíme k otázce: Kde jest pravidlo, v čem záleží norma, která pořádá vztahy mezi lidmi, nebo lépe řečeno, která pořádá jejich práva a povinnosti tak, aby bylo dosaženo blaha společnosti?

Odpověď bude poněkud komplikovaná.

Základem lidské přirozenosti jest rozum, poznání rozumové a svoboda vůle; svoboda, která má svůj kořen v rozumu.

Činnost vůle se projevuje chtěním, a to chtěním dobra; v dobru vůle je zahrnuto mravní dobro, na prvním místě přirozený zákon, poněvadž dobro vůli je předkládáno rozumovým poznáním. Rozum hodnotí, vůle se rozhoduje.

Vůle chce nutně dobro. Tím není zničena její svoboda, neboť rozum jí ukazuje nespočetné množství úkonů, jimiž může dosíci dobra. Vůle vede k úkonu a uskutečňuje jej.

Jedná-li se o dosažení určitého dobra, pro které se vůle rozhodla, možno mluviti o jistém určení, specifikování volného chtění. Z tohoto specifikování vzniká ve vůli sklon k určitému dobru. — Tento sklon je principem určitého chtění vůle: principem, pro který vůle chce určité dobro a snadno se k němu kloní a poutá vůli a činí ji dobrou. — Tento sklon je konečně i zákonem chtění; určuje, co se má chtíti v určitém úseku mravního řádu, z jakých důvodů se to má chtíti, a jak se to má díti, za kterých okolností.

Tento sklon našeho chtění, jak byl popsán, dospěje-li k pevnému a trvalému stavu, stává se ctností.

Tedy ctnost jako princip nakloňuje a zdokonaluje vůli, aby chtěla svobodně mravní dobro a snadně je vykonala. Na vůli závisí jednání. Ctnost tedy činí jednání lidské mravně dobré.

Konečně ctnost, poněvadž je silou a účinkem vedoucího rozumu a rozhodující vůle, je normou, určující co a jak třeba konati.

Mohu tedy mluviti o ctnosti normativní, pokud je vedením rozumu k správnému jednání; ctnost v jednání značí trvalý stav ve vůli jako sklon k jednání podle vedoucího rozumu, t. j. ke správnému úkonu.

Může býti vnuceno ctnostné jednání? Ctnost nemůže býti vynucena — může však býti vynuceno zevnější jednání podle ctnosti, které však není ctností.

III.

Z této spekulace plyne jasně pojem práva a spravedlnosti pro jednotlivce.

Řekli jsme totiž, že člověk rozumem a vůlí a jim odpovídajícím jednáním zevnějším směřuje a má směřovati k dosažení posledního cíle. Tedy má zachovávati mravní řád, a tedy i právní řád,

vnitřním smýšlením a jemu odpovídajícím zevnějším jednáním; má šetřiti zákonných vztahů mezi lidmi, aby nebyl ohrožen řád právní a tím i řád mravní. Kdo určuje vztahy mezi lidmi? Právo, jehož šetřením jsou upraveny vztahy mezi lidmi, aby nedošlo k porušení. Právem je chráněna svoboda jednotlivce i společnosti, — dle zásady, aby každému bylo dáno a ponecháno, co jest jeho. — Když tedy budou upraveny vztahy mezi lidmi dle zásady, aby každému bylo dáno a ponecháno co jest jeho, pak principem této zásady je ctnost spravedlnosti. Řekli jsme, že ctnost nakloňuje vůli k určitému, dobrému jednání, jemuž má odpovídati zevnější jednání. Právo je to, co je spravedlivé. Co je spravedlivé? To, co komu patří. Tedy spravedlnost je ctnost, je to stálá a pevná vůle každému dáti a ponechati co mu patří. Definice „práva", je to zákonité, mravní zmocnění k tomu, co každému patří.

Aby bylo dosaženo posledního cíle, je nutné respektování sociálního řádu, jehož základem je řád právní.

Řád sociální je respektován, když je respektována spravedlnost. Spravedlnost, která nařizuje, aby jednotlivec druhému dával, co mu patří, sluje spravedlností *vyrovnávací.*

Spravedlnost, která nařizuje, aby autorita státní každému členu společnosti dávala výhody a břemena dle jejich zásluhy a možnosti, sluje spravedlností *rozdělovací.*

Spravedlnost, která nařizuje, aby jednotlivec dával společnosti státní, co jí patří, sluje spravedlností *legální.*

Odvodili jsme tedy pojem práva z pojmu spravedlnosti a tím se ocitáme v konfliktu s moderní filosofií právní, která zamítá toto odvození.

Zamítá je předně proto, poněvadž na právu je, aby upravovalo zevnější vztahy mezi lidmi, kdežto ctnost je něčím vnitřním.

Za své jednání jsem zodpovědným Bohu, Příčině První, proto právní jednání, Bohem nařízené, abych je konal, aby bylo mravní, musí odpovídat mému smýšlení vnitřnímu. Tato námitka ukazuje nemožnost řešení, vycházejícího z absolutní autonomie člověka, neboť nutně vede k dualismu: jinak mohu jednat, jinak smýšlet, když nejsem, leč sobě zodpovědným.

Dále zamítá moderní názor toto odvození práva od spravedlnosti proto, že ctnost spravedlnosti se nedá vynutit, jinak by nebyla svobodnou a proto nebyla by ctností. — Kdežto podstatou práva je právě moc donucovací.

Vidíme tu inferioritu moderní etiky u pozorování s etikou tomistickou. Je nesprávné, že by podstatou práva byla moc donucovací.

Víme sice, že ctnost, pokud je normativní ctností, vnitřním smýšlením, nedá se vynutit: ale z toho neplyne, že by se nedalo vynutit zachování rovnosti v právech, nařízené ctností spravedlnosti. Takovým vynucením je dosaženo práva a spravedlnosti, i když není vynuceno vnitřní smýšlení. Je tím též dosaženo cíle společnosti. I když se jednotlivec odklonil od řádu, donucením dochází společnost přesto svého cíle.

Moc donucovací je tedy spojena s právem a to nutně. Úkolem práva jest, aby byla chráněna svoboda jednotlivce a společnosti na základě spravedlnosti a proto musí s ním být spojena morální možnost i fysickou mocí hájiti právo.

Tato možnost však není podstatou práva, proto se projevuje tehdy, když je právu odpírána.

Dr. P. Bernardin Skácel O. P.

SVĚDOMÍ.

(Pokračování.)

DRUHÁ ČÁST.
(O OBJEKTIVNÍ VÝCHOVĚ MRAVNÍHO VĚDOMÍ.)

Morální věda a výchova svědomí.

Mravní vědomí, pravili jsme, implikuje dva druhy prvků: jedny *objektivní*, druhé *subjektivní.* Prvky *objektivními* rozumíme ty, které musíme najít v téže podobě u všech lidí na základě přirozenosti, která jest jim všem společna. Naopak jméno prvků *subjektivních* vyhrazujeme těm, které na tomto prvotním a společném základě lidské mravnosti dodávají svědomí jednoho

každého jeho vlastní, původní tvářnosti a umožňují vysvětliti onu téměř nekonečnou rozmanitost případů svědomí. Tak všichni lidé přicházejí na svět s rozhodnou způsobilostí poznati zákony, které ovládají a řídí jejich činnost na cestě za lidským dobrem, a jistou přirozenou sklonnost podrobovati se jejich požadavkům. Již sama obecnost této rozumové způsobilosti a této apetitivní sklonnosti z nich činí prvky *objektivní*, i když jsou inherentní lidským subjektům. Naopak dědičnost, výchova, prostředí rodinné či sociální, temperament, pohlaví, věk jsou prvky řádu *subjektivního*, protože jejich vliv při utváření svědomí se pozměňuje od jedince k jedinci a není podroben týmž zákonům.

Za těchto okolností budeme nazírati na *problém výchovy svědomí* s dvojího hlediska. Promluvíme napřed o jeho *výchově objektivní*, pak o *subjektivní*.

I. Věda a svědomí.

Morální vědomí — tak jak jsme je definovali — *se směšuje* s praktickým soudem, který vznášíme osobně ve chvíli jednání *na naši vlastní činnost na základě přirozeného i diskursivního poznání, jež můžeme mít o zákonech řídících naši lidskou aktivitu, a vrozeného či nabytého citu, který nás žene jednati tak a ne jinak.* Tato definice nám ukazuje, že mravní vědomí, předpokládá-li mravní vědu, se s ní neztotožňuje. Zdá se, že toto je nepopěrná pravda. Ale žádná nebyla v průběhu věků tolik popírána.

Již Sokrates tvrdil, že mravní vědomí spadá v jedno s mravní vědou; že dobro, jakmile je poznáno, se samo ukládá naší vůli; že stačí znáti, co nám nejlépe svědčí, abychom to uvedli ve skutek. Tudíž „každá ctnost je vědou; zlý nečiní opravdu to, co chce, ačkoliv činí to, co se mu zdá dobré; moudrost se neodlišuje od moudrého chování.“ Platon rovněž tak připouštěl, že skutečná znalost dobra přivozuje sama sebou jeho provádění; že „nejlepší“ nás nutně determinuje a že prakticky ctnost se směšuje s touto nutnou determinací naší vůle tím „nejlepším“, co jest uskutečnit. Od těch dob byla tato nauka podávána v přemnohých podobách; ale ve svém základě se nezměnila. Ještě i dnes je silně oblíbena u nás, kde *povinné vyučování* je považováno za podstatný základ mravní výchovy.

Co je správného nebo špatného na této teorii? *Pravdou je, že představa, jako vjem, inklinuje k aktu, který by jí odpovídal.* Fysiologové, kteří se zabývali specielně touto otázkou, došli k závěru, který jsme právě vyslovili, procházejíce psychologickým žebříčkem od katalepsie až k normálnímu stavu a konstatujíce, že — vjem nebo myšlenka — ať je jakéhokoliv původu, vyvolává neomylně akt, nenarazí-li jen na překážky.[1]

Zdali však představa inklinuje ke korespondujícímu aktu stejným způsobem nebo spíš v stejném stupni u všech normálních lidí? Nikoliv, to záleží na *povaze představy* a na *citlivosti* subjektu.

Abychom to pochopili, připomeňme si, že jsme uhněteni z ducha a hmoty a že duch nikdy nevykonává svou činnost, aby se při tom neutíkal k hmotě. Naše představy nám přicházejí od smyslů, a nezjevují se našemu duchu, aby nebyly jakoby spájeny s nějakým vjemem. Mimo to nás k dobru smyslovému nebo duchovnímu, které nám představují naše vjemy nebo naše představy, unáší spontáně jakási vnitřní síla, *síla osudová*, když pole našeho vědomí zabírá toliko vjem a není zdržován žádnou překážkou — *síla svobodná*, když představa, třeba poutaná na vjem, nám nepřináší dobro schopné splniti naši potřebu absolutního štěstí, v níž tato síla pramení.

Odtud celá ta obtížnost vztahů mezi mravní vědou a mravním vědomím se redukuje na toto: Zdali naše představy, ať jsou jakékoliv, mají samy od sebe moc přivodit neomylně odpovída-

[1] PIERRE JANET: *L'Automatisme psychologique.* Paris, Alcan 1903. — *Névroses et idées fixes.* Alcan. *Les Névroses.* Paris, Ernest Flammarion 1909.

DR GRASSET: *Leçons de clinique médicale*, récueillies par le Dr Vedel. Montpellier, 1896, 3. řada.

CH. RICHET: *Dictionnaire de physiologie*, Paris, Alcan 1897.

HÖFFDING: *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience;* přeložil Poiterin. Paris, Alcan 1903, 2. vyd.

DR DUBOIS: *Les psychonévroses et leur traitement moral.* Paris, Masson 1904. — *De l'influence de l'espit sur le corps.* Bern, Franke 1904, 4. vyd.

BERNHEIM: *De la suggestion;* — a *Leçons diniques sur l'hysterie et l'hypnotisme* (atd.).

jící akt; zdali mravní idea již tím, že se objevila na obzoru našeho ducha, s sebou nese přivození a započetí mravního aktu? A ne-li, odkud to tedy, že některé představy jsou schopnější než jiné vyvolati naši činnost, dát nám jednati ve směru, který nám naznačují?

Někteří zastánci *determinismu myšlení* tvrdí rovněž, že myšlený akt se vykonává nutně, nevyhnutelně, jestliže se nic nepostaví do cesty jeho postupu. Ale o těch možných překážkách si vytvářejí velmi zvláštní pojetí.

„Co zastavuje myšlený akt," píše jeden z nich, „nebo mění jeho směr, to není nějaká síla, kterou uvádíme v činnost, nějaká *vůle;* to je to, že se na poli vědomí cestou asociace představ objevila duševní představa opačná. Rozvíjí se zápas mezi oběma protivníky. Máme právě pocit, že nám náleží přisouditi cenu, avšak zapomínáme, že do tohoto soudu vnášíme celý náš charakter, naše předsudky; že to krátce soudíme svou hlavou a tu že jsme sami nestvořili. Volíme mezi představami jako si vybíráme klobouk, to jest nejsouce k tomu nuceni druhými, nýbrž vedeni svým vkusem... Faktem pak snadno zjistitelným jest, že naše činy jsou determinovány pohnutkami smyslovosti nebo motivy inteligence. To u těch, kteří připouštějí u člověka ještě něco jiného, co on skrývá v své duši, totiž mravní ideje, nepocházející ani z dědičnosti ani z výchovy."[1]

Myslím, že jsem již dokázal, že dědičnost a výchova nepodávají samy o sobě faktů vědomí, nýbrž že je nutno postoupiti dále do přirozenosti lidské, abychom objevili pramen, z něhož v nás prýští prazákladní mravní ideje. O těchto idejích promluvím dále a pokusím se ukázati, v jakém smyslu se ukládají naší činnosti a jaké máme vzhledem k nim zaujímati stanovisko. Ale nechť je mi dovoleno již teď protestovati proti teorii zdánlivě vědecké, která opomíjejíc a při tom ani nepopírajíc ani nevysvětlujíc obecný pocit, který mají lidé o své svobodě, připouští, že naše představy, ať jsou jakékoliv, na základě prostého zákona asociačního nás osudně vybízejí k činnosti.

Že nás naše představy podněcují k činnosti, to je, pravím znovu, nepopěrné. Ale proč a v jaké míře, to je právě otázka, kterou jest řešiti. Tudíž myslím, že všechna řešení fysiologická a psychofysiologická jsou ne-li mylná, alespoň povrchní a v každém případě nedostatečná.

Jediné uspokojivé řešení záleží v připuštění jisté apetitivní síly odpovídající představě i vjemu: svobodné vůle vůči představě; osudné žádostivosti (apetitu) vůči vjemu. — A poněvadž všechny naše představy jsou smíšeny z vjemů, že nemůžeme myslit nic, abychom se neutíkali k smyslovým obrazům; poněvadž s druhé strany není dán žádný vjem bez osudného podnícení smyslové žádostivosti, vyplývá z toho, že každá představa v nás osudně vyvolává hnutí této žádostivosti směrem k odpovídajícímu aktu. Toto hnutí není vždy takové, aby strhlo i vůli; neporušuje naši svobodu. Avšak vůle, jím podnícena, je silněji poháněna k vykonání aktu, který jí představa vnuká.

Z toho vyplývají dvě důležité věci: Udržujme v sobě představy konformní aktům, které máme a chceme vykonávat, protože ony nás k nim vybízejí; pak organisujme důsledně svou smyslovost, abychom jim vdechli život, teplo a tím usnadnili vůli její úkol v každodenním jednání. Neboť vůle dobře inspirovaná vznešenými představami a podněcovaná souběžným spěním smyslové žádostivosti nemůže než uskutečňovat akty, k nimž se cítí nesena.[1] Tak se ustaví normální vztahy *mravního vědění* s *mravním vědomím.* Neboť mravní vědění není nic jiného nežli souhrn nejvyšších představ, určených svou přirozeností k uspořádávání naší lidské činnosti. Naopak mravní vědomí má za svůj předmět aplikovati pod tlakem usměrněné a svobodné vůle představy, které mu dodává morální vědění, na každý z našich aktů. A výchova svědomí musí dospěti k vytvoření oné živé syntesy, kterou je mravní vědomí, rozvíjejíc s jedné strany pokud možná předmět mravního vědění a s druhé strany organisujíc svobodu ve funkci tohoto předmětu nebo těchto idejí, i lidského subjektu, v němž se mají tyto ideje ztělesnit a nabýt života.

[1] Dr PAUL DUBOIS: *L'éducation de soi-même.* Masson & Cie, Paris 1909, 2. vyd.

[1] A. EYMIEN: *Le Gouvernement de soi-même.* Paris, Colin 1908, 2. vyd. — Doporučujeme stále četbu tohoto díla všem mladým lidem, chtějících se poučiti o psychologických podmínkách mravného jednání.

II. Morální vědění a prakse.

Morální věda, jakožto věda, není než spekulativně rozumová koordinace obecných abstraktních principů zkušenosti. Po pravdě řečeno, vůle nevstupuje pro nic za nic do její vnitřní organisace, do jejich konstitutivních prvků. Jen tehdy, když jde o aplikování těchto principů na okolní mravní skutečnost a o její uspořádání je nabýváno pročištění vůle a tehdy je nutno jít za dobrem s celou duší.

Moudrý si osvojuje mravní vědu jedině tím, že vykonává ten pohyb rozumového vzestupu, který jde od přechodných mravních jevů, od pohyblivých faktů vědomí, k mravním zákonům nehybným. A když se mu nahodí sestoupiti od zákonů k jevům, dospěti opět k mravní skutečnosti, uchýlí-li se jeho vůle, nezůstane-li jeho úmysl čistý nebo jeho vědomí pozorné k dobru, které se má uskutečnit, krátce jestliže hřeší, neztratí tím ještě mravní vědění. Ideálem moudrého je dojista zřízení harmonie mezi světem spekulace a světem prakse; avšak existence prvého není podřízena existenci druhého, moudrost není totožna s moudrým chováním. Neztrácíme znalost povinnosti, přestaneme-li ji konat, stejně jako nekonáme povinnost už tím, že nabudeme jasného pohledu na ni.

Z této analysy vychází, že mravní vědomí, i když mravního vědění vyžaduje, přec se s ním nestotožňuje. Znalost povinnosti má velký význam pro výchovu svědomí. Ale to jen pod podmínkou, jak jsem to kdysi velmi zdůrazňoval, že myšlenka osvětlující povinnost se stane myšlenkou činnou; že lidské dobro je nejen známo, nýbrž chtěno. Nuže o to se postarala sama příroda. Mravní zákon, jakmile se zjeví našemu duchu, nachází ohlas v naší vůli. Jsme přirozeně neseni k tomu, abychom milovali a uskutečňovali dobro, jež se nám zjeví jako doplněk, zdokonalení naší přirozenosti, a kdyby mezi objektivní představování mravního ideálu a jeho praktické uskutečnění nezasahovala žádná překážka, nebyli bychom schopni odolávati jeho vábení.

Na neštěstí je překážek velmi mnoho. Má-li rozum své zákony činnosti, které svádějí vůli, má i smyslovost své, které se rozvíjejí. Živočišná žádost hledí sama od sebe vyvážiti žádost rozumovou. Pro život mravní se mezi těmito dvěma protivnými silami vede ustavičný zápas a jest na mravním vědomí, aby zajistilo vítězství rozumu nad smyslovostí, člověka nad zvířetem. Jak toho dosáhne? To nám právě bude třeba vyložit v dalším. Krátce zde je cesta, jíž se nutno dáti. Jednak se snažit dobře poznati svou povinnost, dát vystoupiti kráse a bohatství mravních ideí, abychom vyvolali lásku vůle k nim. Pak spojiti tyto ideje činné (idées-forces) s živými vjemy, *vtěliti* je do soustav smyslových představ a žádostí, které námi otřásají až do dna bytosti a upoutávají naše nejmilejší zájmy. Výchova mravního vědomí, stejně jako výchova charakteru, avšak s jiného stanoviska, spočívá tudíž posléze ve „filosofování vášněmi“, v podřízení smyslovosti do služeb ideálu, v organisování své svobody tak, aby se upevnila dobrovolná láska k dobru, spontáním zanícením smyslové žádostivosti. Mravní vědění tedy již není pouhou abstraktní znalostí mravních zákonů, jakožto vědění (věda) nezávislým na usměrnění vůle, na ryzosti úmyslu. Nýbrž naopak nedospějeme k úplnému a naprostému osvojení mravního vědění jinak, než očišťováním vůle. Jest ovšem třeba pokračovati v cestě za dobrem svou inteligencí, aby se tak rozlišovalo, co nám svědčí nejlépe; ale ještě víc a hlavně je třeba za ním jíti celou svou duší.

„Moudrý se denně cvičí ve snášení horka i zimy, hladu a žízně, nespaní a únavy; potírá měkkost prací a gymnastikou; odporuje touhám, které v něm vzbouzí láska,[1] učí se stále více spokojovati se s málem, přesvědčen jsa, že božství nemá zapotřebí ničeho a že čím méně člověk potřebuje, tím více se mu blíží.[2] Má na paměti, aby odmítal úřady a pocty, které se necítí schopen nésti důstojně.[3] Díky této vnitřní kázni činí svou smyslovost stále kujnější; nakonec pozvolna dospěje k tomu, že ji řídí jak uzná za dobré.“[4]

Naše mravní vědomí tu již spadá v jedno s mravním věděním. Toto se z *abstraktního*, jak od přírody jest, stává *experimentálním*. A k tomu právě musí směřovat a dospět výchova svědomí. (Pokračování.) *M. S. Gillet O. P.*

[1] XENOFON, *Mémor.*, IV, V, 8.
[2] IBID,, I, VI, 10.
[3] IBID., I, VII, 5.
[4] PIAT, *Sokrates*. Paris, Alcan 1909, str. 145.

NÁBOŽENSKÉ V ČLOVĚKU.

Bergson praví, že náboženství patří k nám koextensivně, totiž k celému lidstvu a tím patří k naší struktuře na základě životného pohybu.

Existoval positivismus, který tvrdil, že náboženská myšlenka prodělávala v člověku trojí údobí vývojové. V prvém stupni byl prý animismus, náboženstvi o bozích, duších a pak z toho se vyvinuvší jakási víra v Boha. To byl prvý stupeň náboženského vývoje člověka, jenž právě dokonal svůj vývoj ze zvířete. Druhé období jest silně ovlivněnou metafysikou, jež vrcholí v náboženském pantheismu. Tento vývoj pak ukončí překonání metafysiky čirou vědou, positivní vědou.

Ale ani druhé schema, které často staví apologeté především proti positivismu, schema zvrhnutí se náboženství, se také docela neosvědčuje pravdivým a uspokojujícím. To jest však také aprioristické chápání dějin náboženství, podobné jako these positivistická. Ovšem je mu těžko uniknouti, tomuto výkladu skutečnosti, jež mu jeho dané předpoklady ukazují.

Vedle tohoto výkladu máme zde skutečnost, zjistitelnou historickými fakty. Fakta ukazují na tuto theorii skutečné zrůdnosti. Když se podíváme na fakta, vidíme, že obě these, jak positivistická, tak také these o naprostém rozkladu náboženské myšlenky, jsou neudržitelné. Neboť když vezmeme jenom čtyři tisíce let, jak musíme aspoň za každou cenu konkludovati z bible, kdyby tento úpadek byl skutečný, co by za čtyři tisíce let z tohoto ustavičného klesání musilo zůstati? Bylo by velkým divem, kdyby za tu dobu pak nebyly všechny náboženské reservy pohlceny a náboženská myšlenka neklesla pak na bod mrazu, na nulu.

Z pojmu Boha přece musíme postaviti docela opačnou skutečnost, že totiž Bůh jako Duch a jako příčina stojí stále blízko všem národům a všem dobám.

Toto jest také naše these, že nikdy nevymizela náboženská myšlenka z lidstva, že se prostě vkořenila do lidské bytosti, že vždycky měla na lidstvo vliv. Vycházíme z tvrzení sv. Irenea, jenž pravil: „Jeden a týž Bůh Otec a jeho věčné Slovo byli ode dávna a vždycky blízci lidskému pokolení a to různými zásahy, různým působením v milostné pomoci."

Písmo i Otcové nemluví ani pesimisticky ani optimisticky o člověku. Cítíme jenom na jejich vypravování a ze skutečností, nám jimi zachovaných, že člověk jest zatížen sebou, svými sklony a slabostmi. Svatý Augustin vystihuje v celém lidstvu v jeho nitru ustavičně zuřící boj mezi *caritas* a *cupido*, mezi Bohem a démonem v člověku a v celém lidstvu.

Ale v celku se dnes ethnologové, psychologové i theologové shodují v příčinách stínových, úpadkových zjevů v náboženství. Svatý Pavel mluví o různých tendencích v lidské duši, o boji těla proti duchu, hledání sebe proti Bohu. Náboženské zrůdnosti dají se vysvětliti tímto obecným zblouděním obecného snažení v člověku. A podle křesťanského názoru nic jiného nebylo také nikdy hříchem ani prvým ani dalším, nežli odklonění zájmu a snahy od věčných absolutních hodnot k hodnotám relativním, osobním, až k převrácení přirozeného řádu hodnot.

Toto odvrácení snažení působí na všechny mohutnosti a schopnosti duševní, jež jsou všechny funkčními schopnostmi jedné duše. Čím méně se zvedá chtění a zájmy nad to, co je dané touto zemí, tím více se i duševní zření a víra přelévá na pole zkušenosti. To, že člověk si musil vybudovávati svoji časnou kulturu, že musil bojovati s pozemskými hodnotami a přírodními silami, to vše zatlačovalo stále více do pozadí myšlenku na jedno nejpotřebnější... To vše nemělo právě příznivého vlivu na náboženství, které jest tu sice stále, ale musí bojovati, aby se udrželo proti člověku tohoto světa. A protože jaký kdo jest, takový se mu jeví i cíl, proto také jaký jest člověk, takového má Boha, proto zbožňuje člověk svoje funkce, touhy i svoje pudy.

Nejdříve jest dotčena myšlenka a představivost lidská. Člověk myslí v obrazech, neumí si již stvořiti abstrakce. Tak dává stále více Bohu lidské vlastnosti a zbožňuje přírodu. U nábožensky nejsilnějších se ujímá aspoň anthropomorfismus.

Když člověk takto příliš obrazně myslil o svých bozích, idealisoval všechno ve svém životě, všechno, co podávalo látku k tomuto obraznému patření na božské. Tak idealisoval dobré i zlé. Tak také vystupuje skoro ve všech mythech silně prvek sexuální.

Co zaráží ethnology jest totemismus, totiž uctívání zvířat jako bohů. Nejlepší snad výklad našel Winthuis, podle kterého jest totemismus zvrácením animismu. Při tak intimním poměru přírodního člověka ke zvířeti ani tomu se nelze diviti. Stalo se tak ne ze strachu anebo ze soucitu, nýbrž z podivu nad tajuplnými vlastnostmi zvířete, nad jeho silou, plodností a především uzavřenou mlčenlivostí.

Proti oběma principům náboženské zrůdnosti, jako proti tendenci po vnějším tak zdivočení obrazivosti bojují moralisté a proroci všech náboženství. Jiní vychovatelé proti zrůdné obrazivosti a proti tendenci, hledající jenom vnější a hmotné, byli filosofové; Ireneus je právem nazývá náboženskými vychovateli lidu.

I tito myslitelé, pokud měli posvátné, tajuplné v úctě, byli nositeli, byli znameními, byli zjeviteli onoho božského v člověku. Oni jenom vykřikli to, co jest ukryté v člověku, dali jenom jméno tomu, co v druhých bylo neurčitě, bezejmenně skryto. To se uplatňovalo především u těch myslitelů, kteří zůstali dětsky čistí ve své logice. Ne nadarmo vzal Kristus i Laotse dítě za vzor dokonalého člověka.

Jakmile jest člověk dotčen tímto náboženským, stojí před branou něčeho, kde již nevyjde se svými smysly, kde cítí, že dosavadní zkušenosti mu naprosto nestačí, že tu stojí před něčím docela novým. První tento pocit se projevuje jakožto tušení něčeho nekonečného a věčného. Ale již v začátcích i u primitivních národů, jak se říká, tento pocit polarisuje proti něčemu osobnímu. Filosofie náboženská by se sice raději věnovala absolutnímu, ale v praxi myslitel těžko abstrahuje absolutní od osobního. A tak se Bůh projevuje dvojím způsobem v náboženství, jak nám o tom svědčí dějiny náboženství a náboženská filosofie, stojí tu tíhnutí k Bohu, které, cítíc převahu Boží, převahu síly a moci, pudí nás nutně k osobnímu prožití Boha, protože jenom skutečná osobnost může tak rozvrátiti anebo tak zasáhnouti podstatně naši bytost v jejích hloubkách. Ale s druhé strany cítí lidský duch již velmi záhy, jak jest možné, aby osobní Bůh, osoba naprosto dokonale jsoucí a bytující, byla podkladem a zdrojem všech věcí.

Boha poznáváme z tvorů. Povýšíme své dokonalosti na nekonečnou, odmyslíme si všechny nedokonalosti, avšak tím se zase ztrácí pojem osobnosti. Proto stále se setkáváme v dějinách náboženství s ustavičným přílivem a odlivem Božské myšlenky, s tím, že pojednou lidé cítí tak svoji blízkost s Bohem, že si zbožšťují všechno lidské, někdy zase cítí tak svoji vzdálenost od Boha, že se tomuto Bohu odcizují.

Toto napětí v Boží myšlence cítí nejasně i primitivci; otřásá však dokonale duší národů s jaksi vyspělou kulturou. Křesťanští myslitelé unikají z této soutěsky skvělou myšlenkou, která nám vlastně jedině umožňuje mluviti správně o Bohu. Je to tak zvaná *analogia entis*... Máme bytí, i Bůh má bytí. Známe pravdu, i on zná pravdu, ale obojí máme v rozličném rozpětí a v jiném poměru. Víme, že jsme sice v Bohu, že od něho stále závisíme jako od prvé příčiny, ale panentheismus nás chrání od zabřednutí do pantheismu. Podle dokonalosti náboženského cítění buď se náboženský člověk vyvaruje pantheismu, anebo si svého Boha hodně sníží.

Přesně vyjadřuje tuto touhu lidského ducha a tuto cestu náboženskosti: Všichni vědí, že jest Bůh nevyslovitelný a přece nikdo nemůže odolati touze pokusiti se o to zaujmouti Boha do svých slov.

Augustin vyjadřuje tutéž myšlenku, když shrnuje pojem o Bohu v jeho všeobecnosti historické i faktické: Všichni se snaží říkati o Bohu to nejvzácnější, co mohou o Bohu vysloviti.

Neboť náboženský zážitek není jenom citem, nýbrž bývá vždycky provázen myšlenkovou prací, jak dokázal experimentálně Girgenson. Podle něho není náboženského zážitku bez myšlenkové intuitivní náplně.

Tak byli všichni praví vidoucí ať myšlenkou, ať afektem všech dob skutečnými nástroji pravého Boha, Sankara tak jako Zarathustra, Laotse, Plato, Ghazalai ve světě mohamedánském, kteří svými slovy ukázali se býti dětmi na vrcholu svého myšlení.

Před křesťanstvím šli po týchž stezkách, po kterých později šli apoštolové, podobní jim lidé, bosí, chudí, kteří se všeho zřekli, kteří nesli světu vyšší poselství proti rozkošnictví. K Bohu vedli příslušníci novopythagoreismu. I kynismus má svoji zásluhu. Stoikové rovněž bránili duši proti přílišnému afektu. Každý z těchto směrů, který rostl před Kristem, i když vybujel v protiklad, měl tu zásluhu, že strhl zase lidi od nebezpečného opaku, nebezpečného extrému, a zdůrazňováním svého extrému zdůraznil správný základ své myšlenky. Práce filosofů měla vždycky náboženský podklad, i když jej chtěla někdy popírati, protože vždycky se zabývala otázkou: Odkud jsi a kam jdeš, a tak vždycky zapalovala tajuplné v duši, vždycky stavěla člověka proti němu samému, proti jeho cíli, proti jeho ne já.

Proto není ani tak správné oceňovati různá náboženství jako správná a méně správná a dokonalejší a horší, protože podklad všech náboženství bylo vždycky podrobení se ubohého, malého člověka Bohu. Dětská prostota jest zvláštní okrasou a silou některých těchto systémů, antropomorfismus pak znamená nejzazší přípustné jeho hranice. Ideální cíl náboženství pak kotví ve spojení dětské nábožné prostoty se zralou duchovností. Rozvíjí se ovšem tento ideál různým způsobem a různým směrem. Tento vývoj se pohybuje buď vlnovitě jako příliv a odliv, někdy se pohybuje nahoru a dolů, od extrému k extrému mezi náboženskou pohlavní mystikou a mezi racionalistickým tak důkladným očišťováním, že z něho vychází skepse a popírání.

To ukazuje zřetelně, že sice jest v nás všech náboženská vloha, ale že přece bylo zapotřebí, aby tato bytost se nám zjevila a sama se projevila jak jest, abychom ji nemohli stále zkreslovati podle svého.

A přece nikdy nikde nezaniklo zcela a úplně náboženské vědomí, které se na všech koncích světa jinak projevuje, ale vždy vydává takové květy, že opravdu žasneme, jak dovede božská myšlenka lidi zjemňovati, zušlechťovati. Proto jest směšné mluvení takového Galswortyho v jeho Kvetoucí pustině, že náboženství znamená prostě rozpoutání všech zločinů, že každé náboženství znamená jenom krev. Vždyť každé náboženství má svoje myty, má své kněze, filosofy, má své vyznavače a mučedníky. Vidíme nepřetržitou řadu Božího řízení, jímž si vychovává lidstvo, jímž si připravuje cestu, až sám přijde a promluví. Stále očišťuje náboženství i po nejstrašnějších pádech, aby prostě náboženská myšlenka nezhynula, nýbrž aby připravila ambient, do něhož pak bude jednou možné vložiti myšlenku naprostého důvěrného styku Božství s člověkem. Vidíme cílevědomou askesi budhistickou, hlubokou náboženskou metafysiku vykladačů védských a sanakarských. Náboženskou mystiku v duchu Manika Vasagana Bhakti, v mnohotvárném křížení s moudrostí brahmanskou, náboženskou moudrost Laotseovu, se společenskou etikou Konfutseovou, až k výšce nábožensko-mravního názoru Abrahama, Mojžíše, Davida, Isaiáše.

V tomto smyslu mohu uvésti Görresovu thesi: „Jedno Božstvo působí v celém světě. Jedno náboženství v něm vlastně vládne, jedna služba a jeden světový názor v kořeni a jádře všeho. Jeden zákon a jedna bible prosvítá všemi. Všichni proroci jsou jeden prorok, z jednoho zdroje všichni mluvili, pokud měli skutečně co říci a řekli. Jednou řečí pak mluvili, i když v různých nářečích. Jak jsou velké kulturní formy všech druhů vlastně jedno, totiž rozvoj jednoho života, tak jsou také všechny náboženské elementy jedno a celá náboženská genese jest jeden růst, jejž Boží duch nejprve sám vštípil a jenž naplněn radostným Božím světlem se radostně rozvíjí po všechny doby..."

Tak má pravdu Troeltsch, že všechny projevy náboženské, které se zdají zmatkem před naším zrakem, nejsou chaosem, nýbrž kosmosem náboženství...

Správně viděl Newmann: Jest podivuhodné patřiti na to, s jakými oklikami, váháním, odsuny, přestávkami a klesáním, kolísáním napravo a nalevo, ale přece s tajemnou jistotou se vyvíjí společné hnutí tak, kdy se duchu zračí skrytá dokonalá moudrost...

Dr. Silvestr Braito O. P.

INTUICE JAKO ÚKON INTELEKTU.

Intuice[1] (pokud značí v nejširším smyslu intuitivní poznání) nepožívá příliš velké důvěry. Je to dosti oprávněné, neboť v posledních desítiletích zvítězily metody, které nemají nic společného s intuicí; mimo to nemá slovo intuice u všech autorů týž význam.

Francouzská společnost se usnesla na této definici: Intuice je přímé a bezprostřední zření na určitý předmět v jeho jednotlivosti, přítomný aktuálně v mysli.

Tuto definici[2] intuice můžeme srovnati se všemi druhy poznání, od nichž se liší. Liší se

1. od poznání[3] z víry, v níž poznáváme něco ze svědectví; (víra jako nadpřirozené světlo je víc než pouhý souhlas pro historické svědectví, že mluvil Bůh. Víra sama sebou je světlem, pro které jsme přesvědčeni; jako slunce samo sebou osvětluje, takže není třeba jiného světla ve dne, abychom při něm hledali předměty).

2. Liší se od poznání universálního, neboť znamená přímé patření na předmět *v jeho jednotlivosti:*

3. Liší se jako poznání přímé od poznání diskursivního, které postupuje srovnáváním a oddělováním znaků (componendo et dividendo) a vyvozováním nových poznatků a neznámých, z toho, co člověk již poznal.

4. Liší se od poznání, jakýmkoliv způsobem zprostředkovaného, neboť znamená bezprostřední zření na konkretní věc.

Slovo viděti (visio), zření původně značí úkon zrakového smyslu. Tam je jeho smysl ze zkušenosti jasný. Odvozený smysl přechází nejdříve na jiné smysly; zrakovému vnímání se dává přednost před slovy vyjadřujícími vnímání jiných smyslů. Smysl viděti se pak přenáší na všechny způsoby poznání. (Tak jako zrak vidí, poněvadž se tvoří obraz věci na sítnici pomocí světla analogicky lze říci o intelektu, že vidí, kdykoliv si utvoří intelektuálním světlem pojem t. j. podobu věci v mysli.)

Toto srovnávání nevyčerpává celého významu slova viděti, zříti v intelektuálním poznání. V intelektuálním životě jsou různé druhy zření, na př. zřejmost prvních samozřejmých principů, nebo analogicky dospívá intelekt k jasnému zření na konkluse a na dokázané závěry vědou, nebo naopak v principu jsoucna zříti (což je lidskému rozumu velmi nesnadné) pravdivost jiných principů, a v jednom nejvyšším zdroji všeho viděti všechny věci (v Bohu jako v první příčině) a pak si získává moudrost.

Poznání z víry[1] nemá přímé zřejmosti, neboť předmět víry není viděný, nezříme přímo na Boha, neboť podoba a forma, jejíž pomocí Bůh by byl zřejmý, t. j. Bůh sám, neurčuje svou bytostí přímo intelekt lidský, jako jiné předměty činí. (Intelekt lidský ani není schopen, aby byl determinován přímou formou a podobností Boží, poněvadž Bytost Boží je nekonečná a neproniknutelná a duchová; pojmy lidské jsou přejaty ze smyslového poznání, tedy vyjadřují přímo vlastnosti stvořených věcí. Aplikovány na Boha vyjadřují jeho Bytost jen analogicky a negativně, spíše tedy to co Bůh není. Na př. Bůh je nekonečný, t. j. není konečný, ohraničený atd.) Poněvadž však Bytost Boží neurčuje přímo intelekt lidský, proto musí být v Bohu tajemství, a proto neurčuje člověka k nutnému souhlasu jako je v zřejmých věcech. Proto ve víře zasahuje vůle, aby určila intelekt k souhlasu, ovšem z rozumných a dostatečných důvodů. Intelekt souhlasí jen pro dostatečné důvody. Souhlas dává ze zřejmosti důvodů, proto zůstává úkon víry rozumný, je v něm zřejmost důvodů, nikoliv věci samé. (Důvody jsou mnohé, na př. je nutné souhlasiti První Pravdě, která se nemůže ani mýliti

[1] Termín intuice jako přímého poznání byl uveden do středověké filosofie františkánskou školou v posledních letech 13. století a to od M. D'Aquasparta. Viz, Roland-Gosselin, O. P., Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie Thomiste? (Philosophia perennis, Regensburg, 1930).

[2] Věcně o „simplex intuitus veritatis", nebo „intelligere znamená intus-legere", pronikati k podstatě věci, mluví již i sv. Tomáš.

[3] Viz Henri Bergson, La pensée et le mouvant, Paris, 1934 (5. vydání), strana 35 atd.

[1] II.—II. qu. 1.-2.; Gilson, Le Thomisme, Paris, str. 22, atd.

ani klamati, zatím co ve vědě se opírám o intelekt lidský, který se může i zmýliti i může klamati. Jistota víry je nezvratná i sama sebou; jako každé světlo osvěcuje, tak i víra jako světlo sice převyšuje, avšak osvětluje, proto sama sebou dává jistotu a pevnost souhlasu.) I v přirozeném řádě, kdykoliv jistota souhlasu převyšuje meze zkušenosti vlastního intelektu, vůle pohne k souhlasu pro dostatečnou pohnutku.

II. Intuice se liší od poznání universálního, neboť je patřením na předmět v jeho jednotlivosti.[1] Proti universálnosti, jako neschopné přímého poznání mluví Bergson. Pojmové poznání ve všeobecninách nezaručuje vnímání věcí v jejich jednotlivostech. Ať už myslíme universální pojmy jako apriorní nebo jako výplod abstraktivní činnosti rozumové, vždy vyjadřují skutečnost zkreslenou, schematicky, zatím co věci existují ve své jednotlivosti. Rozum lidský zachycuje do svých schémat staticky jevy přírodní, které nejsou statické.[2] Na př. universální pojem bytosti, nebo mohoucnosti je tak široký, že může mít mnohonásobný význam. Intuice za to proniká k jednotlivostem. Vlastní poznání je tedy jenom intuitivní.

V každém jsoucnu můžeme poznati jeho povahu a bytost a jeho konkretní existenci. Existence jsoucna je vnímatelna smysly jako něco, co se projevuje zevnějšími qualitami, avšak je poznatelna intelektem jen potud, pokud poznáváme bytost. Neznáme-li pojem a definici věci (alespoň nedokonalou z vlastnosti, nebo z akcidentálního projevu zevnějšího, z účinku nebo vztahu), pak nedovedeme ani vyjádřiti, co existuje. K dokonalému poznání konkretní existence je třeba věděti dokonale, co věc je. Proto každá intuice existující skutečnosti zahrnuje poznání bytosti, struktury věci (z počátku prvním postřehem nedokonale, pak teprve další cestou diskursivní se zdokonalí). Poznání počáteční bytosti intelektuálním vjemem (simplex apprehensio[3] je *počátkem pojmu a poznání* a stává se i cílem poznání v dokonalém proniknutí. Pojem věci a poznání bytostních znaků je vždy universální, neboť patří všem jedincům, jimž patří táž bytost. Tedy universální poznání je cílem i intuitivního poznání, pokud slovem intuitivní rozumíme intelektuální schopnost rozuměti a chápati. Dokonalý pojem a soud je cílem všeho. V poznání z víry lze mluviti jen o intuici nadpřirozené, pokud víra sama je světlem a dává zření (ovšem nedokonalé, v pojmech, jimiž světlo víry je vyjádřeno lidsky. Dokonalejšího zření z víry nabývá duch lidský v kontemplaci, v níž zdokonalení zření na pravdu Boží přichází z jiných zdrojů než je rozum. Je to vliv Ducha sv.).

V poznání v universálních pojmech je vyjádřeno vlastní zření na věci, pokud intelekt lidský je ho schopen. Jimi můžeme poznati věc, pokud je sama v sobě.[1] Universální pojmy neochuzují skutečnosti, neboť skutečnost ve své konkretnosti je vnímána smysly. Smysly zachycují specifické rozruchy, které se jeví psychicky jako hmotné vlastnosti. Ve smyslovém vnímání je přímé poznání hmotné skutečnosti. Intelekt uvě-

[1] Gilson, Le Thomisme, Paris 1922, str. 162 atd.

[2] Viz Bergson, La pensée et le mouvant, strana 37.—38. atd.

[3] Viz Regis Jolivet, L'Intuition Intellectuelle et le Problèm de la Metaphysique (Archives de Philos. vol. XI.)

Intuice ve vlastním smyslu znamená postřeh věci (nikoliv diskursivní) v konkretní skutečnosti. Diskursivní postup je známkou slabosti intellektuálního poznání (I. C. G. c. 57.).

Intuitivní poznání dokonalé znamenalo by patřiti na bytost věci uvnitř, tak jak je, v celé své universálnosti, pokud ji lze zříti, kdežto lidský intelekt shromažďuje universálnost věci z různých jednotlivin. (Sv. Tomáš, De Malo. qu. 16, a. 2.) Intuice intelektuální vylučuje tedy diskursivní poznání, neodporuje však abstraktnímu poznání intelektuálnímu, které se děje bez diskursu, a přesto zůstává nedokonalé a vzdálené od absolutního ideálu dokonalého poznání. S tohoto hlediska je pozorována intuice spíše metafysicky, kdežto v konkretní intuici se jedná o ni spíše psychologicky. (Viz R. Jolivet, tamtéž.)

[1] Toto poznání má ovšem své stupně; může to být postřeh věci, pokud je sama v sobě, velmi konfusní; to se přihází dosti často pro nutnost pojmu, kterým intelekt poznává věc, jímž se stává skutečně schopným poznávati. Způsob, jímž duše přichází k poznání předmětu ať pomocí pojmu, nebo reflexí, nepřekáží přímému zření na věc. Je totiž třeba rozlišovati úkon zření, pokud vzniká (in fieri) a pokud již patří na věc (in facto esse). Intuitivní poznání je skutečně intuitivní až v tomto druhém stadiu. Z intuitivního poznání je vyloučeno jen diskursivní prostřednictví.

domující si smyslové vjemy a vidící za specifickým rozruchem věc samu, podstatu, subjekt, který působí rozruch, ne jako nehybný, nýbrž jako prvek stálosti, t. j. formu věci, není ochuzen o poznání konkretní skutečnosti. Patří na skutečnost konkretní nepřímo, reflexí. Poněvadž však všechny schopnosti poznávací patří k duši lidské, která je jediným principem života, tedy toto poznání je ucelené, přesto, že jde o složitý postup. V tomto postupu intelektuálního poznání je zahrnut i okamžitý hlubší vhled do věcí, nebo do intimních vztahů věcí navzájem, provázený rozechvěním radosti z pravdy, nebo z krásy. V tomto druhém rozechvění samozřejmě spoluzaznívají hluboké city a emoce. Podle různého zabarvení psychologických projevů (chvění citu, nebo spolupůsobení asociace, paměti atd.) i intuice dostává svůj ráz. Intuice umělecká neuniká složitému postupu lidského intelektu a hlubšího citu a radosti z krásy, i když tento projev se odehraje v okamžiku. I když se zdá, že intuice je eruptivním projevem, neuniká zákonům poznání lidského, neboť není jiné možnosti pro člověka, jak se dostati k věci.

III. *Intuice a diskursivní poznání.*[1] Lidský intelekt nedospívá k dokonalému zření věci prvním a přímým vhledem. Přímý vhled je velmi nepatrný, je to, co jsme nazvali, postřehnouti pod smyslovými vjemy specifických rozruchů věc samu jako nositele a subjekt. Jinak je intelektivní poznání odkázáno podstatně na diskursivní postup. Toho vlastního intuitivního je v člověku málo; nebo je teprve cílem pracného postupu (componendo et dividendo.)

Diskursivní poznání značí duchový postup nutných úkonů, aby lidská mysl pokročila z poznaného k neznámému, k poznání nového znaku a vlastnosti. Diskursivní poznání je vlastní člověku, neboť lidská inteligence je „potentia pura in ordine cognitionis", její stav je takový, že si teprve osvojuje poznání, je pouhou mohoucností k poznání. Poznání jí není dáno, stojí ji mnoho práce. Inteligence lidská je „infima intelligentia", postupuje ze smyslového vjemu a obrazu dále. První pohled na věc je fragmentární; tyto fragmenty inteligence dává dohromady, nebo vylučuje, co k věci nepatří (compenendo et dividendo). Avšak cílem tohoto pracného postupu je zase zření (intelligere).

IV. *Intuice a zprostředkované poznání.* V lidské inteligenci je nutnou podmínkou ke spojení poznávajícího subjetku s objektem odhmotnění předmětu. To se děje vnitřním světlem tím, že předmět dostane psychickou existenci v mysli (je přítomen intentioneliter). Intelekt pak vyjádří předmět svým způsobem jako verbum mentis; sám sobě řekne co předmět je. Poněvadž inteligence lidská je svou povahou nedokonalá, stupeň její chápavosti a pronikavosti je nejmenší, (na stupnici duchových bytostí. Bůh—anděl—člověk), proto jí odpovídá jako vlastní předmět podstata hmotného jsoucna. Hmotné jsoucno není poznatelné samo sebou, nemůže určiti samo sebou inteligenci, proto je třeba psychické přítomnosti a podoby předmětu v mysli. Hmotná bytost nemůže být sama sebou prozářena inteligencí a jen psychická podobnost věci v mysli je proniknutelna chápavostí. Inteligence ji chápe. Proto hmotná skutečnost je více poznatelna v psychické podobě než sama sebou.

(Tak na př. v idei Boží je hmotná skutečnost přítomna nejvíce duchovým způsobem a zároveň nejvíce poznatelna v tomto sjednocení s Boží bytostí a přece je poznána co nejdokonaleji ve své konkretnosti.)

Poznání lidské je tedy podstatně zprostředkované, děje se právě pomocí psychické podobnosti v mysli (species intelligibilis). A tedy i intuitivní schopnost intelektu není dispensována od tohoto zprostředkování (nejdříve smyslovým vnímáním, pak psychickou podobností věci v mysli).

Z udaného srovnání plyne, že všechno lidské poznání je pojmové a tedy universální; tím však není skutečnost zkreslena, ani poznání ochuzeno. Pojmem věci si osvojíme pravou strukturu věci, víme co věc je, a neuniká reflexivní síle ducha lidského ani postřeh konkretnosti, kterou vnímáme smysly. Poznání je složité, avšak jednotné. V tomto smyslu lze mluviti o intuitivním poznání; tato definice ovšem se liší poněkud od definice francouzské společnosti, poněvadž intelektivní intuice jak je podána v uvedené definici neexistuje. Intuitivní poznání splý-

[1] Viz Gilson tamtéž, str. 138 atd.

splývá s chápavostí a pronikavostí intelektu, který však má své přirozené zákony. Dle nich postupuje člověk i v poznání sebe a svého vnitřního dění. I to vyjadřuje pojmově, neboť mluví o svém vnitřním dění přítomném ve vědomí tak, jak jsou jeho pojmy o tom (správné nebo méně přesné, jak nabyl pojmů o věci). Kdyby chápání vnitřních jevů bylo přímé, pak bychom je vyjadřovali vždy přesně, bez konfuse. Kde není přesných pojmů, neplatí žádné tušení, ani neurčité dění. Vrcholem lidského poznání je přesný pojem, jímž rozumíme věcem i svému vnitřnímu dění. Afektivní zabarvení může člověka podporovat a připoutat k něčemu, nemůže však dát jasu a přesného chápání. Tušení je jen potud platné, pokud znamená alespoň počátečné, třebas nedokonalé poznání. Stává se dokonalejším přesným pojmem o věci, o níž jsme jen něco tušili. *P. M. Habáň O. P.*

POJEM FORMY A FYSIKÁLNÍ POZNÁNÍ.

1. Úvod.

Pojem filosofický, který před dvěma tisíci roky se stal v rukou Aristotelových tak významným nástrojem myšlení a který později ve službách sv. Tomáše Akv. se stal úhelným kamenem důmyslné teorie poznání, pojem to formy, nemá v dnešní fysice žádného místa. V žádné z novějších fysikálních teorií se s pojmem formy neshledáváme. Nebudeme na tomto místě pátrati po příčinách, způsobivších tento stav. Pokusíme se přímo o zavedení pojmu formy definicí, která by byla dosti příbuzná aristotelskému a tomistickému pojetí a která by zároveň měla pokud možno mnoho styčných bodů s dnešní fysikou. Tímto pojmem formy provedeme pak rozbor fysikálního poznání. Zřetelem oboustranným, t. j. jak k filosofii tak i k fysice, lze nám pak stručně naznačiti to, čím si filosofie a fysika mohou dnes navzájem prospěti, totiž vzájemnými, kritickými náměty.

2. Povšechná charakteristika fysikálního poznání.

Pro poznání v experimentální fysice, ze které všechny další poznatky odvozujeme, je charakteristické, že se v podstatě vždy redukují na vnímání smyslem zrakovým. Jest tudíž sítnice lidského oka nejdůležitějším fysikálním přístrojem badatelovým. Než i po jiné stránce zaujímá sítnice zvláštní postavení: na ní končí všechny fysikální pochody, pokud se o nich vůbec dovídáme, pokud s naším vnímáním souvisí. Mimo nás, mimo tělo děje se ve světě neživé hmoty mnohé a mnohé, až konečně nějakým způsobem je do tohoto dění zahnána též naše sítnice. Někde nějaká hmota mění svoji energii, změnu tuto sděluje svému okolí a nějaká zpráva o tom dostane se i do našeho oka. Snad je to i trochu jinak. My to předem nevíme. Naše poznání béře se nejprve cestou obrácenou: stopujeme od signálu na naši sítnici krok za krokem, co našemu vjemu předcházelo a až jsme to poznali, rekonstrujeme si původní časové pořadí všeho, co dalo vznik našemu vjemu na sítnici. Obě tyto cesty „zpáteční“ i „původní“ musíme bedlivě prozkoumati, chceme-li podati objektivní rozbor fysikálního poznání.

3. Děj na sítnici.

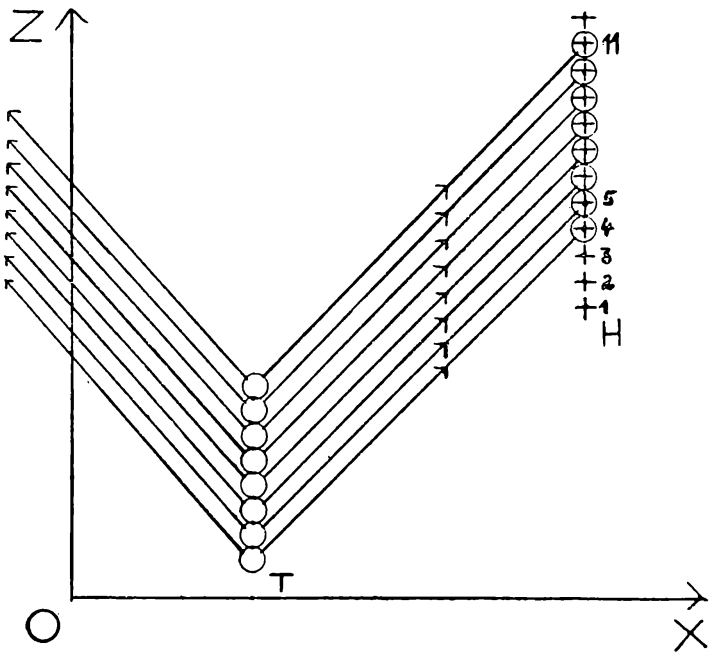
Sítnice má schopnost absorbovati dopadnuvší světelná kvanta různých, nikoli však všech v přírodě se vyskytujících frekvencí. Světelná kvanta pak dopadají buď současně vedle sebe, nebo za sebou po dobu kratší nebo delší a v intervalech hustších nebo řidších. Bude pro naši úvahu účelné, shrnouti *všechny okolnosti, za kterých světelná kvanta na sítnici dopadají spolu se samotnou povahou světelných kvant v pojem „souhrn elementárních forem“*. Elementární formy na sítnici se vyskytující uvědomuje si rozum a uskutečňuje tím první krok smyslového poznání. Kterak se elementární formy ze sítnice nervovým systémem dostanou do našeho vědomí, to jest problémem fysiologickým a psychologickým, kterým se zde zabývati nebudeme. Počítáme

prostě se skutečností, že si rozum elementární formy na sítnici se vyskytující uvědomuje. Tyto formy jsou ostatně v očích fysika velmi různorodé. Pouze absapce světelného kvanta jest jednoduchým dějem fysikálním. Jiné jsou časovými a prostorovými relacemi absorbovaných světelných kvant a pod. Věnujme nyní pozornost jednotlivým těmto elementárním formám.

Světelný kvant dopadne na sítnici, je pohlcen a vědomí hlásí, že poznalo záblesk světelného bodu v nesmírně kratičkém okamžiku a velmi slabé intensity. Na sítnici dopadne celá řada světelných kvant za sebou na totéž místo sítnice po dobu jedné vteřiny. Vědomí hlásí, že vidělo po dobu jedné vteřiny zářiti světelný bod. Zvýší-li se počet dopadnuvších kvant za dobu jedné vteřiny, hlásí, že vnímá větší intensitu než dříve. Dopadne-li více světelných kvant současně vedle sebe, mají určitou vzájemnou polohu, na př. kružnici nebo čtverec, vědomí hlásí poznatek svítící kružnice nebo čtverce. Uvedené elementární formy a různé jejich obměny nestačí však zpravidla ještě k úsudku o tom, co se děje mimo sítnici, mimo lidské tělo. K tomu je třeba celých sledů elementárních forem a jejich řad.

4. Sled elementárních forem.

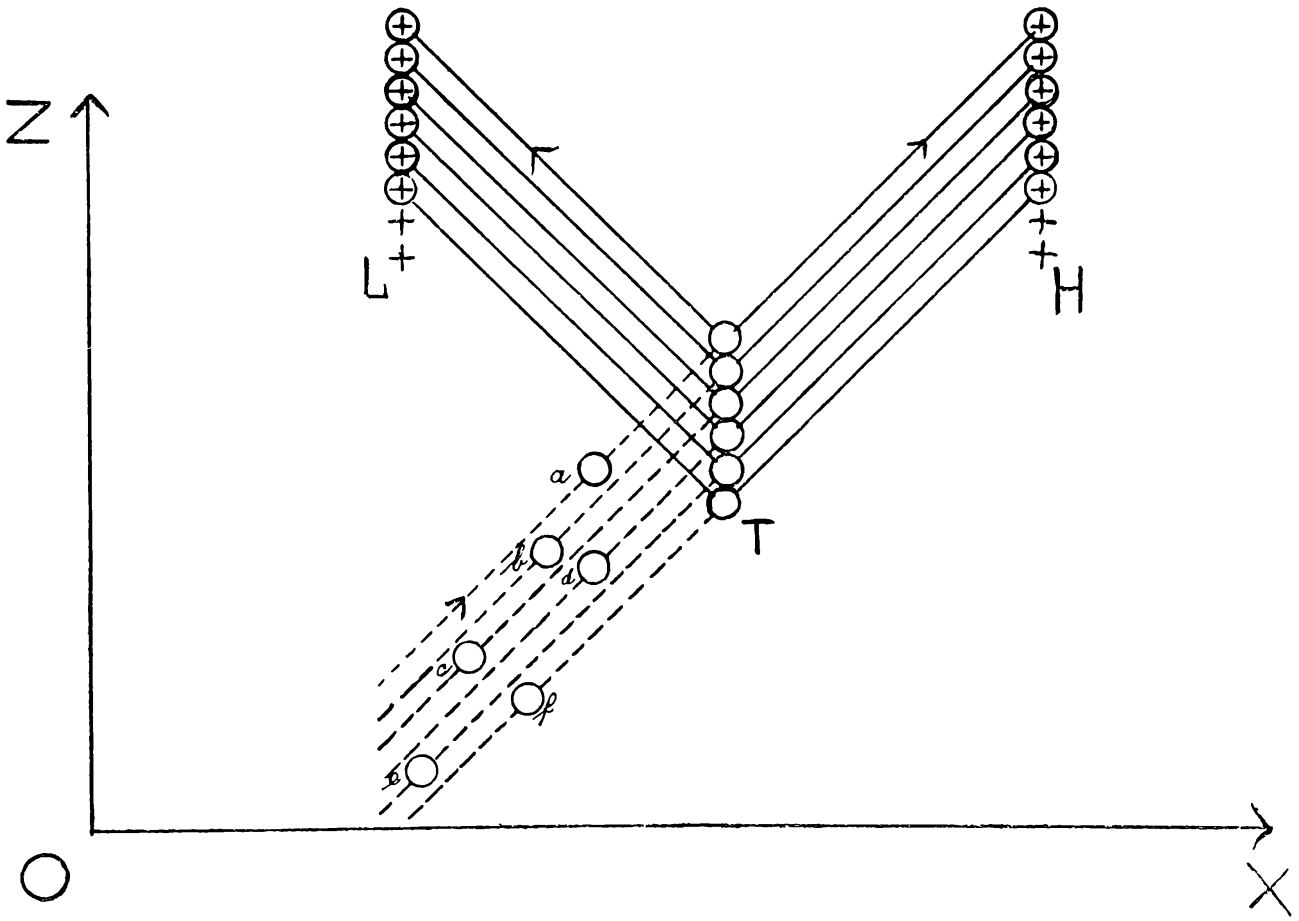
Třebaže se ojediněle stává, že na sítnici dopadne v delším časovém intervalu jeden jediný světelný kvant, není to zjev pravidelný. Nejnovější výzkumy ukazují, že i v tomto případě si již uvědomujeme, že jsme viděli zablýsknouti světelný bod. Snad ještě rozeznáme barvu a o něco přesněji směr. Tím však je vyčerpáno vše. Skupina elementárních forem ojediněle na sítnici dopadnuvší, nedovoluje více, než tuto skutečnost zjistiti. Podstatně jinak reagujeme na skupiny elementárních forem, které vnímáme sítnicí delší dobu. Názorně je tento případ podán schematem obr. 1. Jde o to, sledovati, co se děje v čase na sítnici a co případně mimo sítnici. Za předpokladu, že dění je omezeno na „prostor" jednorozměrný, dostáváme velmi jednoduché poměry, aniž by nám unikl některý podstatný prvek. Celé hmotné dění odehrává se v přímce $\overline{OX}$. Postup času je vyjádřen tím, že naše přímka se bude rovnoběžně ke své původní poloze posunovati směrem $\overline{OZ}$. Bude tedy hmotný bod v klidu, u něhož pouze čas plyne, vyznačen řadou bodovou v podobě přímky rovnoběžné s osou časovou $\overline{OZ}$. Tak jest tomu u řady kroužků H, které znázorňují v klidu se nacházející sítnici:



Sítnice v okamžiku „1" nepozoruje nic (na obr. 1 křížek s jedničkou), v okamžiku následujícím „2" opět nic, taktéž v okamžiku „3", oko dosud stále „nic nevidí". V okamžiku „4" dopadne na sítnici skupina elementárních forem, vyznačena na obr. kroužkem. Forma dosáhla sítnice, proto na obr. kroužek s křížkem jsou na témže místě v určitém okamžiku, nebo lépe v určitém časovém intervalu. V následujícím časovém intervalu „5" dopadne nová skupina elementárních forem, shodných s první skupinou, totéž se opakuje v dalších časových intervalech až na př. do časového intervalu „11". Okamžik „12" na obr. 1 opět již jen kroužkem vyznačen, neboť oko už „nic nevidí". Přijala tedy sítnice *časový sled elementárních forem,* sdružených v určitou skupinu a stále stejných. Více na sítnici zjistiti nelze. Pokusíme se tedy jíti po stopách dopadnuvších elementárních forem „zpáteční cestou". Podstata vší naší činnosti po smyslovém vjemu jest usuzování. Známe směr, odkud elementární formy dopadly ve skupinách a jelikož byly po celou dobu časového sledu stejné, usuzujeme, že i „zdroj", místo, které dalo vznik naším formám, je něco, co po tak dlouhou dobu bylo neměnné.

Bylo-li tomu vskutku tak, pak vyjadřuje obr. 1 tento případ: Zdroj T, charakterisovaný známou nám ze sítnice skupinou elementárních forem (na obr. kroužky), vysílá skupinu forem jako světelná kvanta ve směru k sítnici H. (Na obr. šikmé přímky se šipkou od jednotlivých bodů T k jednotlivým bodům H). Náš úsudek šel tedy od H k T, t. j. cestou zpáteční, proti vyznačeným šipkům, rekonstruovaná cesta původní měla směr šipků.

Jde nyní o to, nalézti kriterium pro správnost úsudku, že vnímáme sled elementárních forem, příslušejících ke zdroji T, který neznám jinak, než že musel míti známé elementární formy. Časový sled na sítnici nezaručuje ještě existenci nějakého zdroje. Uvažujme tuto možnost. Místo z neměnného zdroje T (na obr. 2, kde stejná značení s obr. 1 mají stejný význam) mohly shodou okolností vždy stejné skupinky dopadnouti ze zcela různých míst, ležících vesměs



v témže směru. Tak by zdroj „f“ způsobil vjem na sítnici v prvním časovém okamžiku, postupně pak zdroje „e“, „d“, „c“, „b“, „a“. Snadno nahlédneme nepatrnou pravděpodobnost takového případu. Vždyť by musely prostorově zcela od sebe oddělené zdroje elementárních forem „a“ až „f“ míti jednotlivě tytéž formy a ještě by musely v přesném pořadí (na obr. od „f“ k začátku abecedy do „a“) vyslati své formy a opět zaniknouti. Pravděpodobnost takového případu je nepatrně malá. Nicméně může nastati a na př. astronomie musí i s tak nepravděpodobným, nicméně možným případem počítati. Nabýti větší pravděpodobnosti o objektivní existenci světelného zdroje lze teprve pomocí druhé osoby. Je-li na př. na obr. 2 řada křížků L životní čarou druhého pozorovatele a jeho sítnice, pak lze ze shodného tvrzení, že oba pozorovatelé přijali po tentýž interval časový týž vjem světelný ve dvou směrech, lišících se od sebe pouze smyslem, usuzovati již s větší bezpečností na objektivní existenci zdroje. Přibrání druhého pozorovatele, vzájemné jejich dorozumění, vzdálenost zdroje a sítnic, to vše skrývá problémy psychologické, fysikálně relativistické a lze je pominouti mlčením pouze v přesvědčení, že lze jednak jejich vliv eliminovati vhodným uspořádáním, jednak je pokládati za rozluštěné jinde.

Lze tedy ze směru dopadu elementárních forem, z nepatrné pravděpodobnosti v patřičný okamžik zazářivších zdrojů prostorově vzdálených a ze shodného úsudku více pozorovatelů usouditi s určitou pravděpodobností na objektivní existenci zdroje T. Nazveme-li tuto pravděpodobnost P_S, pak lze o ní zřejmě říci, že je přímo úměrná délce časové t, po kterou vjem trval: P_S — t. Prakticky nemůžeme ovšem stupňovati čas pozorování na libovolně dlouhou dobu, je třeba sled elementárních skupin přerušiti.

5. Řady sledů elementárních forem.

Následuje-li několik sledů v určitých časových obdobích s časovými přestávkami za sebou beze změny elementárních forem, mluvíme *o řadě sledů.* Řada sledů elementárních forem jest ve vyjádření názorném několikráte pro naši sítnici přerušený sled. Zůstávají tudíž všechny okolnosti nezměněny až na vzrůstající dobu pozorování. Kdyby nebylo časového přerušování, rostla by úměrně s časem pravděpodobnost objektivní existence zdroje v prostoru mimo sítnici, podle uvedeného vztahu P_S — t. Je-li časová mezera, po kterou sled je v době přerušen způsobena námi, pak jde objektivně určitě o nezměněný stav mimo nás, tedy o sled trvající i bez nás. Je-li časová mezera způsobena bez nás, pak je občasné „objevení" se zdroje tím závažnějším kriteriem pro jeho existenci, poněvadž mimo svoji existenci ukazuje ještě pravidelné změny. Jest tedy v každém případě pravděpodobnost pro objektivní existenci zdroje pro řadu sledů P_R větší než byla pravděpodobnost pro sled: $P_R > P_S$.

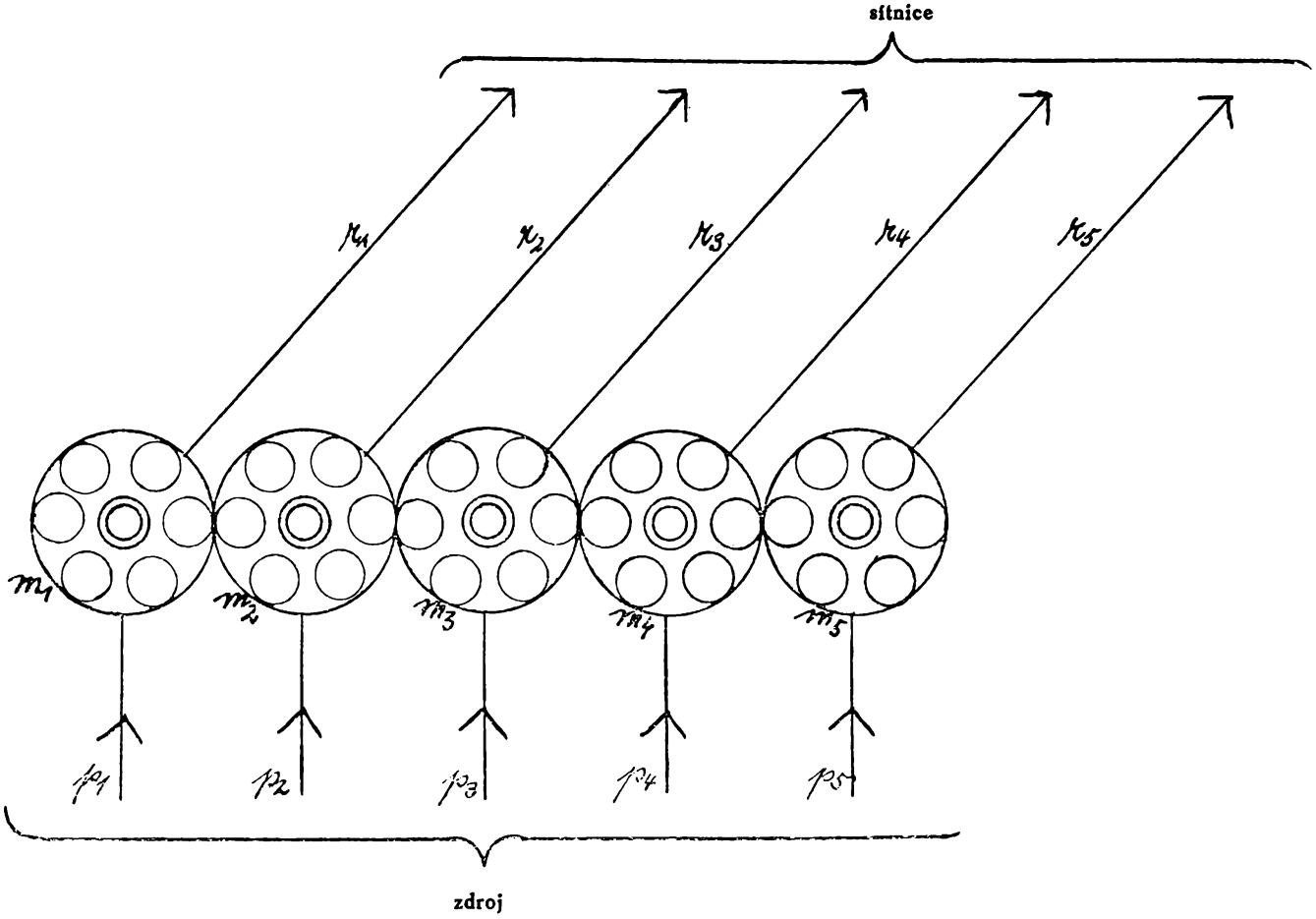
Dosud jsme uvažovali pouze neměnné skupiny elementárních forem z pravděpodobného zdroje vycházející a bez rušivé překážky do naší sítnice dopadající. Řady sledů nabývají však zvláštní důležitosti, když jednotlivé sledy, případně námi uměle rozeznávané, neukazují již identitu forem elementárních. Máme pak na sítnici *řadu proměnných sledů.* Zpravidla se mění z celé skupiny pouze některá nebo několik málo elementárních forem a jenom v tomto případě zasahuje rozum svým usuzováním.

Rozum provádí teoretickou konstrukci, jejíž podstata jest opět v pronášení úsudků o možných formách zdroje a v rekonstrukci procesu vnímání, který dal k úvaze popud. Duch zjišťuje změnu elementárních forem na sítnici a přenáší je na zdroj, hledá „důvod" změny některých z forem a výsledkem je „vědecká" nebo „populární" teorie. Nás zajímá pouze „vědecká". Teorie může míti dvojí povahu: buď zjišťuje pouze, kterak sledy v řadě po sobě následují a které se nemění, a vyjadřuje to matematickou rovnicí, která ukazuje proměnné a konstanty. Rovnice tyto ukazují pouze funkcionální vztah mezi jednotlivými elementárními formami nebo mezi sledy forem. Nic více. Podle nich nemůžeme sledovati cesty elementárních forem od zdroje k sítnici i obráceně, tedy skutečnou cestu světelného kvanta i cestu obrácenou. Nevystihuje tedy taková funkce okolnost, že sdělení formy se dělo pouze jedním, zcela určitým, neboli libovolným směrem. Druhá možnost je konstruovati teorii udávající důvody, proč vůbec změna forem nastala a proč nastala tak, jak to vnímáme a ne jinak. Taková teorie musí zdroji připisovati ještě i schopnosti sdělovati formu a stanoviti, kterak se to děje. Tento druh teorie je pro filosofii typický a jeho odpověď odpovídá tomu, co obecné přesvědčení pokládá za „poznání". Nebudeme se nyní o této otázce poznání šířiti, konstatujeme však ostatně již dalece známou skutečnost, že vývoj moderní fysiky opouští čím dále tím více „filosofický" typ teorií a omezuje se na teorie „funkcionální", ač oběma slouží tatáž řada sledů za východisko!

6. Hmotné prostředí.

Než ještě přistoupíme k rozboru teorií konstruovaných z řad sledů, jest třeba uvésti ještě jeden prvek zasahující do vytváření skupiny elementárních forem na sítnici. Jest to hmotné prostředí, přesněji nějaká hmota, která sama není zdrojem světelných kvant. V běžné praxi rozeznáváme sice osvětlené předměty a prostředí, kterým světlo prochází, ale v podstatě jde vždy o hmotu, která nějakým způsobem zprostředkuje sdělení elementárních forem zdroje naší sitnici. Aniž bychom se zdržovali znázorňováním situ-

ace, ostatně docela obdobné uvažovanému již případu s pouhým zdrojem, řekneme hned, že ze zjištění, že prostředí „vidíme", poznáváme, že i na sítnici je vedle elementárních forem zdroje ještě jedna nebo více elementárních forem prostředí. Zdroj sděluje elementární formy prostředí, prostředí některé formy zdroje podrží, pohlcuje, ostatní posílá i se svými elementárními formami na naši sítnici. Tím se stává teorie či konstruování úsudků o tom, co je mimo nás, mnohem složitější. Obecně máme tedy na sítnici směs elementárních forem různého původu, aniž by byly zastoupeny všechny elementární formy zdrojem vyslané. Jsou to v obrazovém rčení „prořídlé součty" ze zdroje a z prostředí vyslaných elementárních forem. V krajním případě může prostředí úplně zadržeti elementární formy zdroje a sítnice „nevidí nic", ačkoliv je tu i zdroj i prostředí. Takové případy jsou velmi důležité v astronomii při studiu hvězdného systému mléčné dráhy.



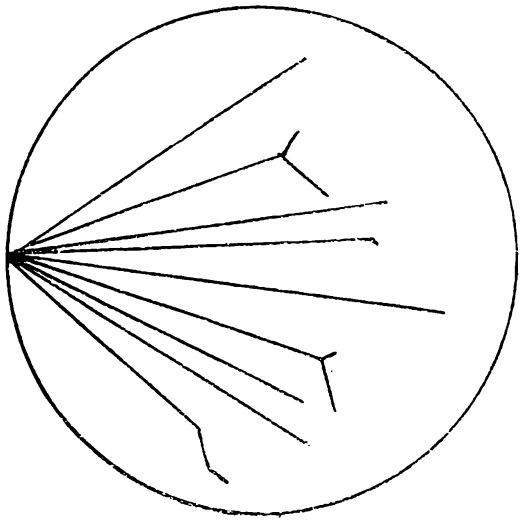
7. Partikulární a specifická forma.

Zmínili jsme se již o vědeckých teoriích. První krok při konstrukci vědecké teorie je hypotetické rozmnožování elementárních forem známých ze sítnice. Shrneme všechny formy elementární, jejich vzájemné vztahy, vymezíme objekt zdroje nebo prostředí a domníváme se tak často míti vyšší duch formy, ze které všechny ostatní formy plynou. *Formu, která by v sobě zahrnovala všechny z ní vyvoditelné formy, nazvali bychom specifickou formou objektu.* Můžeme-li prostředky fysiky se dopátrati specifické formy objektu, není ovšem z dosavadních našich vývodů jasné. Hypotetické tvoření forem, tedy i případné formy specifické přejde v jistotu, až vskutku všechny vůbec možné vody sledů forem budou vyvoditelné z jedné formy objektu, kterou pak nazveme specifickou. Jistota tato bezprostředně souvisí s pravděpodobnostmi úsudků o sledech a řadách. Čím více řad sledů odvodíme z jedné formy, tím větší bude pravděpodobnost, že známe vskutku specifickou formu objektu. Pokud nějakým způsobem nezjistíme, že známe již formu specifickou, zůstává teorie teorií a poznaná forma nebude specifickou, nýbrž pouze *partikulární, t. j. formou, která obsahuje částečně formu specifickou.* Specifickou formou nazveme formu jen, obsáh-

ne-li v sobě všechny řady sledů vyvoditelných z objektu, jinak souhrn všech poznaných nazveme formou partikulární. Ve vědeckých teoriích se budou zpravidla vyskytovati formy partikulární rozšířené o leckterou „zdánlivou" formu, která objektu ani nepřísluší, jak teprve pokročilý stupeň poznání ukáže. Objekty, které vědecká teorie „vybavuje" formami, mohou býti i celé hmotné soustavy; vedle molekuly pozorujeme krystaly, horniny, moře, planety, planetární soustavy, hvězdné soustavy jako mléčná dráha, mhloviny a konečně sám vesmír. Teorie relativity hledá už i pro tuto největší hmotnou soustavu partikulární formu.

Tyto formy lze v objektech fysiky najíti, ale tak výslovně, jak my o nich mluvíme, tak vědomě ve fysice se neobjevují. Fysika se většinou omezuje na vyhledávání relací mezi nejjednoduššími z elementárních forem. Často jde tak daleko, že se domnívá míti v rukou relace tak důmyslné, že zapomíná na „relata", jak to činí koncepce kvantové fysiky podle Heisenberga. Slyšíme pak pouze o funkcích a o měrných datech. Že je to přece jen trochu málo, pociťují dnes i fysikové, ale při tom mi tyto „funkcionální" teorie nejsou nikterak bezcenné, jak uvidíme v příští kapitole.

Že fysika bez forem se neobejde, toho důkazem, že mezi jiným právě poslední z metod atomové fysiky, stará teprve 20 let a plně úspěšná v širších kruzích až v posledních letech při vnikání do nitra atomu: mlhová komora Wilsonova. Princip znázorňuje obr. 3; řada velkých koulí m_1, m_2 až m_5 představuje postupné polohy pohybující se koule m_1. Koule tato je složena z jádra (na obr. dva kroužky koncentrické) a kolem něho více menších kuliček. V řeči fysiky: jádro jest elektron, kolem něho jsou usazeny krůpějky vody, mlhy. Elektron by nebyl žádným optickým přístrojem viditelný, ale plášť mlhových kapek kolem něho zvětší objem celé soustavy mlha-elektron do té míry, že paprsky p ze zdroje světla se od mlhových pláštů odrazí směrem paprsků r jako viditelné bílé body do sítnice pozorovatelovy. Sled forem takto vzniklý jeví se jako čára bílá. Jak ve skutečnosti takový svazek vyrážejících elektronů vypadá, ukazuje obrázek 4. Nejdůležitější jsou místa, kde cesta částečky hmotné (elektronu nebo jiné) mění směr své cesty nebo kde se rozdvojuje. Zde geometrická forma na sítnici je přímo klíčem ke kvalitativním i ke kvantitativním poznatkům. Podobně celá kristalografie je jediným dokladem, jakou úlohu



má forma „struktury". Jak obtížné jsou ovšem příslušné tercie, jak nutně docházíme pouze k partikulárním formám, to vysvítá právě z příkladu mlhavé komory. Studujeme elektron, ale vidíme jen hrubou stopu dráhy obklopující jej mlhy. Vše ostatní doplňuje hypotetická partikulární forma, kterou fysika nazývá stručně modelem.

8. Kvantová fysika.

Po stručném náčrtu zdaleka nevyčerpajícím všechny problémy s pojmem partikulární a specifické formy související, budiž zvláštní poznámka věnována moderní fysice a zejména její typické části, fysice kvantové. Fysika kvantová je vývojové stadium fysiky, které je nejvíce vzdálené od pojmu formy. Získá se i modelu a všeho podobného záměrně, aby se oprostila různých zastaralých filosofických ozdob, jak se často fysikové vyjadřují. Neklamou-li však všechny známky, čeká právě tato kvantová fysika na novou formu, třeba by to s počátku byl slušný symbolický model nitra atomového jádra. Jest tedy útěk od formy spíše tendencí záměrně řízenou než skutečnou potřebou. Tím také si vysvětlujeme proč po formě přímo volající kvantum účinnosti „h", základ celé „kvantové" fysiky, není více než všudypřítomným výrazem konstantního

součinu z energie a času. Celá velkolepá matematicko-symbolická výstavba kvantové fysiky jest jedinou výslednicí základní formy vyslovené Heisenbergovou relací nepřesností. Jest to jistě forma partikulární. Nabízí tedy i fysika kvantová svoji přímo vše obsahující (myšleno pro obor atomového obalu) formu partikulární, ze které lze odvoditi dnes téměř všechny známé řady sledů forem na sítnici. Nabídka tato je snad proti její momentánní tendenci, ale povahou věci se sama objevila.

9. Fysikální poznání.

Užijeme-li pro poznání pojmu formy, pak se poznání uskutečňuje identitou formy v objektu a v rozumu. Ve fysice jsme ve svém stručném náčrtu viděli pouze partikulární formy jako přístupné rozumovému poznání. Nejen elementární formy, jejich sledy a vody, nýbrž i partikulární formy naučí se rozum ve svém sítnicovém vjemu rozeznávati. Že tam jsou, aniž by si je uvědomil, toho dokladem je člověk nevzdělaný se zrakem sebelepším. Tak lze na fysikální poznání pohlížeti se stanoviska filosofie. Fysika sama vytkla si dnes jako cíl pouhé hledání funkcionálních vztahů mezi měrnými výsledky číselnými. Zdá se, že jen přechodně.

10. Závěr.

Nechceme-li v práci zoufati nad možností objektivního poznání o věcech mimo nás, jeví se nám vzhledem k dnešní tendenci fysiky pouze dvě vývojové možnosti:

a) Buď změna fysiky z jejího nitra vynucená potřebou dalšího vývoje ve směru noeticky širším než je pouhá funkcionální závislost. Tím se proti své vůli fysika přiblíží pojmu formy více než je tomu dosud.

b) Nebo jest myslitelná vědomá výstavba přírodní filosofie na pojmu formy. Tato logicky se stejnou exaktností jako matematika provedená soustava o formě by musela v sobě zahrnovati fysiku funkcionálních vztahů jako zvláštní případ.

Že by se fysika v budoucnosti vůbec bez pojmu formy obešla, proti tomu svědčí právě ta část fysiky, která ji chce vědomě vymýti, fysika kvantová. *Jest tedy pojem formy problematickým filosofickým jádrem kvantové fysiky a vhodnou, slibnou směrnicí pro další vývoj fysikálního poznání.*

RNDr. Artur Pavelka.

O CITU LÁSKY K VLASTI.

Často se setkáváme s názorem, že láska k vlasti není než poslední výbuch romantismu, neblahé dědictví přecitlivělé doby, které však železná nutnost, vytvořiti veliké hospodářské celky, potlačí do pozadí. Chceme-li však býti nestrannými, musíme si přiznati, že přítomná doba nepodporuje příliš tuto tesi o přežití nacionalismu. Naopak, zdá se, že cit lásky k vlasti nepatří minulosti, a že přítomnost je více než kdy jindy nucena zaujmouti k němu stanovisko. Pod zorným úhlem tohoto cíle pokusme se zahleděti se na cit lásky k vlasti bez předsudků mravních, abychom viděli jaká je jeho psychologická struktura, jaké jsou jeho složky, jakého jsou druhu a jaký je jejich původ. Je totiž velmi těžké zaujmouti k němu objektivní stanovisko, když se omezujeme na studium jeho projevů a důsledků v životě národů. Vždyť třeba tak posuzujeme jen některé jeho stránky a možná i jen akcesorické. Studium této otázky je možno vésti dvojím způsobem; můžeme mluviti o patriotismu s hlediska vnějšího a studovati jej po stránce sociologické; je ještě ale jiné hledisko, které dovoluje zachytiti tento cit v jeho hlubším osobním vidu a tak zasáhnouti jej v tom, co má skutečně citového t. j. nepřevoditelného bezprostředně v myšlenkovou formu. V prvém případě se díváme na cit lásky k vlasti studujíce působení jistých společných ideí na celek, v druhém případě pozorujeme, jak individuum tyto ideje prožívá anebo se přizpůsobuje k jejich přijetí, jak individuum reaguje na celek.

Slavná Renanova konference 1882 na Sorboně zdá se uzavírat debatu o patriotismu, pozorovaném v obraze myšlenkového hnutí společnosti. Renan řeší totiž tento problém ve znamení opo-

sice prvku ideového a materielního. Cit národní soudružnosti neroste z územní jednoty: není totiž přirozených hranic v pravém smyslu slova. Neboť z jakého důvodu právě Rýn by měl na př. uzavírati teritorium země, jež nese obyvatele, kteří cítí, že jejich vlastí je Francie a ne na př. Seina. Tak zvané přirozené hranice netvoří uzavřených celků, jsou to nejčastěji pojmy konventionalní. Ani jednotnost rasy nepodmiňuje společnou ideu národní, vždyť dnes není čistých ras a pak jaký je rozdíl rasový na př. mezi Normanďanem a Marseillanem a přece se oba cítí býti syny stejné vlasti a dědici stejných aspirací národních. Nemůžeme tvrditi ani o jazyku, že by byl dostatečně silným pojítkem k utvoření národního vědomí. Švýcaři francouzské řeči cítí, že jsou příslušníky švýcarského národa, stejně jako to uznávají jejich krajané, mluvící německy. Pak to jsou snad společné zájmy hospodářské a politické, které sjednocují poddané stejného režimu a vytvářejí u nich vědomí národní soudržnosti? Římané tím, že spojili Galii politicky a hospodářsky, položili základ k vytvoření citu společné vlasti u obyvatelů Francie. Králové franští utvrdili pak tuto jednotu tím, že toto teritorium spojili pod jedním žezlem nezávisle od říše římské. Nelze popírati důležitost těchto činitelů. Jsou však samy o sobě dostatečně silným principem národního uvědomění? Nebo spíše, jest možno pohlížeti na ně jako na faktory čistě materialní, což by ukazovalo, že národ je výslednicí jednotící síly politické — t. j. síly hmotné, násilí a zájmů. Renan právem namítá, že by nestačila římská nadvláda k sjednocení Galie, kdyby Římané nepoložili základy k jednotě mravní, kdyby s hrubou mocí nepůsobila zároveň také kultura, kdyby nepodložili tento materialní princip silou duchovní. Po těchto úvahách dochází k závěru, že národ je duší — principem duchovním. A tento společný duch, který sjednocuje v jednom ideovém celku všechny příslušníky národa, je společné dědictví vzpomínek a úsilí pokračovati v tomto díle otců v přítomnosti. Společná utrpení, radosti a touhy tvoří mravní vědomí, které se nazývá láskou k vlasti. Goblot, jenž podrobil revisi Renanovy závěry, připojuje, že základní elementy citu lásky k vlasti jsou nejen pohled do minulosti a společná úsilí v přítomnosti, ale hlavně víra ve společnou práci v budoucnosti, touha pokračovati dílo předků a naplniti je.

Renan a Goblot došli tak k závěru, že láska k vlasti, mimo jisté elementy vnější (jazyk, společné zájmy politické a ekonomické) je především duševní hodnotou, je úsilím o uskutečnění společného ideálu. Je to definice idealistická, která však, myslím, správně vystihuje základní povahu tohoto citu: totiž jeho povahu ideální, jeho duchovní podklad.

Renan a Goblot správně vystihli jednotící princip duchový, podstatu citového poměru individua k vlasti. Neukázali však jeho subjektivní strukturu. Víme, totiž, že idea stává se teprve tehdy mocí, když citové prvky ji podkládají, když se vstřebá takořka do citového komplexu jednotlivcova. Není proto pochyby, že pro cit lásky k vlasti platí tento fakt tím spíše, že je citem tak intensivním a aktivním par excelence.

Jak sociologická badání mezi primitivy a historie ukazují, pojem vlasti teprve postupem doby a vývojem, jehož rozhodující momenty jsou nám často ještě blízké, se rozšířil a dosáhl dnešních rozměrů. Z toho máme právo usuzovat, že konkretně a rozhodujícím způsobem se *psychologické* složky patriotismu připínají na společnosti mnohem menší než je celá vlast, jak to ostatně dokazují na př. regionalismus, rivalita měst a podobné zjevy z minulosti i přítomnosti.

Život ve společnosti, jíž jsme součástí, sám o sobě má největší význam pro vytvoření základních složek citu lásky k vlasti. Prostě proto, že s těmi, s nimiž žijeme ve stejném kolektivu, máme nesmírný počet styků ideových, citových a j. Náš psychický komplex reagoval na prostředí a přizpůsobil se mu, naše povaha se tvořila ve styku s ním, naše vlastnosti a vlohy se rozvíjely pod jeho vlivem, vzhledem k osobám, jež je tvoří a vzhledem k našim disposicím ve kterých si přinášíme fysiologicko-psychologický základ národní povahy. Nesmíme podceňovati ovšem vliv vrozených prvků samých o sobě, neboť v nich si přinášíme několik základních složek národní povahy. Víme však, že na př. dítě z české rodiny, vyrostlé mezi Němci, bude stejně upřímným Němcem, jako by bylo upřímným Čechem, kdyby vyrostlo v českém prostředí.

Zdá se tudíž, že tyto prvky mají sice velikou důležitost ve vývoji základních rysů temperamentu národa jako celku, ale že jim nelze přičítati tutéž úlohu ve vývoji vlasteneckého citu u jedince, u něhož je vývojový element přece jen nejdůležitější. Stálým aktivním stykem s prostředím rosteme z něho jako jeho organická součást, jemná a mnohoznačná, která ve všech svých částech nese prvky prostředí, ve kterém se tvořila. A tak vzniká rámec duševně citový, do něhož se zasazují naše jednotlivé vrchní citové zážitky, zkušenosti i poznatky intelektuální. Tento rámec je ovšem specificky český nebo německý. Aktivní náplní jeho, jež se tvoří také vývojem jsou zvyky. Známe své prostředí, jeho povahu a specifické složky, v praktickém styku s ním jsme si na ně zvykli, vytvořili jsme si komplex zvyků, který reguluje naše jednání vzhledem k němu. A když si uvědomíme, jak důležitou úlohu mají u člověka zvyky, že jsou s výjimkou lidí neobyčejně svobodných a siných, základní složkou jejich psychismu, vidíme jak tento element je důležitý.

Ale citové masky, které nás víží de facto jen k malému, nepatrnému úseku příslušníků celého národa zasahují rozhodujícím způsobem do procesu, kterým se vytváří virtuální láska k vlasti jako celku. Neboť prostředí s kterým přicházíme do styku a které působí na vývoj našeho psychismu, je součástí národního celku a obsahuje povahové prvky odlišné od jiných kolektiv a společné všem členům národa. Naše okolí, nepatrná část této psychické jednotky, je jakoby výsekem z homogenní podstaty žijící vlasti inkarnace národního ducha, jenž se tvořil dlouhým, pomalým vývojem. Proto *citové* dědictví generací, jež dýchaly stejný vzduch a rostly v podobných podmínkách životních, rozpučelo se i v nás stykem s malou částí nositelů jeho specifických znaků a zapustilo tam přehluboko kořeny během vývoje, který jsme právě vylíčili. A my cítíme, dovedeme-li rozeznati hluboké tóny svého nitra, sílu těchto svazků a skoro fatální rozsudek nad orientací našeho života v pěnění krve svých srdcí. Tím, že se náš psychický komplex přizpůsobuje jen úzkému výseku celku, proniká a zapouští kořeny do podzemních vod národního ducha, jenž sídlí v každém jedinci a ve všech najednou, a tak se vytváří potenciální citová základna k citu lásky k vlasti. Jedinec se připoutává nesmírně pevnými svazky k velikému lidskému titanu národa tím, že vrozené prvky uvádí v harmonii s prvky národní povahy, jež se tvořily po tak dlouhou dobu společnými utrpeními a aspiracemi. Princip této ideové a hlavně citové jednoty pozůstává z podvědomé participace na duši národa, a poněvadž v každém člověku se odráží tato duše, citovému poměru jedince k vlasti dostává se zvláštního zabarvení. Jedinec si uvědomuje pojem vlasti ne jako něco položeného mimo jeho pozemskou individualitu, jako něco nadřazeného, ale jako něco, *co roste z něho a co je odraženo v jeho osobnosti.*

Nemůžeme než insistovat na to, že pojem vlasti jako společnosti všech jedinců participujících na národních hodnotách, je mnohem pozdější a do jisté míry abstraktní, že skutečný cíl lásky k té *naší* vlasti se vytváří stykem s malým, nepatrným jeho výsekem. A tak si můžeme vysvětlit dualismus, který vynikne, zkoumáme-li faktor jazykový. Příklady některých států ukazují, že láska k téže vlasti se může vyvinout i mezi obyvatelstvem cizojazyčným. My pak naopak vnitřně cítíme jak důležitá úloha připadá v našem pojmu vlasti jazyku. Tento dualismus zmizí, uvědomíme-li si, že náš cit lásky k vlasti se připíná fakticky jen na malou část kolektiva, a že až na malé výjimky realistický pojem vlasti, celé vlasti, skutečné citové, praktické prožití poměru k celku nemá příležitost, aby se vykrystalisovalo a zůstává schematické. Přizpůsobováním k malé homogenní části národa ovšem potenciálně se přizpůsobujeme celému národu, ale prakticky citově zůstáváme přece jen na stadiu poměru k našemu prostředí, které je jen jeho malým lidským úsekem. V našem prostředí má ovšem jazyk význam mimoideální — nemusíme vysvětlovat jeho souvislost s národním duchem. Možnost tohoto dualismu vyplývá jednak z toho, že běží o prvky citové, které rozumově nemůžeme dosti dobře vnímat a pak z toho, že složky citu lásky k vlasti jsou velmi četné a my nerozlišujeme elementů čistě citových od elementů rozumových a jiných.

Slyšel jsem nejednou od těch, kdo se zamyslili nad podstatou nacionalismu, že by si snad nedovedli uvědomiti lásku k vlasti, kdyby nikdo ne-

bránil jejímu volnému rozpětí, kdyby předmět jejich citu nebyl urážen. Tudíž ve většině případů se vlastenecké nadšení jeví jako odpor proti úsilí o nebytí národa. V této formě se zdánlivě nijak neliší od reakce individua na útoky, ohrožující jeho osobnost. A tak snad tato aktivní složka nacionalismu není elementem, který by náležel specificky citu lásku k vlasti, nýbrž je jen přenesena a spadá do komplexu jednoduchých psychických reakcí. Ovšem všecky city jsou z valné části udržovány nižšími psychickými silami, ale pak to jsou city, které se samy o sobě týkají jen individua, avšak u nacionalismu tomu tak není. Týká se totiž celé společnosti, alespoň právě v tomto případě, kdy běží o uvědomování útoku na celek a o psychickou reakci naň. Zdá se tedy, že citové prožívání pojmu vlasti je pro nás prodloužením a rozpětím našeho vlastního já, že se naše osobnost odráží v tom, co nazýváme vlastí se vším tím, co z nás činí jedince, že naše individualita se rozvíjí silou kolektiva a jménem tohoto kolektiva. (Pokračování.) *J. Rubáček.*

VARIA.

Osobnost a směry v divadelním umění.

(Pokračování.)

II.

Herec má vztah živočišný k hmotě ještě nepřivlastněné. Hmota hercům do nezbytí přirozená, ale tvarům ještě nepřivlastněná, jak předznamenává jim obor?

Zavalité, nízké tělo nese tíhu skutečnou, má práci samo se sebou; za pohybu spotřebuje mnoho dechu k přemožení živočišné nesnáze; při zemi se drží nejen nepatrným vzrůstem, protože jest slehlé doopravdy. Přízemně působí neúměrou; okrouhlým objemem, sraženými základními rozměry, z nichž umenšená působivost jevu. Při pohybech, článkujících tělo, zbytnělý dřík nad končetinami neustále vyniká a tlumí, pohlcuje, jejich akční radius; plošný postoj průčelný a liniový postoj bočný neliší se téměř; obrys obakrát se rozvaluje do široka. Po plastické stránce třaslavý tuk, křehké maso, čáru pohybovou rozmazávají, zvlášť na závěru jejím, přechází-li hnutí do klidu; tělo svalnaté se patrněji učleňuje ve velkém i malém, jeho seskupení liniové, plošné, objemové, zřetelněji vyniká.

Nízkost skutečná i proportionálná, přebytečnou šířkou, přebytečnou tloušťkou k neúměře ukrácená, tiskne tato těla k hroudě; při vzletu lpí na nich jako přítěž; předznamenává je za představitele kalibánství.

Jazyk, v němž tkví všecka moudrost, vypovídá o upjatých, o škrobených, šněrovaných lidech, kteří cítí vlastní tělo těsným stykem s oděvem; o rozpásaných a o těch do větru; kam vítr, tam plášť; o naditých; o naježených a ulízaných; o copařích. Jazyk někdy ztotožňuje vlastnost oděvu a vlastnost oděného; neboť oblek, účes, maska, zastávají jeden úkol ústřední; spolupořádají tělo, jeho postoje i hnutí; uzpůsobují a zjinačují jejich proporce. Jsou prvním obydlím.

Hávy, vlečky, koruny a přilby; účes vršitý a visutý i těžce spadající zpomalují tempo; líčením se ustalují, přebírají, hnutí obličejová; pevnou škraboškou se ujednotí zcela ve výsledné neproměnitelné vzezření. Oděv, účes, maska, dále označují toho, kdo je nosí; uniformují své lidi, nebo rozliší je podle stavu, podle národního příslušenství, podle předsudků a zálib osobních i dobových, a to střihem t. j. soujmem prvků tektonických, čarou, plochou, objemností, barvou, leskem, soujmem prvků malebných a světelných, které účinkují o sobě i vztahem k barvě lidských pletí, podle záměru buď více méně nahých, ke kterým šat soustřeďuje zřetel, nebo zahalovaných; a od nich oděv poodvádí pozornost.

Jazyk zpětně vypovídá o křiklavých barvách; měří nepříhodné barvy úkonem, jenž není ještě vytříben a zkomponován jako zpěv. Nuže úbor, vlásenka a barva u těl zavalitých slouží za nouzovou pomůcku; napravují přirozené křivdy, vyplňují přirozený nedostatek na vrub ústředních a hlavních příštích úkonů.

Tělo štíhlé, vzrostlé, svislou osou, vytyčenou silhuetou vzdaluje se vskutku sídla tíhy; jako že mu rovněž po zákonu úměrnosti uniká. Stojí pevně na zemi, ač nezabírá na ni tolik místa; vysahuje nad ni vznosně. Do okrsku arielského má blíž a ke Kalibanovi stejně blízko jako člověk přízemní; má od přirozenosti vyšší hledisko a větší obzor, přečnívá mnohého člověka a mnohým nezbývá, než k němu vzhlížet.

*

„Každý jednotlivý zvuk má zvláštní význam svůj; jest ..... přirozená známka náruživosti každého těla. V celém oboru tělesnosti vůkol nás, každé vzbuzení síly, každé prudké zvášnivění nebo trpení znamená se ve vztřesení všech součástek svižných... Jestliže každý zvuk jest výrazem probuzené síly a náruživosti, musíť tedy vláda ducha našeho nad oborem zvuků býti vládou nad energiemi světa.“ (Palacký.)

Přirozené známky náruživosti jsou, akusticky vzato, křiky *významově* srozumitelné i beze slov; přirozené známky náruživosti jsou zárodečné hlasy, utvářené mluvidlovým ústrojím, jež zachvívá se pod nárazem vzduchu puzeného do hrtanu z plic. S Grammontovým dodatkem, že „experimentální fonetika rozebírá: 1. podrobnosti dechu, posouzené z hnutí hrudníku a břicha; 2. pobočná a svislá přemístění hrtanu a hlasivkové kmity, přenášené štítnou chrupavkou (ohryzkem) a patrné na krční kůži; 3. pohyby a stahy jazyka, vyšetřené na spodině ústní za bradou; 4. retní hru; 5. dotyky a tlaky jazykové v ústech; 6. stupeň, v jakém klesá nebo stoupá měkké patro; 7. množství spotřebovaného vzduchu; 8. počet a rozkyv hlasivkových kmitů uznamenávaný před ústy; 9. naposledy harmonické tóny vyvoděné v nosové a ústní dutině, které zastávají roli ozvučníků: harmonické tóny, jež přidružujíce se k notám základním, jim dodávají timbru.“ (La Phonétique expérimentale.)

Vztahem k hmotě tvarům ještě nepřivlastněné (jen přirozené), organické zvuky záležejí v rozkmitání dvojí tělesnosti dané: předně plynné, potom pevné (druhá z nich je podmíněna pohlavím). Zpěvák, herec, přirozenou hmotu začíná si přivlastňovat cvikem; dovednostmi; po herecké stránce školením se uplatňuje vláda nad silami svalovými, které přemáhají tíži skládajíce tělo v útvar. Po pěvecké stránce školením se upevňuje vláda nad silami svalovými, které pořádají kmity živlu plynného, tím, že komponují tělo v útvar: „Já nešťastnice“, naříká si v jedné vlašské improvisované komedii paní Prenellová: „vůbec nedovedu tančit!“ „Choďte“ (ona chodí) přikazuje Harlekýn: „máte všecko, čeho zásadně je třeba pěkným pohybům, nechybí vám nic, než vzdělání“. „Mluvte“; mohl by Harlekýn dodati: „Máte všecko, čeho zásadně je třeba řečníku a zpěvákovi; nechybí vám nic než vzdělání.“

Hnutí dovedná se podřizují stupnicím. Smysl svalový a oko; smysl svalový a ucho ověřují, umísťuje-li se hnutí (které tóny navozuje) mimo škálu, nebo v ní. Připadnou-li hudebníci na tón absolutním sluchem, dobrý zpěvák připadá naň absolutním smyslem svalovým, jenž napne vazy hlasotvorné v náležité míře. Obě hnutí nerozdílně závisejí na dýchání, na ústředním pohybu. Podléhají jednomu a témuž řádu — záměrnému — ne už živočišnému.

*

Otvírá se pojednání o Mirandě. (Mir, toť pro Slovany: svět. Mir — toť pro Římany kořen slova div.) Na ostrově; o samotě; paní Arielova a Kalibanova, si našla mezi nimi — po bouřlivých zkouškách, po nesnázích — prosperovský střed: moudrost, pravdu, lásku ke každému. Dceru mudrce a čaroděje souzvuků a tvarů; jakož jméno naznačuje kouzelnou a zděděnými ctnostmi vyzbrojenou k životu; jí, k zvelebení svému, působiště dala utěšená domovina předků.

*

Záměrný řád; v čem on tkví?

Tón a posunek jsou tvary umělé, které hmotu již si přivlastnily; tvary ustavené, tříbené a zdokonalované výzkumem i zkusmo. Jim je tělo nástrojem, smysly při nich zastávají dvojí úkon: nábadný a opravný.

Tón a posunek jsou tvary umělé a mají za význak, že z nich si tvoří hudebník a herec vlastní svoje prostorové časy, (čas měříme duchem — učí svatý Augustin) nezávislé na přírodním prostranství a na přírodní době t. j. veličinách, vypočítatelných s použitím míry: z délky poledníku, z otočení země kolem osy.

Osoba je rázovitý soujem projevených energií, ze života poznatelných, které v této sestavě a v těchto proporcích se ještě nevyskytly. Osobnost je rázovitý soujem útvarností z díla poznatelných. Soujem před tím neznámý.

Tón a posunek jsou prvky, znaky, dovednosti, kterými se začne projevovat tvůrčí osobnost. Přirozená vloha vsákne do zběhlosti; zběhlost — tvářnost napojí se přirozenou vlohou, prve, než ona v ni vykrystalisuje. Zběhlost patří mezi práce navoděné poznáním, jež učí přemáhati nesnáz živočišnou; ústrojnou.

Vyrovnaný hlas; vyrovnané gesto; vyrovnaná osobnost. Jak uspěje hlas k vyrovnání svému? Poslouchati (na dvojitý význam slova upozornil Alain) značí jednak: nastaviti ucho; jednak býti povolným. Nedocvikovaným hlasům dobře sedí tónů sotva několik; hlas vyrovnati značí předně dovést sebe poslouchati, vyloučiti z tónů nepatřičné hřmoty, drsnosti a šumy, napraviti vady fonetické, způsobené chybným postavením, chybným hnutím zvukotvorných ústrojí; hlas vyrovnati značí dále sebe napodobit, totiž připodobovati nové tóny, (kterých cvikem přibylo) již posazeným tónům; připodobovati tóny brané na nestejných stupních, v různé silomíře, v různém trvání a v různé vazbě — od plynulé ke staccatované, v různé barvě, rozmanité svítivosti; což předpokládá vyvinouti dech; vždy k účinnosti vytrvalejší. V tomto smyslu sebe napodobovati jest: předstihovati se; ukázniti se; jednu stránku letory své přimět k vzrůstu, uzrávání; podvolit se poznatkům, jak sluch a smysl svalový je uznamenávají; podvolit se úkonům a hnutím, které sebe nápodobou, opakováním se ustalují na jisto. Zběhlost má i mravní ráz a vede k svébytnosti cestou Goethovskou: „Narodit se s jednou náklonností k jedné náklonnosti; nacházeti se v ní, objevovat v ní sám sebe nejkrásněji. V díle uvědomovat si vlastní zásluhu, ať ono představuje cokoli.“ (Vilém Meister.)

Timbrem, od přírody daným, hlasy zásadně se liší; mají gesta vlastnost, která podobá se timbru,

závislému na proporcích svrchních tónů; fysiologicky podmíněnému a zjevnému i za přetvářky? Váží se též ona na nějakou organickou konstantu? V okrsku gest, u jednotlivce, ta konstanta lpí v habitu a fysiognomii; ve způsobu, prostrannosti, ve proporcích těla fysiologicky daných. V timbru pleti, vlasů, očních duhovek, ve vlastnostech, které po svém zvyku nejlíp čteme z části nejbarevnější a zřídka zahalené: z obličeje; jako že dech, žilobití znamenají u jedince stejné neproměnné pohybové konstanty a jako že je symetričnost těla, (a z ní protipohyby a kontraposicemi vyvážená nesouměrnost), podruhé pak působení tíže: zákon platný pro veškeré lidstvo. Z toho pravý smysl názvu: „gesto přiměřené." Čemu přiměřené? Této Shakespearovské „míře přírody", jež zahrnuje v sebe kolektivnost.

Nastaviti ucho: toto hnutí u člověka na půl nedoslýchavého povyniká; stáčí celou hlavu, aby ucho čitedlné zpochytalo zvukových vln nejvíce. Člověk s uchem bystrým těla nepřeskupí; zesiluje tónus, úsilí, jímž napíná se svalstvo ku pohotovosti, úplné a větší, nežli při poslechu na půl ucha; do soustředěného, do dbalého střehu, aby ani slůvko neušlo; střeh, pohotovost, ruší odpočinek způsobený únavou a klímáním; i jakýkoliv pohov z pohodlí. Energisované svalstvo podmiňuje zpěvný tón i tonus mimetický. Ono bývá obojího tónu pojítkem, ba sjednotitelem. Slovo „poslechnouti" ukazuje druhý smysl: podrobovati se vůli. Na povel: opustit řád živočišný, přestoupiti k řádu záměrnému.

Přizpůsobiti se v chůzi krokem; jako do dvojzpěvu; shodnouti se při tanci i protějškovém; podříditi pohyb jedné vůli, jako činí šiky sokolské i vojenské i účastníci průvodů, jsou úkony, v nichž vězí požadavek souhry, souladu. Tvrdívá se, že je tanec ve dvou prvním zrcadlem; tvrdilo by se tak právem, kdyby postoj nevyrovnával se ověřením svalového smyslu, právě jako hlas; míra (messa) tónová má za protějšek míru postoje i pohybu; vesměs mohou postoupiti od nejslabší silomíry, k silomíře nejvydatnější; škála zpěvných intervalů obdobu má ve stupnici gestikulační, kde kraje určeny jsou nejmenším a nejznačnějším počtem bodů opěrných; soudržnost a přetržitost postoje i gesta přesně shodují se s legatem a se staccatem tónovým; i tempo, v jakém vzestupuje nebo klesá tón a úd a tělo, po příslušných škálách.

Postoje i gesta rovněž vyrovnávají se právě sebenápodobou, bez níž nebylo by původnosti. Zajisté, že tón i gesto řídím podle vzorů; ale objevuji vlastní prací způsob, jak je sobě přivtělím, objevuji možnost, závoditi s hudebníkem-skladatelem pantomimicky a nenechat se od něho jen vodit. Kromě toho rozvinovat sebe, po svém, podle osobité zákonnosti, značí výběrovou svobodu; kterýkoliv prvek může — nemusí však — nésti nejrozmanitější *význam* podle svého umístění ve stavbě; v níž zastává svůj úkon; od níž přijímá svůj ráz. Napodobování v obmezeném smyslu slova, jehož důsledek je k nouzi obmezený sloh, však předpisuje: tento prvek jedině je samospasitelný; ohmatal jsem, viděl jsem ho, slýchal o něm, tam a tam.

Dovednost je vlastnost přivtělená; s tělem srostlá; konec konců vtělená. Náruživosti — ať traplivé ať lopotné; ať neřestné ať ctné; ať vrozené či nabyté — jsou hnutí; jednoduchá hnutí, nebo dvojnásobná, doprovází-li je skřek. Propukají během přírodním, jsou výbušné a kvapné, zmotané a spletené a jako vír. Jsou návěst přírody a jako příroda, jsou po lidskému nezřízené, po lidskému slepé. Jejich ráz a jejich soujem jednotlivce od ostatních odlišuje. Hnutím záměrným (ať tónem nebo posuňkem), se z vášně nezřízené stane vášeň zřízená a podřízená; hnutím záměrným se vášně potlačují, krotí; hnutím záměrným se konečně i zpodobují v návěst osoby a člověka. Vášněmi se lidská návěst ztrácí; ony rozdvojují tvora, vystupují z něho jako šelmy, které krotil Orfeus; jako poplašená zpřež, jež ovládne se uzdou, jako druhé živočišné já; o rozluce svědčí jazyk: nebýt při sobě. Být tělo bez ducha. A jako sama příroda, jsou šumů, třesů, nezáměrných nehudebních zvuků, nehudebních hnutí, počátek a příčina. A to nejednostejná, protože se u každého jiná dávka krve valí do celého těla ze srdce a při tom tempem-taktem pro každého jiným. Vyrovnávají se jako tóny, jako gesta, hnutím sebevládným. Ovládnuty prospívají: patří k přírodnímu bohatství, z nějž lidé těží, z kterého si hmotu přivlastňují, jehož energií využijí k pohonu a provozu.

„Vláda ducha nad oborem zvuků" — jakékoliv práce, jakékoliv vášně, jakékoliv povely k nim počítaje — „musí býti vládou nad energiemi světa." A obecněji: vláda nad oborem hnutí, od nichž zvuky pocházejí, vládne pospolitým energiím světa. Na kolik je s to těch energií sobě podrobit; v jakém řádu dovede je k souladnému dílu zorganisovat a sdružit, v tom ráz typologický a osobitost umělcova.

O jednom z nich (Nordenové) v kapitolách příštích: O umění 1. obsáhlém, jež prýští z vlohy básnivé; 2. o umění výstižném, jež bere na sebe jen tvary určité, ne prozatímné; jasně čitelné a celé, z kterých zvuk a posunek a smysl nedají se osamotit; 3. jejichž soujem, tmely stejně pevnými se pojí s jevištnými tvary ve stavebnou jednotu. Vláda popisovaného umění a popisovaného ducha nad oborem hnutí zakládá se na tvářnosti těla, které augmentuje úkon oka. Tělo, které toho umění je nástroj, akomodovat se umí rozměrům a odlehlostem jako zřítelnice; zasahuje, přesahuje věci; v levo, v pravo; klesá, stoupá, otáčí se; zapadává do šatů jak oko pod obočí, pod spuštěné hledí čela; zastírá se oblekem jak oči brvami a mění vztahy barevné i zavírá se do sebe, jak bulva pod víčka. Při napětí obvodovém stoupá jeho lesk, tak jako oči samy zatřpytí se stahem svalů obočních.

III.

„Tíhne-li myšlenka za pravdou neohroženě a stůj co stůj, s upřímností úplnou a pohotova k jakékoliv oběti, nazývám ji: náboženská myšlenka... Náboženství nikdy není dílo ukončené, je to úkon; vůle jednati; bez ustání.“ (Rolland.)

Hmotu však si přivlastňují síly duchem řízené; hmota, síla, duch se prolnou v uměleckém úkonu; před tím byly odděleny; každá ze tří věcí pro sebe.

Z kapalného živlu, který koloběhem víří po tepnách a žilách tato umělkyně nepřibírá hlavní zásobu svých energií; je spíše bělostná než krevnatá; nad zemi se pro ztepilost vznáší serafickým duchem. Její umění je vzdušné, oblačné a vnitřní oheň line se z ní jako jas a záře. Její svět je světlý, svatý, což jsou slova ze stejného kořene. Světice, tak jako Pradžápaty, Danice, Alžběta a Ludmila; andělé tak jako Beethovenův seraf; luzné věští vědmy, jako Libuše; zjevy sněžné, neposkvrněné a výsostné jsou první soujmy jejích energií, předstihových, vidomých a objasňujících. Její svět je průzračný a dvojlomný a v jeho úkazech se rovnou měrou spatřuje byt pozemský a nadzemský. Toto umění má složku řádu metafysického, k němuž přivádí a s nímž je spjat řád fysický. Stejně naladěné jako byl věk gotický, jehož slohu ostatně se připodobuje. Zakládá se ve vzhlížení, v povznesené mysli, tedy útvarově na vzezření, na vznosu a na vzepjetí t. j. v štíhlé vertikále, ve ztepilé silhuetě (nepřekonávané obšírností ani hloubkou), pod níž pozaniká plocha a k níž přiměřen se ztrácí objem; v oblačném a plavném zpomaleném hnutí, velikého rozsahu i nadechnuté síly, jedva citelné a nejnezbytnější, v níž se cítí rostlinného světa tíhnutí: vyšlehnouti nejtenčími výhonky blíž ke slunci; bylinnému povadnutí podobají se i sklesy v tomto umění: zavírá se v sebe, jako na noc zavíjí se květiny a jako ony obrací tvář za dne k světlu. Každá z těchto postav na vzezření (tedy na těle, jež přizpůsobilo se oku; na vzezření ustáleném: tedy na prodlevách postojových) komponovaná si vytváří vždy svůj, vždy jiný, nevšední, běh času; jako by je ovíval dech věčnosti. Útvarově pozvednuty nad okolí, převyšujíce je vztykem, čnícím hlediskem a rozklenutějšími obzory; *zahleděny do dálek a výší*, postavy ty činily by dojem sošný, nebýt vnitřní vibrace a vzňaté přítomnosti ducha; duchového dozoru. Žhne v nich „sacra conversacione sub specie aeternitatis: sursum corda!“ Je to umění, jež ladí k účastenství na bohoslužbě a mysteriu jakým zavírá se právě melodrama „Pod jabloní“: podobenstvím transsubstanciace. S dodatkem, že mysterium povzbuzuje síly, aby poznatelnem vyplnily neznámé, jež ve světě se skrývá; že má svrchovaně činný a ne trpný ráz; „je to přímý orgán žití pojatého metafysicky.“ Přiosobiti si pomyslné; přivlastniti hmotu pomyslům má za předpoklad vlohu básnickou. Ona tvoří součást popisovaného umění a přínos u nás nebývalý. (Pokračování). *F. Pujman.*

Kierkegaard.

Hnutí v německém protestantismu, seskupené kolem Bartha, volá za svého otce Kierkegaarda. Berdiaeff vděčně vzpomíná, že to byl Kierkegaard, který probudil jeho náboženské vědomí. Když se ptáme jednoho z nejbystřejších protestantských kritiků, který nedávno konvertoval, Petersona, co mu otevřelo cestu do katolické církve, poukazuje přímo na Kierkegaarda. V Německu jsou o něm psány skvělé studie jak od Guardiniho, tak od Przywary, kteří mu věnovali mnoho studií a i celou knihu. Loni se seskupili mladí v Bruselu kolem revue Hermes, která se vyřítila do boje proti materialismu a tito vedle Ruysbrocka, mystiků indických, se hlásí radostně ke Kierkegaardovi. Protestantské radikální hnutí, sdružené kolem revue „Hic et nunc“ napodobuje pamflety Kierkegaardovy „Okamžik“, jimiž tepal zbahnělost, zmrtvělost a ubohost současné křesťanské společnosti...

Sören Kierkegaard se narodil 1813. Od mládí zmítala jeho mladou duší zádumčivost, touha po pesimismu, hlad po symbolech a samotě zároveň. Jeho otec jest vyzbrojen strohou, smutnou morálkou, ukazuje mu, jak povrchní křesťané plijí na Krista a pak dlouho a dlouho sní se svým synkem, který takto vyrůstal pod tíhou nejstrašnějšího realismu i ve stínu osvobozující romantiky snů a symbolů.

Po manželství, které ho nenaplnilo tím, čeho od něho očekával a z něhož se vysvobodil způsobem hodně rafinovaným po stránce psychologické, osamocuje se, až ho teprve vydražďují posmrtné chvalořeči na zemřelého biskupa. Vydává několik čísel „Okamžiku“, kde zdůrazňuje absolutnost křesťanských ideálů, kde se rve jako rozzuřený býk s povrchním křesťanstvím, které se smiřuje s formulemi, aby si mohlo život zaříditi dále podle svého. Trhá křesťany, kteří poslouchají kázání, aby se pak po celý týden řídili zásadami docela pohanskými, bije do pastorů, kteří, jsouce zaplaceni za svoje sermony, se střeží, aby nepolekali nebezpečně své posluchače a sami nežijí jako svědkové naprosté Kristovy pravdy. Pro něho křesťanství znamená žíti tak, aby to budilo skutečné pohoršení, abychom si vyprovokovali mučednictví a nenávist. Kierkegaard se nakonec isoluje od všech církví, ale jeho myšlenka a jeho horlení o absolutní křesťanství přivedly mnohé do církve a mnohé z církví naplnil rozhodnutím žíti opravdu plností křesťanskou.

Myšlenky Kierkegaardovy nejsou skloubeny jednotou logickou ani postupnou. Ale skoro každá jeho věta jest křižovatkou, rozcestím nesčíslných lidských

problémů. Neboť jeho myšlenka se rozběhla na tyto křižovatky jakoby výslovně proti filosofickému romantismu hegeliánskému. Ideál kierkegardovský se postavil rozhodně proti tomuto duchu, jenž žíznivě spojoval subjekt s objektem, totalita, unita, kolektivita, v nichž nakonec mizí stejně částečné jako všeobecné, dobré jako zlé. Kierkegaard nepostavil proti tomu snad novou filosofii, nýbrž novou tendenci, nového ducha, který právě dnes tolik přitahuje, který byl právě pro mnohé vysvobozením.

Kierkegaard staví proti hegeliánské tendenci: zlaďovati rozpory vyššími jednotami, proti tomuto mechanickému, bezútěšnému, jednotvárnému unifikování, které tak důstojně representuje pruskou lásku pro uniformu a jeden krok a jeden celek, požehnání různosti, mnohosti, protiv a protikladů, z jichž vzájemného boje, vyvažování, vyrovnávání a třeba i spojování povstává ona krásná mnohost — život. Hegelovi opakuje, že víme dobře, že relativní protivy se dají spojiti, ale nikdy ne protivy a protiklady absolutní. Osobnost lidská se bude nejživěji brániti proti tomu, aby absolutní protivy se zjednodušovaly a spojovaly. Proti spojování všechno pohlcujícímu staví svou dialektiku kvalitativní, která rozlišuje, jakou má která věc hodnotu, krystalisuje věci proti sobě, až přichází k protivám a protikladům, které se nedají spojiti a kde jest pak naprosto nutno voliti: Jedno nebo druhé. Tak také ostatně nazývá jedno ze svých děl. Kierkegaard se vysmívá falešné objektivitě a zdůrazňuje, že rozum nemáme jen na to, abychom si dovedli něco představiti, nýbrž abychom to dokonale obsáhli. Pravda není něco cizího, vnějšího člověku, co by mohl libovolně rozváděti, aniž by tím zároveň nedal celé své nitro a celou svou osobnost. Kierkegaarda nezajímá tak spekulace jako proměna, přetvoření, obohacení celé bytosti. Tím se staví za nové poznání a novou objektivitu: Nepoznávati, abychom věděli, nýbrž, abychom se se skutečností spojili, z ní načerpali její hodnoty a tím převzali životní závazky, které musí dáti každá pravda.

Kdežto Hegel neuznával jeden pól bez druhého, spojuje oba, a neguje vlastně také oba, Kierkegaard nutí člověka, aby se rozhodl pro jedno, aby riskoval, protože jenom tak jest možná skutečná, plodná víra. Proto žádá skutečně pokorné oddání se Bohu, aby člověk přijal pokřik a volání pravdy, aby na ni odpověděl a aby tu pravdu žil. Kierkegaarda nacházíme ve všech novějších proudech myšlenkových, které nehledají jako Hegel snadné, laciné a schematické vysvětlení všeho, částečného v celkovém. Byl to Kierkegaard, jenž vrátil k platnosti hodnoty nevypočítatelné, nezměřitelné. Tak i Bergson i James i Freud nakonec i Heidegger jsou projevy nového ducha, který hledá protiklady, protivy, nějakou neznámou, nějaké „X".

Kierkegaard jevil velké uznání pro dialektiku Sokratovu, dialektiku oceňování vhodné vlastnosti věci pro skutečnost, pro daný okamžik... Sokrates nedogmatisoval, nedefinoval, osnoval své hovory, přiváděl zvolna a jistě ku poznání, ironisoval nedostatky, až se ukázal dokonalý pojem. Sokrates neučil systému, nýbrž prostě probudil ty, kteří byli klidni ve své jistotě jako v kožíšku, Sokrates prostě zneklidňoval lidi, zneklidňoval jejich povrchnost, jejich sebejistotu. Totéž jest dialektika Kierkegaardova. Také nechtěl učiti systému jako Sokrates, nýbrž chtěl lidi osvoboditi od otroctví jistoty obecných rčení, kolektivní jistoty v hlouposti, v níž si dnešní lidé tak libují, chtěl naučiti lidi, aby byli sami sebou, aby prostě aspoň: *Byli.*

Ale tento zápas vedl Kierkegaard především jako křesťan, jeho dialektika se vyvíjela v rámci především věroučném, třebaže lutherském.

Hegel by nebyl bez křesťanství. Bez křesťanství by nikdy nenabyl onoho pojmu absolutna, podobně jako by nikdy bez křesťanství nebyl ani Kant se svou jistotou konkretního života, kterou vzal jednoduše z křesťanství, jež jest vítězstvím konkreta nad chimerami orientálními. Hegel se domníval, že nejlépe odpraví křesťanství, když z něho učiní systém. Byl to tah genialní. Ani dnes není větších nepřátel křesťanství a křesťanského a duchovního života nad ty, kteří věčně jenom seřazují, distingvují, precisují křesťanství, dělajíce z něho názor, „světový názor", zapomínajíce, že křesťanství jest především život i když život ducha, ale život a ne kategorie a schematisování a katalogisování.

Hegel nakonec všechno usmířil a — všechno zabil. Všechno jest zároveň nic. Kierkegaard vnáší dialektiku do života, dialektiku skutečnosti, ve které se sváří protivy a protiklady, antinomie života a pravd. Čím roste život a kultura, rostou protivy a protiklady; životní dialektika napíná existenci. Kde není těžkostí, kde není problém, jedná se o malý, nepatrný život. Proto nastávají v životě mystickém strašné temné noci smyslů a duše, ve kterých se sváří a rvou smysly s duchem, forma víry s touhou duše míti plnost a absolutnost skutečnosti vyjádřené oněmi formulemi víry. Nikdo ovšem netuší jaké zápasy se dějí v prostých a klidných a napohled vyrovnaných duších. Proto je bolest normálním stavem křesťanství. Křesťanství nemůže býti bez zápasu. Křesťan, který má opravdu růsti, musí projíti a procházeti ustavičně odpory, nenávistí, bojem nepřízní. Tak rozumí dobře lid tomu, že říká: Koho Bůh miluje, toho křížem navštěvuje." Křesťanství musí růsti bojem. Pronásledování a boje a ustavičná napjetí v jeho lůně jsou znameními, že křesťanství jest ustavičně něčím živým, když tato napjetí se v něm ustavičně projevují a uskutečňují a přece je nevyčerpávají. Neboť: On nepřišel přinésti světu pokoj, nýbrž meč!

Největší napjetí v náboženství jest protiklad a přece vzájemné přitahování a uskutečňování času a věčnosti. Čas připravuje věčnost. Věčnost naplňuje a posvěcuje čas, aby ji mohl připraviti: Bůh a tvor, Kristovo Božství a člověčenství.

Hegel znivelisoval nejzávratnější dogmata. Vzal lidem to, co bylo nejtajemnější, největší. Z absolutního učinil relativní. Tak, jako je béřou všichni, kteří všechno nadpřirozené přirozeně vysvětlí a — odsoudí. Ale právě toto jest podle Kierkegaarda znamením pravosti křesťanství, že se ta tajemství nedají rozumem vysvětliti, že *jest tu* paradox, že se to zdá býti absurdním, že jest tu bláznovství a pohoršení kříže. To byl omyl modernistů, i našich literárních, kteří chtěli učiniti náboženství „salonfähig", zatím co se ono naprosto nehodí do salonů, protože se tam prostě nehodí hnůj z betlemských jeslí, protože o těch salonech Kristus řekl cosi jako o tom, že z těch jejich dveří hůře se dostane boháč do nebe než velbloud uchem jehly. Co tedy mají křesťané stále co lézti do těch dveří, co chtějí jimi provlékat Krista a křesťanství?

Životní dialektika Kierkegaardova jde ovšem dokonale ve stopách lutherských. Luther tak přehnal milost, že ji postavil vedle naprostého rozvratu člověka. Člověk znamená prostě hřích. Jisté jest, že různí otcové mluví podobně, když takový koncil oranžský tvrdí, že člověk ze sebe nemá nic jiného než hřích a zlo, ale to znamená, že bez pomoci Boží *přirozeně* člověk ze sebe dovede jenom deformovati působení a vliv Boží a jeho vlévání bytí do lidských činů, neznamená to však, že by Bůh nechal v takovém stavu lidskou přirozenost. Lidská přirozenost není tak špatná, že by člověk nedovedl s obyčejnou pomocí Boží, s jakou Bůh vede všechny přirozenosti, které stvořil, nic přirozeně dobrého mysliti, činiti, dychtiti. Ona dialektika ani v katolickém smyslu neztrácí všechen svůj smysl, protože můžeme postaviti proti sobě naprostou nicotu člověka bez této obyčejné pomoci Boží a lásku Boží, která člověka takto slabého, jenž by ze sebe bez obvyklé pomoci Boží nic nedovedl než zlé, zvedá k účasti na své přirozenosti a na svém životě.

Kierkegaard léčí hřích a strašné vědomí toho, že člověk jest vlastně jenom hříchem podle Luthera útěkem k víře, ale k víře slepé, k víře, která nedisputuje, která ví, že musí býti absurdní. A katolík se vzpírá a ví, že Bůh nám dal rozum a že i víra naše musí býti rozumná, že jest darem, naprosto darmo daným darem, ale že zároveň jest to svobodné rozhodnutí pod vlivem milosti a že tím více se jeví tato milost, čím více tato milost přemáhá odpor v lidské mysli, který jest proti pravdě, která není bezprostředně zřejmá, jejíž zřejmost jest v Božím Slově, v jeho autoritě, v jeho síle a působení.

Kristus nepřišel děliti bratry, křesťanství není sociologie, křesťanství se bude musiti za všech sociologických útvarů rváti o život. Toto správně vystihly bolševici, že největším jejich nepřítelem jest křesťanství. Proti jejich: „Jenom země!," stojí křesťanství se svým podobenstvím, které jako všechna podobenství Kristova třeba vzíti doslova, o jediné Perle, za kterou třeba všechno dáti. První křesťané chápali doslova Krista. Nemáme práva Ho nechápati doslova anebo útrpně, s jakousi shovívavostí mluviti o těchto blouznivých snílcích pouští. Rozdíl mezi křesťanstvím a mezi slušnými křesťany dnešní doby jest, že křesťanství stále mluví o věčnosti a stále zdůrazňuje: „Co platno člověku", kdežto křesťánkové této hodiny mluví o věčnosti, ale příliš se na ni netěší a o ni moc nestojí, protože při tom už se těší na velmi časnou a pozemskou večeři...

Mnozí dnešní křesťané se poctivě vynasnažují jak pomocí různých organisací a pobožností, by se vyhnouti mohli povinnosti milovati Boha. I v tom má Kierkegaard svatou pravdu.

Nás katolíky zajímá Kierkegaard jako hledač nových cest ku pravdě. Jeho úzkosti s křesťany této hodiny jsou nám nesmírně blízké. My jsme měli štěstí, že jsme měli Léona Bloy, který všechny tyto věci neřekl tak systematicky, ale řekl, vykřikl je, řval je do hluchých uší dnešních křesťanů také v pravý okamžik. Kierkegaard jest nám blízký tím, že podtrhl, co i my podtrhujeme, že není největší vymožeností a největším štěstím pro lidský rozum, když jest mu tak právě všechno jasné a zřetelné, že to jsou asi moc malé pravdy, které takto mohou býti vybrány až do dna a to tak brzo! Jsme mu vděčni za jeho pokřik proti připodobňování se křesťanů tomuto světu a stálé snaze býti moderní a neslouti zpátečníky, protože pohoršení a hanba kříže musí lpěti na nás. V tomto smyslu všechna hnutí i třeba surrealismus v umění jest nám znamením, že všechno hezky rozškatulkované, seřazené jako hodné dětičky, není ještě všechno. Mladí katolíci, kteří béřou doslova všechno, do písmenky, co křesťanství učí, cítí v těchto slovech Kierkegaarda, který volá k navrácení se k plnosti křesťanství, svěží vítr, kterým i oni dýchají. Že křesťanství není tu proto, aby dělalo kulturu a sociální otázky a umění a aby pěstovalo vědu, že jest tu pro nekonečně více pro to, aby dávalo Boha, aby ho dávalo plně, a aby lidi k němu plně a bez smlouvání přivádělo. Nesouhlasíme s Kierkegaardovým lutherským zoufalstvím nad člověkem, protože pro nás Kristovo hořčičné seménko bylo zasazeno do země, jež pro Luthera prostě neexistuje, protože pro něho přirozenost lidská nebyla Kristem ani očištěna ani připravena na milost, ale souhlasíme s jeho voláním, že jenom oblečení Ježíše a upřímný návrat k Němu jest smyslem jak křesťanství tak křesťanů. Že křesťanství není náboženstvím snadným, že není jen svátečním kabátem, že není světovým názorem, že není filosofií, že jest životem ke Kristu a z Krista, a že je křížovou cestou v jeho krvavých stopách. A to že kněží nejsou jenom učiteli věrouky a mravouky, nýbrž že se mají Kristem dotýkati srdcí a celého života, že je mají burcovati, že mají za každou cenu ze všech sil hlásati bláznovství kříže, nepřibližovati je světu, nesmlou-

vati s ním, neokrašlovati je, neboť tím bychom brali lidem jejich duchovní napjetí a život.

Kierkegaard jest z těch, kteří tvoří doby!

P. Silv. M. Braito O. P.

Španělská renesance opravdovou renesancí. Vitoria normou a syntesí její. Základem jejím teologie, obnovená tomismem. Skvělý obraz kultury na ní spočívající.

Žijeme v době, kdy se ideje a zásady renesance vyžívají, kdy vidíme, že dospěly ve svých důsledcích k úplnému rozkladu, takže se duchů jasně hledících zmocňuje hluboká skleslost při pohledu na současný svět. Vstupujeme v nové období dějin a snad se dočkáme nového středověku, abychom mluvili slovy ruského filosofa a emigranta M. Berďajeva.

Zhasly-li poslední záblesky renesance, jíž se kdysi staletími začínal nový věk lidstva, učiníme dobře, vrátíme-li se duchem k počátkům tohoto světodějného hnutí, abychom objevili jeho počáteční omyl, určující napřed jeho zánik.

Myšlenková revoluce, způsobená hnutím renesančním, měla zásady věčné a plodné, jež byly dědictvím křesťanské ideologie středověké. Bohužel, tyto zásady se smísily s živly pseudovědeckými a pohanskými, které je připravily o jejich účinnost a zatemnily původní smysl renesance. Je proto třeba rozloučiti oba prvky renesance, prvek věčný od prvku pomíjejícího, který byl jen zdánlivě plodný. Španělská renesance se omezila od počátku na ideje, které v renesančním hnutí považovala za věčné, plodné, životné, a dala základ pro rozkvět vědy teologické, filosofie, umění — kultury, vyplňující dvě velká století španělských dějin (16. a 17.). Pochopiti španělskou renesanci možno jenom oceněním významu postavy, jež byla jejím hlavním podněcovatelem. Byl jím Francisco de Vitoria, slavný profesor university salamské z řádu sv. Dominika, který proud idejí renesančních, valící se do Španělska, vtěsnává do pevných hrází a dává mu správný směr.

Pojem slova „renesance" je neurčitý a nepřesný, neboť se jím mohou označiti věci různé, ba zcela si odporující. Všeobecně můžeme říci, že tu jde o nové pojetí života, ve kterém se mísí živly velmi nestejné, slučující se v jakousi volnou synthesi, jež je východiskem všeho pozdějšího rozvoje moderního života. Jest však nutno odmítnouti představu, jako by renesance nebyla ničím víc než pouhým návratem ke klasickému starověku, vzkříšením starých hodnot řeckořímských. Takový ústup nebyl v dějinách nikdy možný a tím méně v době, jež ve svých útrobách nosila ještě živý kvas středověku, myšlenkový, politický, náboženský i sociální. Renesance je v podstatě více méně souladné sloučení křesťanského ducha středověkého s novými myšlenkami, jež byly zaneseny do Evropy za křížových výprav vzrůstajícím stykem s národy východními. Ve stol. 13. a 14. se projevovaly jakýmsi neklidem duchů, až nabyly plného rozvoje v tak zv. Quattrocento (stol. 15.), odkud nastává zase rozštěpení na dva proudy: 1. zpohanštělého umění a reformace, 2. obnovení scholastiky a úsilí protireformačního, soustředěného kolem koncilu tridentského. Plynou pak souběžně nebo proti sobě, ale v jeden tok se spojit nemohou. Jeden proud vynáší člověka ze středu na obvod, prohlásíť jej uvolněným ode všech závazků nadpřirozených, svéprávným, nezávislým. Druhý proud je poháněn myšlenkou křesťanskou, která zachovává nadpřirozené pojetí světa a uznává závislost člověka na Božství.

Reformace přijímá přírodovědeckou tendenci renesance a vyvíjí se v pletivo bludů až do našich dnů, kdy jeví všecky známky vyčerpání, smrti. Pokud si její ideje a zásady zachovaly jakousi životnost, pokud horizont nezkameněl před očima vůdců, mohly vzbuzovat jisté nadšení. Tyto ideje, jsouce postupně uváděny v život, ještě před 40 lety okouzlovaly lidi, ale dnes nám zní hluše, neboť zkušenost nám ukázala takřka naprostou prázdnotu jejich obsahu. V posledním období vývoje právě tyto mateřské ideje, od původu nesprávné, dosáhly přičiněním duchů značné inteligence a ve vhodném prostředí podivuhodného rozkvětu, po němž však nastává najednou vadnutí, úpadek.

Byla však jiná renesance, která zůstala věrna směru křesťanskému — renesance španělská. Války osvobozovací (proti islamu) zaujaly Španěly tolik, že nebyli zasaženi v celku myšlenkovým hnutím, vycházejícím z Italie. Ojedinělí a rozptýlení duchové jím strženi (Margués de Santillana, Fernando de Córdoba, Rodriguez de la Cámara, Alonso de Palencia) nemohli vytvořiti sami opravdovou renesanci. Dobytím Granady se skončily vítězně osvobozovací boje a volné Španělsko ovládne vůle tvořit. Obraz kultury se koncem 15. století rázem mění. Střízlivá prostota dosavadní je vystřídána okázalostí. Nové tendence se rychle zmocňují duchů. Zvědavost, touha po vědění, neklid, chtivý poznati věci neznámé, zavanou jako vichr novým Španělskem, jež si uvědomilo samo sebe. Jsou jím zachváceny i končiny, dotud ležící stranou všeho hnutí kulturního.

Tento náhlý přerod skrýval mnohá nebezpečí. Velkolepost humanismu mohla oslepiti duchy. Mohly zblouditi v labyrintu neznámé filosofie. Na štěstí byla křesťanská víra hluboko zakořeněna ve španělské duši. Ale to nestačilo. Bylo třeba dát hnutí pevný a bezpečný základ. Bylo nutno slíti v jeden mocný proud energie na všech stranách tryskající. Mohlo se tak stát jen jediným způsobem: *obnovou teologie.*

Snad se někomu zdá toto tvrzení libovolné. Je tudíž třeba osvětliti je. Donoso Cortés, obhájce katolicismu v první polovici XIX. stol., nadepsal 1. kapitolu svého díla „Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo" takto: *Ukazuje se, jak je*

v každé otázce politické zahrnuta vždy otázka teologická. To je plná pravda. Než třeba jí dáti ještě všeobecnější platnost: Nejen v otázce politické, nýbrž ve všech věcech filosofických, uměleckých, etických, právních, sociálních atd., skrývá se jádro teologické. Teologie je nauka o Bohu a smysl, který dáváme své idei o Bohu, obráží se nutně ve všech vědách, uměních, ba v celém životě. Už Vitoria praví v přednášce o občanské moci: Úkol teologův je tak rozsáhlý, že žádný důvod, žádný spor, žádná věc nemohou býti pokládány za cizí, vzdálené povolání nebo ústavu teologickému.

Ano, *kdyby byl Vitoria nebyl dal podnět k obnově teologie, nebyla by měla španělská renesance základu.* Ať by bylo hnutí kulturní, filosofické, literární, umělecké sebe krásnější, bylo by zašlo jistojistě na žalostné scestí. Španělská renesance je obnovou založenou na teologii. Její snahou bylo uchovati si ušlechtilý smysl křesťanský, úzce spojiti živel nadpřirozený s hnutím humanistickým. Tak tomu nebylo u renesance na severu Evropy a proto zabočila v reformaci. Španělská renesance je hnutí souladné, v němž se člověk volně pohybuje, ale nevzdaluje se svému středu. Bůh a nadpřirozený živel zůstávají jeho osou. Proto v něm není tak nesmyslně vynášena lidská osobnost, tolik zbožněna naše přirozenost. Proto neztrácí ani půdu pod nohama ani vědomí, že nad ní jest Bůh.

Přesto i Španělsko mělo býti „obdařeno" reformací. Zvláště v první třetině století XVI. opětují se pokusy uvést ji na poloostrov. Ale národ se postaví všemi silami proti luteránství, které oslabilo povahu opravdové renesance, obrátivši ji v hnutí plodné sice — neboť i blud může rozvinouti jistou plodnost — ale otrávené v samých začátcích zásadami, jež se rozvily neúprosnou logikou života, ale tak, že způsobily konečně jeho rozklad. Reformace se nezakořenila ve Španělsku, protože se tam nemohla zakořeniti. Španělsko nebylo napojeno staletou záští proti Římu jako Německo, nebylo rozvráceno choutkami zkažených duchovních a velmožů. Jeho katolicismus byl příliš silný, aby podlehl. Renesance španělská však by si byla přes to nezachovala svůj křesťanský ráz, *kdyby se tu teologie nebyla povznesla z dosavadního stavu nevážnosti a úpadku.* Bez úplné obnovy teologie, bez očištění a *opětného zhodnocení scholastiky* nebylo by Španělsko odolalo zesvětšťující tendenci renesance, jež i sem začala pronikati. Jest nehynoucí zásluhou Františka de Vitoria, že byla teologie vytržena ze své ochablosti a znehodnocení a přivedena opět k rozkvětu.

Vitoria stojí na rozhraní dvou odlišných světů. Jeden se rozkládá a zaniká a druhý mocně klíčí a hlásí se k životu. Poutník za myšlenkou přibude do Paříže, ztráví na Sorboně několik semestrů a přenese odtud jiskerku uhasínajícího plápolu vědeckého a rozdmychá ji doma opět v mocný oheň. I netrvá dlouho a španělský národ se povznáší mezi nejvzdělanější národy světa.

„Jen jeho duch jasný, široký, klidný, duch umělce a myslitele, v němž se dokonale slučují filosof a křesťan, teolog a milenec krásy, humanista a vykladač Písma, exegeta a jazykozpytec, duch chápavý, něžný a mírný jako svah baskidských hor, ale houževnatý a pevný jako kov uložený v jejich útrobách", mohl se odvážiti reformovati teologii, zbaviti ji živlů vrátkých, ale zachovat jí prvky životní a věčné. To nebylo dílo všedního ducha. Vitoria byl největší genius svého věku.

Pobyl dlouhá léta (16) v Paříži a byl svědkem úplného rozkladu scholastiky na Sorboně. Ty zastaralé metody, ty subtilnosti bez konce byly jako nerozvížitelné kličky, v nichž byla rdoušena věčná pravda, ryzí zlato katolické teologie. Mistr alavský geniální intuicí rozpoznal nečistou rudu od čistého kovu. S tvrdošíjností opravdového Baska podniká nadlidskou práci, pokračuje v ní ve Valladolidu a Salamance. Tak byla katolická teologie zachráněna a jejím zachráncem byl Vitoria.

Proto den 7. září 1526, kdy se Vitoria ujal universitní stolice v Salamance, je datem rozhodujícím pro španělskou renesanci. Tímto dnem se Vitoria stává střediskem Salamanky a Salamanka se svou universitou centrem Španělska, ba světa — vždyť tehdy nad nesmírnou říší španělskou slunce nezapadalo.

Muž zářící dary ducha byl s to, aby zasáhl svým vlivem počátky španělské renesance a určil směr jejího vývoje. Byl vynikajícím humanistou. Za svého pobytu v Paříži navázal přátelské styky s nejvýznačnějšími duchy své doby, zvláště s humanisty španělskými a flámskými, jako byli Vives, Siliceo, Coronel, Clenardo, Harlem a j. Obcování s nimi vytříbilo jeho ducha, takže nebylo v tom čase teologa scholastického, který by byl zároveň stejně vynikajícím humanistou. Přes to byl především teologem, ovšem teologem nového typu. Teologie mu nebyla nástrojem křehkých důvtipností nebo hříček, ani nezabíhala v neužitečné zkoumání pošetilých věcí. Vitoria neztrácí nikdy půdu pod nohama. Teologie je v jeho rukou živou, poddajnou, plodnou látkou. Jdeť mu o řešení nejaktuálnějších otázek doby. Nepřekonatelný způsob, jakým řeší nejnesnadnější problémy doby, tak mocně účinkoval na jeho vrstevníky, že o něm říkávali, že má své nauky přímo s nebe. Jeho nejoblíbenější žák Melchor Cano se vyjádřil o jeho didaktickém nadání v tom smyslu, že si snad někteří jeho žáci osvojili tolik vědění jako on, ale že by jich deset pospolu nedovedlo vyučovati jako on. Z tohoto obdivu, opravdu fascinujícího, si vysvětlíme nesmírný vliv jeho vyučování. Vliv ten se neomezil pouze na Salamanku, nýbrž se rozšířil do nejodlehlejších končin Španělska a zasáhl mocně i zákonodárství španělské monarchie. Pověstné zákony indické, slavný pomník španělské kolonisace, jsou cele proniknuty duchem velkého teologa a juristy dominikánského.

Vitoria je normou španělské renesance tím právě, že jí dává *smysl teologický.* Od Vitoria se počíná

opravdová obnova teologických studií ve Španělsku a svrchovaný vliv, který vykonává teologie na veškeren národní život, učinil ze Španělska národ teologů. Jde ovšem o teologii, z které Vitoria vytvořil vědu universální, zabírající v sebe všechno vědění od vlastností Božích až do posledních otázek práva veřejnébo i soukromého. Všechno literární hnutí věku zlatého je obsaženo v zárodku v nauce alavského Sokrata.

Sotva Vitoria zasedl na svou universitní stolici salamanskou, zalily se síně slavné university novým životem. Duchové mládnou a hýbou se neklidem zvídavosti. Hledali-li dotud španělští studenti ve Francii a Italii poučení o věcech, kterého se jim doma nedostávalo, zaplavuje nyní sta cizích studentů síně salamanské university. Jeť století šestnáctému tím, čím byla pařížská universita v druhé polovici století XIII. Vitoria ji proměnil v kolébku nové scholastiky. Jak toho dosáhl, je nyní po předběžných výzkumných pracích známo. Dnes dovedeme oceniti dosah jeho počinu. Uvedl na universitu opět Sumu sv. Tomáše a dal podnět ke vzniku salamanské školy teologické, jejíž jméno pokrývá slávou Španělsko v století XVI. Nauka sv. Tomáše byla totiž brzo po smrti světcově zatlačena novými školami teologickými, jež konečně vústily v nominalismus. Drželi se jí jen jednotliví myslitelé, netvořící vlastní školu. Vitoria, uváděje nauku sv. Tomáše do síní universitních, činí rozhodný krok pro obnovu teologie a s ní i ostatních věd.

Tu máme také klíč pro pochopení základních rysů španělské renesance. Znamenáť všeobecné obrození a tak se vyrovná kvantitou i kvalitou renesanci italské a překonává renesanční hnutí mnohých zemí, jsouc mimo to dokonalou protivou renesance německé. Přejímá a přizpůsobuje úplně humanistické prvky renesance italské, ale je proniknuta cele ideou křesťanskou, je renesancí katolické reformace.

Tato povaha španělské renesance nám vysvětluje zajímavý zjev: byla nechápána a z tohoto nepochopení se rodí pověstná legenda negra (černá legenda). Stojí to ovšem námahu vymysliti si, že zvrácený úmysl a nepoctivost vedly k jejímu vzniku. Mužové vynikající jako americký dějepisec Prescott mluví o Španělsku jako o zemi, „vyloučené ze světla“, třebas právě v století XVI. je Španělsko jistě národem nejvzdělanějším, nejosvícenějším a nejsnášenlivějším v Evropě. Tito mužové se odvažují upírati Španělsku renesanci. Je ovšem pravda, že Španělsko stol. XVI. stojí mimo renesanci, pojatou ve smyslu germánském, renesanci s tendencí naturalistickou a pohanskou, která zavrhla teologii, byť i s počátku přijala formu reformace náboženské. Španělská renesance spojuje tendenci humanistickou s prvkem křesťanským a nadpřirozeným, spočívajíc na základě teologickém a jsouc chráněna inkvisicí a naukovou nesmiřitelností teologů a králů, špatně ostatním světem chápanou. Kdyby se byl ve Španělsku zakořenil protestantismus, zlaté období jeho kultury — předpokládejme i tak jeho možnost — bylo by dostalo zcela protivný smysl, než jaký na štěstí mělo. Filip II. a Španělsko s ním pracují nadšeně o díle katolické reformace, jehož středem je koncil tridentský. Když císař Karel V. pozval Vitoria k účasti na koncilu, odpověděl stařičký profesor velmi krásným dopisem, v němž předvídá svou smrt. Rád by se byl ovšem účastnil tohoto shromáždění, jež by bylo vyvrcholením jeho životního díla a od něhož tolik očekával pro věc Boží a prospěch všeho křesťanstva, ale byl upoután na lůžko, i těšil se, že je aspoň zastoupen velmi čestně svými žáky.

Na konec zbývá otázka: Byla by španělská renesance nabyla bez podnětu Vitoriova takové šíře, ucelenosti, soustavnosti a tak všeobecného významu? Zajisté že nikoli. Vitoriovi je zavázána za to, že nebyla jen čímsi, co se pohybuje na obvodu lidské kultury. Křesťanská idea, vysvětlená a zosobněná v teologii, obnovené Vitoriou, je duší oživující všechny oblasti španělské kultury, téměř po dvě století kvetoucí: filosofie, právo, literatura, asketika, mystika, všechny uměny, celé Španělsko cítí prouditi ve svých žilách novou, svěží krev, obnovující jejich organismus, takže vydávají plody vysoké hodnoty. Důkaz je velmi snadný. Stačí stručný výpočet slavných jmen v jednotlivých oborech kulturních, na př. v umění: Ribera, Murillo, Zurbaran, Velasquez, jejichž geniálním malbám, vytrysklým z inspirace křesťanské, se podivujete v pověstném Pradu madridském. A což španělští sochaři: Montañés, Mena, Salcillo, Berruguete — neztělesnili ve svých skulpturách nejvznešenější pojmy teologické? V básnických dílech Cervantesa, Lopeho a Calderona čteme takřka na každé stránce věty, naplněné obsahem teologickým. Vyjadřují jej zcela přirozeně, bylyť určeny pro širší veřejnost. Přes to jsou dnes skoro nesrozumitelny osobám průměrného vzdělání. Španělská mystika, tak božská a lidská zároveň, nevybočila na žalostné scestí jako u jiných národů, protože vychází z pevného základu teologického. A což španělské právo — široké, spravedlivé, obsáhlé — nezapustilo kořeny hluboko v teologii, hledajíc v Bohu jediné pevnou basi, kterou zákon a spravedlnost mohou míti? Geniální výtvor Vitoriův — mezinárodní právo, založené na universálním pojetí lidské společnosti — nezapře úzké souvislosti s teologií. V politice mužové Quevedo, Saavedra, Fajardo, Rivadeneyra, Mariana, Márquez — dávají lidu to, co mu opravdu přísluší, ale uchraňují vládní moc rozmarů mas, zamítajíce předem pošetilé smlouvy společenské a hledajíce oporu autority v jejím původu božském.

Tyto důkazy zajisté stačí, aby se projevil teologický duch španělské renesance. Obnova teologie, jež je hlavně dílem Vitoriovým, učinila možným ono velkolepé hnutí kulturní a vzkypění života, jemuž jsou úzké hranice vlasti, proto se rozlije přes oceán a přejde v duši dvaceti národů, slavných výhonků velkého Španělska.

Tak dostává postava Vitoriova obrovské rozměry. Vitoria ovšem není plod renesance. Před ním, vedle něho i po něm svítí hvězdy první velikosti, některé jej i překonávají v užším oboru: Luis de Léon, Huarte, Covarrubias, Alpizcueta, Soto, Melchor Cano, Suárez atp. Ale podněcovatelem, osou vší obnovy, duší velkého Španělska je jediný Vitoria.

Takto jsme poznali opravdový smysl španělské renesance. Ukázali jsme též na dobu, v níž velkolepé hnutí pozbylo síly a stalo se neplodným, poněvadž ztratilo správný směr. Bylo by možné nové vzkříšení pohaslého ducha? ptá se G. Faile, O. P., v přednášce, proslovené na kursu, pořádaném v Casa social de Vitoria (z níž tu vynímáme hlavní myšlenky). Dnes jsme svědky katastrofálního konce špatných zásad renesančních, přijatých a do posledních důsledků provedených renesancí německou. To obrací naše zraky k počátkům hnutí, abychom viděli, je-li možná náprava bludné dráhy. A tu udeřila hodina pro Španělsko, jehož tradiční duch ještě zcela neuhasl. Ještě jsou utajeny skryté žíly netušené životnosti, které Španělsku přivodí novou slávu. Jen rozhodnosti a energie třeba.

Neškodí ani u nás uvážiti tyto ideje v době, kdy jde o velkolepý pokus založiti novou — lepší kulturu na tomismu opět obnoveném. *F. S. Horák.*

KRITIKA.

Archives de Philosophie vol. XI, cat. II.:

L'Intuition Intellectuelle et le Problème de la Métaphysique,

par Régis Jolivet, G. Beauchesne, Paris (VIe)

Kniha Jolivetova vychází z dvou předpokladů moderní filosofie, z nichž jeden učinil intuici intelektuální, kantismus, druhý bergsonismus. Ačkoliv jde bergsonismus směrem protikantovským, chce dokázat existenci intelektuální intuice, která dospívá k poznání absolutna, přece uvedl i on intuici jinam, než je její přirozené místo. Účelem knihy Jolivetovy je ukázat, že intelektuální poznání, jak je vykládá sv. Tomáš Aqu., je intuitivní ve vlastním smyslu. Intuitivnímu poznání odporuje jen poznání diskursivní, nikoliv poznání zprostředkované, zvláště jí neodporuje pojmové poznání.

Jolivetovi se podařilo objasnit tento problém velmi přesně, jeho výklad uvedl intuici a její hodnotu na pravé místo, čímž odstranil všechnu libovolnost, jak bylo používáno tohoto pojmu v jiných systémech.

Nakladatelství Jana Laichtera v Praze vydalo řadu knih a cenných překladů:

Platon, Obrana Sokrata, Euthyfron a Kriton;

v uměleckém překladě Fr. Novotného.

Plato ve svých dialozích se zabývá všemi prvky lidského života, mezi nimi byly otázky, co je zbožné a hříšné, spravedlivé a nespravedlivé a jiné etické prvky.

Euthyfron rozmlouvá se Sokratem o tom, co je zbožné a uvádí svou definici. Sokrates mu ukazuje nedostatek logiky a uvádí kritiku nepřesného výměru. Plato v tomto dialogu usvědčuje ubohost odborníka a ubohost soudu lidu o této věci, a přece lid Euthyfrona snáší a Sokrata usmrcuje.

Umělecká stavba tohoto dialogu je mohutná, Platonovy myšlenky probleskují jako nová zář světla. (Autor úvodu však uvádí do rozvoje platónských myšlenek některé věci, které Plato nevyjadřuje.) V první části „Euthyfron" je uváděn Sokrates jako obžalovaný, ve druhé části „Obrana Sokratova" jako souzený, ve třetí části „Kriton" jako odsouzený. V Kritonu je zvláště velká Platonova konstrukce poměru občana ke státu a k jeho spravedlivým zákonům.

Další dialog přeložený do češtiny je *Faidon*, rozprava Sokratova o smrti a nesmrtelnosti duše. Blízkost Sokratovy smrti určuje látku k hovoru. Sokrates se dívá na smrt beze strachu, neboť má víru, že i po smrti je člověk pod nadvládou dobra. Filosofií se připravoval na úplné odloučení duše od těla, na osvobození a očištění. Smrt mu vyplní jeho touhy po čistém poznání, neboť ve spojení s tělem není ani pravého poznání ani pravé ctnosti. Myšlenky Sokratovy vzbudí živou rozpravu o nesmrtelnosti a o námitkách proti ní. Tento dialog je pramenem zvláště bohatým k poznání Platonovy filosofie.

V „Otázkách a názorech" vyšla u Laichtera kniha Masarykova:

Moderní člověk a náboženství.

Masarykův způsob vyjadřování připomíná v mnohém rozpravy Platonovy. Je v nich velká znalost lidského ducha a jeho požadavků, je v nich zkušenost a praxe životní, je v nich však i třetí prvek Platonův, určitá neustálenost. Nenajdete nikde definitivního výměru. Jednou se zdá, že Masaryk se kloní k uznání náboženství jako absolutnímu prvku, který dává uklidnění, jindy zase

v probírání historie filosofie souhlasí s mnohým filosofem, který klade skepsi nad náboženství. Z tohoto kolísání tryskají někdy hluboká vyjádření, aby pak zase uvedla člověka do nejistot a hlodavé skepse. Masaryk je psycholog a znalec lidského ducha, nemá však uceleného klidu ve svých poznatcích o náboženství a jeho poměru k lidskému životu. Poměr náboženství k filosofii je vyřešen kladně.

Ve vydání Laichterově vyšla další kniha:

Otakar Vočadlo, Současná literatura Spojených Států

(od zvolení presidenta Wilsona po velkou hospodářskou krisi.)

Autor pozoruje americkou literaturu na nejlepším podkladě vzniku a vývoji duševního života amerického tak pracně se jednotícího ve skutečný kulturní celek. Národ, který původem není jednotný rasou ani jazykem, znenáhla se sjednocuje i kulturní jednotou, která patří k ústavním prvkům národnosti. Rovněž ráz literatury dřívější i novější je vysvětlen psychologickým vývojem takové země, jako jsou Spojené Státy. Samostatnost kulturní po samostatnosti politické stála mnoho boje a práce. Podceňování Ameriky bylo hlavně vlivem mateřské Anglie, která uznala politickou nezávislost svých amerických osad, avšak osvojovala si dále kulturní nadvládu. Z Anglie šla stále nechuť k americkým životním formám a tradiční nepříznivé a zaujaté posuzování amerických kulturních snah. Přes různé i nepříznivé vlivy i odjinud vyvinula se samostatná americká literatura a dle autora dospěla k rozkvětu. Posledních dvacet let nazývá V. dobou dospělosti. V americké literatuře se zúčastnily často průkopnickým podílem jako nikde jinde i ženy. Poslední doba je označována oproti předchozí hospodářské a materialistické, dobou *kulturní* a dobou bojovného idealismu. Řada nových amerických autorů patří už světové literatuře.

Kniha V. na tomto podkladě je velkým úkazem kulturním v českém světě.

Neocenitelné zásluhy si získává nakladatelství J. Laichtera vydáváním překladů studijních textů. Mezi nimi je i

Lutherův odkaz.

Méněcennější je úvod, v němž autor projednává literaturu a význam Lutherův. Ke studijnímu textu bylo by třeba vědečtější předmluvy. Kritika existujících studií o Lutherovi je nedostatečná a naprosto nekritická (na př. dílo Denifle-ho nestačí jen nazvati útoky, neboť jeho dílo je velmi vědecky doloženo, zatím co autor sám mnohé věty by doložiti nemohl). Luther a jeho dílo je dosti prozkoumáno, než aby dnes mohl znamenati život a spásu.

Emilie Bosshart, Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers,

Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1935.

Množství nových metod ve výchově působí zmatek. Mnohé z nich nemají pevných základů, neboť nesahají na vlastní povahu věci. Chtějí být spíše snadným a rychlým postupem. Vychovatel potřebuje jasné znalosti, která cesta je správná. Eduard Spranger svými pedagogickými základy může skutečně prospěti v situaci tak komplikované a nejasné.

Co činí pedagogiku Sprangerovi hodnotnou? Spranger bere vážně úkol vzdělání, obrací pozornost k nejhlubším životním otázkám o smyslu světa a života. Vzdělání neznamená jen vyrábění konkretních profesionálů, nýbrž je spjato s životním posláním člověka. *Osobnost a kultura* tvoří střední bod Sprangerovy pedagogiky. Vzděláním se účastní člověk duchových hodnot, jednotlivec vychází z úzkého okruhu jedince a bere účast na velikosti velkých duchů. Kultura je souhrnem mravně-náboženských snah, aby byly uskutečněny věčné hodnoty v pomíjejícím životě. Kultura je úkolem všech jednotlivců a uvésti k ní to je smysl výchovy.

S těchto základních bodů autorka pohlíží na Sprangerovo výchovné dílo a skutečně označuje nejsilnější stránky jeho práce. V přemnohých bodech je nauka Sprangerova obnovením principů řecké filosofie aristotelské, jejichž použití přivedeno k vrcholu u sv. Tomáše. Poměr mezi náboženstvím a mravní výchovou je u Sprangera brán pravým opakem proti teorii nezávislosti těchto dvou složek na sobě; Spranger vidí jednotnou souvislost, stejně jako tomistická etika, jejíž mravnost má svůj konstitutivní ráz z poměru člověka k poslednímu cíli, k Bohu.

Heinrich Schaller, Die Weltanschauung des Mittelalters,

Verlag von R. Oldenburg, München u. Berlin, 1934.

Autor podává úvodem nové definice a ohraničení středověku. Nestačí na to jen rok 1500. Troeltsch na př. karakterisuje středověký ráz života a názoru jako agrárnický, aristokratický, bez lidu a bez styků, vládla slabost ve správě; středověk byl bojovný; západní části byly spojeny jednotným katolicismem a jeho vnitřními nábo-

ženskými hodnotami, byly prostoupeny většími kulturami (arabskou = byzantinsko-islámskou, antickou, která splývá z egyptské a babylonské). Je těžké ohraničit přesně meze středověku, aby jeho definice odpovídala přesně. Jako hlavní rys, kdy počíná středověk, udává autor snahu zbavit se primitivního názoru na svět a ranní počátek jednotné a vyšší kultury. Takové nesnadné ohraničení počátků středověku nelze ani přesněji ukončiti, takže toto nové pozorování světa dle kultury není časově přesné. Klásti jako hranice nové doby některé prvky jako na př. individualistické názory oproti dogmatismu, nebo náhrada filosofie a metafysiky za náboženství atd. nemůže určovati hranice středověku, poněvadž lze postřehnouti už v ranním středověku individualistické projevy a rovněž i snahy, kde filosofie nahrazuje náboženství a zase naopak, náboženství setrvává i v dobách nového individualismu. Nejsou tedy všechny prvky, které uvádí autor stejně platné v kulturních hranicích mezi středověkem a novou dobou.

Je zajímavý vliv německého smýšlení moderního, jak vrhá svůj reflex i na minulost. Ve vážné knize vědecké objevují se prvky, které nemají vědeckého rázu. Němectví staví na roveň antice a křesťanství jako jeden z ústavních prvků kultury minulé i současné. V mnohých jiných rysech středověkého názoru a života nevystupuje autor nad úroveň společných frázovitých dikcí, příliš povšechných, než aby něco vyjadřovaly.

Zajímavé nepochopení sv. Tomáše, kterého Schaller klade mezi autory velkých systémů, je patrné jednak z citování z druhých pramenů, jednak neporozuměním hlavní tése: Deus est ens subsistens; autor to překládá jako ein substituirendes und absolutes Sein. Proto vidí ve filosofii sv. Tomáše pantheistický sklon. Nemůže být naivnějšího tvrzení!

Pro karakteristiku duchovního dění ve středověku, zahrnujícího i mystiku, bylo by třeba většího přehledu pramenů. Tento nedostatek je tím větší, čím širší je okruh věcí (církev a svátosti nevyjímajíc), které autor zahrnuje do svého díla.

Z téhož nakladatelství vyšly dvě další díla ze sbírky: Handbuch der Philosophie:

Aesthetik, von Alfr. Baeumler,
Philosophie der Sprache, von Julius Stenzel,

1934 (Oldenbourg).

Autor esthetiky rozebírá pojem krásna u Platona, pak Plotina, Augustina, ve středověku a v renaissanci, v druhé části pojem umění u Aristotela, v retorice, v teoriích o umění, ve středověku a renaissanci. Všechny části nejsou stejně hodnotné, neboť nejsou stejně propracovány, neboť autoři a tvůrci, kteří udávali a udávají směr doby, jsou pojednáni velmi krátce.

Druhý svazek „Philosophie der Sprache" rozvádí téma na všechny vztahy a všechny obory, s nimiž souvisí filosofie mluvy. V mnohých svazcích celé sbírky „Handbuch der Philosophie" je bohatý souhrn historicko-spekulativní, v jiných je mnoho vědecky bezcenného materiálu. Rovněž soud nad epochami myšlení lidského je někdy zaujatý a příliš tendenční se stanoviska protestantských autorů.

Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, herausgeber Th. Steinbüchel, Abtg. 1.

Die Grundlegung der abendländischen Philosophie,

Griechische und Christl.-Griechische Philosophie von Hans Eibl, Bonn, 1934, Peter Hausstein-Verlag.

Všechna díla povšechných rozhledů po celé filosofii jsou vystavena nebezpečí jednostrannosti nebo nedostatku prozkoumání pramenů. Svazek Eiblův dokazuje svou důkladností důkladnou znalost. Neomezuje na všeobecné a tedy bezvýznamné úsudky, nýbrž snaží se zachytit v pramenech myšlenkové proudy řecké a řecko-křesťanské filosofie. Mysl lidská se vyvíjela postupně; nejdříve to byla otázka o vzniku a příčinách hmotného světa, pak vznikají otázky o etickém dobru, rozhled se šíří u Platona, zvláště však u Aristotela, který se zabývá už téměř všemi problémy, které jsou dnes známé: problémem života a osobnosti, filosofickými systematickými naukami (logikou, metafysikou, přírodní filosofií, etikou, naukou o státě, retorikou atd.) Povaha lidského ducha je přesně vymezena a rovněž poměr lidský k cíli a k Bohu.

Autor přechází z řeckého myšlení ke křesťanskému, mluví o základech církve a jejího názoru na svět a život, k vývoji dogmatu. V takové knize lze sledovat pravý postup vývoje, nikoliv jak si jej představuje člověk subjektivně, nýbrž faktický postup. Celá sbírka vyznívá jako vážný protiklad proti některým svazkům předchozí sbírky Handbuch der Philosophie.

Felix Meiner-Verlag, Leipzig, vydal v poslední době několik nových prací. Předně vyšel druhý

díl *Magistri Eckardi Opera Latina*, auspiciis instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita

II Opus Tripartitum Prologi,

edidit Hild. Bascour O. S. B. (subscrip. cena 2.60 RM).

Vydávání spisů mistra Eckarda je vzácnou historickou událostí, jíž se ujal historický institut u sv. Sabiny a jsou vydávány nákladem F. Meinera v Lipsku.

Studium těchto autorů, kteří znamenají určitý mezník ve filosofických proudech své doby objasňuje mnohé z problémů dneška v historickém jejich vývoji, poněvadž ideový vývoj nutně souvisí s předchozími věky. Historické studium ideových proudů znemožňuje příliš subjektivní ráz filosofů, jejich úsudků o minulé době, avšak též nesprávné kladení problémů. V kladení problému svítá hned rozřešení, je-li položen tak, jak je.

Mnohým českým filosofům schází historický přehled ideologického proudění, proto nedovedou ani klásti filosofické problémy. Vyžadovala by to hlavně filosofie náboženství, aby své problémy formulovala ve světle historického badání.

Meinerovo nakladatelství spojuje toto úpravné a kritické vydávání spisů Eckardových se spisy Mikuláše Kusánského, o jehož „De docta ignorantia" bylo referováno.

Druhé dílo velkého významu z téhož nakladatelství je

August Messer, Psychologie

(5. přepracované vydání.)

Psychologie Messerova patří do vítězného nového proudu psychologického „celkové a tvarové psychologie"; řadí se do vývoje, jak začal částečně u Wundta, který mluví o „schöpferische Synthese" a o „Apperzeption". Jeho nauka byla napadána od associanismu, avšak byla i dále vyvíjena jeho nejstarším žákem Oswaldem Külpem, který vedl Würzburgskou školu. K ní patří mezi jinými (Marbe, Ach, Dürr, Bühler) také autor knihy Messer. Tato škola se věnovala zkoumání pochodu myšlení. Přišla na to, že myšlenkový postup je smysluplný a cílevědomý a tedy není dostatečně vysvětlen z reproduktivní činnosti představivosti podle mechanických zákonů associace. Stanovila, že vůle je důležitým činitelem, který udává směr, takže myslící člověk řeší své úkoly pod vlivem cílevědomých a určujících činitelů a tím činnost dostává celkový ráz. Tento směr při tom chce zůstati na zkušenostní základně. Ze základních principů je jasné, že Messerova psychologie má svou přednost, neboť dospívá k vlastnímu psychologickému životu; vybavila se z mechanismu, avšak nejen to, nýbrž našla mnoho positivního vědecky-psychologického materiálu. Messer jej ukládá v systém. Páté vydání svědčí o vážnosti knihy.

Se scholastikou, zvláště jak je podána v knihách kardinála Merciera, má tento směr mnoho společného, ač jí Messer vytýká slovíčkářství. Je to pouhá fráze, neboť věčně používá mnoho ze scholastických výrazů. Mimo to, nic není tak vzdáleno od pravé scholastiky (sv. Tomáše) jako slovíčkářství. Pojmy sv. Tomáše jsou plné obsahu a je třeba jimi proniknout a dosáhnout celého obsahu jejich, než se pronese o nich úsudek. To ovšem schází nové době.

Třetí kniha z edice F. Meinera je

Existenzphilosophie,

eine Einführung in Heidegger und Jaspers, von Joh. Pfeiffer, 1935 (cena 2.50 RM).

Autor podává nejdříve definice naturalismu a idealismu, aby z těchto jasných pojmů pak ukázal pozadí, na němž se vytváří nový filosofický proud. Závěr kritiky naturalismu i idealismu je ten, že zbavují člověka jeho svobody, vážnosti a posledního cíle a staví ho do neurčitosti a neklidu. Zodpovědnost neúprosná se mění jen v běžný pohled. Mnoho nových myslitelů nabývá znovu reálných pojmů o skutečnosti a vážnosti. Heideggerova „Existenzphilosophie" je novým pokusem obrátit pozornost na bytosti věcí a to tak, že otázka o lidské bytosti se stává hlavní otázkou a účelem filosofie.

Autorovi se podařilo vystihnouti Heideggera v jeho základech. Filosofie není pouhým filosofováním, spíše jako zkoumání o bytosti lidské, který stojí před záhadou své existence a táže se odkud a kam, na smysl a cestu životní, na základ a způsob života. Filosofování mnohých podivuhodných mužů lze označiti jen bezcennou námahou, neboť nemají vyškolení a logické souvislosti, nemají trpělivosti k vážnému vědeckému badání. Mezi ně řadí autor: (Konfutse, Epitut, Marcus Aurelius, Luther, Pascal, Jacobi, Kierkegaard a Nietzsche).

Druhá část knihy zachycuje rysy filosofie Jaspersovy, který navazuje na Heideggera. K jeho dvěma rozměrům bytosti připojuje nebo spíše přechází k třetímu, k transcendenci, jíž se Heidegger dotýká, kterou však příliš immanentně vykládá. Jaspersova filosofie transcendentna znamená velké sblížení s tomismem.

Friedrich Basenge, Ethik der Strafe.

Verlag Rudolf M. Rohrer, Brno, Praha, Leipzig, Wien, 1934.

Menší dílo, avšak plné obsahu o předmětě, který si dnes autor vzal k projednání. Je v něm přehled všech teorií o trestání, pokud trest má svou sociální důležitost a cíl. Trest má etickou úlohu a důležitost. Proto trestní právo je více a jasněji spjato s etikou než každá jiná součást práva. I tato část prodělala svůj dalekosáhlý vývoj moderní filosofií. Autor si postavil za úkol odůvodniti pojem trestu s moderního etického hlediska. Je třeba varovat se utilitaristické morální filosofie, neboť zanedbává to hlavní, t. j. účel, teorie, které mluví o účelu a cíli trestu. Svému dílu autor dává pevný základ. Je to jedno ze zdravých pojednání filosofických a kritických studií, které sahá do zmatků právní filosofie velmi účinně.

Dr. Rudolf Allers, Sexual-Pädagogik,

Grundlagen und Grundlinien, Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig.

Známý autor etik a psycholog zkoumá problém sexuality. Základní postoj k sexuální otázce je ten, že je třeba sexuální výchovu spojiti s výchovou celé lidské osobnosti. Je to jen její součást. Vychovávat člověka znamená celého člověka, každým směrem, v plném smyslu výchovy. Mladý člověk má být formován platnými hodnotami. Sexuální život je součástí lidského života, proto jen v tomto přirozeném poměru, zákony celého života může být řízen. Je třeba však sexuální výchově dát určitý přízvuk. Dnešní doba odloučila sexuální život od celé osobnosti a proto vznikl samostatný problém. Autor vykládá dějinné, kulturní a duševní činitele, kteří přispěli k relativní neodvislosti sexuálního života.

Vyřešení problému je možné jen v celistvosti a ve spojení jedné součásti, jíž je sexuální život, s celou osobností lidskou. Autor na tomto místě uvádí nejhlubší myšlenky křesťanské filosofie. Principy o výchově sexuality vycházejí z lidské bytosti. Je jasně udán poměr instinktu a pudu k vůli, je označena hodnota sexuality. V psychologickém výkladu autor zvláště se vyznamenává znalostí psychických odstínů a jemností; v poslední části mluví o výchově a o přípravě na manželství. Jenom dokonalá znalost celé osobnosti lidské, jejich metafysických, psychologických a sexuálních základů, mohla stvořiti toto obsáhlé dílo o výchově sexuality.

Dietrich Bischoff, Wilhelm Diltheys Geschichtliche Sehensphilosophie.

Leipzig, B. G. Teubner, Berlin.

Krátká studie pozoruje Diltheyův poměr ke Kantovi a znamená průvodce přes Diltheyovu filosofii. Uvádí ji na několik systematických a základních tahů. Taková práce je vždy spojena s nebezpečím nepřesnosti a neúplnosti. Filosofie Diltheyova zvlášť by k tomu přiváděla. Autor prozrazuje hlubokou znalost a proto jeho kniha je skutečně úvodem do myšlení Diltheyova. Positivní postoj ke Kantovi, Lockovi a Humovi je přísně kritický a poukazuje na mezery a neživotnost jejich systému. Kniha je přeplněna nesmírnou bohatostí zkušenosti a života, jíž oplývá systém Diltheyův.

Précis de sociologie,

par A. Lemonnyer O. P., J. Tonneau O. P. et R. Troude (s úvodem R. P. Delos O. P.), Éditions Publiroc, Marseille.

Sociologická věda byla obohacena v poslední době jistě nejlepší a nejjasnější knihou, která byla vydána o tomto předmětě. Je to kniha jasných pojmů a zároveň přesného zasvěcení do problémů sociologických. Je vymezena sociologie jako věda, její předmět a metoda, je u každého odstavce uvedena všechna lepší literatura. Kniha postupuje přesně dle nadpisu; má být souhrnem sociologických poznatků. Není to pouhé školské podání, jsou to studie zkoumající všechen moderní materiál, který byl shromážděn mysliteli všech směrů. Do pozadí různých mínění do neurčitých domněnek a historických badání autoři položili jasnou nauku křesťanské sociologie. K sociologickým problémům jsou přiřazeny organicky a řešeny stejným způsobem problémy a základy ekonomické. *M. H.*

Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart.

Dargestellt von führenden Schriftstellern und Gelehrten des In- und Auslandes. Nakl. Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1934. Str. VI a 388. Brož. 7·20.

Sborník Herdrova nakladatelství je důležitým orientačním dílem po současném písemnictví katolických autorů v jednotlivých zemích. Syntetické studie doplňuje četná závěrečná bibliografie. V denním tisku vzbudila pozornost studie o české katolické literatuře napsaná *J. Strakošem.* Se strany katolické nebyla kromě referátu v Hlídce vůbec kriticky rozebrána. Proto několik zá-

důležitějších poznámek, jež svým dosahem dotykají se metody i samotné práce literárního dějepisu in catholicis.

Ihned pojem „katolické písemnictví" není vymezen. Buď běží o písemnictví katolíků nebo o katolické písemnictví. V tomto případě odpadne řada autorů i děl, jež klade Strakoš nejvýše. Bude-li kriticky provedeno hodnocení našeho písemnictví pouze po stránce dogmatiky a morálky, potom nebudou tyto pojmy napříště zaměňovány. Autorovi šlo tedy o posuzování literatury katolíků, ale i zde jsou nedůslednosti:

Písemnictví našich katolíků netvořilo až do roku 1918 obraz ghetta uprostřed celonárodního vývoje. Katolíci, pokud tvořili literaturu hodnotnou, byli váženi. Vznik Katolické moderny je zdůvodněn nepřetržitou tradicí. Její nova, souvislost s domácím vývojem i poplatnost soudobým cizím vlivům, vyšetří literární dějepisec, který se podejme důležitého a zodpovědného napsání dějin české literatury se stanoviska katolického. Jeho stanovisko nebude jediné revise a objev, ale dokumentární ověření fakt i zjevů méně významných. Teprve v mikrologické úctě k faktu vystoupí nepřetržitá generační souvislost i všestrannost katolických spisovatelů.

Tehdy se ozřejmí, že vzrůst této literetury nebyl umožněn převratem a využitím stanoviska politicky obranného. Potvrzuje-li sociologický rozbor světových literatur menší vliv doby bezprostředně popřevratové na poměry literární, platí to i u nás. Morální otřes přinesl reakci, jež byla však živena ideologií domácí a ještě více cizí. Mimo prof. Pekaře a Hromádky mělo býti vzpomenuto zásluh J. M. biskupa Podlahy. Jeho studie odborné, činnost organisační, vydavatelská, mecenášská podporovaly literaturu co nejvíce.

Na poválečnou generaci působil Florianův staroříšský okruh. Poněvadž tu běží o myšlenkovou orientaci na poli mezinárodním, třeba přesně rozlišovati mezi vlivem literárních děl a osobností. Na většinu katolických autorů měl však větší vliv okruh pražských Meditací a Nového Života. Literární situace a vývoj se nemůže měřiti, jak činí Strakoš, jediné zjevy representativními. Spíše od dobrého průměru je možný další rozvoj umělecký a získání sympatií čtenářů.

Jednotlivé charakteristiky autorů (Březina, Deml, Durych, Čep) jsou podány kriticky a do vířivé zkratky zachycena mnohotvárnost zjevů. Slohová virtuosita, průbojné ražení kontrastu, spontánnost projevu naznačuje ale syntheticky schemata. Právě u Durycha by katolický kritik nalezl místa, na něž kdysi vážně ukázal P. Jež i Alb. Vyskočil. A jde-li o informaci ciziny, potom je lépe vybírati než nadsazovati. Po zásluze je oceněno Bloudění, jehož německý překlad, vyšlý již za dnešního režimu v Říši — a to je příznačné — v závěrečné bibliografii chybí.

Jsou-li po právu hodnoceny vůdčí zjevy, je v generačních příslušnících chaos. Význam Odvalilův není v legendách, J. Fr. Hruška nepatří k D. Peckovi ani věkem ani tvorbou, Masák se jmenuje Emanuel, u Vyskočila uveden Machar místo Máchy. Z okruhu Nového Života chybí na př. Stupavský, Dohnal, Hrubý-Bukovec, Konařík-Bečvan, ze starších Chlumecký, Kyselý, F. X. Novák, ze zemřelých Hlavinka, Kalus, Valoušek, Vévoda, Lutinov, Skalík, Linhart a j. Uvádím jenom Moravany, kteří jsou autorovi jistě bližší. Je-li však mezi essayisty a kritiky jmenován A. Lang a Jar. Hruban je pouhou spravedlností charakterisovati dílo P. Vychodila a Vil. Bitnara, dvou pilířů, bez nichž se neobejde žádné studium literatury. Z překladatelů není zmínky o Stín-Vrzalovi, Vetti-Koudelkovi.

K oddílu o kritice a essayi třeba poznamenati, že katolická kritika by měla být především činorodá. Ne orientovati se po každém cizím vzoru, ale při užití nových literárně-vědných metod věnovati se především rozboru domácího písemnictví. Více než M. Dragomirescu dá kritice G. Lanson, který byl k nám uveden již v Archivu literárním. Přehodnocení je možné jediné na důkladné znalosti materiálu. Otázka barokní je stále uváděna na pravou míru. Dnešní kritika katolická má předchůdce v Hlídce, Vlasti, Arše, jejichž význam nebyl ani naznačen.

Úhrnem: Strakošova studie je dokladem generační metody, jež vyrostla v Rozmachu a vykrystalisovala v Akordu. Má dar formy, perspektivy, boje, nedoceňuje však práce předchůdců, úplnosti materiálu a tím zjednostraňuje a často i zkresluje. Český katolický život si dnes nemá dovolovati takového přepychu, trpí-li nedostatkem pracovníků i finančních možností. *Bedřich Slavík.*

POZNÁMKY.

K čtyřstému výročí kard. Kajetána. Kardinál Kajetán de Vio, generál dominikánského řádu, patří mezi největší postavy šestnáctého věku a mezi nejlepší filosofy vůbec.

Není tedy divu, že čtyrsté výročí jeho smrti nepřešlo bez povšimnutí. Kromě zvláštní publikace katolické university v Miláně je to hlavně spis vydaný francouzskou „Revue Thomiste", který zaslouží pozornosti.[1]

Kniha obsahuje cenný materiál bio- i bibliografický a výbornou interpretaci nejdůležitějších bodů doktriny slavného myslitele.

Bio- a bibliografickou část vypracoval P. Congar O. P. a P. Laurent O. P. Najdeme zde dokumenty dosud nevy-

[1] *Cajétan;* Éditions dela Revue Thomiste, 1935.

dané, čerpané zvláště ve vatikánských archivech. Tři velké myšlenky filosofie Kajetánovy (analogie, intelektuální imanence a úloha obraznosti v intelektuální abstrakci) projednává T. L. Penido, P. Messant O. P. a P. Congar.

Následují dvě stati apologetiky (J. Rivière a Ch. Journet).

Nejobsáhlejší jest část theologická, kde najdeme cenné stati historické i systematické. (P. Claverie O. P., P. Garrigou-Lagrange O. P., P. Gillon O. P., Dr. J. Mayer, Dr. Fr. Stegmüller, P. Gorce O. P.) Exegetické práci Kajetánově jsou věnována dvě pojednání (P. J. Lagrange, Dr. Allgeyer).

Postava Kajetánova vystupuje z tohoto díla skoro viditelně. Stojí před námi velký theolog, o němž P. Garrigou-Lagrange praví, že byl schopen vytvořiti své velké a původní „opus theologicum". Nicméně však postavil svého genia, se skromností opravdu charakteristickou, do stínu sv. Tomáše, složiv své theologické myšlenky v klasickém komentáři k Summě theologické.

Podle prof. Mayera Kajetán měl úkol prostředníka mezi světem středověkým a moderním; a vykonal jej způsobem dokonalým. Jeho ostrovtip jej nesl vysoko nad otázky dne. Stál uprostřed boje mezi tradiční scholastikou a rodícími se myšlenkami moderními. Obdivovatel tradice bojuje však energicky proti formalismu v interpretaci sv. Tomáše; naopak vášnivě pracuje, hledaje nové formy odpovídající mentalitě a potřebám doby.

Prof. Mayer se nerozpakuje nazvati Kajetána předchůdcem moderní morální psychologie a předchůdcem reformy trestního práva.

Motto Kajetánovo ke komentáři Summy sv. Tomáše: *„Firmitas quae stat cum libertate"*, jest heslem celého jeho života a práce.

Zvláště jeho filosofické myšlení stojí na tomto základě. Kajetán je filosof a velký filosof jsoucna, a to někdy tak úžasným způsobem, že uniká výkladu. Některé to vedlo k tvrzení, že Kajetán jest pouhý „formalista" a „dekadent". Nelze mu dáti přezdívky horší a je vysvětlitelná jen nepochopením. Je pravda: Kajetán pracuje málo obrazotvorností, nedělá poesie, nechce být výmluvný. To ovšem nemohlo býti než odsouzeno v době „krasořečnictví" a nevšímavosti k metafysice.

Kajetán měl velký dar možnosti přimknutí se k předmětu své myšlenky, a to s takovou silou, že docházel k plnému obsahu věcí, k celé jejich bytosti, k největší jejich skutečnosti, v evidenci opravdu metafysické. Proto byl neúprosným nepřítelem vědeckého relativismu a probabilismu, a jeho způsob výkladu a vyvrácení špatných vědeckých postupů nebyl dosud překonán.

Tomismus Kajetánův není tomismus t. zv. „historický", (totiž lépe „tomistický verbalismus"), nýbrž tomismus živý, a to je více než se obyčejně rozumí pod jménem „tomismus". Kajetán nezůstává „in littera" sv. Tomáše, ale *„in littera, acute perspecta..."*.

Kajetán jako obránce víry a římské Církve není dosud dosti oceněn, zvláště v jeho poměru k rodícímu se protestantismu. Spor s Luterem chtěl Kajetán řešiti smírně („augsburské colloquium"); bylo však již pozdě. Myšlenka odluky se již rozvinula a nezbýval než boj, k jehož zbraním patří i Kajetánovy komentáře k Písmu. Velkou zásluhu má Kajetán jako reformátor církevní a řeholní kázně. Nezbývá než přáti si, aby dílo „Revue Thomiste" vzbudilo vědce, který by podal úplný obraz života a vědecké práce velkého kardinála Tomáše de Vio, Kajetána. *H. P.*

Pravdy a lži o lásce. – Rozhodl jsem se pojednat o několika jasných pravdách, jež lidé neznají.

Láska, která bortí bytost jako oheň slámu, vrhá sem a tam plameny a svou prudkostí skýtá vzhled stálosti, náhle zhasíná. Zmizí dychtivost a zbývá jen černý popel, který záhy vítr rozptýlí. Taková láska se nemá především čím živit, je to láska časopisů, filmů a detektivních románů. Zrodila se v bahně a vrací se tam. Největším štěstím v lásce je podání opravdu panenského srdce. To činí dvě bytosti, jež nechtějí urazit Boha, nýbrž žádají na něm požehnání svého svazku. Čistá láska, od níž si sama mystika vypůjčuje výrazy, se zde na světě rodí jen v raném mládí při vůni šeříku. Zdá se, že si i někteří opravdoví básníci uchovávají ve svém hnízdě, jinak často popleněném neřestí, jakousi panenskou světničku, kterou nikdy neznesvětí. Avšak láska navenek nejčistší se může změnit změnou látky, když se dá přednost „čisté" lásce dvou duší sobě zakázaných, před spojením dvou svobodných srdcí na cestě ke společnému posvěcení.

Znám jen jednu manželskou dvojici, ve které je dokonalá shoda, a která si podržuje v manželství trvale nevýslovné pohnutí ze zásnub, bez oslabení požitkem. Zmíním se o ní. Nechci mluvit o škodě pro osoby spojené zákonitým svazkem, z něhož se lze uvolniti po několika týdnech, měsících či letech, pro omrzelost, podrážděnost atd. Ať se sami poznají. Pomíjím problém manželské nevěrnosti, protože znám větší počet žen i mužů, kteří svým závazkům v tomto ohledu dostáli, i když je povahy přiváděly do častých sporů.

Zde příklad: Zvláštní spojení dvou osob, jež by se bez milosti nesnesly pro své nedostatky a nemohly by vychovávat děti. Píši „zvláštní spojení", ten přívlastek jsem zaslechl od kněze, zkušeného psychologa. Řekl mi: je to paradox, nadpřirozený paradox, že slepá síla, kterou v nejvulgárnějším smyslu jmenují láskou, síla, která ničí a zabíjí, jsouc rozpoutána bez zákona, a nabízí stále pohoršlivou i dramatickou látku pro tisk a soud, byla náhle zřejmým řízením Božím spoutána a uschopnila k soužití manželskou dvojici.

Rodina, v níž se zachovala tato nevýslovná láska od mladého věku až do stáří, ještě žije. Mohu dosvědčit, že v ní trvá první náklonnost nezmenšena. Tento div nastal přes dosti pozdní sňatek, při všedním vzezření obou. Prozřetelnost jim dala vroucnost, s níž by se jeden druhému oddali, kdyby se potkali hned v patnácti letech. Sňatek byl odložen, neboť se dívka věnovala nemocnému otci. Aby ho nerozrušila, nevyjevila mu své tajné přání, provdati se za vyvoleného muže. Jsouc jemná a aby nezavedla svého přítele do nějaké lehkomyslnosti, požádala ho, aby se vůbec nestýkali až do možnosti sňatku. Teprve uzdravení otcovo jim umožnilo bližší styk. Setkali se v těchže vznešených tužbách, v téže poesii, v téže jednotě. Někteří lidé se smáli při pohledu na dva dospělé lidi, jak se nenuceně radují. Lehkomyslným lidem by snad tento výlev radosti, jinak skromný, odpustili pro krásnou tvář nebo i cynismus.

Když tvrdí filosof světáckým lidem, že není lásky, leč ve vůli, mají ho za blázna. Avšak je jisté, že láska, jež pudí řeholnici k ošetřování malomocných, vyžaduje hrdinného úsilí vůle. Takové vítězství nad sebou, přemožení vlastního odporu, je tudíž úkonem lásky, založeným úkonem vůle. Láska je nesporně úkonem vůle, když se rozhodne svatá žena žít po boku zhýralého muže, aby zachránila jeho i sebe. Tento poskvrněný netvor si možná pomyslí: Aby mě mohla mít ráda, jistě se do mně bláznivě zamilovala. Do jisté míry se mýlí, ale částečně má pravdu, aniž to ví. Ona miluje duši tohoto člověka, ač sám v ní vzbuzuje hnus.

Několikrát jsem pozoroval muže, který po léta trpěl stykem s hněvivou, pánovitou a neústupnou ženou; když však se blížila smrt, upřímně plakal a chřadl, pociťuje nevýslovně tíži samoty. Tento stav lze nejlépe přirovnat k pleti kořenů, zakrytých hlínou. Až se hlína rozpustí, objeví se pletivo, které se tvořilo dlouhá léta. Milost působí bez našeho vědomí a my jen tušíme dílo skryté lásky, až je naše lidská hlína položena do hrobu.

Žena je schopna všeho, jakmile se rozpoutá její špatná láska, jež se chce obejít bez Boha. Muž si obyčejně uchová jistý dozor nad sebou i v nejzběsilejší vášni (není to strach z božského zákona?); jeho spoluvinnice ve zlu však nezná mezí. Vášeň ji oslepuje, jed, dýka a střelná zbraň je v jejích rukou hrozivá. V těchto okamžicích si nedovede, nechce a nemůže vzpomenout na vězení, na peklo či nebe.

Žena však je také vášnivější v dobrém. Zapomíná na sebe, jakoby to pro ni bylo snadnější než pro muže, zřídka prostého egoismu.

Mužovi ovšem, jenž není často tak pudově monogamní, jako je žena monandrická, je spíš pravidlem žádost těla než jeho družce zákon ducha. (Nechci ovšem říci, že nemůže zvítězit!) Zřídka se stává, že muž necítí časem kouzlo jiné ženy. I kdyby si vyvolil nejkrásnější stvoření na světě, neunikne tomu hnutí, za něž není zodpovědný. Ať nepozbývá mysli. Jistý habitus způsobí, že se rychle rozplyne vůně i nejopojnějšího květu. Dívka musí být poučena, že se i milující muž potká někdy s pokušením a že může být opuštěna.

Kdysi jsem zbavil skrupulí jednoho mladého zbožného muže. Tázal se, zda se neprohřeší proti své mladé ženě, když se mu jistá přítelkyně zdála velmi půvabnou. Taková čistota se najde jen u mužů, u nichž byla dostatečně zdůrazněna náboženská výchova. Citová výchova v plném smyslu nepostačuje.

Je jen přetvářkou, když nechceme věděti o těchto lehkých záchvěvech těla, samo sebou nedůležitých, ale nabývajících významu, jakmile se jim oddáme.

Proto předem upozorňuji muže, jenž pomýšlí na sňatek se ženou, kterou vroucně miluje, aby vyzkoušel důkladně své city, zda nejsou jen tělesnou chtivostí. – (Z časopisu: Christus, red. R. Jolivet, Lyon.) *Francis Jammes.*

Kulturní Ruch: – Ve sbírce „Studia Gnesnensia" XII. svazek vyšlo velké dílo: Magister Thomas Doctor Communis, Ksiega Pamiatkowa Miedzinarodowego kongresu Filozofji Tomistycznej v Poznaniu (28–30 sierpnia 1934) sestavil doc. Dr. Kazimierz Kowalski, Gniezno 1935.

Polský kongres, o němž bylo ve F. R. již podrobně referováno navázal na práci I. mezinárodního tomistického sjezdu v Praze 1932. Již tehdy vynikly účastníci z Polska dr. Kaz. Kowalski a dr. In. Bochenski. Na svém sjezdě v Hnězdně ukázali Poláci ještě více svou filosofickou vyspělost. Sborník, který vydali, ukazuje jak dobrou organisaci sjezdu, tak i hlubokou práci. Byli přítomni význačnější tomisté z celé Evropy. Sjezd svolal vlastně Primas polský kard. Hlond. Celá kulturní polská veřejnost se zúčastnila, jak ministerstvo školství, tak všechny university. Není v Polsku nevědecké zaujatosti, která řádí u nás a apriori zamítá určité podniky, kde je zmínka o křesťanské filosofii. Na poznaňském kongresu se projednávaly otázky etické a sociologické. Vynikající konference, které vzbudily nejširší zájem, byly: Prof. P. de Rooye O. P. z Říma: Les origines de l'economie actuelle, prof. P. Réné Kremera C. S. S. R. z Lovaně: Ethique materielle ou formelle? a pak dr. Jacques Maritaina: L'idéal historique d'une nouvelle chretienté atd. Byly organisovány i praktické sekce, které měly dát normy pro praktické použití tomismu. Tomismus je filosofií nejvíce životní a architektonickou pro každý projev lidského života.

Osobnost vychovatele. Poslední doba reflektuje nad vychovatelem. Že se nedaří výchova, není vinou jen mládeže, nýbrž zvláště učitele a vychovatele. Pravá osobnost lidská záleží ve hlubokém duchovním životě, znamená vlastně kulturně mravní zralost. Osobnost vychovatelova se liší od této osobnosti, má ještě něco, čím se osoba kulturně a mravně zralá stává vychovatelem. (Kulturně-mravní zralost neznamená uzavřenost a nepřístupnost, naopak člověk se nesmí nikdy uzavříti dalšímu vývoji duchovnímu, jinak stárne předčasně; jedná se jen o určité dokončení, o schopnost, která předpokládá základy vědění a karakteru). Zralostí se rozumí tedy schopnost, k níž dospívá osobnost lidská vysokým stupněm kulturní a mravní hodnoty. K tomuto stupni u vychovatele se druží ještě jiné vlastnosti.)

K vedení a k výchově lidu a dětí je třeba schopnosti společenského poměru a ten se vyjadřuje sympatií a mocí. První způsob poměru sympatie činí člověka vychovatelem tím, že člověk porozumí možnosti zušlechtění a nabytí hodnot u jiného; mocí pak dovede prosadit vlastní pojetí o hodnotách. Jedno bez druhého činí vychovatele nemožným (pouhá sympatie bez moci stává se slabostí, moc bez sympatie stává se tyranstvím, bezohledností atd.).

Pravá sympatie – láska, která je povinností, je ohraničena mocí, aby se nestala slabostí, aby zůstala čistou, neegoistickou (chtíti dobro jinému, ve své zadostučinění).

Pravá moc záleží *v sebeovládání;* tím, že si člověk osvojí nejvyšší hodnoty a mravní svobodu. Mocí je člověk schopen rozvahy a úvahy. Moc tedy je identická s osobností mravní. Kdo chce být vedoucím, musí dovést tvořit *nové souhrny hodnot,* které přesahují hranice existujících; v aplikaci na výchově dětí, dovést učinit takový souhrn v duších dětí podle schopností.

Láska znamená sympatii k duši, ve které má povstati nový, kulturní, duchový život, k duši, která je obrazem Božím; má tedy nesmírnou cenu.

Taková láska má dva podstatné znaky které činí a určují člověka k tomu, aby byl vychovatelem: *Láska k hodnotám a láska k hledající duši.*

Spojení s nejvyššími hodnotami životními nabývá vychovatel potud, pokud se stává člověkem kulturně tvořivým. (Není třeba duchovní produktivnosti zvláštního druhu, je však třeba a stačí osvojit si plné porozumění tomu, co *bylo již dokonale vytvořeno.* (Nestačí tedy jakákoliv nauka.)

Vychovávati znamená míti vůli plnou zaujetí a lásky k duši druhého, aby v ní mohla vyvolati *celou citlivost pro hodnoty* a učiniti ji schopnou hodnot podle vnitřní disposice, aby v ní povstala vůle k hodnotám. To může jen ten, kdo má uvnitř *plnost smyslu pro tuto povinnost.* Kdo neuznává ideál výchovy, kdo se necítí v tomto úkolu přímo jako kněz, kdo nemá cíle ve výchově, není schopen být vychovatelem, praví Spranger.

Emil Ludwig, Vůdcové Evropy, přel. dr. Otto Rádl, 1935. Nakladatel Jos. Vilímek, Praha.

Ludwig postavil v této knize Masaryka jako muže Evropy, jako muže myšlenky a plánu a hlavně činu. Jeho myšlenka byla vždy k činu a svým karakterem a silou dospěl k cíli tak velikému jako bylo osvobození Československa. Ludwig ve svém pojednání o osobnostech dovede zachytit ty pravé rysy mužů vůdců. Masaryk zvláště se mu hodil svými zvláštními, zdánlivě tajemnými slovy a činy k tomu, aby vykreslil postavu, která není jen presidentem malého národa, nýbrž jejíž osobnost a duševní převaha a velikost sahá daleko za hranice. Ludwig vztyčuje osobní rysy i jiných státníků evropských (Nansena, Brianda, Mussoliniho, Stalina atd.), Masarykova osobnost byla však podána se zvláštním akcentem sympatie k velkým vlastnostem muže-vůdce.

Knihovna pedagogické akademie vydala jako svazek 24. od dr. Josefa Vrchoveckého Věda a víra, podle vynikajících přírodozpytců, 1934. (Nákl. Matice Cyr. Metod. v Olomouci.)

Jak již titul knihy udává, jedná se o studium přírodovědců, pokud jejich výsledky a výroky vyjadřují harmonii mezi pravdou vědeckou a pravdou z víry. Kniha prozrazuje velkou znalost moderních přírodovědců.

Etokratické hnutí, jež se ustavilo v Praze počátkem října t. r. vydává vlastní knižnici Veřejné svědomí. Jako první svazek vyšel spisek Inženýra JUDra J. Horáka: *Etokracie, řád dobra: Dobro všem.* Stran 40. Nákladem Etokratického hnutí, Praha II., Náplavní 6. Cena 3·– Kč. Úvodní slovo přípravného výboru nastiňuje účel knižnice, úvodní slovo autorovo účel prvního svazku. Obsah naznačují nadpisy kapitol: Spoluvláda rozumu a srdce. Co je to etokracie. Poměr etokracie k náboženství, politice a demokracii. Etokratický typ člověka. Autorita atd.

Prof. Ing. Dr. Viktor Felber: *Řád mravní a hospodářský.* Druhý svazek knižnice Etokratického hnutí 19 Kč; v komisi má Melantrich. Dílo se zabývá problémem, jak trvale vyléčit hospodářskou a mravní krisi dnešního společenského zřízení. Tato otázka, jež hýbe světem, je zde řešena profesorem českého vysokého učení technického

známým pracovníkem v oboru mechaniky a energetiky. Autor určuje nejdříve hledisko, s něhož třeba společenský řád posuzovati, a volí odůvodněně hledisko relativistické. Podle autora sjednocení všech lidí dobré vůle vytvoří posléze vyšší etickou formu nacionalismu, bratrství svobodných členů národa mezi svobodnými a bratrskými národy.

Intellectual Intuition and Ideal Being Napsal N. O. Lossky. Vydala Svobodná universita ruská, Praha II., Krakovská 8, jako šestý svazek svých rozprav. Stran 52, cena 10 Kč. Ve dvanácti hlavách této metafysické studie se autor vlastně zabývá poměrem objektivního světa k subjektu. Zkoumá pojmy času, prostoru atd. Někdy je ovšem nesnadné zjistit, jaký význam dává autor svým termínům. Intelektuální intuice je mu bezprostředním nazíráním na ideální (z dalšího vyplývá, že ideální znamená totéž co abstraktní) jsoucno, jež je nezbytnou podmínkou jsoucna skutečného. My ovšem říkáme, že je skutečné konkrétní při poznání základem odtažitého. Zajímavé by bylo podrobně rozebrat hlavu devátou o rozdílu poznání ideální formy a poznání obsahu bytí.

Předmětem intelektuální intuice je non-temporal nebo supertemporal reality. Každé rozumové poznání je mimo čas, je přímým názorem, připodobněním poznávací mohutnosti věci. V čase se děje rozumové poznání jen pokud postupně přijímá smysly podanou látku, neboť smysly jsou vázány funkcemi fysiologickými na čas. Studie je důkladná, nemá zbytečných úchylek od tématu, takže se může přidružit k ostatním dobrým autorovým spisům. (Intuitive Basis of Knowledge, The World as an organic Whole, Freedow of Will, Tsennost i bytie, Logik atd.)

Casus conscientiae de peccandi occasionibus. Napsal Fr. Ter Haar, I. S. S. R. (str. 184. Lib. St. 10·– Marietti, Torino 1934.) Kniha praktická a vyčerpávající a protože se psala se zřetelem na příležitosti ke hříchům, které skýtá moderní doba, je nepostrádatelnou příručkou zpovědníků. Protože ale v druhé části mluví obšírně o jednotlivých příležitostech (školy, knihy, časopisy, dokonce i radiofonie) a hned podává obranné prostředky proti nim, kniha bude vítána i kazatelům a konferencionářům, vůdcům katol. spolků.

Kvart, 3. Sborník poesie a vědy, 1934. Toto číslo Kvartu přináší velké bohatství z umění a filosofie. Z tohoto oboru jsou důležité zvláště články J. Patočky: Několik poznámek o mimosvětské a světské posici filosofie, v nichž se projevuje osobní a tvůrčí úkaz v české filosofii. (Vedle těchto článků je v 3. č. Kvartu mnoho vzácných studií a překladů jiných.) J. Patočka ve svém článku dospěl k oživení hegeliánského snění o životě a filosofii, zatím co V. Navrátil se propracovává postupně k pojmu umění, který má vystihnouti jeho podstatu. Studie V. Navrátila se dotýká mnohých stránek povahy umění, je to jakési fenomenalistické kroužení, které je pracné, avšak dospívá ke zření podstaty.

Srovnáme-li tuto studii s Maritainovou prací: Umění a scholastika, neunikne nikomu snadná přehlednost Maritainovy stavby, poněvadž operuje s pojmy přesnými a bohatými na obsah, kdežto V. Navrátil se prodírá spoustami moderního materiálu. V mnohých bodech je však shodnost.

Kvart, 4. Sborník poesie a vědy, 1935 (Jaro), neodchýlil se nijak od vážné cesty umělecké a vědecké. Velmi cennou studii podávají autoři Josef Havlíček - Karel Honzík o Ekonomii a architektuře. Zdůrazňují proti mechanickému modernismu prvek v architektuře tak důležitý pro člověka — ušlechtilost, řád atd.

Akord, 2. číslo, 1935. Nové číslo Akordu plní věrně svůj program vysoké úrovně. Má tu přednost před mnohými z jiných časopisů, že uceluje lidskou duši a život výstupem k Bohu; kontakt s Bohem nijak nepřekáží intelektuálnímu rozvoji, naopak, rozšiřuje horizont smyslu lidského života.

Poesie i umění, věda a duchovní život jsou representovány v Akordu hodnotnými příspěvky velikánů ducha. Poněvadž je to časopis akademiků v Brně, ukazuje se tím lepší, vznešená stránka a úroveň akademické mládeže.

Řád (revue pro kulturu a život, II. roč. č. 5, 1935) přináší z poesie od Fr. Lazeckého: Vyšehradská Madona, Eva, Český listopad a j. Ze studií: Josef Vašica, Legenda Svatoivanská, pak překlady: Liciano Berra, Tragedie Luigi Pirandella; Romano Quardini, Živá svoboda; Caadajev, O protestantismu; Jindřich Středa, Středověká svoboda. Tento článek zvláště je plný obsáhlé a platné moudrosti, jejíž principy by nezničily dnešní společnost, nýbrž naopak, pookřála by z nezdravých živlů. Časopis „Řád“ lze nazvati čistým zrcadlem, které vrhá na dnešní dobu všechnu její nesprávnost, povrchnost a duševní bídu.

Časopis Katol. Duchovenstva, za red. sboru dra J. Cibulky, dra J. Čiháka, dra F. Dvorníka atd. roč. 76., č. 2., 1935. Přináší vážné studie: Dr. J. Beneš, René Descartes či Tomáš Aquinský. Prof. dr. Danišovič, Novšie možnosti intenzívnejšieho štúdia cirkevných dejín vo večnom meste a jiné cenné poznámky.

Přehled, ilustrovaný čtrnáctideník Svatováclavské Ligy, roč. 6, 1935, č. 7., má vedle ilustrací a řady poznámek tyto články: B. Benetka, Velký biskup unionismu; J. Hronek, Kard. Petr Casparri a jeho katechismus; Mikulík, Theorie náhody a přírodních sil (dle Balmesa); T. Vodička, Španělsko dobyvatelů; J. Královec, Maecenatum Charitas atd.

Česká Mysl, XXX. roč. dvojčíslo (2—3); pak č. 4. K. Čapek, Masaryk o demokracii; E. Beneš, Filosofie, politika, demokracie; E. Rádl, Co nám slibuje Filosofie? Glenn R. Morrow, Co zbylo z liberalismu; Ant. Klatovský, Má filosofie vésti nebo sloužiti? Alfred Hilitzer: Aktivistický a statický svět atd.

Jako zvláštní otisk studie Otakara Glosa vyšel jeho článek: Příspěvek ke genetickému studiu vnímání. (Práce zvláště vynikající vědeckou přesností. — 4. číslo. Zd. Smetáček, O dvou složkách morálního skutku; Otto Jelínek, O výkladu a přičitatelnosti projeveného soudu; Jar. Červenka: Rozkoš v pojetí stoické filosofie atd.

Kultúra, ročník VII. č. 4. (Vydává Spolok. sv. Vojtecha v Trnave.) Letošní ročník tohoto časopisu vychází v nové úpravě a za nového redaktora Dr. K. Körpera stává se revuí, která důstojně informuje naši inteligenci o časových otázkách doma i v cizině. Známý J. Pöstényi má zde práci: Pamiatka 1050. výročia smrti sv. Metoda; Dr. K. Körper, Slovenská inteligencia na pražský kongres; nádejný Dr. J. Cieker, J. Hollý — ovlivňovateľ generácií, Dr. Ľ. Zachar, K 1050 ročnému jubileu smrti sv. Metoda; K. Čulen, Dr. J. Kozáček, Dr. J. Šimalčík, Kde je naša Zem?, pak následují novely, básně od I. Javora, L. Hadki-Luboslava a P. Olivy. Konečně máme zde rubriky, které nám představují kulturní život doma, pak v cizině, rubriku sociálních rozhledů a rubriku poznámek. Tak se stává Kultúra tím, co svým názvem naznačuje a řadí se mezi dobré domácí i cizí revue. *H.*

CHristus, revue de pensée et de vie chrétiennes, roč. X., čís. 4. je řízená známým filosofem francouzským R. Jolivetem. Přináší v každém čísle aktuální problémy a v poslední době práce o katolicismu v různých zemích. Pro další číslo je přichystána práce o katolicismu u nás. Z obsahu: R. Jolivet, An divorce an massacre des innocents; Don L. Chambat, L'Eglise d'aujourd'hui; L. Christiani, Chromologie de la Passion; Fr. Delteil, Simples regards sur le catholicisme en Angleterre; R. de Warren, L'apostolat de l'amitié atd.

CHÁPÁNÍ DĚJIN.[1]

I.

Dnešní dělení světových dějin na starověk, středověk a novověk není vůbec tak staré, jak by se mohlo mysliti. První, kdo skoro nejapně a nevhodně hlásal oddělení středověku od novověku a starověku, byl pozdější humanista Chr. Cellarius, protestantský učitel v Halle ve své „Historia antiqua". Avšak u něho přece nezmizelo docela vědomí, že proud dějin se nikterak nedá zastaviti pouhým tříděním jejich toku. Teprve racionalistické 18. století mělo vyhladiti památku na středověký a prvokřesťanský způsob myšlení. Snad ještě dnes uslyšíme ve škole, v přednášce nebo i jinak, že středověk zastával mínění, že proroctví Danielovo se musí chápati tak, jako by poslední z velkých světových říší od něho spatřených, mající trvati až do příchodu Antikrista, byla říše *římská;* a jakoby její ideje a symbol přešly po zániku starého Říma na *Svatou Říši římskou,* kterou od konce středověku nazýváme „německý národ". Avšak dnes nám chybí myšlenka oné *souvislosti,* která stála živě před očima celému křesťanskému starověku a středověku. Necítíme již také vztahu k velkolepé ideji sv. Augustina, který ukazuje ve své „Civitas Dei" první křesťanskou filosofii dějin. Pohlíží na svět a na lidstvo *universálně:* je tu Království Boží a Království lidské. Je to představa, která se mu asi obzvláště vtírala, poněvadž žil uprostřed zmatku stěhování národů a viděl padati tisíciletou starořímskou říši pod ranami mečů germánských národů. Proto *musel* proti úplné zhoubě hledati *jedinou* oporu v křesťanském spásonosném učení u „Matky Církve", a čas ukázal, že měl pravdu.

Theodor Haecker napsal ve své knize „Vergil, otec západu" tuto větu: „My vlastně všichni žijeme dosud v Imperium Romanum, které není ještě mrtvé." Tato slova ukazují nám nejlépe *hluboký a nepřeklenutelný* rozdíl mezi idealistickým a materialistickým chápáním dějin. My se přitom naprosto nemusíme utíkati ke *křesťanskému* nebo čistě *katolickému* chápání světových dějin s Kristem a vykupitelským dílem na Golgotě jako středem světových dějin: zdravý náboženský smysl člověka (anima naturaliter Christiana, jak vhodně napsal jeden starokřesťanský spisovatel) žádá dění, které má *smysl,* žádá určení cíle, ke kterému vše směřuje. Dnes už známe *podstatnou* rozlišující známku mezi člověkem a zvířetem: toto činí své nutné úkony pudově, kdežto člověk je vykoná nebo aspoň může vykonati v účelném řádu a svobodně. Zmatený příliv a odliv událostí, to jest dějiny, které by byly spíše závislé na hospodářském rozvoji nějakým osudem určeným již napřed, než na svobodné vůli člověka, odstranily by rozdíl mezi člověkem a zvířetem. *V tomto* smyslu pak by se mohly ovšem psáti také „dějiny nějakého mravenčího státu", v němž jistě vládnou svým způsobem uspořádané vztahy. Tak také asi není ani lidského státu, který by neměl pro sebe nějaké vlastní ideje: „Synové bohů u Inků na Peru a faraonů v Egyptě dostatečně nás o tom přesvědčují, jakož i víra Římanů, kterou Vergil vyjádřil nesmrtelnými slovy: „Tu regere imperio, populos, Romane, memento, parcere subiectis et debellare superbos." Nárok — dostati od nadpozemské moci „poslání, povolání", jest tak starý, jako sám lidský stát. Jest to zbytek starého prazjevení o určení člověka pro věčnost, ať už se to vyskytuje v jakékoliv podobě. Jasnými a výraznými slovy dostal podobné poslání jen *jeden* národ, který se tohoto poslání stal nehoden. Avšak dosud nelze zjistit jenom pouhý běh hospodářského vývoje, o němž sní materialističtí dějepisci.

Alfons Dopsch ukázal ve svých velkých pracích věnovaných učení o spojitosti dějin, především v knize: „Hospodářské a společenské základy evropského kulturního vývoje od Caesara až ke Karlu Velikému" na přechodu starověku ku středověku, kterak se *vedle* starořímského hospodářského řádu poznenáhlu stavěl nový.

[1] Toto pojednání bude uveřejněno — téměř nezměněně — německy v „Salzburger Hochschulalmanach 1935/36" a anglicky v měsíčníku „Centralblatt and Sociale Justice".

Ten se jako „peněžní hospodářství“ stal vlastně posledním stupněm ke hmotařskému kollektivismu, který jistí materialističtí dějepisci prohlašovali za nevyhnutelně nutný; a Stein praví, (v „Historischen Vierteljahrsschrift“, XXVI. ročník, 4. č., 1931) že se v *této* podstatě vůbec nedá udržeti soustavné spojení přirozeného hospodářství peněžního. A byl to národopis, (hlavně vídeňská škola učící různost kultury národů) který ukázal, že mnohé staré zásady jsou již přežité. Nikde nevznikl jednotný stát z hord různých prvků, neznajících společného náboženství, ani mravů a kmenových zvyků, nýbrž vždy ze skupin, jež patřily k samostatným rodům.

Vede-li nás již *přirozené* myšlení na cestu, která se nemůže shodovati s čistě materialistickým názorem, pak nalézá katolík dějiny úplné jenom v tajemství Matky Církve. Ve smyslu věčnosti a věčného spasného řádu lidstva *světové dějiny pro křesťana se dělí jenom na dobu před a po Kristu.* Slova „starověk, středověk a novověk“ ztrácejí svůj význam pod zorným úhlem věčnosti, poněvadž se jich užívá bezpochyby jen jako praktických prostředků pro dějepisné označení. A jako byla *předkřesťanská* doba věnována přípravám na Vtělení Christovo, tak *křesťanské* období je vyplněno spasitelným hlásáním evangelia. Pod tímto zorným úhlem proud dějin plyne v nepřerušeném toku *a není dělen.* Naše obyčejné myšlení určuje nám hranice a dává nám to pociťovati, kdežto křesťanské Tajemství jich nezná. Snad přijdou zase v jistém čase nové směry; snad nové myšlenky se objeví na obzoru lidstva: věčné poselství spásy se tím však nezmění. A jestliže by, připusťme to jednou, měl nastati dnes nebo v blízkém čase konec západu a měl začíti nový dějinný tok s novými národy, jak míní Spengler, tato událost snad by učinila veliký průlom v *přirozených* dějinách západu, ale *křesťanské* dějiny by pokračovaly dále v nepřerušeném spádu a tradici. Dospějí totiž ke svému konci až v soudném dnu, který zastaví všechno lidské dění. Z tohoto důvodu není dříve uvedená věta Th. Haeckra tak nesmyslná, jak by se zdálo: její obsah jenom se ztratil našemu vědomí. Germánští národové středověku byli tak přesvědčeni o tom, že „římská říše“ žije dále v nich; ale právě tak hluboký obsah má také toto přesvědčení: není to ani *římská říše, ani její jméno,* které by mělo věčně trvati, nýbrž tím se má pouze vyjádřiti přesvědčení, že také státy musejí býti postaveny a zbudovány podle božského řádu, že každý nepořádek na tomto poli není vůlí Božské Moudrosti, nýbrž je to pouze následek pobloudilé lidské svobodné vůle. Je to totéž přesvědčení, které vyjádřil romantický právník Adam Jindřich *Müller,* (1779 až 1829) větou, že *„Christus zemřel nejenom za lidi, nýbrž i za národy“.* Podstatou křesťanského názoru a Danielova proroctví je, že účelné uspořádání států („římská říše“) mohlo býti snad rozděleno a zničeno, avšak že před příchodem Antikristovým se trvale nedá odstranit.

II.

Bylo by nesprávné spatřovati v tomto účelném řádu států, o kterém jsme právě mluvili, *určité útvary,* které by určovaly tento účelný řád. Křesťanské chápání dějin, které uznává lidskou svobodnou vůli, nezná tu vůbec podstatného omezení pojmu. „Účelný“ jeví se tu *každý* řád, který jest určen k nadzemskému poslání člověka. „Bezúčelný“ jest *onen* řád, který se snaží odstraniti nadpřirozený smysl lidského života. Avšak i z čistě přirozeně náboženského hlediska může se jeviti účelným pouze onen řád, který se shoduje s *účelně založenou* povahou člověka. Duchovně-tělesná přirozenost nutně káže nestavěti tento řád jen na hmotě. Odporuje to *podstatě* člověka, činiti jej otrokem jeho vlastních nástrojů, hleděti na něj jako na loutku v moci nějakého libovolného „vývoje“, který by člověk nemohl měniti. Křesťanská víra nezná slepé nutnosti, které by se člověk musel podrobiti. A dále jestli že se znetvoří *nelogickými* myšlenkami, podle nichž by chtěla učiniti nesprávné spojení mezi výrobcem a výrobkem, pak člověk, jenž sám řídí hospodářský rozvoj byl by zároveň řízen ve svém rozvoji rozvojem hospodářským.

Materialistické chápání dějin, pokud je schopno vědecké obhajoby, jeví se jako *dítě* přírodovědeckého 19. století, které zamítlo metafysiku a myslilo si, že dosáhlo vrcholu lidského poznání v učení o vývoji. Z tohoto hlediska dá se úplně pochopiti. Poněvadž lidstvo poznalo v těch dnech

řadu přírodovědeckých poznatků a technických vymožeností vzrostlých do nekonečna, myšlenka na stálý „pokrok“ do neznámé budoucnosti musela býti přenesena i na člověka, jako takového: rovněž i on se musel státi výplodem nějakého „vývoje“, který se opíral především o poznání fysické povahy člověka. Převaha ducha, kterou nám dnes hlásá Jakub Maritain, zdá se zapadlá. Typicky se objevila i v lidových vrstvách, jak ji dnes nalézáme u H. G. Wellse v jeho „History of our world“. Materialismu, který neuznává dva podstatné prvky v člověku, tělo a duši, nepodaří se nalézti soulad, který jest skryt v *křesťanském idealistickém chápání dějin.* To by byly jen *dějiny „mraveniště“* bez účelu a cíle, mechanické zvířecí sestavení, nikoliv však účelný řád těla a ducha, kterého člověk potřebuje a vyžaduje.

Dějiny jsou pohledem na činy, které vykonaly myslící, rozumné a svobodnou vůlí opatřené bytosti. Tím jest dán již *podstatný* rozdíl, který musí děliti dějiny od exaktních matematicko-přírodovědeckých oborů. Dějiny nemají vůbec *zákonu,* jejichž chod by se dal spočítati matematickou přesností; neboť člověk má svou svobodnou vůli. V dějinách není však také ani experimentů: uplynou jen jednou a nemohou se opakovati. Dějiny se jeví konečně jako dějiště Boží Prozřetelnosti. Je to veliké „theatrum mundi“ jak je viděli a předváděli katoličtí básníci barokového středověku. Dějiny proto nelze vypsati *mechanicky;* s jejich rázem se shoduje *idealistické* pojetí, které se pojí s duševními vědami. Na tom nemůže nic změnit ani ta skutečnost, že se jako „dějiny kultury“ a „rozšiřování kultury“ zabývaly materielními výsledky lidského badání. Právě to ukazuje jejich obdobnost se složením člověka z duše a těla a jeho *pravou* lidskou povahu. Při této úvaze je vedlejší otázka, zda dějiny jsou úkonem jedinců či davů. Je to lidský *duch,* jenž určuje svůj osud, je to *svobodná vůle,* která jej rozhoduje a je to *Boží Prozřetelnost,* která vládne nade vším děním.

Cítíme všichni, že stojíme na přechodu do nějaké nové doby, že již jsme v tomto přelomu všeho myšlení a cítění. Snaha po *synthesi* stává se opět živou, organické sestavení věcí získává si opět zájmu: tím také nastala hodina synthetického pojímání dějin, které chápe a líčí události ve světle účelného bytí. Čím více živíme jeho ducha v sobě, tím se nám stane jasnější a světlejší cesta, kterou jsme šli a kterou jsme měli jíti. Člověk se ukáže opět jako nejvzácnější člen uspořádaného vesmíru, jako „Král země“ a ne jako neodlučitelná čistě hmotná součást hmotného světa. Vedle slov: „Jsi-li prach, v prach se musíš opět obrátit“, se řadí jiná: „Hledejte nejprve Království Božího a vše ostatní bude vám přidáno.“ *Dr. E. Görlich.*

ANALOGIE.

(Památce velkého filosofa kardinála Kajetána de Vio.)

Celá tomistická filosofie a zvláště metafysika, pokud jest filosofií jsoucna v celé skutečnosti, by se mohla nazvati filosofií poměru. A podle sv. Tomáše jest poměr prvním zákonem jsoucna.

V moderním myšlení bychom marně hledali pojem poměru ve významu nějaké bytosti. Díky otci nynější filosofie Kantovi a králi jejímu Heglovi dospěli jsme k podivuhodnému zjednodušení pohledu na jsoucno a jeho stavbu. Od chvíle, v níž „transcendentální Ich“ dospělo na vrchol svého vývoje, nelze již mluviti o filosofii poměru jsoucna, ježto se v rozumu filosofově dokonala ona absolutní autonomie myslícího subjektu, na kterou nemůže míti nižádného vlivu jakákoli spekulace vycházející od „vulgárního“ přijímání stupňů a poměrů věcí mimo přemýšlející subjekt.

Tak jsme na vrcholu „metafysiky“ obrozené a očištěné od všech předsudků věků, jak po ní toužil Kant v Úvodě slavné Kritiky čistého rozumu.

A je nesporné, že tato jednoduchá metafysika měla a má ohromný vliv (i u nás), asi proto, že je tak jednoduchá.

Bude se zdát tedy směšným dnešnímu mysliteli, psáti o filosofii poměru jsoucna. A platí-li

všeobecně princip idealistické neodvislosti myšlenky od jsoucna, bylo by skutečně nesmyslné o věci mluvit.

Ale nevěří všichni již zbožně na neodvislost lidské myšlenky vpravdě božsky tvořící všechno jsoucno. Máme dokonce jeden proud moderní myšlenky, který začal F. Brentano a jehož rozvinutím jest tak zvaná Fenomenologie, (Husserl, její zakladatel, ovšem zakotvil v idealismu), kde pozorujeme návrat k pramenům peripatetickým, aspoň v základním postavení psychologickém. Filosofická spekulace zde vychází z obsahů poznání („faenomena") s důvěrou v jejich antologický obsah. U sv. Tomáše by se to asi vyjádřilo jako důvěra ve všechny naše poznávací schopnosti, které dospívají k *něčemu*.

To je zde naznačeno jen kvůli tomu, aby se nezdálo, že celá moderní spekulace uvázla v autonomii jako na mrtvém bodě. Neboť z čisté fenomenologie, jak ji máme na př. u Heideggra, M. Schelera v Německu a u G. Marcela ve Francii, je skutečně východ; nesmí se ovšem spekulace zde navždy utábořit, jinak není vyhnutí přechodu k idealismu, (případ Husserlův). Je tedy možné mluviti o filosofii poměru jsoucna.

I. Nejprve jest třeba říci něco o dějinách filosofiie poměru v jsoucnu. Tato filosofie není bohatstvím jedné generace nebo jednoho rozumu, nýbrž jest pravým pokladem věků, právě proto, že vyšla ze skutečnosti a z rozumu v jejich životném spojení a nejen ze samovládné spekulace odloučené od smyslového světa.

Obsahově se nachází tato filosofie u každého, kdo nějakým způsobem myslil na stupně ve jsoucnu. To máme již v prvních nám známých přírodovědeckých školách řeckých, hned u Thaleta.

A kdyby měl pro moderního filosofa nějakou důkazovou sílu všeobecný vulgární smysl, (jak jej u nás krásně jmenujem „zdravý rozum"), dala by se i u něho obhájiti filosofie poměru jsoucna.

Výslovně nacházíme jméno poměru jsoucna u Aristotela. Je to hlavně v Metafysikách (kn. 3, 4, 5, 11 a. j.), pak v 7 kn. Fysik a v 1 kn. Topik. Tam máme jméno „analogie" (*ἀναλογία*) pro označení poměru jsoucna v různých bytostech.

Třeba však poznamenati předem, že z toho, co Aristoteles výslovně vyjadřuje o analogii, dal by se těžko udělat ucelený obraz nauky o analogii. Pokusil se o to nedávno z části T. L. Penido,[1] ale výsledek neodpovídá námaze a podle moderního kriteria vývoje jest neudržitelný.

Jasněji mluví o analogii sv. Tomáš Akvinský. Čteme v I. *Sentent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1 *um* toto: „Něco se říká podle *analogie* trojím způsobem; buď *podle úmyslu*[2] toliko a ne podle bytí, a to jest, když jeden úmysl se odnáší k mnoha [věcem] podle dříve a později,[3] který však nemá bytí leč v jednom... nebo *podle bytí* a ne podle úmyslu, a to se přihází, když mnohá se vyrovnávají v úmyslu něčeho společného, ale to společné nemá bytí jednoho rázu ve všech... nebo *podle úmyslu a podle bytí*, a to jest, když ani se nevyrovnávají v úmyslu společném ani v bytí, jako *jsoucno* se říká o podstatě a případku a u takových je třeba, aby povaha společná měla nějaké bytí v jednomkaždém z těch, o nichž se říká; avšak odlišné, podle rázu větší nebo menší dokonalosti." Podobných textů ze sv. Tomáše by se dalo uvésti více, ale tento stačí úplně k naznačení tomistického názoru na zákon analogie.

Z určení analogie u sv. Tomáše máme tedy tři její druhy.

V prvním z nich, *analogii podle úmyslu*, není vlastně ani poměr uskutečněn, a jest to jen *úmysl* či pojem, jemuž pouze připisujeme vhodnost vztahu k mnoha věcným obsahům a to ještě podle postupu časového, který je kriteriem této analogie. Věcné uskutečnění tohoto jednotného (a jednoho vlastně) pojmu či *úmyslu* nacházíme však pouze v jediné věci.

V *analogii podle bytí* se shoduje nějaké množství věcí v intenci či úmyslu něčeho společného (na př. tělesa v pojmu tělesnosti). Toto společné však není stejného rázu ve všech obsažených jednotkách. Zůstává zde základní nerovnost a nemůže proto býti tato analogie analogií v plném smyslu. Bylo by to v tomto smyslu vlastně zneužití analogie, jak to činí obecně přijatá nepřesnost v myšlení a řeči, která má základ v neschopnosti lidského rozumu pronik-

[1] T. L. PENIDO, *Le rôle de'l analogie en theologie dogmatique*. Paris, Vrin, 1931.

[2] Úmysl jako *pojem* (intentio i v násled.).

[3] Přel. *secundum prius et posterius*...

nouti k podstatě jednotlivých věcí, nakolik jsou jednotlivé.

Analogie *podle úmyslu a podle bytí* teprve udává úplný ráz analogie ve vlastním slova smyslu. Jedná se o poměr, je tedy třeba určité jednoty a určité rozdílnosti. A může se zde poznamenati, že rozdílnost je v této analogii podstatně přednější a větší než shodnost, protože se v ní uskutečňuje podobnost poměrů a nejen podobnost úmyslu; jakási podobnost v obsahu. To má ohromný význam v analogii *jsoucna;* aby se totiž vidělo, zda pojem jsoucna je analogický nebo jen jednoznačný. V tom, co je analogické tímto způsobem analogie, není rovnosti ani v intenci či úmyslu ani v bytí. Je to patrné v příkladu, který sv. Tomáš uvádí (l. c.): *Jsoucno* jest podstata, *jsoucno* je případek, *jsoucno* je jakost, kvantita, všechny ostatní kategorie jsou určitým způsobem *jsoucnem* a dokonce i nejsoucno, nebytí vyjadřujeme záporem připojeným ke *jsoucnu* a *bytí.* (To je příklad na analogii i u Aristotela l. c.)

Jednota v této analogii jest uskutečněna určitým společným rázem (v našem příkladu *jsoucno*), který však třeba rozlišovati u jedinců v jednotě obsažených podle větší nebo menší dokonalosti. Jinými slovy: Máme v této analogii podřazení a tedy řád. To také vyjadřuje bohatství zákona analogie jako poměru.

Tolik krátce o analogii u sv. Tomáše.

Systematicky rozvinul nauku o analogii kardinál Tomáš de Vio řečený *Kajetán.*[1]

Netřeba se zde obírati neužitečnou a neplodnou diskusí, kterou začal P. Descoqs[2] tvrzením, že nauku o analogii poměru zavedl teprve Kajetán. Může to tvrdit jen ten, kdo sv. Tomáše a Kajetána neměl čas čísti, tím méně studovati. Věc je jasná, čteme-li jen dílko *O analogii jmen* bez předsudků školy. Zásluha kard. Kajetána je v tom, že systematicky i historicky vyložil analogii. A že to není zásluha podřadná, ví každý, kdo pochopil, co znamená pro tomistu zákon analogie.

II. Zastavme se nyní u nauky o analogii, jak ji podává podle Aristotela a sv. Tomáše kard. Kajetán ve svém nesmrtelném dílku *De nominum analogia.*[1] Vzniklo toto dílko v době úpadku scholastiky. Kajetán jím naposled zahřměl do zmatku naoko vznešených spekulací po Scotovi, aby znovu obrátil pozornost k základním a životným hodnotám zdravé filosofie.

Budí náš podiv, čteme-li v úvodu k dílku, že „obtíž věci, nedostatek hlubokého studia" a konfuse v nauce o analogii u současníků jsou motivem práce — v době, která je od někoho pokládána za vrchol v subtilní scholastické spekulaci. Kajetán viděl více než pozlátko nafoukané spekulace a falešné jiskření scotovských distinkcí, viděl úpadek a mor místo života a chtěl zachrániti, co se ještě dalo alespoň pořádným výkladem sv. Tomáše a navázáním na jeho práci.

Kajetán rozlišuje tři druhy analogie: analogii nerovnosti, analogii přídělu a analogii poměrnosti.

Nerovně analogická jsou ta, u nichž jméno jest společné a obsah podle onoho jména jest úplně totožný, sdílený však nerovně. (o. c. cap. I.)

Analogická podle přídělu jsou, u nichž jméno jest společné, obsah pak podle onoho jména jest týž podle slovního termínu a rozdílný podle vztahu k němu. (o. c. cap. II.)

Analogická podle poměrnosti jsou, u nichž jméno jest společné, a obsah podle onoho jména jest poměrně týž. (o. c. cap. III.) Nebo také: Analogická podle poměrnosti jsou, u nichž jméno jest společné, a obsah podle onoho jména jest podobný podle poměru. (ibid.)

To jsou výměry analogie u Kajetána. Srovnáme-li je s určením analogie u sv. Tomáše, vidíme, že zde není nic nového, leda slova. Změněn jest pouze pořad, a to úmyslně, neboť Kajetán analogii nerovnosti úplně vylučuje z analogie, protože v ní není poměrné totožnosti či podobnosti obsahu podle společného jména.

Znalost analogie jest nutná, protože „bez ní nelze se přiučiti metafysice, a mnoho bludů z neznalosti jí pochází v jiných vědách. Slovo *analogie* značí poměr (určitý) nebo poměrnost (jakoukoliv). V tom již je vidět rozsáhlost a rozličnost v říši analogie. Kromě toho mnoha jmen

[1] Opux. *De nominum analogia.* Edit. P. Zammit O. P., Romae 1934.

[2] P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicae generalis*, Paris 1925, pp. 277—78.

[1] Jeden univ. profesor řekl o tomto spisku, že by stačil k založení nesmrtelnosti kard. Kajetána.

se užívá jako analogických neprávem; z toho by bylo velké nedorozumění, nebýti kriterií, podle nichž by se dala analogie vhodně rozdělit. Kajetán tato kriteria našel v předcházející scholastice a rozdělení analogie geniálně provedl. Jeho jednoduché rozdělení objímá skutečně celý rozsah poměrnosti, nevyjímajíc ani matematické.[1]

Vanalogii nerovnosti, která obsahuje analogické zneužitím, jest vlastně obsažen řád bytostí o nestejné bytostní dokonalosti; vystupuje zde zásadní nerovnost v bytí, která jest jen jaksi násilně směstnána pod společným jménem. Tak je to na příklad u všech těles. Všechna (nižší i vyšší) shrnujeme pod jedním jménem *těleso;* pod tímto jediným jménem si myslíme a vyslovujeme totožnost bytostního obsahu všech těles s formalitou troj-rozměru u každého tělesa, a přece nepronikáme k vnitřní jsoucnosti, pravdivosti, dobrotě (atd.) těles, a ani to není třeba, a bylo by směšné, kdyby to na nás někdo chtěl. To však odlučuje analogii nerovnosti od pravé analogie, poněvadž analogie není jen zákonem logickým, nýbrž popředně antologickým. A zákon analogie nečerpá svou důležitost tolik z jednoty logického termínu a jeho rozumového obsahu, jako z proniknutí ke skutečnosti, ke tvaru věci, od nichž teprve logická jednota dostává krásu a skutečnost jednoty věcné, i když jen vztahové. Kriterium analogie nerovnosti jest *dříve a později.* To znamená, že věci v této analogii jsou seřazeny postupně podle své dokonalosti v řádu bytí. A protože řád podle *dříve a později* (řád stupňů bytí) jest vyšší než řád analogie (podobnosti poměrů), je analogie nerovnosti zneužitím analogie.

Lépe jest uskutečněna tvarovost analogie v *analogii přídělu.* Jest zde společné jméno, a obsah podle onoho jména jest týž podle termínu a rozdílný podle vztahů k němu. Příklad máme ve *zdravém.* Říkáme: lék je zdravý, moč je zdravá, živočich je zdravý. Obsah všech nakolik jsou zdravá značí rozličné vztahy k jednomu termínu (totiž zdraví). Živočich nakolik zdravý totiž je předmětem zdraví, moč zdravá je znamenáním zdraví, lék zdravý je příčinou zdraví. Zde jest jasně viděti, že obsah zdravého není ani úplně totožný ani úplně rozdílný. Jest zde různost vztahů a totožnost termínu oněch vztahů.[1]

Zdá se, jakoby si zde Kajetán odporoval vzhledem k prvnímu výměru analogie, ale není tomu tak. Máme zde výměr analogie jen případkový *(per accidens)* z uvedeného příkladu. Přesný výměr analogie přijde až později. Jest to skvělý příklad zdravé scholastické metody, která postupuje pomalu a věčně nejprve od jmenného výměru (analogia = proportio sive proportionalitas) k věcnému výměru pomocí příkladů, skutečností, který přivádějí k věci a často odhalují zajímavé pohledy na ni, jako je to právě v našem případě.

Tato analogie může býti podle všech čtyř rodů příčin. (Mimo vlastní příčinu tvarovou, na jejímž místě třeba dáti pouze vzorovou příčinu tvarovou. A místo vlastní látkové, materiální příčiny třeba mysliti příčinu podmětovou, causa-subiectum u Aristotela.) To jest proto, že právě v příčinném řádě množství věcí se má rozličným způsobem k jednomu cíli, k jednomu činiteli, k jednomu vzoru, k jednomu podmětu podle nějakého jednotného pojmenování a přídělu (ib.). Tato analogie jest *podle vnějšího pojmenování.* Jest to nutné; jinak by nebylo rozdílu mezi ní a analogií poměru. Nadto by nebylo možné sloučiti v analogické jednotě členy analogického řádu, neboť jak již z výměru této analogie vysvítá, obsah této analogie je tvarově a podstatně jenom v jednom — prvním členu, od něhož pak všichni ostatní dostávají svůj analogický ráz a to jenom ve vztahu k tomu prvnímu, které bývalo nazýváno *summum* nebo *princeps analogatum.* Jasně je to vidět na našem příkladě. Tvarově či skutečně jest zdravý jen živočich; moč, lék, vzduch atd. jsou *pojmenovány* zdravými „ne zdravím v nich tkvějícím, nýbrž vnějškově," od zdraví živočicha. Podobně u jsoucna; podmětně jest jsoucnem pouze podstata (ens per se), ostatní jsoucna jsou jen nějakou jeho kategorií podřízenou. Rovněž tak je tomu u dobra, kde s formální příčinnou dobrotou věci nutně se uzavírá a to filosoficky (pouhým světlem lidského rozumu) na Dobrotu Největší.

[1] Cf. T. L. PENIDO, o. c. *o analogii v matematice.*

[1] Cf. o. c. cap. II.

Od analogie přídělu přecházíme k *analogii poměru.*[1] To je teprve vlastní analogie, kde je nejen jednota jména, nýbrž i podobnost obsahu podle poměru.

Poměr původně znamená jen vztah kvantitativní (jako: 4 : 2, nebo podobnost poměrů 8 : 4 = 6 : 3). Filosoficky bylo jméno poměru přeneseno na každý vztah soutvárnosti, přiměřenosti, schopnosti, atd. A poněvadž podobnost poměrů jest úměrnost, může se také tato analogie jmenovat analogie úměrnosti. Příklad této analogie máme ve slově *viděti.* Mluvíme o vidění smyslovém a rozumovém. Analogie úměrnosti se vyskytuje ve dvou druzích: *metaforicky* a *vlastně.*

V prvním z nich jest společné jméno jako v každé analogii, má však absolutně jediný obsah, který je skutečně jen v jednom členu analogické řady a na ostatní se jen přenáší. Tato analogie se zvláště uplatňuje v básnictví. Příklad uvádí Kajetán: „Smáti se — má o sobě jediný obsah, je však metaforicky analogické smíchu, zelené louce, nebo úspěchu štěstěny; tak totiž naznačujeme, že ty (věci) se mají jako smějící se člověk.“[2]

Ve vlastní analogii úměrnosti společné jméno platí pro oba analogované členy v plnosti svého obsahu bez metafor.

Tak je analogické na příklad slovo *začátek* vzhledem k živočichu o jeho životním principu a vzhledem k podstatě o jejím způsobu bytí a vzhledem k případku o jeho způsobu bytí a vzhledem k domu o jeho základech. Právě tak jest analogické *jsoucno* vzhledem k podstatě o jejím způsobu bytí a vzhledem k případku o jeho způsobu bytí atd.

Analogie úměrnosti je svým významem na prvním místě v analogickém řádě. Jest vlastně jediná úplná analogie — podobnost poměru vycházející s podstatné stavby věcí. Kajetán to vyjadřuje takto: „... neboť tato (analogie) se děje *podle rodu vnitřní tvarové příčiny:* ježto vyjadřuje to, co tkví v jednotlivých (věcech).“ (l. c.)

Jménem předčí ostatní analogie, protože jen ona byla u Řeků tak nazývána (ἀναλογία).

Největší význam má tato analogie v metafysice. V metafysice (ve smyslu scholastickém) je totiž snaha proniknouti k podstatě věcí, poznati co jsou a pokud jsou. To předpokládá u lidského rozumu možnost poznati tvář věcí, aniž by bylo třeba položiti nějaké *„formy a priori“.* A to je umožněno právě analogií úměrnosti. Pomocí jí pronikáme ke skutečnosti věcí, poznáváme vnitřní jich pravdivost, dobrotu, krásu, obsah, původ atd., což je právě úkolem metafysika. Jinak bychom toho vůbec nedosáhli, právě proto, že náš rozum je odkázán na postup od smyslového poznání abstrakcí k rozumovému. Jsme na rozhraní dvou řádů, mezi nimiž je propast, a přechod je možný jen pomocí analogie — podobnosti poměrů. *Fr. H. M. Podolák O. P.*

[1] Cf. *o. c.* cap. III.
[2] Cf. *o. c.* cap. III.

O CITU LÁSKY K VLASTI.

Dějiny nám ukazují, že složka citu k vlasti jako prodloužení a rozpětí vlastního já a osobnosti neměla vždy stejnou povahu. Nám se ovšem zdá, že národní hrdost a nenávist k nepřátelům tvoří integrální součást našeho citu lásky k vlasti. Víme však, že na př. za Ludvíka XIV. princ de Condé po nepohodnutí s panovníkem přešel do Španěl a bojoval proti Francii jako generál a že se potom vrátil do Francie a byl znovu vojevůdcem ve službách svého krále u Rocroi. Bossuetovi a jeho vrstevníkům se princův čin nezdál nijak zvláště nečestným a my nemůžeme pochybovat o tom, že Condé miloval svou vlast a byl na ni hrdý. Jistě německý patriotismus 1792 nebyl zdaleka podoben patriotismu z 1870 a ještě méně jeho výbuchu v roce 1914. Pro vývoj povahy národní hrdosti v dnešní podobě musíme insistovati na působení činitelů sociálních par excelence. Jak jsme viděli, základní prvky citu lásky k vlasti se vyvíjí stykem s malým počtem jedinců. Avšak vnější okolnosti (války, výboje, hospodářské a kulturní zájmy hlavně

v nové době) nutily člověka k tomu, aby se opřel o větší jednotky, které by také správně, politicky byly dostatečně silné. Státy, které vznikaly ovšem pomalu a pod vlivem vnějších činitelů se vytvářely mezi obyvatelstvem vázaným společnými ideovými prvky a společnou řečí. Kolektivum, které vytváří stát, má tendenci sjednotiti podobná individua. Ovšem dějinně působením některých násilných činitelů tomu často tak nebylo. Ale obyvatelstvo podobné duševní struktury a řeči rozdělené ve státech mající jinonárodní většinu mělo tendenci podložiti své společenství intelektuálně citové jednotou politickou, podobně jak tomu bylo ve státech, do kterých proti své vůli náleželo. Neboť jinonárodní většina sama nejčastěji přispívala k tomu, že si uvědomovali, že se liší od ní, že si tudíž uvědomovali celistvost kolektiva. Síla těchto činitelů vynikla hlavně v době nové. Jen tím, že se utužovala stále politická jednota států = národů a vyhranily jejich vzájemné ideové a zájmové tužby, byly dány podmínky ke zrodu složky národní hrdosti v jejím současném aspektu. Vývoj moderní techniky zmenšil vzdálenosti, vytrhl malá kolektiva z osamocení a spojil je nesčetnými svazky v jedinou velikou homogenní společnost. Vymanil tak jedince z výhradné závislosti na těchto malých společenských jednotkách, mezi sebou obyčejně přátelských a postavil ho do obrovského lidského tělesa — národa — vlasti — státu. Zmenšily se vzdálenosti mezi lidmi a člověk, který kdysi viděl kolem sebe jen lidi podobně cítící, najednou poznal, že blízko něho, nesmírně blízko jsou jiné jemu povahově nepodobné lidské bytosti. A moderní organisace státu každé individuum přímo interesuje na stavbě a obhajobě státu. Tím ho stále podrobněji informuje o poměru k nepřátelským kolektivům atd.

Ovšem hrdost národní, hrdost na kolektivum, jehož tvoří individuum součást, existovala vždycky: patricij byl hrdý na své město, venkovan na svou dědinu, na provincii, pod jejíž politickou správu náležel a tito lidé dovedli bojovati proti každému, kdo ohrožoval klidný vývoj jejich kolektiva. Ale není u nich onoho absolutního pojmu nepřítele, pojmu nepřítele in abstrakto, nepřítele vůbec, znají jen člověka — nepřítele. Obrovské masy lidstva, které přicházejí do styku ve válce a s kterými se vůbec operuje v moderním životě, nám ukazují člověka jako něco nepatrného kvantitativně a ovšem i kvalitativně, tím spíše, že individualita je čím dále tím více zatlačována do pozadí moderními politickými a hospodářskými zásadami a že se cena jedince sub specie těchto zásad, které se nám dostávají do krve a začínají býti jediným možným zorným úhlem moderního člověka, rapidně zmenšuje. Nové poměry, nesmírné rozšíření kolektiva uniformací jeho menších složek nás nutí k takovým abstrakcím nejen tam, kde běží o pojmy, jež se připínají ke kolektivním hodnotám, ale i všude jinde. Z toho vysvítá, že pojem národní hrdosti přijal v nové době zabarvení, kterého dříve neměl, a to připadá na vrub činitelům, z nichž jsme některé vytkli. Jistě původnější je ona vrstva, která byla už dříve, poněvadž podle pravidla stálé přítomnosti ji můžeme považovat za nezbytnou součást nacionalismu. Závěry, ke kterým jsme došli na začátku nám dovolují zahlédnouti možnost řešení. Zdá se totiž, že národní hrdost vyplývá z činitelů výše formulovaných. Elementy, které vložilo do nás kolektivum výchovou vrozených disposic, zvyky, které nás spojily s prostředím je základna, ze které roste naše láska i hrdost národní. My proto tak milujeme mravní hodnoty, které národ zosobňuje v času a prostoru, poněvadž milujeme sebe, onyť tvoří součást naší osobnosti — naší individuality a tak není možno mluvit o přenesení pudu, nýbrž jen o skutečné reakci individua jako takového proti omezování *jeho* osobnosti. Osobnost, přesněji její obecně národní složky jsou neoddělitelny od nositelů těchto prvků (konkrétně v přítomnosti, abstraktně v minulosti a budoucnosti), ale v zásadě reakční princip je princip individuelně reakční, skutečně osobní, původní. Odtud onen zdánlivý problém: ideál altruistický, pojmově nejasného rozsahu, intimně se vížící k nutnosti násilí a nutnost násilí se jevící jako podmínka, sine qua non nacionalismu. Vidíme nyní, jak je snadno zdolati záhadu tohoto dualismu, když si uvědomíme zvláštní poměr člověka k národnímu kolektivu. Láska k vlasti vyplývá z poměru individua k sobě samému, t. j. k prvkům národního ducha, které obsahuje, z lásky individua k ideálu ne mimo-

osobnímu, k němuž by jen zaujímal určitý kladný poměr, nýbrž k ideálu obsaženém v jeho osobnosti.

Neboť běží skutečně o ideál. Musíme se totiž zmínit o výsledku vědomého nebo podvědomého zařazení pojmu národa do našeho celkového hodnocení hodnot. Je běžnou lidskou skutečností, že nežijeme materielními, nízkými pudy svého ducha, nýbrž jeho nejvyššími složkami; odvěké směřování lidstva k duchovnu jeví se i u jedince i když ve zmenšeném měřítku a potřeba ideálu nebo pseudoideálů zůstává poslední posicí ducha, jenž je ubíjen hmotou, nebo jenž neměl odvahu růst. Nepatří do rámce této studie odůvodňovat tento fakt, spokojujeme se s jeho empirickým zjištěním. Národ se jeví každému jako ideová hodnota a z hlediska rozumového alespoň kvantitativně přesahující individuum, ale přesto intimní spojení jedince s kolektivem, které v něm vypěstovalo vlastnosti, jichž je samo nositelem, je základní (převahou citový) prvek ideálního vidu národa. Neboť i když v praxi naše stálé pohledy do minulosti, do doby slávy a utrpení národa zidealisované časovou vzdáleností, mají veliký význam pro rozumové uvědomění národa jako ideálu, přesto vše nasvědčuje tomu, že pro cit sám jejich úloha je podřadná, kasuistická, uvědomovací a že jejich význam tkví spíše v logičnosti ducha, jenž cítí potřebu odůvodňovat své jednání, než u jeho citové, aktivní basi. Ideál je totiž, alespoň v přirozeném řádu, věcí víry a to výlučně, t. j. je záležitostí postoje *našeho* psychismu, jeho afektivních složek k jistým hodnotám mravním. A náš poměr k národu kotví právě v *citovém svazku,* který nás víže ke kolektivu, ale v tomto případě nevyplývá z prostého kladného poměru, nýbrž ze skutečného hodnotícího stanoviska, z jistého intuitivního uvědomění, nejčastěji ovšem nejasného a téměř vždy neformulovaného, jeho výlučně duchové, ideální povahy. V tomto případě se specifické hodnoty prostředí jeví in abstrakto jako hodnoty vůbec, které jsou inkarnovány také v naší duševní struktuře a my víme, že v našem duchu jsou složkami vyššími nadřazenými naším egoistickým animálním pudům už proto, že jsou přizpůsobením těchto animálních složek prostředí, což se pojí s nutností jistého úsilí vůle a že hlavně poměr našeho psychismu k nim a k nositelům jejím (*láska* k národu) je veliké mravní výše. Ale ovšem tyto abstraktní hodnoty a uvědomování vzájemného citového poměru údů kolektiva jsou neoddělitelny od konkrétní představy kolektiva a ergo ideální povaha těchto hodnot se přenáší na jejich nositele, národ.

Podstata nacionalismu nabývá pod tímto poněkud odlišným zorným úhlem zvláštní podoby. Je společenstvím v přirozeném řádu, je výslednicí spojení jedince s kolektivem, vrůstu jedince do kolektiva, ovšem vrůstu takového, že jedinec nepřestává býti jedincem a že přes všecko, podstata tohoto citlivého spojení je poměrem jedince k znakům, jež jsou jeho ostatní akvisicí. Psychická hra sil se jeví jako korelace dvou řad hodnot, řady hodnot duševních, vztah psychických složek individua ke kolektivu lidských bytostí v čase a prostoru. Láska k národu se jeví jako nedestruktivní složka duše každého individua, neboť je nutnou výslednicí soužití jedince s jinými jedinci. Je to psychická veličina, která byla vždycky a je stará jako lidstvo samo.

J. Rubáček.

KVALITATIVNÍ URČENÍ MÍSTA.

I. Úvod.

Od dob *Descartes-ových* ujalo se v anorganických vědách přírodních určení místa pomocí soustavy souřadnic. Jelikož se ustálilo přesvědčení, že netřeba vycházeti od hmotného tělesa reálně existujícího jako základny určování místa, pracuje dnešní přírodověda s kontinuem určeným soustavou souřadnic jako s nějakým prostorem, samostatně, t. j. i bez hmotných těles existujícím. Nedotknutelností souřadnicové soustavy mocně otřásla obecná teorie relativity, vrátivší hmotným tělesům významnou úlohu pro vytváření prostoru nebo, co je totéž, pro vytváření soustav souřadnicových. Těleso podle *Einsteina*

svojí hmotou prostor zakřivuje a souhrn všech těles vesmíru určuje strukturu prostoru světového a strukturu tuto vyjadřujících souřadnic. Nebude proto bez užitku, připomeneme-li si, že již aristotelsko-tomistické pojetí místa mělo jistou příbuznost s pojetím *Einsteinovým*, které je v tomto směru, jak uvidíme, hodně reálné. Shoda tato není potud nahodilá, že aristotelsky-tomistické pojetí místa vychází z reálného bytí hmotného tělesa, ovšem z důvodů zásadních, jest to úhelný kámen na př. celého tomismu, *Einsteina* pak empirie tlačí neodvratně při řešení otázky prostoru směrem k reálnému bytí hmotnému.

Podáme proto v dnešní studii formulaci pojmu „místa" ve smyslu tomistického nazírání na reálné bytí. Z této v klasickém slova smyslu objektivní základny, která bude, jak lze předem v tomismu očekávati, ontologická a kvalitativní, zhodnotíme pak descartovské určení místa soustavou souřadnic.

II. Tomistický pojem místa.

1. Máme reálné bytí hmotného tělesa, které označíme M.

2. Máme reálná bytí hmotných těles v počtu aspoň čtyř a označíme je postupně $C_1, C_2, \ldots C_n$.

3. Tělesa $C_1 \ldots C_n$ můžeme pokládati za vrcholy mnohostěnu a tento mnohostěn nazveme pro naši potřebu strukturním mnohočlenem, neboť nám určuje strukturu, ve které jsou rozloženy $C_1 \ldots C_n$.

4. Předpokládáme, že strukturní mnohočlen je vypuklý, kterýžto požadavek znamená pouze vyloučení takových těles pro souhrn našich $C_1 \ldots C_n$, které by daly vznik nějak vydutému mnohostěnu. To lze vždy učiniti.

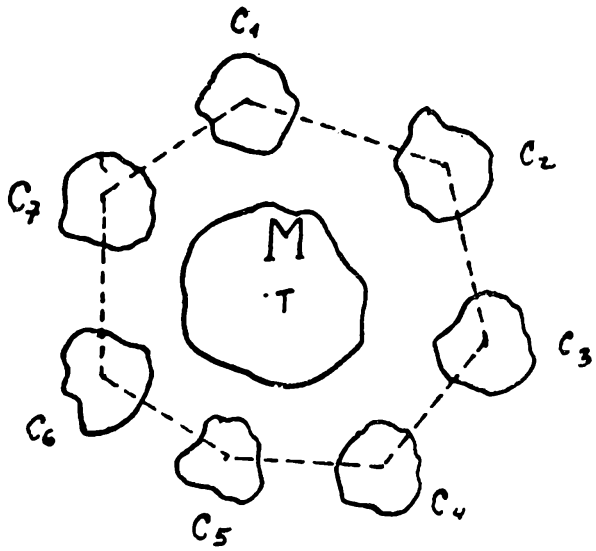
5. Definujeme pak místo tělesa M takto: místo tělesa M jest uvnitř soustavy těles $C_1, C_2 \ldots C_n$, když těžiště T tělesa M je uvnitř strukturního mnohostěnu $C_1, C_2 \ldots C_n$. (Viz obraz 1.)

6. Není-li splněna podmínka odstavce 2., t. j. nemáme-li tělesa $C_1, C_2 \ldots C_n$, pak těleso M nemá místa.

6a) Není-li splněna podmínka odst. 5, t. j. není-li těžiště tělesa M uvnitř strukturního mnohostěnu, platí opět, že těleso M nemá místa.

7. Praktické důsledky eventualit z odst. *6* a zvláště *6a* nejsou v přírodě četné, nicméně s nimi obecná teorie relativity počítá. Neboť vesmír pokládá za konečný. Je-li konečný, pak musí existovati tělesa M taková, kolem kterých již neexistuje strukturní mnohostěn jiných těles $C_1, C_2, \ldots C_n$ a taková již místa nemají, to jest totéž jako, že u nich prostor končí, je-li pro nás prostor pouhou možností umístění.

8. Jiný způsob uskutečnění případu *6* a *6a* by bylo těleso, které mimo soustavu našeho vesmíru se vznáší samo o sobě, takové těleso nemá místa, pro takové neexistuje prostor. To však lze právě tvrditi o soustavě vesmíru konečného ve smyslu teorie relativity: vesmír, ke kterému patříme, nemá místa, mimo něj není prostoru.



Obr. 1.

Vysvětlivky: Uprostřed je těleso M, jeho těžiště je bod T. $C_1, C_2, C_3 \ldots$ až po C_7 jsou tělesa určující strukturní mnohostěn, na obrázku, kde znázorňujeme pouze plochu, je to mnohoúhelník, který jest vyčárkován.

9 Není snad třeba ani připomínati, že z neexistence místa pro těleso M nesmíme usuzovati, že M samo neexistuje, M může míti místo, nemusí, ale existovati musí, jinak bychom o něm vůbec nezačali uvažovati (srovnej odst. č. *1*).

10. Ježto v naší definici místa vztahujeme umístění pouze na strukturní mnohočlen, není uvnitř tělesa, rozloženého již dále ze samostatných tělísek menších, žádného místa a tudíž není ani prostoru uvnitř jednoduchého tělíska. Tuto vlastnost by bylo lze snad připsati elektromu, positromu a neutromu.

11. Otázku místa můžeme ovšem klásti i u těles, které tvoří strukturní mnohostěn: buď mají $C_1, C_2 \ldots C_n$ samy místo, nebo nemají. Druhá eventualita však nemá nikterak vlivu na jejich úlohu vrcholů strukturního mnohostěn. Jsou-li $C_1, C_2 \ldots C_n$ vesměs tě-

lesy nemajícími místa, pak tvoří sami nejzazší hranici samostatného prostoru, těleso *M* pak má místo určené tělesy nemajících vlastní místo, avšak určujících místo pro *M*.

12. Pro podmínku odst. *1.* a *2.* lze nazvati naše určení místa ontologickým, pro strukturu mnohostěn a pojem vnitřku kvalitativním.

III. Souřadnicové určení místa.

1. Má-li býti na pouhé kvantitě založené určení místa právě tak dobře fundováno, jako určení kvalitativní, pak je přípustné jen jako zvláštní případ: kde je místo kvalitativně existující, tam lze užíti mimo to i určení kvantitativního pomocí souřadnic.

2. Jiné určení místa než takto vymezené je kvantitativní fikce, poněvadž jeho korelát kvalitativní a ontologický neexistuje. Proto je fikcí kontinuum soustavy souřadnic libovolně rozšiřované a tím je fikcí i prostor na př. za hranicemi našeho vesmíru.

2a. Z téhož důvodu je fikcí určení místa uvnitř tělesa již jednoduchého jako je pravděpodobně na př. elektron a tím je i fikcí prostor uvnitř elektronu respektive aplikace atomárně jemné sítě souřadnicové uvnitř elektronu.

3. Z případu *2a* poznáváme přirozenou mez na realitě založeného pojmu místa a prostoru v rozměrech atomárních. Není sporu o tom, že i experiment musí při dostatečném zjemnění metod na tuto přirozenou hranici v určení místa naraziti. To se vskutku nedávno stalo v kvantové fysice, kde *Heisenbergova* relace nepřesnosti udává právě mez, pod kterou se zásadně experimentální pozorování místa elektronu a jiných malých částic nemůže dostati. Dosud pouze empirií vynucená platnost Heisenbergovy relace, převzatá jako nezbytný postulát, velmi plodný pro fysikální badání kvantitativní, stává se takto pochopitelnou jako zvlaštní případ objektivního pojetí reálného bytí hmotného s jeho především kvalitativním a pak teprve kvantitativním pojetím místa a prostoru.

4. Vidíme z uvedených případů aplikace, že kvantitativní konstrukce má své oprávnění i při sestrojení souřadnic, ale sama nezná svých mezí a zaplétá se tak do nesnází. Objektivní základna reálného bytí cestou přes kvalitu vymezuje zde jasně meze aplikace pouhé kvantity.

IV Závěr.

Ke konci budiž nyní dovolena jedna povšechná poznámka, k níž vhodnou ilustrací byl konkrétní případ této studie. Shoda mezi tomismem a některými výsledky přírodovědy dnes, kdy se tyto dva obory nejen neznají, nýbrž dokonce úmyslně navzájem straní, není nahodilá: oba vycházejí ze skutečnosti; tomismus z reálného bytí, přírodověda z konkretní reality experimentálních výsledků. Proto může někdy dojíti ke vzájemnému sblížení, jako jsme viděli v některých zde uvedených případech. Zásadně pak je širší a tím objektivnější orientace tomismu přímo předurčena k tomu, aby orientovala přírodovědu, bude-li třeba i vybudováním ontologických a kvalitativních disciplin jako analoga k jednotlivým dnešním disciplinám ryze kvantitativním. Všechno nasvědčuje pak tomu, že tato potřeba zde vskutku je.

Dnešní naše studie by pak patřila do ontologické a kvalitativní fysiky. *RNDr. Artur Pavelka.*

SVĚDOMÍ.

(Pokračování.)

II. kapitola.

Absolutní rozumové prvky mravního vědomí.

Analysovali jsme hlavní vztahy *mravního vědomí* a *mravního vědění*. Při tom jsme vypozorovali, že nestačí znáti dobro k jeho uskutečňování a že mravní vědomí, i když předpokládá mravní vědění, se s ním přesto nestotožňuje.

Nicméně je faktem, že mravní vědění je povoláno k vykonávání velikého vlivu na utváření mravního vědomí, hlavně proto, že vědění osvětluje a že první podmínkou dobrého svědomí jest býti dobře osvětlenu; pak proto, že každá představa, buď si jakákoliv, inklinuje k odpovídajícímu aktu a že posléze mravní vědomí musí ústiti v činnost.

Musíme nyní probrati podrobně ony vztahy vědění a svědomí, abychom viděli, jak se klade pro

každého z nás a jak se řeší problém výchovy svědomí.

A nejprve promluvíme o *prapůvodních nebo absolutních rozumových prvcích mravního vědomí*, jinak řečeno o přirozeném zákoně.

Existuje nějaký přirozený zákon? Klade se tento zákon skutečně všem vědomím téhož druhu se stejnou jasností a touž působivostí?

I. Absolutní povaha přirozeného zákona.

„Všechny bytosti mají své zákony", napsal Montesquieu, „božství má své zákony, svět hmotný má své zákony, inteligence vyšší než člověk mají své zákony, člověk má své zákony."[1] V první řadě zákonů lidských září *zákon přirozený*. Zákon přirozený je mravní zákon, který řídí v hrubých obrysech základní činnost člověka.

V své vlastnosti zákona mravního není jen *indikativní*, nýbrž *imperativní*. Je to zákon *praktický*, *přikázání*, ne pouhá formule. Zavazuje absolutně, avšak závaznost, kterou s sebou nese, není řádu fysického. „Fysická nutnost by se mohla přirovnati k pevné železné nebo dřevěné přehradě; pokud trvá, nemůžete ji překonati, proniknete-li za ni, znamená to, že je vyvrácena nebo poražena. Povinnost, mravní závaznost, je též přehradou, avšak přehradou vzdušnou; můžete ji překročit jako překročíte sluneční paprsek. Zářivá čára nám přesně rýsuje hranici, která se nesmí překročit; překonáte-li ji, ona vás nechá projít, avšak zavře se za vámi a vyznačuje dále mezi dobrem a zlem světelnou hranici."[2]

Takový je právě přirozený zákon, z něhož všechny ostatní zákony pocházejí, vypůjčujíce si z jeho záře a z jeho síly.

Pravda, každý mravní zákon, aby měl sílu zákona, se musí shodovati s požadavky přirozenosti. Avšak výslovně jméno *zákona přirozeného* se vyhrazuje zákonům, které řídí v člověku základní projevy jeho činnosti, prvořadé potřeby, jichž poslouchá na cestě za rozumným dobrem.

Tak, jak jsme je stanovili v první části, mravní soudy, jež lidé vznášejí na fakta vědomí, city, jež doprovázejí tyto soudy, mají své definitivní vysvětlení toliko s hlediska teologického. Člověk musí jednati shodně se svou přirozeností. Jeho činnost může toliko obrážeti jeho bytost a poněvadž je on od přirozenosti rozumný, všechny jeho sklonnosti, všechny jeho myšlenky, všechny jeho činy musí býti v rohu poznamenány rozumem. Takto je přirozený zákon redukován na své nejprostší prvky, na svou nejobecnější formuli: *Vždy a všude musí kterýkoliv lidský jednotlivec žíti rozumně.* Jen když trochu o tom uvažujeme, vidíme ihned se před našima očima otvírat zářivé perspektivy, které od tohoto prvního světelného středu osvětlují naši cestu ve všech směrech. Konstatujeme, že chceme-li žíti podle rozumu, posloucháme tím původního sklonu; že k tomu, aby byly *mravné* a měli *lidskou hodnotu*, všechny naše příští sklony budou musit býti kontrolovány tímto prvním a jemu býti podrobeny. Jde-li o záchovu našeho individuálního života, o jeho normální rozvoj ve vztazích ducha a hmoty, duše a těla; nebo naopak, jde-li o zajištění dalšího trvání našeho rodu, o navázání styku s bližním, o žití ve společnosti; či posléze jde-li o naše vztahy k Bohu, — to všechno, aby bylo morální, nebude se smět uchylovat s cesty rozumové, stejně jako závěry geometrické, aby byly pravdivé, se nesmí vymykat z předběžných definic.

Toť zřejmost sama. A přesto kolik je prakticky lidí, kterých tato zřejmost vůbec nezarazí a kteří čistě a prostě popírají existenci nějakého mravního zákona společného všem lidem; nebo kteří v jednom nebo v druhém z bodů, které jsem právě naznačil, vedou v různých stupních život protipřirozený! Chtěl bych několika slovy odpověděti na tuto nesnáz, protože má bezprostřední vztah k výchově svědomí.

Uznejme napřed, že přirozený zákon ve všech svých prvních projevech se neklade všem lidem s touž zřejmostí. Na příklad mnoho lidí připouští teoreticky oprávněnost sebevraždy, a kolik jich ji připouší prakticky, podle okolností! Totéž by se dalo říci o souboji; a přece se nezdá nesnadným dokázat, že sebevražda i souboj jsou zločiny proti přírodě. A což teprve v tom, co se týká života sociálního a přirozené sklonnosti obou pohlaví ke sdružování pro zajištění trvání rodu, co tu je úchylek z morálního směru; co zločinů proti přírodě, které se přesto páší v jejím jméně! Stejně s hlediska spravedlnosti. Celé národy na počátku civilisace připouštěly krádež. Orientálci nemají jako my smysl pro lež; provádějí rádi systém postupné upřímnosti. Konečně přihlédneme-li k otázce přirozených vztahů člověka s Bohem, kon-

[1] MONTESQUIEU: *De l'esprit des lois*, kniha I., kap. 1.
[2] D'HULST: *Conférences de Notre Dame:* 4. Konf. Paris, Poussielque, 1903.

statujeme, že velký počet jedinců, zejména v těchto dobách oficiálního atheismu, ztratil smysl náboženský. Puzení k božství a ke kultu, jejž mu třeba vzdáti, v nich odumřel. A mezi přívrženci a obhájci přirozeného náboženství jsou všichni naprosto neschopni se dohodnouti o způsobu, jímž je člověk přidržován, aby je provozoval. To jsou fakta pozorování, která zaznamenala historie a která jsou tak známa, že si je ani netroufáme zdůraznit. Avšak co je z toho nutno uzavříti se zřetelem na přirozený zákon? Zeslabuje to jeho cenu a jeho universálnost? Máme snad jej činit zodpovědným za nevědomost, v níž vzhledem k ní žije tolik lidí? Nebo se tato nevědomost vysvětluje něčím jiným?

Předně by se dalo odpovědět na fakta fakty, a ukázat, že přese všechno zdání je zneuznávání přirozeného zákona v lidstvu výjimkou. Většina individuálních vědomí vyslovuje soudy nebo zakouší city mravní, jejichž morální povaha se dá vysvětlit jedině uváženým nebo nevědomým připuštěním přirozeného zákona ležícího vespod. Je, myslím, velmi málo lidí, jejichž mravní smysl by byl naprosto zvrácen. K tomu *obecný mravní smysl* potvrzuje svědectví svědomí individuálního. Vždy a všude se více méně jasně rozeznávalo mezi dobrem a zlem a připouštělo, nebo alespoň mlčky rozumělo, že lidská vůle nezávisí toliko na vlastních rozmarech, nýbrž že je ovládána nějakým zákonem. Všechno to dokazuje: jazyky, které, pokud dosáhneme do času i do prostoru, mají všechny různá slova pro ctnost a neřest; *spisy* literátů, historiků, filosofů, kde jsou činy jednotlivců i národů svobodných, jsou posuzovány ve jménu vyššího zákona, usměrňujícího jejich svobodu: *občanské zákony*, *soudy*, *zřízení*, která předpokládají existenci nějakého mravního zákona.

Nuže toto přesvědčení, jak jsme právě poznamenali, nemohlo vzejít ani z vlivu *vášní* majících zájem na potlačení mravního zákona; ani z *nevědomosti*, neboť toto přesvědčení jest přesnější u národů vzdělaných; ani z vlivu *zákonodárců*, protože by byli neschopni položiti tak tíživé jho vášním a protože se soudí o hodnotě jejich zákonů srovnáním se zákonem mravním; ani z *výchovy* nebo z *předsudků*. neboť ty se mění časem, místem a osobami, kdežto povaha mravního zákona jest universální a absolutní. Toto přesvědčení musí tudíž mít svůj *důvod k bytí* v samotné zřejmosti existence mravního zákona, projevované svědomím. Jinak bychom měli jev bez příčiny.

Naopak, výchylky ze směru mravního, o nichž jsme mluvili, mají svůj dostatečný důvod i v samotné složitosti *předmětu*, na nějž se mravní zákon vztahuje i, a to ještě víc, ve složitosti lidského *subjektu*, podrobeného jeho požadavkům.

II. Přirozený zákon a výchova svědomí.

Existuje-li s hlediska spekulativního nějaký princip, jehož objektivní hodnota se klade sama sebou, je to dojista princip kontradikce, bez něhož je veškeré myšlení nemožné. Nuže nechybí filosofů, kteří jej popírají a lidí „nefilosofů“, kteří, připouštějíce jej nevědomky, si o něm nečiní žádné představy. Řekneme proto, že tyto odchylky ze směru intelektuálního zeslabují sám princip kontradikce? Zajisté nikoliv. To jen dokazuje, že i naše nejprostší představy, místo aby byly představami vrozenými, odporují mnohdy úvaze. Čím to je? Inu křehkostí a složitostí té *myslící třtiny*, kterou jsme. Nemáme skutečně *představ* bez *odpovídajících vjemů* a sklon odnášeti se především k tomu, co cítíme, zvyk žíti v prostředí smyslových intuicí nám brání zastaviti se na abstraktních představách, i když jsou sebe prostší, snad dokonce právě z důvodu jejich prostoty.

Tato neschopnost týkající se naší intelektuální úvahy, se ještě utvrzuje v oblasti představ mravních a její důvody jsou zřejmé. Mravní zákon není o nic víc vrozenou představou nežli princip kontradikce a nazýváme-li jej přirozeným, pak ne proto, že je nám dán zcela hotov přírodou. Přirozený zákon je abstraktní představou, získanou jako všecky ostatní uvažováním nad našimi smyslovými intuicemi. Je přirozený v tom smyslu, že jsme spíš neseni přirozeně k poznání jeho než druhých zákonů z něho odvozených a že naše přirozenost nás pudí, abychom jej připustili, jakmile jej poznáme. Avšak lidské činy, které jest on povolán řídit, jsou tak nahodilé, jejich rozmanitost je tak veliká; ostatně subjektivní důvody, pro které se podrobujem jeho jhu, jsou tak naléhavé a naše náklonnost k jeho přijetí naopak tak slabá, že všechny předsudky o něm, všechny neznalosti, všechny zvrácenosti se tím vysvětlují. Kdokoli uvažuje vážně, dospívá k pochopení, že ve všem a všude musí jeho chování býti rozumné; že zvíře v něm musí ustoupit člověku; že opatrnost, spravedlnost, mírnost jsou ctnosti, které se ukládají jeho činnosti. A ještě o tom musí uvažovat! K tomu jak

s tak obecnými principy chování říditi jednotlivé zvláštní skutky, jejichž zvláštnost se podle okolností mění do nekonečna? Sama jednoduchost přirozeného zákona se zde sráží se složitostí předmětu, kterému vládne. Představa se jaksi utápí ve vjemech, s nimiž je spjata.

To není vše. Viděli jsme před chvílí, že v nás není představy — myšlenky nebo vjemu — bez sklonu k odpovídajícímu aktu, bez podnícení žádostivosti. Nuže, poněvadž nátlak žádostivosti smyslné jest osudný a silný, tak dlouho, pokud vůle, jejíž přirozený sklon k dobru je skutečný, ale chabý, nebude upevněna hojnými akty a nebude učiněna paní nad nátlaky zdola, zůstane boj o mravný život stále tak lítý a přirozený zákon tím bude trpět. Lidé pohroužení do svého směru ztratí jasný pohled na něj. V jejich duchu vzklíčí předsudky. Jejich mravní smysl se otupí. Za pomoci dědičnosti a výchovy se zvýší počet nevědomců a zvrácených a posléze pod vlivem soukromých i veřejných mravů se budou celé národy vyvíjet úchylně, na okraji přirozeného zákona. Člověk podnikající *výchovu svého svědomí* musí tudíž reagovati proti tak neblahým vlivům.

Především musí uvažovat, *nabýti vědomí* mravního zákona, jejž poznat i prakticky uskutečňovat záleží na něm. My však uvažujeme tak málo! Unášeni proudem věcí vnějších, svých smyslů, svých živočišných sklonů, jdeme aniž dobře víme, kam nás proud nese. Nevědomí zabírá v nás místo vědomí. Díky Bohu, výchova a dědičnost, které se tak často naprovádějí lidem tolik špatného, provedou jim mnohdy i dobré. Mravní zákon nám byl předán nebo vštěpován ve formě aktů, které nutno splnit tím nebo oním způsobem, a zvyk, nemáme-li říci rutina, v nás doplňuje úvahu. Děláme dále v jistých ohledech, co jsme dělali odevždy a jak nás to naučili dělat. Ale ve skutečnosti nejsme lidé jednající ze znalosti příčiny a z přesvědčení. Abychom se jimi stali, musíme se vrátit do sebe a přemýšlet. Naše přemýšlení se musí týkat *smyslu života*, směru, jaký třeba dáti svému chování, dosahu přirozeného zákona, který řídí naši činnost. Pak musíme činy posilovat svůj přirozený sklon podřizovat se tomuto zákonu, obětovat dobro živočišné dobru lidskému. Ale i zde musíme používati taktiky. Protože je každá představa spjata s nějakým vjemem, a protože jedna i druhá nás prostřednictvím žádostivosti, která tkví naspodu, pobízejí k činu, musíme tudíž organisovat své vjemy i žádosti. Místo, abychom se dali unášeti svými smyslovými představami a vášněmi, které podněcují, musíme jich používat, abychom posílili přirozený sklon k poslušnosti nejvyšších mravních idejí. Všechny ty reservy lásky, záští, vzteku, odvahy, naděje musíme zužitkovávati se zřetelem k dobru mravnímu, spájeti to vše s počáteční láskou k dobru lidskému, posilovati tuto lásku činy a dospěti tak k tomu, abychom uskutečňovali jako přirozeně činy, které nám přikazuje mravní zákon.

Jen tak se z abstraktního stane přirozený zákon živým. Postoupí od ducha ke smyslům, které oplátkou poskytnou svou pomoc vůli.

III. kapitola.

Rozumové prvky relativní mravnímu vědomí.

Sledovali jsme až dosud mravní zákaz jen s hlediska *abstraktního*, v jeho obecné formuli neosobní a nečasové. *Všude a vždycky musí lidský jedinec, ať kterýkoliv, žíti rozumně.* Kdyby existoval *člověk o sobě*, týkal by se ho takto nazíraný mravní zákaz *absolutně.* Avšak existují jen lidé, lidští jedinci, kteří pod různými způsoby a pod vlivem mnoha příčin, z nichž později budeme analysovat ty hlavní, si přizpůsobují absolutní mravní zákon způsobem relativním. Důkazem toho je, že všichni nemají téže vědomosti o tomto zákoně, jenž přece jest určen k tomu, aby řídil je všechny; že i mezi těmi, kteří jej znají důkladně a podle všech objektivních požadavků, jsou přečetné rozdíly ve výkladu i v aplikaci. Na čem to vlastně záleží? Pokusil jsem se ukázat, že to záleží jednak na komplexitě, na jeho *objektu*, či chcete-li raději, na *živé látce*, kterou je pověřen řídit a jednak na komplexitě *subjektů*, které chtějí žít pod jeho vládou.

Nuže, není skrytým protimluvem klásti problém osobní výchovy mravního vědomí ve funkci mravního neosobního zákona? Není individuální relativnost mravního života přímo popřením mravního zákona absolutního, totožného pro všechny?

Nikoliv. Kontradikce jest jen zdánlivá; je toliko ve slovech. Mám naopak za to, že síla absolutna mu přichází z jeho schopnosti přizpůsobení se relativnímu, že mravní zákon je tím plodnější, čím je schopnější rozmanitých aplikací. Tomu však je třeba dobře rozumět.

Jde o to, pochopit přesně, v čem se absolutní a relativní staví proti sobě a v čem spolu harmonují. To bude předmětem této kapitoly.

I. Přirozený zákon a mravy.

Mezi těmi, které protiva absolutního zákona mravního k lidským skutkům podstatně relativním zvláště frapuje, nacházíme jedny, kteří všechno obětují zákonu, a jiné, kteří jej naopak zanedbávají jako zbytečnou formulku, prostou vší skutečnosti.

Těm prvním „udělalo" absolutno. Pojímají je jako tuhé železné pravidlo, jež má sloužit jako společná míra všem lidským skutkům, nezávisle na okolnostech, které však dodávají každému z těchto skutků jejich vlastní a živoucí tvářnost. První výchova je pro mnohé právě v tomto způsobu nazírání na zákon. Většina vychovatelů vskutku vyučuje morálce, tak trochu jako se vyučuje fysice a astronomii. „Dvě věci, jak praví Kant, naplňují duši obdivem a úctou, hvězdné nebe nad hlavou a mravní zákon v nás. Tato obdoba vznešenosti zákona mravního v nás se vznešeností hvězd může vést k víře, že zákon nebe vnitřního se podobá zákonu nebe vnějšího. A právě tak jako tento je ustanoven stálým řádem, který rýsuje vesmírným zářivým masám stále touž cestu a všechny je přes nesmírnost vzdáleností podrobuje podobným účinkům, právě tak dalo by se myslet, že zákon mravní je stanoven pevným, nehybným, universálním řádem, který jednou pro vždy a pro veškerá vědomí by určoval skutky, jaké je třeba konat, aby si zasloužila kvalifikace vědomí mravních. Takto právě si mnozí obyčejně představují mravní zákon, pod způsobou nějakého formuláře nebo zákoníku pořízeného jednou pro vždy, ukládajícího se všem lidem, poroučejícího jim konat jisté věci, zakazujícímu jim dělat některé jiné. Neboť čím by měl být zákon, který by nebyl všeobecný? Není-li mravní zákon všeobecný, neaplikuje-li se na všechny lidi, neřídí-li je všechny stejně, ve všech dobách a na všech místech, pak se zdá, že nezaslouží jména zákona, že není už ani rozumový ani rozumný, neboť co je rozumové, je to, co platí vždy a všude, a co je rozumné, je to, co se v lidském chování shoduje s rozumovým."[1]

Že je v mravním zákoně jakýsi prvek absolutní, toho ani dost málo nepopírám. Ale v čem to spočívá? To je to, co by bylo třeba precisovat. A to by se precisovalo, kdyby se s ohledem na mravní zákon absolutní nechala vždycky vysvitnout relativita lidských skutků, které je pověřen řídit; kdybychom se snažili ukázat, že zákon je ve své formuli tak obecný jen proto, že žádný zvláštní připad se z něho v praksi nemůže vymknout, a to ne z důvodu jeho *tuhosti*, nýbrž naopak z důvodu jeho *pružnosti*. Není ani dost málo železným pravidlem, nýbrž spíše pravidlem hedvábným, schopným změřiti všecky lidské skutky a přizpůsobit se všem jeho obrysům. (Pokračování.)

M. S. Gillet O. P.

[1] G. FONSEGRIVE: *Morale et société.* Paris, Bloud, 1907, 2. vyd., str. 73.

MANŽELSTVÍ V PŘIROZENÉM PRÁVU.

(Dle sv. Tomáše Aquinského.)

(Dokončení.)

II.

Vlastnosti manželství z přirozeného práva.

Sv. Tomáš pokračuje v závěru, který řekl výše a dokazuje v *Contra Gentes*, že první vlastností stálého spojení muže a ženy, které nazýváme manželství, je nedělitelnost.

Nedělitelností rozumí nejen nerozlučnost, nýbrž i věrnost, t. j. vyloučení třetího z manželských důvěrností. Je to důkaz z touhy, přirozené člověku, totiž býti si jist svého otcovství, jehož první povinností, více než matky jest, aby on a ne jiný vychoval své děti. Jsou pokračováním jeho osobnosti. A to je rozhodující proti každému cizoložství. Jiné důvody, které dokazují *nedělitelnost* ve smyslu *nerozlučnosti*, jsou přímo proti rozvodu. Mezi těmi některé se zakládají na dobru dítěte, jiné na dobru manželů a zvláště ženy. Dítě je jakoby pokračováním otce, je shodné s jeho přirozeností, kterou mu dal a proto otcovská péče trvá po celý život. Je však přiro-

zené, aby i matka se dělila s otcem o tuto péči o dítě, poněvadž je jejich společným dobrem. Proto společný život rodičů musí vždy trvati. Poznamenává však, že tento důvod jen druhotně se dotýká prvního dobra. Rozdělení dobra a dědičné přenášení není předmětem prvního záměru přírody, poněvadž nechává dobra nerozdělena a společná — a připadá to rozumu, aby našel lepší způsob majetku, aby zabezpečil zadostučinění všech lidských požadavků. Proto tento důkaz není tak přesvědčivý, aby vyloučil rozvod podle prvních principů.

Relativní důvody druhotného účelu, osobního dobra manželů, rovnost v manželské společnosti, jsou podávány sv. Tomášem způsobem, který se nebude líbiti ženám, poněvadž popírají, co se v nich předpokládá; co se však všeobecně připouští, totiž přirozená podrobenost ženy muži. Nemohou však popírati u sv. Tomáše péči o to, aby zabezpečil manželce osobní práva, stejná s právy muže. Žena potřebuje muže nejen, aby se stala matkou, nýbrž i pro své vlastní vedení, poněvadž všeobecně muž je více obdařen rozumem a silou. Když žena ztratila plodnost a svou krásu (nezapomínejme, že je již vyloučeno, aby se manželé rozešli dříve, než dokončili výchovu svých dětí), má se starati o muže, který ji zase chrání. Protivilo by se to přirozené spravedlnosti, aby muž, který si vzal ženu v době mládí, když byla pěkná a plodná, mohl ji propustiti v pokročilém věku.

Přátelství musí býti tím silnější a stálejší, čím je intimnější. Muž a žena jsou spojeni nejen pohlavním spojením — které i u zvířat působí jakési přátelství, ale celým společenstvím života a společným majetkem — dítětem. Tak intimní spojení, spočívající na takových základech, nemůže se přirozeně přerušiti.

Nerozlučnost slouží dobrým mravům, praví dále sv. Tomáš. Když jsou si manželé vědomi svého nerozlučného spojení, tím věrněji se milují a starají o zájmy domácí. Tak se zabrání nesvárům, které nutně povstanou mezi mužem, který zapudil svou manželku a jejími příbuznými a zabrání se i cizoložství, jemuž jsou takoví manželé vystaveni. Nerozlučnost podporuje také přátelství mezi příbuznými rodinami; což je jedním z motivů, proč muž si volí svou společnici mimo své příbuzenství. Jsou to pořád tytéž důvody, které je třeba uplatňovati proti rozvodu ve prospěch nerozlučnosti. Kdo pozoruje současné mravy, ví, že možnost rozvodu rozmnožuje cizoložství, které je tak často jeho důvodem a záminkou.

Proto nerozlučnost je nutná i pro druhotný účel manželství a částečně i pro prvotní. Rozvod je proti přirozenému právu a proti druhotným příkazům přirozeného zákona.

Sv. Tomáš neopomíjí řešiti námitku, která se staví proti nerozlučnosti; jak totiž vztahovati přirozený zákon na případy, ve kterých manželé nemohou míti děti, ale které by mohli míti, jak se domnívají, on s jinou ženou a ona s jiným mužem. Tyto případy, praví sv. Tomáš nemohou měniti princip. Přirozený a positivní zákon hledí více uskutečniti dobro celku než to, co je prospěšné v jednotlivých případech. Proto, je-li snad pravdivé, že nerozlučnost ubližuje plodnosti jednoho muže nebo ženy, všeobecně však prospívá dobru dětí v rodině. To je dostatečný důvod, aby nerozlučnost byla všeplatně přijata a žádná jiná autorita než jen boží nemůže od ní dispensovat.[1]

Těm kteří popírají, že nerozlučnost je z přirozeného práva, z důvodu, že k ní zavazuje jen zákon Kristův, kdežto zákon Mojžíšův rozvod připouštěl, poněvadž církevní Otcové, zvláště sv. Augustin, spojují nerozlučnost se svátostným obřadem, jenž je z božského ustanovení Kristova a ne z přirozeného práva, odpovídá sv. Tomáš: Jestli jedině zákon Kristův zavrhuje rozlučnost manželství, to znamená, že on jediný zajišťuje dokonalost lidského pokolení, navraceje ho do původnosti jeho přirozenosti. *Sola lex Christi humanum genus ad perfectum reduxit, reducens illud in Statum novitatis naturae.* Ani zákon

[1] Tato odpověď sv. Tomáše vyjadřuje lépe podstatný důvod (*in quod per se est*), než tvrzení některých mužů, na př. R. Bellarmina, Suareza, Saucheza, kteří jednohlasně praví, že je nesnadné zavrhovati v přirozeném právu rozvod v případě neplodnosti, poněvadž manželství nemůže dosáhnouti svého cíle, nebo když jeden z manželů nemůže vykonati povinnost manželskou, poněvadž manželství nemůže dosáhnouti druhého cíle — remedium concupiscentiae. K obhájení nerozlučnosti proti rozvodu pravíme, že nešťastné manželství musí přinésti oběť ve prospěch dobra celku.

Mojžíšův, ani lidské zákony nemohly odstraniti všecko to, co v lidských mravech bylo proti zákonu naší přirozenosti. To bylo ponecháno jedině zákonu Ducha života. Svátostný obřad je jen novým požadavkem nerozlučnosti, který ovšem už náleží manželství jako takovému. Nerozlučnost je z přirozeného práva a proto porušení manželského pouta je proti tomuto právu.

*

Druhou vlastností manželství v přirozeném právu je *jednota. Matrimonium debet esse unius ad unam.* Sv. Tomáš to dokázal v mnohých a velmi jemných odstínech textových, kterých se dovolává celá theologická tradice. Také o této otázce platí teorie o prvotních a druhotných příkazech. Je třeba je jen shrnouti. Polyandrie je proti prvnímu účelu a tedy proti prvotním příkazům přirozeného zákona, poněvadž ohrožuje jistotu otcovství, tedy i výchovu dítěte. Obyčejně výsledkem je neplodnost — nejradikálnější způsob, který odporuje prvnímu a nejplodnějšímu dobru v manželství. Polyandrie je tak proti přirozenosti, že sv. Tomáš ani nevěří v její historickou existenci v žádné zemi. Polygamie neodporuje v takové míře prvotnímu dobru. *Neque totaliter tollit neque aliqualiter impedit finem principalem.* Týž člověk může manželsky obcovati s více ženami a vychovati děti narozené z tohoto obcování.[1] Tím však dělá kompromis s druhotným účelem. *Sed secundum finem etsi non totaliter tollit, tamen multum impedit.* V takové domácnosti není možný pokoj. Muž nemůže zadost učiniti všem svým nevěstám, z čehož pak povstávají sváry a reptání.

Sv. Tomáš též ukazuje na přátelství mezi manžely a rovnost, která je zákonem mezi přátely. Jako žena absolutně nemůže míti více manželů, tak ani muž, poněvadž kdyby bylo dovoleno, aby měl muž více žen, manželské přátelství by nebylo svobodné, nýbrž otrocké. To dokazuje i zkušenost, obyčejně polygamisti nakládají se svými ženami jako s otrokyněmi.

Sv. Tomáš vidí v primitivní instituci nový důvod pro potvrzení přirozeného karakteru jednomanželství. V mnohoženství pozoruje opak proti druhotným zákonům.

Je jisté, že jeden muž nemůže zároveň vyhověti potřebám více žen; manželství však nedává ženě despotickou moc nad svým mužem. První účel manželství nevyžaduje, aby muž byl vždy ochotný vyhověti milostným přáním ženy, ale jedině aby s ní mohl manželsky obcovati. Rovnost manželského přátelství vyžaduje, aby muž byl ženě vším, jako ona je vším jemu.

Zatím co polyandrie pro jednu ženu je proti prvním zákonům přirozeného práva, polygamie je přímo proti druhotným zákonům.

To je tedy přirozené právo manželství. Volná láska je proti prvním zákonům. Jediné trvalé spojení v manželství dává právo na vykonávání generačních funkcí.

Avšak je-li přirozené právo takové, jestli platí vždy, i když musíme připustiti se sv. Augustinem, že Bůh nejedná proti právům, která dal do přirozenosti, jak vysvětlit polygamii Patriarchů, zvláště u Židů pod Zákonem Mojžíšským? Jak vysvětlit předpisy Deuteronomia o rozvodu? Těžké problémy, které poskytují sv. Tomáši příležitost doplniti svou nauku a vysvětliti, pokud a proč Bůh — a jedině On — může osvoboditi od zákonů přirozeného práva. V *Contra Gentes* shrnuje do všeobecné formule to, co dokonale vyložil ve svém komentáři k Sentencím.

Mnohoženství není proti prvním příkazům, nýbrž proti druhým, které z nich vyplývají jako závěr z principů. Lidské skutky se nutně mění dle podmínek osob, času a jiných okolností. Závěry z prvních příkazů nemají naprosté platnosti ve všem, nýbrž jen tu, jež se uskutečňuje ve většině případů. Tak je tomu ve všech věcech mravního řádu. Kde tato platnost chybí, tam je dovoleno pominouti příkaz. Jen autoritě, která stanoví zákon, je reservováno právo dáti takové dovolení, poněvadž není snadné určiti přesně podmínky. Zákon manželské jednoty není z lidského ustanovení (positivního práva), nýbrž bož-

[1] Sv. Tomáš posuzuje polygamii dle patriarchů. Plodnost národů s polygamií je všeobecně slabá. Ostatně ženy muže polygamisty jsou řídčeji matkami, než kdyby každá měla svého. — Sv. Tomáš v Contra Gentes hledá ještě zjevy u živočichů. Všímá si věrnosti samce k jedné samici toho druhu a uzavírá z toho, že jednota je zvláště přirozená u lidí, kde otec má absolutně hlavní úlohu ve výchově.

ského (ve smyslu, pokud přirozené právo je božské, poněvadž je Bohem vepsáno do přirozenosti.) Není dán v ústním podání, nebo někde jinde napsán, nýbrž vtisknut do srdce jako všechno to, co má základ v přirozeném zákoně. Jedině od Boha může pocházeti dispens od tohoto příkazu. Toho se dostalo Patriarchům a jejich příklad se šířil k jiným v době, kdy bylo třeba rozmnožiti ctitele pravého Boha a proto druhotný příkaz byl zrušen. Hlavní účel — rozmnožování — se ukazoval vždy více než druhotný cíl. Nalé-havost hlavního dobra přijala i závady polygamie, proti druhotnému cíli, který vyžaduje jednotu.

Přirozený zákon sám v sobě má vždy a všude tutéž platnost, avšak může býti náhodile (accidentaliter) změněn z důvodů místních a časových. (Jako na př. od přirozenosti pravá ruka je všude silnější a lepší než levá. Přece však jsou lidé, kteří dovedou pracovat stejně oběma rukama a jsou lidé levorucí; tedy naše přirozenost není absolutně nezměnitelná.)

Univ. prof. P. Lavaud O. P. Frýburg.

PROBLÉM REVOLUCE.

„Je bláhové revoluci žehnati aneb jí zlořečiti, je však důležité ji studovati."
Carlyle.

Velmi snadno můžeme při ne dosti přesném rozlišování upadnouti do krajností, které naznačuje Carlyleova věta: „revoluci žehnati anebo jí zlořečiti." Jest jisto, že každá revoluce má v sobě mnoho špatného, mnoho odpuzujícího, a to zvláště v počátečných údobích vývoje událostí; ale ptáme se, zda to je dostatečným důvodem k tomu, abychom revoluci *jako revoluci* zavrhovali? Odpověď může býti jen jediná, a to záporná. Kdo by chtěl zavrhovati princip revoluce, zavrhoval by i lidskou svobodu a lidskou důstojnost. Ale právě pro tyto dvě nezadatelné výsady člověka musíme zavrhovati vybíjení nespoutaných a neusměrněných vášní, které, jako by vyplývalo z nutnosti přirozených zákonů, je spojeno s počátečním zápalem revolucí. Proto je důležité studovati i psychologii revolučních hnutí, studovati i stinnou stránku revolucí, a to pro dvojí účel. Jednak pro zmenšení nebezpečí revoluce, jednak pro zamezení nesmyslného řádění nízkých sklonů člověka, anebo alespoň je omeziti na míru co možná nejmenší, je-li již revoluce nevyhnutelná, když již musí dojíti k revoluci. Je jasné, že nemluvíme zde o revoluci v odvozeném smyslu, jak se v poslední době často mluví o „revoluci v umění," nebo o revoluci v tom nebo onom oboru vědy, čím se chce naznačiti náhlá a radikální změna dosavadního směru nebo názoru v tom či onom odvětví vědeckého badání, nýbrž o revoluci v prvotním, statologickém smyslu, pokud znamená radikální změnu celého veřejného řádu státní moci, směru, často spojenou s násilím.

Právě tato poslední okolnost nás nutí k otázce, je-li revoluce dovolena. Rozluštění problému závisí na tom, jak řešíme problém společnosti, v čem spatřujeme cíl neboli poslání širší společnosti, které se říká stát. Dále mnoho na tom záleží, jak řešíme otázku státní moci, problém aurority, což jak hned uvidíme, samozřejmě vyplývá z pojmu společnosti. Ještě je nutné poznamenati, že veřejným řádem (o jehož změnu se jedná při revoluci) rozumíme všecko to, co určuje vnější způsob života členů státní společnosti, jejich vzájemný poměr, co v jednotlivostech znamená rozdělení práv a povinností, dobra i moci, v jakém poměru se jich zúčastňují občané státní společnosti. Cílem společnosti v tomistickém pojetí je zajistiti a bdíti nad společným blahem všech svých členů.

Mnoho papíru bylo již vyplýtváno učenci a mnoho velikých jmen — od Rousseaua až po Comtea nebo Marxe — blýsklo se svými vývody o původu a určení společnosti; ale byly to prázdné, neplodné snahy, protože všichni bez výjimky trpěli nedostatkem, který jednomyslně přičítali a dodnes přičítají scholastice, že si totiž nevšímá skutečnosti, nýbrž soudí z aprioristických předpokladů o praktickém životě. Ale při tom zapomínají, že právě sami přicházeli na

pole zkoumání již s určitými názory, o kterých rovněž nelze říci, že by nebyly aprioristickými, a pak zkoumali fakta a vykládali podle svých názorů a neutvářeli své názory dle skutečnosti. Nechceme se příliš šířiti o tom, uvedeme však aspoň jeden příklad: Tak Hobbes, když vykládá vznik společnosti, není známo odkud bere princip, že všichni lidé od přirozenosti jsou divocí a stejní. (Stejná povaha, stejné schopnosti atd.) Vývody jsou pak jasné: tato stejná povaha určuje je k dosažení tehož cíle, ale nejenom určuje, nýbrž i žene. Avšak dva nebo více — podle něho — nemohou míti tutéž věc a tím přirozeně nastává zápolení o vlastnictví a nepřátelství. Protože však je nesčíslné množství věcí, po nichž touží, tu by nutně musel nastati všeobecný existenční boj (to známe Hobbesovo: bellum omnium contra omnes, a: vita est bellum unius contra alterum). Takový život však by byl nemožný — lidé by se navzájem vyhubili — a proto uzavřeli společnost se závazkem každému poskytnouti taková práva, aby neohrožoval druhého, aby nebyl ohrožen společný mír.

To jest jeden příklad z mnohých. Kolik bezprostřednosti a spojitosti se životem naproti tomu ukazuje jasně formulované učení sv. Tomáše Aquinského: „Člověku je přirozené, aby byl společenským tvorem, žijícím v pospolitosti (animal sociale et politicum, vivens in multitudine), a to více než ostatní živočichové, což též potvrzují jeho přirozené požadavky.“[1] A dále udává důvody opravdu ze života vzaté, že živočichům příroda sama připravila vše od pokrmu až po šat, vyzbrojila je možnostmi sebeobrany, ale člověku se toho nedostalo. Místo toho byl obdařen rozumem, jímž prací svých rukou by si mohl toto všechno obstarati. Ale na to člověk sám nestačí. Nemluvme ani o těch věcech, kterých člověk potřebuje ke svému pohodlí „ad melius esse“, a nebo o duševních dobrech, stačí pomyslit jen na potřeby každodenního života, abychom mohli konstatovati, že člověk, jednotlivec nutně potřebuje pomoci jiných. Ještě více však to platí o duševních dobrech, neboť k dokonalému pojmu celého člověka patří i jeho duševní dokonalost, pokud jest animal rationale.

[1] S. Thomae op. XI. (Mandonet-Lethielleux, Paris) De regno, lil. I. c. 1 squ.

A právě tuto část tomistické tese nejskvěleji dokumentuje vývoj a stav vědy za našich dnů. Kdyby jednotlivec byl odkázán jen na svůj rozum, jen na své schopnosti, jen na svou zdatnost, dopadlo by to opravdu špatně. A proto již sama lidská přirozenost podmiňuje, aby se sdružoval ve společnosti.[1] Cílem pak společnosti nebude sama společnost, jak z výše uvedeného vyplývá, nýbrž právě naopak, bude to *dobro každého jednotlivce.* Tak ve společnosti dojdou slabé síly člověka *ve vzájemné pomoci k ucelení a doplnění.* Tedy ne bázeň, aby se vzájemně nezničili, nýbrž *společná práce na větším společném dobru. Ne konkurence zájmů, nýbrž koordinace hodnot ke společnému cíli, společnému dobru všech.* Dobro však, pokud se vztahuje ne na jednotlivce, nýbrž na společnost, na společný stav lidí, je totéž co spravedlnost.[2] S hlediska společnosti nezáleží ani tak na tom, kolik kdo má na př. majetku, jaké postavení, ale spíše na tom, v jakém je poměru k ostatním. Nechceme-li upadnouti do krajnosti, kam se dostal Hobbes, zásadou, že všichni lidé jsou stejní, musíme ji správně vyložiti. Jsou stejní, pokud každý člověk je *animal rationale.* Zde se pak uplatňuje to, čemu se říká *justum naturale,* a co znamená stejné právo, stejnou moc a stejnou povinnost ke konání dobra a zabraňování zlu, protože „přirozenost“, která je toho příčinou, je všude a u všech stejná.[3] Co je „justum naturale“,

[1] Moderní státní teorie se rády kloní k této ideji, činíce ze státu, státní moci modlu, před níž všecko jiné musí ustoupiti. Konečně není to nic jiného než aplikace Rousseau-ových zásad, které vylučují jakékoliv prostřednictví (rozuměj menší společnosti, jako jsou rodina, korporace a jiné spolky) mezi jednotlivci a státem, kontrolující a určující jejich poměr, které neuznávají spolkové právo a prohlašují *neomylnost* většinových rozhodnutí representovaných státní mocí. Cf. Lemonnyer-Tonneau: Précis de sociologie. Ed. Publiroc. Marseille 1935. pag. 311—312.

[2] Srv. S. Thomas Aqu. in decem libros Ethicorum Arist. (cura Pirotta apud. Marietti ed. 1934 Taurini) V. 15 (1077): „iustitia est humanum bonum, quia respicit communem hominum statum.“

[3] Op. cit. V. 12 (1018) „justum naturale est, quod habet ubique eamdem potentiam et virtutem ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est huius iusti causa, eadem est ubique apud omnes.“

je nezávislé na lidském soudu, zrovna tak, jako na př. ve vědách jsou jisté principy všeobecně známé, jako nedokazatelné zásady (axiomota). Zde v řádu konání takovými přirozenými principy jsou: nutno se vystříhati zlého, nikomu se nesmí nespravedlivě škoditi a j.[1] S tohoto hlediska tedy jsou všichni lidé stejní a mají nárok na stejnou spravedlnost. (Základ přirozeného práva!) Ale kdo by tvrdil totéž o schopnostech u různých lidí, a ještě víc, o jejich využívání k vlastnímu (nebo společnému) dobru, popíral by skutečnost. Proto spravedlnost a právo musí býti určeny i tímto hlediskem, které pak „přirozené právo" přesněji určuje: každému dávati, co mu dle *práva* — a *zásluhy* — patří.[2] Nejideálnějším stavem by bylo, kdyby se toto druhé stanovisko shodovalo s prvním. A cílem společnosti je vlastně toto: zdokonalení všech jedinců, vytvořiti lidi stejně dokonalé. Ale prozatím stav je jiný.

Právě tato různost schopností a jejich využitkování a přece společný cíl podmiňují jednotící princip. Slovy sv. Tomáše: „Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem communem" (Cit. místo De Regno). To určuje tedy princip státní moci, která se tak stává kontrolním orgánem, bdícím nad společným dobrem celku. Podmiňuje-li ji množství a společný cíl, je na nich závislá a tak docházíme k závěru, že množství, t. j. lid je jedním kořenem moci samé. Říkáme jedním, protože moc odvozovati pouze z lidí je právě tak nesprávné, jako výlučně z Boha. Stojíme tu totiž před dilematem, které formuloval Dr. Tiefenthaler[1]: „Buď sám si diktuji mravní zákony, a pak není Boha; buď Bůh existuje a pak on je diktuje. Vyplývá to z pojmu člověka-tvora, závislého na Stvořiteli v bytí, a protože v bytí, také v konání. Pojmem „mravní zákony" rozumějme celý komplex zákonů, určujících náš vztah nejenom k Bohu, nýbrž i k sobě navzájem, ke společnosti, co jsme nazvali justum, neboli jus naturale. A to pro jasnost i v tom smyslu, že každý má právo na dobro a vzepříti se zlu. I toto jest obsaženo v zásadě: facere bona et vitare mala. Co Dr. Muckermann na prvém Akademickém týdnu nastínil v obraze společnosti — elipsy, je vlastně totéž. Jedním ohniskem jsou lidé, druhým Bůh a každý bod elipsy — života je určen oběma ohnisky. Je-li autorita, státní moc představitelkou společnosti, pak se musí i na ni vztahovati tato zásada. A tak dosti vžitý názor: *Omnis potestas a Deo*..., musíme trochu opraviti, vlastně ani ne opraviti, nýbrž jen doplniti, a pro přesné vymezení dodati: ...*per populum.* Všecka moc pochází z Boha původem (originaliter), avšak Bůh užívá k provádění svých plánů druhotných příčin, v našem případě lidí.

Vlastní závěr je jasný: jako společnost není cílem pro sebe, nýbrž pro zajištění přirozených práv člověka, tak ani státní moc nemůže býti modlou, nikým a ničím neomezenou. Její autorita, jak jsme již řekli, vyplývá z organismu společnosti a potud platí, pokud ji společnost uznává; není totiž nepřenosnou, není nedotknutelnou; zvláště v rozhodnutí se může o něm volně diskutovati.

Snad se již toto bude zdáti odvážným tvrzením, avšak pravda je vždy jaksi revoluční: nesmíme zapomenouti, že suverenita je jedním druhem pověření, a kdo někoho něčím pověřil,

[1] Tamtéž, „Iustum naturale non oritur ex aliqua opinione humana, sed natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia..., quaedam vero studio hominum adinventa..., ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita QUASI indemonstrabilia principia..., ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non furandum, etc."

[2] II-IIae Q. 58. a 1 c.: „Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate *ius suum unicuique tribuit.*"

Ethic. V. 10 (994): „Iustitia est habitus, secundum quem ille qui est iustus, dicitur esse operativus iusti, et hoc *secundum electionem.*"

Tamtéž (995): „Quomodo autem iustus operatur iustum, manifestat per exclusionem contrarii, subdens: quod non sic facit, quod de rebus eligibilibus, puta divitiis et honoribus plus confert sibi et minus proximo; et de rebus nocivis, idest laboriosis et poenalibus econtrario plus proximo quam sibi; sed aequalites secundum *proportionem.*"

[1] Dr. J. Tiefenthaler: A tökéletes élet, éd. Élet, Budapest 1930; str. 69.

má nezadatelné právo ho kontrolovati ve vykonávání pověření. A konečně bude se to zdáti odvážným, ano nebezpečným tvrzením jen „uchvatitelům přehnané moci", jak se eufemisticky vyjadřuje E. Vida[1] o tyranech. I těm, kteří myslí, že „uzákoněná, ba postupem času zkamenělá tyranství suverénů společností mohou býti někdy sankcionována."[2] Nezadatelným právem každého člověka je svoboda a té se nemůže zříci ani pro společnost. I tomu se musí dobře rozuměti, neboť svoboda není totéž co nevázanost a i svoboda lidská, aby byla lidskou, řídí se zásadami rozumu a ne slepým pudem zvířecím. Právě proto musíme neústupně státi na stále větším uplatnění státoprávní zásady tomistické, že totiž *svobodným lidem* patří náležitá a spravedlivá vláda, která by vedla zástup svobodných k jejich vlastnímu dobru.[3] Stane-li se opak, že se nehledá společné dobro celého množství, nýbrž dobro toho, jenž řídí množství (ať je to monarcha, nebo kterákoliv jiná vládní forma, přející jen jisté skupině, části celku: vlády oligarchické, pak je vláda nespravedlivá a zvrácená.[4] Nemůžeme rozváděti, v čem může spočívati zvrácenost, avšak musíme poznamenat se sv. Tomášem, že se takové nadvládě musíme vyhýbati,[5] a proto při ustanovení „moci" její pravomoc se má tak vymeziti a omeziti, aby se nemohla zvrhnout v tyranství;[6] (nezáleží na tom, zda v tyranství v přesném smyslu, nebo v tyranství vrstev nebo majorit), Omezení zahrnuje v sobě i právo kontrolovati způsob jednání „státní moci". Spravedlnost dále je oboustranná. Je-li státní moc orgánem spravedlnosti, nemůže se jí vymknouti (lépe řečeno zříci se) společnost. A proto je zcela správná a spravedlivá vzpoura proti „moci", prohřešující se proti spravedlnosti. Přirozený rozum říká, že když se dvě strany vzájemně zavázaly, strana, která porušuje závazky, rovněž nemá právo požadovati plnění závazků od druhé strany. („Frangenti fidem fides frangatur eidem). Jsme u jádra otázky: *je-li revoluce dovolena.* Vidíme též jasně, proč jsme řekli na počátku, že *kdo by chtěl revoluci jako revoluci zavrhovati, zavrhoval by i lidskou svobodu a lidskou důstojnost.* Již zbývá jen malé vysvětlení, proč dodáváme i „lidskou důstojnost". Vyplývá to z tomistického názoru o ctnostech, v našem případě opět o ctnosti spravedlnosti, s hlediska, jak jsme jí zavázáni. Taková spravedlnost ukládá povinnost „odplaty" podle vykonaného díla. Buď se to myslí v dobrém, a tak se přidružuje ke spravedlnosti *vděčnost,* která si pamatuje přátelství a služby jiných a zahrnuje v sobě i vůli odvděčiti se za prokazované služby a přátelství. Anebo i ve špatném, a pak se *ke spravedlnosti druží odveta,* jíž se odvrací, odráží násilí a nespravedlnost, a vůbec všechno nejasné počínání sebeobranou anebo dostiučiněním.[1] Nyní již rozumíme i výroku uvedeného autora,[2] když praví, že utiskovaní *jen tak si zasluhují lidský život* a jsou toho hodni, jestliže se neuspokojí s nelidským!" Lidská důstojnost má též své požadavky, na které každý jednotlivec má právo.

Naše tese je jasná. Revoluce, pokud se jedná o přirozená práva člověka, o jeho svobodu a lidskou důstojnost, je dovolena, ba pokud je hájením pravdy a spravedlnosti, pokud je spravedlivou odvetou, je ctností. „Může to i jednotlivec?" bude se někdo ptáti. I na to odpovídáme kladně. Snad se nám na to namítne, že jsme

[1] Emerich Vida: Role ressentimentu v Revoluci, Vigilia; Budapest 1935, 2. č.

[2] Tamtéž.

[3] De Regno, l, I. c. 1, „*Liber est, qui sui causa est.* Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinatur, erit regimen rectum et iustum, *quale convenit liberis.*"

[4] Tamtéž: „Si ono non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis, erit regimen iniustum atque perversum."

[5] Tamtéž po vypočítávání některých zvráceností (l. I. c. 3.) dí: „hoc igitur regimen fugiendum est."

[6] Tamtéž c. 6.: Kapitola závěrů; a jedním takovým závěrem jest: „sic eius *temperetur* potestas, ut in tyramidem de facili declinare non possit."

[1] II—II^{ae} q. 80 c.: „[Iustitia] potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adiungitur iustitiae *gratia*, in qua ut Tullius dicit „amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur"; quandoque autem in malis: *et sic adiungitur iustitiae vindicatio,* per quam ut Tullius dicit, „vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur".

[2] E. Vida: Cit. dílo,

právě tím zradili tomismus, neboť sv. Tomáš výslovně píše, že „proti krutostem tyranů se nemá postupovati z osobní zaujatosti několika, nýbrž cestou veřejné autority; patří-li do moci množství t. j. (lidu) postarati se o vládce, pak nebude lidem neprávem svržen s vlády anebo omezen, zneužívá-li své moci k tyranství. A takovéto jednání množství nemá se pokládati za nevěrnost, svrhuje-li tyrana, i kdyby se mu bylo před tím podřídilo na věčné časy; protože sám si to zasloužil, když sám nezachoval věrnost v řízení množství, jak toho vyžaduje úřad vladaře, že nyní ani jeho poddaní mu nezachovají věrnost."[1] Odpovídáme na tu výtku, že se nesmí zapomenouti, nač při tom myslí sv. Tomáš. Především na krveprolévání, které bývá spojeno s každou revolucí, a na to jednotlivec nemá práva, protože by to prostě byla vražda. Dále myslí na škody, které hrozí celé společnosti, zvláště z nerozvážných počinů. V tom smyslu nemůže nikdy dát jednotlivci na to právo. Ale musí mít právo jednotlivec vysloviti své názory (svoboda tisku), aby volným diskutováním se názory vyjasnily a chyby se napravily na obou stranách. Dále má jedinec právo na pasivní resistenci vůči tyranství, která, i když jsou třebas z vůle jedné části „uzákoněna", nemohou býti ještě sankcionována. Jednotlivec má právo, ba povinnost, bojovati proti lži a nespravedlnosti poučováním a povzbuzováním jiných k téže pasivní resistenci, k témuž boji. Je-li nespravedlnost opravdu nespravedlností, a ne jenom zdáním jednotlivců a dále, je-li na straně „moci" opravdu zlá vůle, pak revoluce již nebude revolucí jednotlivce, nýbrž celého množství, jak to máme jasné příklady ze světové války. Naopak, je-li to jenom blouzněním několika nepříčetných osob, vše je již předem odsouzeno k nezdaru.

Co tedy s revolucí jednotlivců? Je i ona dovolena. Ale jim neříkáme: revolucionáři, nýbrž buditelé, bojovníci pravdy atd. A každému je známo, jak důležitou úlohu zastávají při revolucích a převratech, zvláště když si připomeneme, kolik špatného a odpuzujícího, kolik krutosti a vášnivosti skrývá v sobě každá revoluce, a fakt, že revoluční dav slepě poslouchá rozkazů svých vůdců. Než toto již přesahuje meze naší studie.[1]

Emerich M. Bergoù O. P.

[1] De Regno, l. I. e. 6: „Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservatur." Sv. Tomáš, jak patrno, často mluví o králi, protože považuje království za nejlepší vládní formu, ač ani jiné nezavrhuje...

[1] O stinné stránce revolucí krásně píše citovaný již autor Emerich Vida: „Role ressentimentu v revoluci ve Vigilii."

VARIA.

Osobnost a směry v divadelním umění.

(Pokračování.)

Ony vazby do daleka mají význam několikerý; ukazují; samy o sobě jsou úkaz; útvar; předsevzetí. Ukazovati se; ukazovat něco značí obraceti něčí oko, tělo, pozor, směrem zvoleným; je to prvek souhry dostředné a paralelní, téhož psychologického řádu, jakým na ulici řídí se sběh lidu k místu, z kterého je vidět neštěstí, let vzducholodi, rakety a hvězdy ohňostroje; zakládá se v hnutí přenosném a sdělném; nakažlivém, panickém. Sběh ukončený zaměstnává davy; zástup váže se tak těsně, že druh druhu stojí na nohou. „Duše davu" navzájem se strhuje a nese; a to hned již k svému stanovisku; na stanovisku má pospolitý postoj — vazba hromadná — svou interpunkci: vznikem chytlavou (počíná jak plamínek, buď chvěním, třesem, zamrazením nebo vzlykem) a koncem výbušnou. Před sběhem šel každý se svým náhledem, svou cestou, po svém, po své vůli. Paralelní souhra značí tedy posunkové unisono; v unisonu hlasů spájejí se různé timbry; v unisonu posunkovém různé fysiognomie; při obojím různé síly v jednotu.

Polyfonisovaná hra začne, pakli ze zajetí duše davové se vytrhne a vymkne pozorovatel, jenž byl před tím jeden ze stržených; obrací svůj náhled k davu (ne už k jevu) začíná být pánem sebe, stojí na hledisku jiném, v oposici, v kontrapostu; prvek patří k témuž psychologickému řádu, jakým vznikají dvě strany, z nedorozumění, při utkání, potyčce. Dav se poltí, roztrhuje ve dví; přiklání se, přistupuje k různým názorům; přidává se k protivníkům, kteří vskutku patří na spor ze dvou různých hledisk.

Co předcházívá seskupení stran? Protivníci na lhostejného se obracejí, přimlouvají mu, až přejde v jejich stranu na znamení souhlasu; až postaví se po bok; postaví se za mluvčího, spojiv se s ním — agitace, sjednávání, dojednání — pak jsou přívrženci při útoku pohybově za jedno. Často příhoda se děje kanonicky: scéna pokračuje, ale nový příchozí, a právě přistoupivší prodělává její průběh od začátku. Pozornost všech přítomných se soustřeďuje nebo povoluje a to pozvolna i z překvapení: naráz — hnutí nepředvídané a nestřežené, vůdcovo a soupeřovo, udá tempo, rozsah, důraz, soupohybu obojího hloučku.

Vazby — tvary komponují tedy zalidněnou scénu takto: svazek, vztah a souhra paralelní vzniknou, pakli jednotlivce k zástupu to táhne, pudí; anebo se stáhne; jde sám do sebe, opřádá se sny a myšlenkami, které snuje ze sebe. S poznámkou, jež objasňuje význam vazby při postavách legendárných, mythických a pohádkových. Čáry znamenají dvojí pohyb: první hnutí zanechává stopu, linku, zřejmé písmě, míru, cíl a metu; vykázané místo. Tahy, rysy, při pohybu druhém (černém, čarodějném) zapsaly se neviditelnému. Člověk opředený sny je dokonale obmezen a svázán vlákny — čarami; z dálky popsán nezjevnými runami; a osamocen: buď se v nedostupnost uzavře a zamkne, mlčením i poslední vaz k světu přetrhne; a zatvrdí se, přísný, nepohnutý jako socha: za vzhledem se tuší váha osobnosti. Anebo je uhrančivě čarovný (jak Viktorčin myslivec), umí okem, hlasem přibližovat, opříst, zajmout jiné lidi do osnovy čar. Je poutavý a přitažlivý. Za vzhledem se tuší půvab, vnada, kouzlo. Nebo potmě, jako černokněžník (jako Webrův Kašpar) snuje nástrahy a zamotává do pletiv a do pletek, do sítí a do osidel; jako potutelný bazilišek umí umrtviti samým vzezřením.

V mravním řádu civilisovaných společností zákon plní tentýž (vlastně čarodějný úkon) moci nepřítomné, která účinkuje jako přítomná a nahrazuje pěstní právo; obmezujíc osvobozuje a vrací lidi (zabezpečujíc je), jejich nitru. Takto opodstatňují se vazby dálkové, jichž používá Nordenová vztahem k mravně zákonnému v Idomeneu a ve Vodaři; v Dimitru a Jenufě i Evě; jsou to silná, stálá, neústupná předsevzetí. Svírá rozmanitost motivační, v útvarovou jednotu; zceluje své umění, obohativši je zároveň. (Oprávnění této metody je nutno dovodit i pro themata nejčasovější; i ona v opeře se záhy uplatní.)

IV.

Tyto postavy se projevují předně vzezřením. A tedy úkonností oka, čidla zduševnělého, jež předmětu se nedotýká jako hmat a chuť; ani jako sluch a čich, k nimž přímo dorážejí vzduchové a výparové vlny. Vzezřením. A tedy úkonností smyslu orientačního, který vdechnutím a vydechnutím pravidelně, ale k nepoznání drobně rozechvívá pevný, vzpjatý, pohotový postoj. Z obojího napětí (jak těla, které strmí; tak i očí, které tahem svalstva přizpůsobují se, akomodují se do daleka) vycházejí do vůkolí přitažlivá fluida; silokřivky; těla jimi zasažená orientují se nápodobně; utkví v pozornosti jako herec před nimi a zároveň s ním podstupují první změnu, první metamorphosu a proteovství prvopočátek: sdělná síla vzrostla. Umělkyně navodila sobě; spoluhráčům v hledišti i na jevišti onen stav, kdy všichni vesměs dívají se zbožně; a „kdy zbožnost není účel, ale prostředek, jak dospět skrze úplný klid mysli ke kultuře nejvyšší“ (Goethe). Ale tyto vazby především jsou tvary: různá přeskupení těla jednotlivcova; těla, které augmentuje úkon oka v pevné předsevzetí, představování a tedy „ukázání známek takových, aby věc sami před očima míti se domnívali jiní.“ Paže v dýmech před se tápající. Ruka zaměřená k rozestouplé temnotě; vzmach dlaně — neboť k hmatu přidaly se zřítelnice, jako do daleka sahající netykavkovitý hmat — stoupající zrak i rámě, když zjev prosvitl a stoupá k slávě; ji pak zvratný soujem pohybový: když se vidina až vytrácí — to jsou základ Libušina proroctví. Zřítelnice jako spojné čočky, které do lidského ledví kladou zápalná svá ohniska — z nich souhra Ludmilina s Ivanem a Svatavou a Bořivojem, založená na světelném vedení, jako že z nich jindy vychází proud hřejivého tepla, vlahá záplava, když tato vědma, převtělená jiného dne do milenek Smetanovských, zírá na hocha.

Vloha básnivá tkví v navodění gesta; které vyvře, vytemení, vykrystalisuje ze shromažďovaných dojmů; dodává je báseň, hudba, zalidnění scénické; dodává je zkušenost a obrazivost. Příroda a nitro. Průběh celku, v duchu předem pojatý; i jednotlivý oddíl, v tomto rámci, pro sebe zvlášť, rozvážený. Dodává je práce přípravná i skladebná i vnuknutí; a probírá je soudnost, vzdělání a cvik; dík básnivému daru připadne se po výběru na jediné a to pravé gesto; nejen věci, také posunku se přijde na kloub. Bez básnivé vlohy není hereckého pravopisu. Bez ní není možné s dramatikem závodit a bez ní nedaří se 1. zírání a hnutí předjímkové, anticipující, do budoucna zaměřené; ono patří ku příznakům, leitmotivům, popisovaného umění. Ono mimeticky předznamenává světice a vědmy s ekstaticky, unešeně patřícíma očima; ono předznamenává i náhlý

nápad, problesknutí, zamihnutí, při němž z očí spadnou slupiny, zvlášt Jitku s jejím „do žaláře pokyne záře“, Anežku s jejím „on!“ i výbuch Vendulčin, „on věru“; je to pohled, stíhající příští chvíle, časem oddálené. A druhý, zvratný, příznak — zahledění — pod sklopeným víčkem, místo vzmachu skles. Zírání a hnutí vzpomínkové; do minula, do dob uplynulých, za snem lásky. Ku příznakům poznámkou: vzpomínkové hnutí dalo by se při pojetí jiném vztáhnout k partnerovi nebo k věci, na něž vzpomínka se váže. Ale právě první způsob v souhře množí partnery: Je pluralistický a množí dějstva; dění; navazuje nové dramatické styky s nepřítomným: je to opak naturismu; toto umění jde nad něj; nalézá si cestu k visi kosmogonické; přes člověka k andělům i démonům; zejména jeví se v Katušce z Čertovy stěny.

Třetí příznak popisovaného umění jsou zdůrazněné okamžiky modulační nebo interpunkční, které oddělují hlavní mimetické věty od vět vedlejších a mezivět. Přerývky, kdy dramaticky promění se předznamenání. Odstavce, kdy událo se přeladění. Zrcadlí se pozastavením; přeskupení neb přemístění těla jde jim v zápětí. Shodují se s obratníky, lomy dramatických konfliktů a člení zvláště jasně dohovory milostné v Hubičce a ve Dvou vdovách.

Modulace — spojky; přerývky a odstavce jež mají úkon dělivý, objasňují noetiku hereckého umění: kterak postupně se projevuje bytnost postavy; co v postavě jest konstantního a co ona sama uvědomuje si, vnoří-li se do sebe a zapomene světa; že totiž jest. A dále, kterak vedle bytnosti se projevuje žití postavy, když ona přejde k úkonu a uvědomuje si, co se děje s ní a co sama činí. Herecký tvar stavu prvého je okamžitý; balancuje na rozmezném ostří, zcela krátce; snadno by se mohl zaměniti s tvarem mimickým, jenž uzavírá v sebe sotva zjevné rozpaky. Nástup stavu onoho i nástup další, úkonový, mají v řádu psychologickém svou obdobu: (tehdy její příprava je fysiologická): když se člověk ze tvrdého spánku naráz protrhne; když probere se z omdlení a uvědomuje si zprvu sebe, po způsobu Platonovské anamnese: že jest; že zase jest; a přejde k hnutí, kterým pohotovost znovu nabytá se upne k akci. Je to stav, jak zárodečně si jej uvědomil každý v dětských letech, patře na sebe sám do zrcadla s otázkou: „Jsem vskutku já?“ Nordenová ztělesňuje ony vnitřní blesky, které i jen postihnouti svede málokdo; (Pradžápaty, Danice a Ludmila, těch vteřin poskytují nejhojněji): patří mezi osvícené umělce.

V.

Tyto pomníkové postavy se projevují mluvou nebo zpěvem; to jest obakráte větou hudební. Jen z hudebních vět plyne pravá řeč; pozůstatky, nezmožené hudebně a nad práh hudby nepovznesené, jsou řádu živočišného: 1. Dobrý verš a dobrá ariosní věta tak se ustavují rozměrem i smyslem (do rozměru toho uzavřeným), aby stačil na ně vyškolený mluvčí, vyškolený zpěvák, jedním dechem. Po němž následuje větná přerývka a oddech. 2. Mezi zpěvem; mezi pravou mluvou není podstatného rozdílu. Oba druhy spravují se stupnicemi stejnými, jenže hlasy neškolené nevytěží za hovoru melodické škály zúplna. Monotonnost úmyslnou připočítávaje; monotonnost, která v názvosloví chorálním má jméno: recto tono. Chorálový nápěv, o němž praví svatý Augustin, že „blíž má k řeči nežli k hudbě,“ vzestoupil nicméně nad cantus obscurus obřadně mluvené prózy. Nápěv přizpůsobuje se oné próze od slabik a slov až k větě a to tak, že v latině i v řeči naší „přízvukem se ustavuje vrchol rytmický, k němuž se soustředí svalové úsilí mluvčího a ušima posluchač. Podružnými přízvuky se sdružovaly slabiky buď do podvojných nebo do potrojných úryvků. Vrcholy jen tonické“ (jichž význam předtaktový pro jambické verše české zbadal Weingart) „přestaly být duší slova; úkony ty přejal přízvuk-přírůst intensity“. 3. Jsou písně, kde se slabiky a stopy shodnou s notami a takty, jako rýmy s kadencemi melismat; kde verš a hudba tvoří souřadnice téže soustavy. Tehdy jejich míry hudební se ztotožňují, (de Grootovo) „théma metrické“ se nedá při tom pojímati jinak, nežli jediným způsobem — zazpívej si vduchu příklad: („když jsem plela len, nevěděla jsem“); skandovací rytmus veršový, a totožný s ním rytmus hudební, se může zmechanisovati jako ve verši jen hovořeném; jenže obakráte z nepochopení. S dodatkem, že prakse gregoriánského chorálu již dávno uvědomila si tyto otázky. Verš má pevný základ rytmický; chorál pevný základ melodický; různé slovné celky připojí se pod nápěv, jenž podřídí se důrazům a rytmu slovné deklamace; fráze metricky a nápěvově totožné se podle přemístění přízvukového pak mění, z tvarů ženských (—⏑|—⏑) na tvar mužský (—⏑|—) nebo naopak; spořádání uvnitř družin slovných a tím článkování nápěvu je svobodné; „jednotlivé tóny právě jako skupiny not, vskutku tvoří jenom materiál zvukový; až tekst a důraz dodávají kantiléně tvaru konečného“.

4. Verš nedoprovázený nástrojovou hudbou zbavuje se vztahu, jediného vztahu; nezbavuje se však zákonnosti hudební; má svobodnější pohyb, totiž téma metrické teď dá se pojímati na několikero, — častý příklad u skladatelů, z nichž každý po svém zhudebňuje tutéž báseň. —

5. Co druží větu zpívanou a hovořenou podstatně jest ústrojenství (a ne nástroj), v kterém obě berou na sebe slyšitelný tvar.

6. Naturalism špatně pochopený vnášel do hovoru pazvuky a prvky nehudební pod záminkou omylnou:

domníval se, že tím postihuje podobiznu pravdy. Mísil návěst přírodní a lidskou, někdy ze skladatelova nebo básníkova nedopatření. Kazimluvy; pohybové vady do umění přenesl; i smísil záměrný a živočišně nezáměrný řád. Smetanovi dvojníkové opat — Rarach ukazují tento správný postup útvarný: jest jediný, je ten, že mluva prvního z nich, povýší se nad práh hudebního umění; a z něho nápodoba nesestoupí, nýbrž provede se na úrovni stejné: tónovými vlastnostmi, jež patří témuž řádu. Postup zachovává platnost, pakli herec monologem představuje osob několik, jak bývá v komedii vlašské. Otázky si dává tónem několikrát změněným. „Il change de ton de voix" a odpovídá po svém — aniž poklesne řeč do nehudebnosti. Verše, ariosa, hudebně jsou periody, učleněné z úryvků a motivů. Perioda, motiv, podrobené variaci po hudebním smyslu [— příklad: perioda v augmentaci nebo diminuci, o slabikách, které neporušujíce rytmu, mění intervaly, vaznost, sílu nebo kvantitu — jak o sobě (vnitř motivu) tak s motivem — jenž jako soujem podrobil se variaci] — v nich útvarové recitátorovo bohatství, jež uplatní se, kde by verš měl jinak býti stejně, na vlas opakován. Princip recitace sborové je tuto dán. Věta (tatáž domněle) vždy jiným slovosledem pronášená — oblíbené repetění harlekýnů — vede sama sebou k variaci rytmické.

Jednak phonem, v ustáleném smyslu obraz phonický, jejž pronášet se domníváme; jednak zvuk a tón, jak skutečně jej pronášíme t. j. „soujem slyšných vjemů, hnutí článkovacích, mluvené i slyšné jednoty, jež navzájem se podmiňují", rozštěpují fonologii a fonetiku na dvě nauky; v divadelní deklamaci rozhoduje obraz phonický a tedy phonologie; onen „soujem slyšných vjemů", (po výměru Saussurově), musí phonemu se k ztotožnění připodobit, aby vstoupil na práh umělecký; fonetické kazimluvy připlývají do jazyka mluveného v lidském řádu z podřečí i z argotu; zůstávají kazimluvem z důvodu, že nepřivlastnily si, nepodmanily si hmotu dokonale; že jsou slepým, neúčinným zrcadlem; není pochyby, že účinkují — nejčastěji parodicky, karikaturně; než účinkují jako návěst přírodní, ne jako návěst člověka, jež stejné charakterisace dociluje proporcemi skladby, ustavené z prvků umělecky dobrých.

7. Hluky, šumy, hřmoty (souhlásky k nim patří) pokud se jich (v rozhlasové) deklamaci používá, musejí se dvakrát komponovat: mezi sebou; vztahem k řeči, která vlastnosti má hudební.

8. Dobří hudebníci s phonetickým vyškolením slyší z prósy, z veršů, ze zpívané věty hudbu, bez níž ony nepůsobí plným významem. A zjišťuje-li theoretik verše jako objev, že kterákoli slabika smí nésti důraz, odpovídá hudebník, že v taktu každá nota odjakživa důraz nesla. Důraz přiměřený svému umístění 1) ve frázi a 2) také v taktě, Svými kadencemi verš i ariosa člení neskutečný obrazivý čas. Ještě svobodněji zacházejí s časem verše rýmované obkročně a forma ariová nebo rondová, kde nejen slabiky, než hlavní věta obkročně se opakuje; „obracejí kola obrazného času", času o průběhu, symetricky komponovaném; stejně jako refrén, slabikový, slovný, veršový (jak vyskytá se uvnitř sestin, villonovských balad, pantoumů; i refrén větný myslíme-li větou první oddíl arie da-capo). „Každá ze souhlasných družin, (což je nejdůležitější zákon o výstavbě verše), tíhne vytvořiti pohybnou a slyšitelnou jednotu, dík formě o jakosti dobré; (pomlky buď před družinou nebo za ní; vnitřní neustálá periodicita, přízvuk na počátku nebo — a též — na závěru). Ale zhola není třeba, aby zúplna se realisovala tato tíhnutí; i tak dojdou svého cíle." (A. W. de Groot). Obkročení (název z tance vzatý) komponuje symetricky prostor časový a to je prostorový čas (Čas je rozsáhlost a měříme ji duchem — sv. Augustin.) Ze souhry dvou obrazivých prostorových časů spoluvychází buď komičnost, pak-li jeden mluvčí „s místa nemůže" a opakuje větu několikráte. Posluchači rychleji „čas kvapí", takže „nemá stání"; nebo opakováním se dociluje důtklivosti závažné, když obrazivé časy mají stejnou míru, potřetí pak opět důtklivosti komické, když jeden z nich se pozdí neb pozastavuje. Jinak pověděno, slovem návratným se nekarakterisoval jen mluvčí, ona vzdují, nadrží běh věcí jako splav, až přeteče a promění se na vodopád.

Na některé ze zpěváků, kteří přivtělili objasněné teorie veršům z melodramů Smetanových, Fibichových, Novákových, Sukových, i próse, která odděluje uzavřená čísla v operách, se použilo kriterií neutvrzených a nejistotných; kriteria komihala mezi přírodní a lidskou návěstí a z toho řádka nedorozumění. Nordenová; Kozlíková v Hippodamii a Schönbergově Pierottu; Mařák, Otava a Tomš; Křikava a Linka; Gleich a Kejřová a jiní s nimi, mají zásluhu, že podrobili recitaci řádu hudebnímu; pro ni neplatí řád jiný. (Pokračování.) *F. Pujman.*

Poznámky k poznání sebe. Poznání duše.

Psychoanalyse zdůraznila vliv podvědomých činitelů v lidské bytosti na duševní i tělesné jevy. Je určitý poměr mezi vnitřním děním, které lze nazvati podvědomým *částečně* (ovšem celá vnitřní duševní struktura je poněkud odlišná od pojetí Freudova a jeho školy) a mezi duševními i tělesnými jevy. Uvnitř si uvědomujeme určité stavy a projevy, které tvoří pedagogickou situaci, kterou je třeba přesně poznati, aby pomoc proti ní byla účinnou. Je jisté ze zkušenosti, že mnoho lidí nezná jasně své vnitřní stavy a projevy a žije prostě tak, jak se objevují, podrobuje

se jim, jsou někdy až otroky svých vnitřních komplexů. Jinými slovy: je málo pevných karakterů, které dovedou stejnoměrně a správně reagovat na vnitřní projevy. Je více lidí slabochů, podléhajících nejasnému dění vnitřnímu. *Pedagogická situace* (tak budeme nazývat komplexní vnitřní stav) stala se nevyřešeným problémem v sebevýchově i ve výchově jiných. Vychovatelé stojí buď bezradně a bezmocně u takových těžších stavů, nebo je řeší velmi nesprávně a křivě.[1]

Psychoanalyse ve svých podstatných pojmech značí psychologické zkoumání a pedagogickou práci a pomoc v těžkých duševních stavech. Rozšíříme-li tento postup i na pravidelný běh duševního života, začínáme cestu k jemnějšímu poznání duše; uvarujeme-li se při tom pozdějších dodatků a nesprávných principů a předpokladů psychoanalyse, můžeme postupovat touto metodou a použíti jí k lepšímu sebepoznání a k lepšímu pochopení „pedagogických situací" v jiných duších. Tento pohyb je velmi důležitý zvláště pro vychovatele. Je mnoho psychologických součástí, které nazývá Bergler[2] provinciemi duševna, které spolupůsobí, proč člověk jedná a žije takovým svým způsobem.

Stav duše je někdy tak zauzlen a nejasný, že člověk nerozumí ani sám sobě. Přesto pozornost na sebe je stále obrácena, takže se člověk nevyhne stálému používání svých stavů. Mezi tyto duševní stavy pedagogické situace lze zařadit záliby, nálady, sklony, zvyky, vědomí prázdnoty a samoty, méněcennosti a jiných stavů duševní úzkosti a deprese. K lepšímu porozumění těchto skutečností je nutné poznamenat, že se tvoří v duši od dětství; zvláště některá období lidského vývoje v dětství a dospívání jsou bohata na vytváření pedagogických situací. Je to na př. období pubertního dozrávání tělesného i duševního, kdy se v organismu i v duši dějí dalekosáhlé změny.[3] Pohlavní zrání je jen nepatrnou součástí rozsáhlých změn dvojího dospívání, tělesného a duševního. Zvětšuje se vnitřní vyměšování a vývoj organismu, projevuje se pohlavní pud za bouřlivých úkazů a příznaků zralosti. Hlásí se přírodní zákon, který potřebuje dvou jedinců k stvoření třetího. Podle Bühlerové tělesné dospívání má ten smysl, že má člověk doplnit svou bytost jinou, jinopohlavní bytostí. Dozrávání duševní není méně důležité, které má svůj význam a smysl. Je to probuzení nového jara života, které se může stát často obdobím největší katastrofy pro celý další život.

Duševní dospívání vychází zevnitř, z růstu samotné duše, které není účinkem z vnějška, jak se vyjadřuje Spranger. Obojí úkazy t. j. duševní i tělesné puberty spolu souvisejí, takže na př. chorobné zjevy tělesné puberty značí je i v duševní oblasti a vyvolávají skleslé nálady, deprese a j. Lepší fysiologické podmínky umožňují rychlejší vývoj duševna a naopak. V duševním životě pubertního období je zmatek, který sahá na myšlení i cítění. Celé vývojové období může být obdobím duševních komplexních stavů, které znamenají pedagogickou situaci. Neporozumí-li člověk sám sobě, nesáhne-li výchovně sám na sebe, shledá se s mnohými duševními stavy i v pozdějším věku. Pubertní i předpubertní úkazy duševního dění, zvláště jsou-li sebeméně nepravidelné, provázejí člověka daleko do života i v dospělosti. (Zkušenost potvrdila, že jsou takové stavy u lidí dospělých i starých. Tam zvláště vynikají a jsou příčinou duševního rozvratu a zmatku.) V tomto bodě je mnoho poruch zvláště v sexuálním životě z prvních dob dospívání, které tvoří těžké psychologické a pedagogické situace a ovlivňují duševní i tělesný život. Psychoanalyse Freudova a jeho školy postřehla tento bod, ovšem přehnala moc sexuálního pudu, jako jediné základny celého duševního života.

Každý duševní jev má svou příčinu a to i ten nejmenší.[1] Duševní síla reaguje stále na vše, na okolí a věci, na fysiologické dění, které souvisí s duševním, na smyslové vnímání, na požadavky, sklony, atd. Tyto reakce si někdy uvědomuje jako duševní vnitřní dění, jako vjemy, požitky, city a vášně, jako stavy klidu nebo opaku atd.

Každý duševní zážitek je podmíněn povšechným stavem jednotlivce, a celkový stav se vytváří jednotlivými zážitky a činností předchozí. Vše se tvoří ve vzájemném poměru. Člověk svým psychickým životem má poměr ke skutečnosti mimo něj, má i poměr k sobě nejen v době, kdy jeho duševní život je v plnosti, nýbrž i v jeho vzniku a vývoji. Proto všechny schopnosti lidského ducha jsou obráceny

[1] Viz Psychoanalyse und Pädagogik von Ernst Schneider, Langensalze, 1930, str. 2.

[2] Viz Ed. Bergler, Die Biographik macht der Psychoanalyse Konzessionen (Psych. Bewegung, 1933, H. 6).

[3] Viz Miloslav Skořepa, Puberta, V. svazek Pedag. Studia, Brno, 1932.

[1] Viz G. Schneider v cit. díle.

k vnějšímu světu (smysly, rozum, vůle), aby přijímaly a reagovaly naň poznáním, citem, láskou, smutkem, nadějí atd. Tímto poměrem jsou determinovány lidské schopnosti k určité činnosti. Je v duchu lidském však možnost zabránit, nebo zbavit se určitých vlivů zevnějšího světa, nereagovat tím způsobem, jak se k tomu přirozeně kloní nebo jinak. Tam zůstává svobodná vůle.

Svobodnou vůlí, podle rozumného vedení intelektu, může člověk si ustaviti uspořádaný vnitřní život, oproti neuspořádanosti reaktivního pohybu schopností.

Všechno duševní dění může být dvojí: buď odpovídá reakčnímu způsobu pohybu duševních schopností a člověk žije náhodově, nejistě, instinktivně a pudově, neuměrněně, nepokojně, anebo zbývá druhý způsob života ukázněného, správného, plného řádu, a usměrnění. Poslední rozhodnutí k jednání nebo ke způsobu vyjádření nebo k jinému reakčnímu projevu duševnímu dodává obyčejně poslední psychický zážitek nebo stav, jedná-li se o jednání ze zvyku nebo náklonnosti. Poslední však zážitek nebo stav je zase podmíněn předchozími a tak se dostaneme až k původním, nezřídka ještě dětským nebo pubertálním duševním rozruchům. Každý duševní projev má tedy svůj řetěz předchozích úkazů a příčin, pohnutek a zážitků, citu a fantasie, protože člověk se nemůže (mimo stav spánku) uvésti nikdy do stavu pouhé potence. Život lidský organický i duševní je ve stálém koloběhu. Platí to nejen o myšlenkovém běhu životním, nýbrž i o citovém stavu. Mimo těchto vědomých pochodů působí i polovědomé nebo i neuvědomělé projevy reakce, zvláště u lidí, které sebe neznají nebo neovládají. Můžeme je nazvat dynamickými pochody,[1] jak to činí psychoanalyse Freudova.

Normální duchovní život se vyvíjí z předchozích období a zbavuje se pomalu karakteristických znaků předchozího, nedokonalejšího období. Ch. Bühlerová[2] rozlišuje pět různých období až k dospělosti, v nichž převládá vlastní způsob projevů duševního života. Sahá-li daleko za normální hranice některý rys nebo projev, stává se rušivým činitelem, neboť neodpovídá duševní dospělosti a zralosti vyšších období. V praktickém životě však zůstává v lidech mnoho z předchozích období, zvláště z doby dospívání, a proto lze naznat tyto zbytky částečným infantilismem povahovým.

Zvláštní karakteristickou ukázkou duševního stavu, v němž člověk zůstává velmi často v předchozích fásích, je *fantasie*. Je to schopnost předvádět obrazy věci, obrazy jsou uvědomělá a psychická vyjádření nervových stavů. Mezi sebou mají v mozkové organisaci vzájemné spojování a to tak, že platí-li určité podráždění jedné nervové soustavě, postihuje ihned i jiné vedlejší, které mají synergetickou úpravu. Kdykoliv se vynoří jeden obraz, pravidelně je spojen s řadou jiných. V obrazoprostornosti vládne tedy zákon associace a sugesce. Obrazy zase mohou vzbudit a též vzbuzují sklony, vášně a city, přivádějí k jednání. Obrazotvornost spojuje materiál, který jí přinášejí zevnější smysly. Může to být pod vedením vyšších schopností vůle a rozumu, nebo bez něho. Je-li řízena tato práce přirozenými zákony associativními, je to práce obrazotvornosti úplně normální. Fantasie má však i konstruktivní činnost v tom smyslu, že získané obrazy a kombinace slouží k jiným, novým kombinacím. Je-li tato práce řízena reflexí, může být velmi užitečna k tvořivé práci intelektuální i umělecké.

Může však to znamenat i souvislost a snění v kombinacích, které nejsou skutečné, které odvádějí od skutečného světa, kde vládne všednost reality, práce a určité chudosti. Fantasie pracuje velmi silně již v dětství a ovlivňuje lidské činy. Množství lidí nesamostatných pracuje a soudí pod vlivem jejích konstrukcí. (Je jistý na příklad vliv dětských obrazů a pojmů na pojem krásy.) Její činnost působí v životě iluse, někdy i chronické, která propůjčují slovu „jinde“ zvláštní půvab a kouzlo a působí nespokojenost. Konstruktivní činnost fantasie u dítěte není větší než u dospělého člověka, avšak v dospělém věku je větší síla nebo alespoň možnost zbraňovací. U dítěte každý obraz ve fantasii pro nedostatek zabraňovací síly a řídící vůle má svůj účinek a způsobuje vnitřní hnutí. V mladém věku podléhá člověk přímo despoticky smyslovým vjemům a obrazům fantasie. Vlastní snění organické přichází v době puberty. Vnitřní a citová hnutí odpovídají pestrým obrazům a neskutečným kombinacím fantastickým. Život citový a vášnivý je neurovnaný, poněvadž činnost fantasie není zbraňována a zdržována v pravých a skutečných kombinacích.

[1] Viz Schneider v cit. díle.

[2] Der Menschliche Lebenslauf als psychol. Problem Hirzel, Leipzig, 1933, str. 322.

Sahá-li tato činnost příliš daleko za období puberty, stává se nepřirozenou a rušivou ve vývoji osobnosti. Může dospět až k rušivému rozdvojení mezi světem skutečným a vysněným, který se jeví jako ideální. Život je velmi nepoměrný; takový člověk nemá odvahy ani dosti síly pro obtíže takového života; jeho idealita je ve vysněném, nedostupném světě.

„Chronická iluse" životní působí nespokojenost. A poněvadž činnost fantasie souvisí s reakcí citovou a vášnivou, pak nastávají v psychickém životě těžké a rušivé stavy melancholie, smutku a deprese všeho druhu, zoufalství, odporu a zbabělosti, nezřídka i méněcennosti. Ve vyvinutých obdobích života je třeba vyššího života správných a skutečných hodnot, proto jednotlivec má mít k nim svůj správný a skutečný poměr. K tomu je třeba hlubokého pochopení vztahů a souvislosti věcí a lidí navzájem a patří tato práce lidskému intelektu, aby je poznal a vůli, aby svou houževnatostí je dosáhla a uskutečnila. Proto rušivý zbytek snivosti a fantasie z minulých období brání skutečnému životu a jeho hodnotám.

Dr. M. Habáň O. P.

Z ruské etiky.

Italský cestopisec, Concetto Pettinato, uvádí tento příběh jako karakteristický pro vystižení ruského mravního smýšlení v době těsně před světovou válkou:

Manželka Dimitrije Merežkovského napsala jakousi povídku, jež vzbudila živý zájem veřejnosti. Námět byl tento: Určitá paní měla s mladým studentem nemanželskou dceru. Pak student zmizel a paní o něm již neslyšela. Po osmnácti či dvaceti letech se setká její dcerka na cestách s jedním slavným advokátem, jenž nebyl zrovna nejmladší, zamiluje se do něho a on do ní. Hned se spolu zasnoubí. Když se vrátí a setkají se s matkou dívčinou, ta pozná v nápadníkovi zmizelého kdysi studenta, s nímž se měla ráda. Advokát ji nepozná, celé tajemství je jenom v jejích rukou, a na tajemství záleží štěstí snoubenců. Co dělat?

Tak končila příhoda a ruská vzdělaná společnost hodiny a hodiny rozbíjela svůj důvtip, jakou dát odpověď.

Poctivě řečeno, odpověď byla každému jasná, jako je nám, na první pohled. Ale váhalo se, protože spravedlivé vyřešení, t. j. vyjevení pravdy, znamenalo rozloučení snoubenců a zničení jejich štěstí.

A štěstí? To byla nemoc ruské filosofie, vlastně etiky. Štěstí — za každou cenu štěstí.

Snad se nám nepodaří zakrýt dojem, že je to dětinské. Ale není. My jsme již zrozeni a vychováni aspoň v nějaké mravní a myšlenkové ukázněnosti, ale v Rusku tomu bylo v letech 1900—1914 jinak. Proudy nových směrů bez vlastních škol, vysilenost, mlha, zmatek, a z toho rozkošnictví nebo zoufalství. O zoufalství, t. j., o zneuznání ceny života, svědčí spousty sebevražd, v nichž se došlo tak daleko, že se zakládaly i spolky sebevrahů, jejichž členové, padl-li na ně večer na schůzi los, byli nalezeni v nejbližší době ve svém bytu mrtvi.

A vytýká-li se dnes, že v bolševickém Rusku se děje něco podobného, není vědecké, obviňovat dnešní ruský vládní systém, že je to jenom jeho vina. Pravda, není to znamením chvály.

Ale spravedlivě to říká jen tolik: Carské Rusko mělo prostředky, podle svého vlastního svědectví, a přece nedovedlo dát svým lidem štěstí. Bolševické Rusko slíbilo nápravu, a proto se dostalo k vládě a k životu; ale lidé se v něm zabíjeli dále. To je tedy znamením, že nestačí ani ono, aspoň ne v dosavadní formě.

Jiný směr ruské inteligence končil v jakémsi hedonismu, v rozkošnictví. Štěstí bylo cílem a náplní života. Jinak neměl ceny. Uvedený příklad to dosti vystihuje. Redaktoru časopisu, jenž palčivou otázku příběhem rozvířil, přicházely sta a sta odpovědí bez podpisu z řad ruských vzdělanců.

Vzdělaná vrstva ruská se dělila tehdy na dvě části. Na jednu třídu inteligence, uznané úředně, to jest, přijaté do státních služeb z důvodů většinou rodinných nebo přátelských. Ti měli chléb, a proto i štěstí.

A ti ostatní? To byly zástupy nezaměstnaných a nehotových vysokoškoláků, většinou z venkova, bez protekce, bez místa a bez radosti. To byli ti, kteří odpovídali. Inteligence nová, temné a výbušné jádro nové třídy společenské: vystudovaný proletariát. Revoluce ukázala, kdo to byl a kolik jich bylo. Ta první inteligence byla též z jejich zástupů, ale když se měli čeho najísti, zapomněli, odkud přišli. Měli výchovu všichni. Znali mravní zásady. Ale Rusové žijí ve vědecké etice spíše jen rozjímavě, hloubavě. Milují mravní záhady pro ně samy. Zdá se, že je to nemocný vliv pravoslaví. Čtete-li dějiny Ruska, jeho

literatury, a to i náboženské, uvidíte, že carské pravoslaví mělo v sobě skutečně něco nového. Nemělo pevných zákonů, protože i věci Boží se dostaly úplně do moci lidské. Caesaropapismus.

Kdo chce bíti sověty, ať si vzpomene i na ty, kteří jim otevřeli a připravovali cestu.

Ruské pravoslaví lpělo s krutou houževnatostí přísně na vnějších úkonech a dále nešlo. Dáti směrnice pro to, čemu se říká vnitřní a celý život, toho nedovedlo.

My uznáváme zákon přirozený, který je vrozeným vůdcem každého člověka, ne sám o sobě, nýbrž jako vtělení, jiskra Boží moudrosti v nás. Člověk jej slyší na každém kroku a jde podle něho jistě. Řídí nejenom lidské skutky, nýbrž jemu podléhají i nejjemnější a nejskrytější myšlenky. Jsme vždycky dva: Já a svědomí, protože Bůh a jeho zákon.

Pro naši etiku všecko je jasné, všecko je rozřešeno, aspoň v zásadách. Vezmětě druhý díl Summy sv. Tomáše Akvinského.

Ale ne tak v pravoslavné etice. Základní chybou je, že nerozlišují řádu přirozeného od nadpřirozeného ani obdobnosti bytí (analogiam entis). Z tohoto problému se rodí všecky těžkosti ruské filosofie i mravnosti. Tato otázka má svůj význam i v práci o sjednocení Církve.

Věci došly v Rusku tak daleko, že člověk byl ponechán konečně jen sobě a Bohu. Každý musil si tvořit svůj vlastní mravní zákon, přesvědčení a předsudky; každý člověk začíná znovu řešit věčné záhady i pravdy života a bytí, jako by to byly novinky dnešního rána.

Ruský Slovan žil ponořen do jakési nejasné a počátečnické duchovosti. Příčina byla tady.

Člen germánského a románského světa, zajímal-li se o vyšší věci, mohl se opřít ve svých úsudcích o zkušenosti pokolení a staletí. Rus toho neměl; žil z ruky do úst. Činilo ho to méněcenným, třebas to nebyla vlastní vina. Dokud byl úzkostlivě věren rituálně-mravným předpisům pravoslaví, měl do jisté míry bezpečnou, i když křížovou cestu. Byl otrokem litery. Když však chtěl shodit pouta náboženského formalismu, jeho etika se rozšiřovala, vedla ho bez rady kolem četných rozcestí, stala se neúplná a nejistá.

Tyto věci mají veliký význam. Když ztratí víru katolík anebo protestant, zůstane vždycky v jeho mravní výchově určitý základ z minulosti. Pravoslavnému v takovém případě nezůstane nic nebo skoro nic. A proč? V Rusku nebylo toho, čemu my říkáme „laická morálka“, nehledíme-li na to, co se tam dostalo z katolictví nebo protestantství. Proto pravoslavný bez víry musí začít budovat sám ze sebe i ty nejprostší pravdy, při čemž ovšem je vystaven všem nebezpečím, jež jsou s tím spojeny. U nás se podobné věci vyřeší přirozeným zákonem.

Vraťme se zase k uvedenému případu: láska a pohlavní styk mezi osobami téže krve, příbuznými, je u nás zprzněním přirozeného zákona. To je zákon pohlavního života a zachování rodin.

V Rusku o něm neměli jasného pojmu, spíše jen jakési tušení. Jen malá část odpovědí, jež redaktor na svůj dotaz dostal, jasně a rozhodně byla proti manželství dcery s otcem. Většina tu neviděla nic špatného.

„Přirozený zákon,“ psali, „to je předsudek. Mezi zvířaty je zprznění krve stálým zjevem a nemá škodlivých následků.“

Jistý lékař z venkova odpověděl, že pohlavní styk mezi otci a dcerami je tam u nich tak častý a obvyklý, že neví opravdu, proč by se kdo stavěl na odpor.

Jiní se dovolávali slov západních filosofů, že je to dovoleno. A věřící? Ti to schvalovali též: kde prý je v Písmě slovo, jež by zakazovalo manželství příbuzných?[1]

Jistý kněz z dalekého severu uváděl dokonce i podobné případy z Bible: Adam a Eva atd. A předepsal snad sám Kristus, s kým se má kdo ženit? Naopak; tím, že odpustil cizoložnici, postavil lásku nade všecko. A kde je dovolena láska, tam není zakázáno ani to další.

To již byly hlasy ruských kasuistů.

Prostší z dopisovatelů soudili: Dopustil-li Bůh, aby se dcera milovala s otcem pohlavní láskou, nemůže býti tento poměr nespravedlivým, a nikdo nemá práva rozlučovati to, co spojil sám Bůh. Proto nechejte oba se milovat, neboť nikdo nemá práva rušit štěstí druhého. Naopak, onen druhý má svaté právo býti šťasten. (Con. Pettinato, La Russia nella vita moderna, p. 159.) Takové je znázornění ruského mravního smýšlení. Kde jde o štěstí, ostatní věci jsou naprosto vedlejší, nebo aspoň hodně podřadné. Je-li

[1] Proč tedy odsuzuje písmo spojení dcer Lotových se svým opilým otcem?

jejich etická soustava mlhavá a neustálená jako moře, měli přece v tom moři pevný ostrůvek: Štěstí. A touha po něm.

Ale nebylo to štěstí jasné, vytříbeného ducha, radostné a založené aspoň poněkud na tělesném, smyslovém prvku, jakým je na příklad zdravé štěstí jihorománských národů!

Ruská představa chtěla štěstí tajemné, úplné a neurčité; něco nevýslovného, a proto nedosažitelného.

Snad se nám vetřela myšlenka našeho rozkošnictví, hedonismu. Ale byla by to křivda na Ruském Štěstí.

Ruský člověk nikdy nezaměňoval slov rozkoš a štěstí. Dovedl je myslit i odděleně a nezávisle na sobě, což pro nás je těžší, i když víme, že štěstí je jenom v dokonalosti a slast že jest jejím nutným následkem.

Ruská duše se dovedla ponořit do pozorování idey samého štěstí, a opíjet se jí, aniž ji musila ztělesnit v některou z tisíců věcí, jež naplňují náš život, a jejichž slast se podobá spíše uštknutí než polibku. Ani tohoto nedovedeme my tak snadno, poněvadž jsme zatíženi více k drobnému životu.

Ale toto božské, nedostupné, skoro metafysické štěstí mělo svá nebezpečí: v svém základě bylo hodně sobecké a individuální, neboť každý v něm zůstával sám, protože si je i sám tvořil. Uniká dále zákonům mravnosti. Bylo nad nimi. Bylo svaté a nedotknutelné, a pro tyto všecky vlastnosti nemohlo býti správné. Bylo to konečně vidět.

Nové ruské svědomí, svědomí početných milionů lidí před světovou válkou přestalo býti puritánsky úzkostlivé jako svědomí starověrců, a neznalo ještě filosofické etiky západu. V této nahé chvíli se začalo zjevovat v ruské duši cosi čistého a slavnostního, ale zároveň cosi hrozivého, vlastního: rozvášnění bolestí a zklamání, bezohledná anarchie, nedůvěra a hrozivá výstraha.

Zjevila se duše, která se nechtěla a nemohla zastavit již před ničím, nikomu nemohla zaručit nic. Klamaná a hladová po dlouhá staletí; kolik sil jí zbylo z poroby, ty všechny se proměnily v nepříčetnou, pudovou žádost štěstí. Neboť i předválečný Rus byl člověk, stvořený k obrazu Božímu, t. j. k milování a moudrosti.

Tak našla ruskou duši světová válka a revoluce. A dnes? Touha po štěstí zůstala táž. Snad se změnilo a vyhranilo poznání, v čem vlastně je to štěstí. A zároveň se ukázalo, t. j. mohlo a musilo ukázat, že není správné, bez úhony a nedostatku. Sovětské štěstí, také nechává ruskou duši hladovou. Sovětská etika nestačila. Nechceme nikoho odsuzovat a tupit po tom, co jsme řekli: Každá filosofická soustava má svůj kus pravdy a poctivé snahy o pravdu. Ti, kdo dělali ruskou revoluci, nebyli všichni podvodníci a sobci. Možná, že měli někteří více poctivosti a dobré vůle i nadšení pro pravdu než my tady, kteří jsme si zvykli příliš na soudcovský postoj.

O nezdaru boje o ruské osvobození píše sám Merežkovskij toto: Zákon vznikl proti násilí, Zákon je životem státu. Někdo je za násilí a prolití krve oslavován (uvádí národní reky), někdo je za ně zabit (zločinec). Otázka násilí vznikala ve všech revolucích, ale v žádné se neprojevila tak jasně a ostře jako v boji o ruské osvobození. Naprosto ne proto, že jsme vyvolení, nýbrž prostě proto, že se časy změnily. Přišlo léto, žatva dozrála. Lze sice i nyní, po Vojně a míru, po Zločinu a trestu, stříleti lidi jako koroptve, ale je to marné, něco se hne v srdci. Šalomounův prsten je zlomen, již ho nespravíme. A démon z něho unikl. To jest, myslím, hlavní příčina, proč se nepodařil boj za ruské osvobození.

Samozřejmě, nejsme neschopní, ani nejsou bohové proti nám. Kdybychom šli pevně a uvědoměle od jednoho státního řádu k druhému, od známého k neznámému, tu bychom jistě již dávno byli v přístavu. Ale my jsme odrazili ode všech břehů, a vypluli na širé moře hledati Město Boží. Samozřejmě jsme byli poraženi.

Zdravý úsudek by se nám mohl smát; hle, chytati jeřáby na nebi a pustili síť z ruky. Zachtělo se jim „toho, co na světě není“, a nedostali ani zbla.

Kdož ví — snad velikost boje za ruské osvobození je právě v tom, že se nepovedlo, jako téměř nikdy se nepodaří něco nedostižného; ale co je nedostižné dnes, jest zítra mírou pro všecky věci. Snad velikost boje za ruské osvobození je právě v tom, že neprodalo své prvorozenství za misku čočovice.

Ve staré antologii je náhrobní nápis: „Plavec, který ztroskotal na tomto břehu, ti praví: napni plachty; vítr, který nás zahubil, zanesl na moře spoustu korábů.“

Snad my jsme povinni říci budoucímu boji za osvobození: napni plachty.“

Snad někdo řekne, že Merežkovskij zradil revoluci, že proto jeho soud o sovětech neplatí. Dobrá.

Uvedeme jiný hlas. Věrného revolucionáře Majakovského, nadaného básníka Revoluce a průbojného futuristu ruského malířství. Skončil sebevraždou 1930 a jeho poslední dopis zní:

„Všem!

Neobviňujte nikoho z mé smrti, a prosím, nepomlouvejte. Zesnulý strašně nenáviděl klepy.

Maminko, sestro, a přátelé, odpusťte mi: není to správné (nedoporučuji to nikomu), ale pro mě nebylo jiného východiska.

Lilio, miluj mne!

Soudruhu vládo, moje rodina, Lilia Briková, maminka, má sestra a Veronika Vitoldovna Polonskaja; učiníš-li jim život snesitelný, děkuji.

Rozepsané verše dejte Brikům, vyznají se v nich.

Jak se říká
a příhoda je ukončena
milostná loďka
rozbila se o všední život
S životem vyrovnal jsem své účty
není třeba přepočítávat
vzájemné bolesti
neštěstí
i urážky
Buďte šťastni!

Vladimir Majakovskij.

Soudruzi z VAPPU, nemyslete si, že jsem zbabělec. Opravdu, nedá se nic dělat! Pozdravy! V. M."

Nás zajímají dvě věty: „...pro mě nebylo jiného východiska...„ a „opravdu, nedá se nic dělat."[1]

Techniku má sovětské Rusko velikou, a po té stránce mu národ musí býti vděčen. Jinak však, musí přijíti jiné evangelium než Marxovo: správně pochopený Kristus se svým kázáním na hoře. Teď, když jsme viděli, že Nemocného Ruska neuzdravilo ani pravoslaví, ani západní pohanská filosofie, vtírá se myšlenka, že zbývá už jen jeden: Katolický svatý kněz, poslaný Spasitelem učit všechny, odpouštět hříchy všem, uzdravovat všechny a křtít všechny, ale jinak, než kdysi Vladimír v Dněpru! Duchem svatým a láskou. *Br. Jiří Veselý, O. P.*

[1] Nejsme to my, jsou to předáci komunistického hnutí, kteří staví Majakovského jako vzor revolučního pracovníka a bojovníka. Když bylo poukazováno na to, že právě *on takovým* způsobem odchází z života, kde na něho mohla čekat práce z lásky k dělníkům, k nemocnému Rusku — i když jeho osobní láska ho nedovedla zachránit, tu odpověděli komunisté, že sebevražda Majakovského má příčiny úplně v jeho soukromém životě. Prý pro to, že nedovedl spojiti veřejný, sociální život se svým. Nepomlouváme, básník sám si toho nepřeje. Ale když on, apoštol, vzor, nedovedl po dlouhé době učiniti toho, co je vlastně základem bolševismu: odstranit všecko soukromé — jak to dovedou ostatní? A udělal-li to, proč mu to nedalo síly v těžké chvilce? Neboť společné je víc než vlastní.

Erasmus a Vitoria.

Renesance německá a španělská.

Pařížská universita prožívá v 2. pol. století XV. a počátkem stol. XVI. neklidnou dobu přechodní, než je zasažena mocným hnutím renesančním. Roku 1495 se tu po prvé objevuje Erasmus a ubytuje se v pověstné koleji Montaigu. Je tu též mnoho Španělů, snad i Calwin a — sv. Ignác z Loyoly. Universita pařížská vůbec se hemží Španěly a seznamy universitní jmény španělskými. Mezi nimi čteme též slavné jméno v dějinách španělské renesance — Francisco de Vitoria.

Příchod Františka de Vitoria (r. 1507) spadá v dobu slibného rozvoje humanismu a znovuzrození umírněného nominalismu, jenž těží ze Skota a sklání se s úctou před sv. Tomášem Aq. Vůdčí osobností je Jan Mayr. Z jeho školy vychází Celaya, učitel Vitorie ve svobod. uměních. Jiného žáka Mayrova, Petra Crockaerta z Bruselu,[1] si Vitoria obzvláště vážil a naučil se od něho třem věcem: 1. úctě k Sumě sv. Tomáše, 2. řádu a výběru v teologických otázkách, jasnému a ozdobnému slohu, 3. umění vydávati velké autory. Výchova Crockaertova zanechala v celém charakteru Vitoriově hluboké stopy.

Sv. Tomáš Aq. je jediný scholastický autor, kterého respektuje trojklaný jazyk humanistů. Sám Erasmus si ho váží. Vitoria (a ještě méně Crockaert) nevyrovnají se sice slohem velkým spisovatelům renesančním, přesto čistotou a cudnou přísností svého stylu předčí daleko autory stol. 14. a 15. Své době splácejí dluh horlivou činností ediční. Společně vydávají r. 1512 Secundam Secundae sv. Tomáše, je to první vydání Sumy, vyšlé z ručních listů pařížských a opatřené předmluvou Vitoriovou, která je zároveň první jeho tištěnou prací.

Francisco de Vitoria je humanista svérázného slohu, který se nepodobá ani slohu italského quattrocenta a ani slohu humanistického učence a reformátora německého, je humanista typu výlučně španělského, s kterým se nikde neshledáváme, leda snad v době

[1] O něm bude psáno zvláště.

potridentské; humanista, který v sobě spojuje středověkou bytnost s metodami renesančními, křesťanského ducha s formou klasickou, člověka s očima obrácenýma k životu posmrtnému, ne však bez zájmu o tento život a jeho nesnáze. Můžeme jej zváti humanistou? Ano — jinak bychom museli popříti vůbec jsoucnost humanismu španělského.

Kulturní historikové znají obyčejně jen dva typy renesance, renesanci italskou a německou. Tam převládá umělecká a literární forma s optimistickým a pohanským (velmi povrchním) pojetím života (Petrarca. Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Pietro Aretino). Zde potřebujeme hluboké a vážné podbarvení náboženské s tendencemi reformně-sociálními (R. Agricola, Brant, Wimpfeling, Pirkheimer a sám Erasmus).

Zapomíná se na třetí typ, renesanci španělskou, jejíž duch dřeňovitě křesťanský není zasažen pohanským naturalismem. V tom se podobá prvním humanistům jiných zemí, kteří však nedosáhli jeho duševní zralosti. Německý romanista Klemperer ve sporu s Pfandlem popřel vůbec existenci španělské renesance, neboť prý se tu člověk neosvobodil od dogmatických pout.

Výstižněji a objektivněji srovnává renesanci italskou a španělskou Helmut Hatzfeld, vytýkaje charakteristické rozdíly obou: renesance italská má ráz racionalisticko-hedonistický, španělská mysticko-aktivní; ona estetický, tato etický; ona starověký, tato katolický, ona znamená roztržku se středověkem a je protivou jeho, tato má k středověku úctu, je šťastnou evolucí, omlazením starého kmene. Proto by se postava teologa a právníka Františka de Vitoria dobře nevyjímala ani mezi Marsiliem Ficinem a kardinálem Bembo v rámci humanismu italského, ani mezi J. Reuchlinem a Mutianem Rufem v rámci německého humanismu, zato výborně zapadá do panoramatu jež tvoří Luis Vives, Melchor Cano, Luis de Leon a Juan de Mariana.

Historikové, kteří dobře pochopili španělské renesance, přisuzují zakladateli teologické školy salamanské první místo v onom panoramatu, dobře vědoucí, je obnova teologie je podstatnou složkou španělské renesance.

Vitoria je humanista typu španělského, jako by jím byl sv. Tomáš, kdyby byl žil na rozhraní století XV. a XVI.; je teolog, který své vědění čerpá ze samých pramenů dogmatu, nikoli ze subtilního hloubání nebo rutinového formalismu, myslitel jasný a přesný, učitel, který chápe potřeby doby, osvojuje si nové metody, aby řídil myšlení nových pokolení k plodnému pokroku.

Upřílišeně soudí ti, kdož jej nazvali erasmistou, učněm Erasmovým. Je-li v tom tvrzení zrnko pravdy, třeba v dalších řádcích ukázati. Roku 1511 studoval pětadvacetiletý jinoch Francisco de Vitoria na pařížské universitě, chodil pravděpodobně do koleje Coqueretovy, kde byl profesorem Juan de Celaya, rodák z Valencie. Najednou se městem roznesla zpráva, že přijel Erasmus, který tu měl množství oddaných přívrženců ve všech vzdělaných vrstvách, mezi knihkupci, profesory, studenty, v paláci biskupském, na dvoře královském, ba i mezi mnichy. Ti všichni se mu kořili jako dvořané panovníkovi, octl-li se v jejich středu.

Erasmus nebyl zjev fysicky okázalý. Ale v jeho krotkých a pohaslých očích, jakoby unavených čtením, v jeho jemných rtech, lehce zvlnitelných kousavou větou nebo dráždivým úsměvem, v širokých prstech, zdobených prsteny, v sametové čepici a těžkém svrchním rouchu, tak jak jej zvěčnil Holbein, jevily se aristokratická vznešenost, klidný temperament, nepřítel krajností a vybraný ochutnavač požitků estetických.

Nevíme, zdali Vitoria potkal kdy velkého humanistu, který přicházel právě z Anglie, přinášeje si drobnou knížku, právě napsanou a věnovanou Tomáši Morovi s titulem Moriae Encomium či Chvála bláznovství. Za málo dní putovala knížečka z ruky do ruky a potřeštila náhončí nových myšlenek. Zosobnit pošetilost a vložit jí do úst satiry a hany neřesti a převrácenosti společenských — na tento geniální nápad nepřipadl Erasmus první. Satiry podobné byly hojné v literatuře francouzské i německé (Šebastián Brant). Už středověk si liboval v podobných společenských satirách. — Než tyto hříchy ducha, podané svěže lukiánským stylem v jazyce mrtvém, dosáhly takové popularity jako žádné dílo Erasmovo. Zvláště když je Holbein doprovodil šibalskými obrázky a Listrius připojil komentář se žíravými poznámkami, zvýšila se pikantnost skandální knihy. Důkazem, jaké došla ozvěny, je 58 vydání v pouhém stol. XVI.

Největší pozornosti se ovšem těšily dvě nejrozsáhlejší kapitoly, věnované teologům a mnichům, v nichž bláznovský řehot se mění v teplý a drsný smích vynucený. Dalo by se očekávat, že právě tato

věc odcizí knize mnohé scholastiky a řeholníky, kteří dosud nedávali nijak najevo své nepřátelství k novým myšlenkám. V celku nastal pravý opak (nehledě k pohoršení jednotlivců). Je možno důvodně se domnívati, že mezi přívržence Erasmovy náležel i náš dominikán Francisco de Vitoria. Jistě aspoň s Erasmem a novou kulturou jím vychvalovanou sympatisoval. Podobně činili i jeho řádoví druhové, třebas i mezi nimi se našel zapřisáhlý odpůrce Vincenc Theodorich z Haarlemu, na jehož útoky Erasmus neméně rozhořčeně odpovídal. Přes to si Erasmus vážil řádu dominikánského víc než kteréhokoliv jiného, zvláště proto, že „minus oneratus est ceremoniis."

Na pařížské universitě měl Erasmus mnoho upřímných přátel. Vyslovených protivníků neměl. Teprve po vystoupení Lutherově si uvědomili mnozí teologové, že Luther vlastně uvádí v život mnohé reformy, hlásané Erasmem.

Je pravda, že se oba vůdčí mužové lišili duchem i temperamentem: Luther byl blouznivec, Erasmus člověk positivní, onen stanovil nová dogmata, tento byl poloskeptikem; onen smělý, tento vypočítavý, onen prudký a drsný, dávaje podnět ke sporům, tento mírný, laskavý, hlasatel pokoje. Nicméně se shodují v mnohých kritikách a nejednom tvrzení.

Proto se nyní mnozí — V Theodorich z Haarlemu O. P. v Lovani, N. Beda v Paříži — obracejí proti oběma, víc ještě kárajíce Erasma než odmítajíce Luthera. Toto upřílišování znechutilo se Vitoriovi, který nejednou bránil Erasma proti výtce bludařství vůči těm, kdo předbíhali rozsudek církevní. L. Vives sám nám dosvědčuje, jak Vitoria horoval pro Erasma. Vives se jistě poznal s Vitoriou za studií v Paříži, třebas se nestali přáteli. V jednom dopise Erasmovi chválí Vitoriu, výborného teologa, humanisticky vzdělaného muže, který prý se nejednou zastal Erasma ve shromážděních teologů. A na tomto jediném svědectví zakládají mnozí své tvrzení, že Vitoria byl stoupencem Erasmovým. Uvidíme, je-li to dostatečný důkaz.

Roku 1511 opouští Erasmus Paříž navždy a ubírá se opět do Anglie. Je v mužném věku (45 let) a hotov zasvětiti zbývající část života cele disciplinám teologickým; jeť snem jeho, ut vera Theologia restauretur. Chce obnoviti teologii a vrátiti jí zlatý plášť, který poskvrnili a roztrhali středověcí scholastikové.

Nebyl tuze odlišný ideál, jejž si vytkl španělský dominikán, který studoval v Paříži v témže klášteře, kde učili kdysi sv. Tomáš a sv. Albert Veliký. Jenže tam, kde humanista dělal vrtné díry, náš teolog postavoval pevné a krásné sloupy. Vitoria, čerpaje z Písma a církevní tradice, staví na Sumě sv. Tomáše, avšak beze vší úzkostlivosti a se zřetelem k potřebám života současného. Erasmus není sice zaujat proti sv. Tomáši, opírá se o evangelia a spisovatele prvních dob křesťanských, než nedbá přísně logicky nezatíženého systému, jemnosti a přesnosti dogmatické, které prý vedou jen k rozkolům a bludům.

Tak se oba reformátoři od sebe vzdálili, aniž spolu promluvili. Snad hledal Vitoria s mladickou zvědavostí a obdivem příležitost dostati se k duševnímu vládci tehdejší Evropy, než Erasmus, obklopený přáteli a zbožňovateli, nepostřehl pátravého zraku na sebe upřeného. Po letech, když se Erasmus obracel dopisem na španělského teologa, nemoha se rozpomenouti ani na jeho jméno ani na adresu, napsal prostě Theologo cuidam hispano sorbonico. Tomuto dopisu třeba věnovati pozornost, protože obsahuje věci sice pozoruhodné, ale toho rázu, že uvedly v omyl mnohé historiky, kteří se jím obírali. R. G. Villoslada podrobuje tento dopis důkladnému rozboru v obsáhlé studii „*Erasmo y Vitoria*" („Razon y Fe", leden, březen, duben 1935) doufaje, že ještě nějakým novým poznatkem přispěje k řešení otázky Erasmova vlivu ve Španělsku, jíž se už tolik badatelů zabývalo.

Do roku 1516 Erasmus neznal Španělska, leda v osobě L. Vivesa. Toho roku se stane dědicem Španělska císař Karel V. a jmenuje Erasma svým rádcem s platem 400 tolarů. To měl první příjemný dojem z této země, další však byly méně příjemné.

Téhož roku vydává Erasmus řecký text Nového Zákona se svým vlastním latinským překladem, odchylným od Vulgaty, a se stručnými poznámkami. Vydání toto se nemůže rovnat Polyglotě komplutenské ani po stránce textové kritiky ani po stránce typografické. Byla uveřejněna sice až roku 1520, ale vytištěna už roku 1514, takže je i časově první. Teolog komplutenský Diego Lope de Zúñiga, nemoha čísti vydání Erasmovo pro odvážné výklady exegetické a hany chrlené proti scholastikům, odmítl je spisem, který byl vydán až po smrti kardinála Cisnerosa. Erasmus se bránil a tak vznikla živá polemika mezi oběma. (2. vyd. textu Erasmova použil Luther ke svému překladu do němčiny.)

Roku 1522 zasáhl do jejich sporu navarský teolog Sancho Carranza de Miranda. Avšak víc než censury některých Španělů dotkly se Erasma útoky se strany teologické fakulty pařížské. Tato fakulta, pobouřená postupem luteránství v Německu a smělostmi dogmatickými, jež vyslovovali někteří humanisté francouzští, jala se energicky vystupovati proti představitelům hnutí. Předmětem jednání jejích shromáždění byly komentáře Leferovy k evangeliím a různá díla Erasmova. Tehdy se obrátil na fakultu dominikán V. Petit, oznamuje, že shledá bludy v dílech Erasmových a pošle králi Františkovi I., který přál Erasmovi a chystal se vyzvati jej, aby se trvale usadil v Paříži. Syndik fakulty Noel Beda se uvolil též poukázati na bludné názory Erasmovy a dosáhl toho, že fakulta odsoudila drobné spisy Erasmovy: Encomium matrimonii, Brevis admonitio de modo orandi, Querimonia pacis a j. ještě. Když se Beda chystal k novému výpadu proti Erasmovi, došel zákaz králův jeho (Bedova) díla prodávati.

Rok 1527 byl kritický pro Erasma, který byl do té doby takořka intelektuálním vůdcem Evropy a jehož jméno bylo vyslovováno s úctou ve všech zemích od Polska až do Španělska, od Anglie až do Uherska, takže i znamenité osobnosti se cítily šťastny, poctil-li je několikařádkovým dopisem. Ale toho roku pocítil strach, že podlehne v bouři, která proti jeho pravověrnosti povstala mezi kolegy pařížskými a v klášteřích španělských. V Paříži i Salamance převládal odpor k humanistovi, který se pletl do teologie, takže se obával o svou pověst, třebas mu byl nakloněn dvůr francouzský a těšil se přízni u Karla V. i krále anglického a měl na své straně dvě tehdy největší mocnosti duchovní: španělského inkvisitora a papeže Klementa VII. (Pokračování.) *F. S. Horák.*

O vlivu afektivních stavů na rozhodnutí.

Proč činiti tajemství z našich vnitřních projevů? Nechtěli jsme nadepsati tento článek slovy *vášně* a *vůle*, abychom nepohoršili moderní uši. Jde o slova! Celkem vzato, věci, jež přicházejí k úvaze, se neliší.

Opravdu, mnozí současní psychologové si neváží těchto skutečností. Běda! I oni jsou přívrženci *vědeckosti*, která se podle Maritainova výkladu[1] vyznačuje svým otročením relativnu a chlubí se svými fakty. Nemá způsobu dokázati ohnivost svého přesvědčení a posmívá se při tom „psychologii schopností". A ještě dobře, nesestoupí-li se až k dětinskému sarkasmu, v němž naprostá neznalost pramenů jedině vysvětluje pošetilou domýšlivost! Jednejme však bez polemiky!

Prostý, pokud možno stručný výklad odlišných nauk vytkne dostatečně jejich protivy, aby mohl čtenář, jenž zná scholastickou filosofii, poznati a posouditi.

I.

Hlavní výtka je: „Stará psychologie řešila nesnáze tím, že kladla do jedince podstatu (duši, já, vůli, vnímání), mající „schopnost" vybírati si a rozhodovati se. Ale tím neřeší problém; prostě se mu vyhýbá, nahrazujíc výklad pouhým slovem."[1]

Poznamenejme však, že vyhýbala-li se stará psychologie problému — což oni ostatně nikterak nedokazují — tím alespoň ukázala, že jej dobře znala a neopomenula jej položiti. Dnes se myslí, že je prospěšno pro vědecké badání jej zanedbati. Jedním škrtem se odstraňují všechny vyšší skutečnosti a tím zůstává všechno dění bez nich nevysvětleno. Zbytečná je jim otázka o vlivu vůle na vášně a naopak! Tyto vnitřní boje, jež se přece vědomě odehrávají v člověku samém, jsou podle nich pouhou představou...

Psychologův úkol se tedy omezuje jen na pozorování, lépe řečeno, na zaznamenávání činnosti různých hnutí a reakce jimi vyvolané. Takto může předvídati a kontrolovati zdánlivě nepravidelné změny lidského jednání. Dostačí mu k tomu změřiti síly, jež přicházejí v úvahu pro vykonání jevu a znáti jejich působnost. Krátce a filosoficky: energetická a behavioristická teorie jest jen návratem k starému mechanistickému determinismu.

a) Psychická energetika.

Jako základní postulát klade princip o zachování energie a bezprostředně vyvozuje, že vitální síly, tvořící dynamogenický úděl daného bytí, nejen se mohou kvantitativně uvésti do rovnováhy, ale též, podle Fechnerových slov[2], se mohou zaměniti, nebo jedna v druhou proměniti.

S tohoto hlediska se mělo utvořiti formulování této teorie. Abychom se vystříhali všeho nebezpečí mylného výkladu, uvádíme zde doslovně velmi jasné místo z Claparèda, k němuž nás odkazují i ostatní autorisovaní představitelé tohoto systému.

[1] J. Maritain, L' Esprit de la Philosophie Scolastique: la Liberté Intellectuelle, Revue Thomiste, 1914, strana 517—542.

[1] E. Claparède, Psychologie de l' Enfant et Pédagogie Expérimentale, Genève, 1924 (10. vyd.), str. 513.

[2] Fechner, Elemente der Psychophysik, Leipzig, 1889, str. 43.—44.

„Mysleme si v organismu velkou nádržku energie, která má zavlažovati a uváděti do pohybu užitečné reakce. Tato nádržka má množství kohoutků, z nichž každý řídí zavlažovací rouru zvláštní reakce, takže, otevře-li se některý z těchto kohoutků, energie, jež vnikla do příslušné roury, vzbudí reakci, která na ní závisí. Každý kohoutek je uzavřen zámkem a podněty jsou k němu klíči. V organismu schopném života je zřejmě nutno, aby se kohoutek nemohl otevříti, leč je-li reakce, kterou řídí, užitečná. A proto otevření každého kohoutku musí záviseti nejen na podnětu, ale též na okamžité potřebě. Tato dvojí závislost se uskuteční, bude-li zámek u každého kohoutku opatřen otvorem, měnícím se podle potřeb organismu, takže se může otevříti jen klíči příslušného tvaru (totiž podněty, odpovídajícími okamžitým potřebám). A proto jen tehdy bude moci klíč (podnět) otevříti kohoutek pro takovou reakci, shoduje-li se otevření tohoto kohoutku tímto podnětem s užitkem organismu — a tudíž dynamický vznik prospěšných reakcí nastane jen ve shodě s tímto užitkem."[1]

Jak si toho patrně autor všiml s jakýmisi rozpaky, celý tento mechanismus se nad míru podobá oběhu „duchů" v „malých kanálech" nervové soustavy, jak o tom mluvil Descartes. Nic nového!... Zbytečno naléhati. Ti, kteří již hlouběji poznali obsah nominalismu staré psychologie, zajisté pochopí, které z těchto dvou vysvětlení je více hypotetické.

Není tedy nic jednoduššího, než vysvětliti střídání v intensitě psychické činnosti. Stavy skleslosti vzrůstají úměrně s vyčerpaností našich sil.[2] Přece však poznamenejme s Thorndikem,[3] že se od té doby stává obzvláště nesnadným přesně udati příčinu nepravidelných rychlých změn, karakterisujících postup veškeré lidské činnosti, byť i trvala po sebe kratší dobu. A to uvádí tím více do rozpaků, že nic takového se nejeví při proudění v nádržce, z níž voda vytéká rychleji, než do ní natéká. Ať je tomu už jakkoliv, jsou tu fakta, jež se pomocí vůle a afektivních stavů při nejmenším dosti dobře vysvětlila...

b) Behaviorismus.

Jak se staví proti nám již od svého východiska. Podle naší filosofie stojíme před dvěma skupinami tendencí, které, ačkoliv jsou neustále ve vztahu úzké závislosti, pro jednotu subjektu nebudí různá rozhodnutí. Pouze rozumový postřeh a analyse spojená s pozorným zkoumáním mnohých jevů od nich pocházejících nám dají postřehnouti jejich přísnou souvislost a proniknouti tajemství jejich povahy.

Již prostým pohledem oka na vnější svět konstatujeme v této nekonečné různosti neživých bytostí nás obklopujících náklonnosti právě tak různé, jako jsou jejich povahy samy. Poznáme zde ono pověstné „pondus naturae", o němž mluví sv. Tomáš. A tato náklonnost není ničím jiným než dynamickým projevem formálního prvku, jenž ve statickém řádu ustavuje věc v kategorii specificky určené. Z toho plyne, že poznávající subjekt, na příklad člověk, schopný přijmouti formy poznávaných předmětů, bude míti též mnoho náklonností, mnoho mohutností, usilujících dosáhnouti úplné dokonalosti, která mu patří. A vskutku, předmět, jejž poznávací schopnosti postřehly, uvádí náklonnost do pohybu a budí v ní určitou snahu. Poněvadž však předmět poznaný rozumem je jiného druhu, než předmět poznaný smysly, není divu, že vyvstávají dva afekty hodně rozdílné: jeden řádu rozumového, druhý řádu smyslového.[1]

To je základní závěr, na němž spočívá další část tese. Důkaz ovšem není úplný. Abychom se nezdržovali u předmětu, o němž se zde chceme jen letmo zmíniti, označili jsme východisko celého postupu, předpokládajíce znalost tomistického učení o rozlišení mohutností.[2] Dostačilo ukázati, že jen proto jsme dospěli až sem, že naše pozornost, vzbuzena prostým stykem s jevy smyslového světa, se pak neodklonila od souhrnu velmi zřejmých faktů ve vědomí.

Naproti tomu „pravověrní behavioristé", odkazujíce vědomí do kraje mytů, uznávají u člověka jen jeden druh činnosti. Hledáme-li její původ, brzy poznáváme, že se vztahuje k dvěma rozdílným principům, třebaže téže povahy: *návyku* a *instinktu*. Možno je definovati: „Více nebo méně složitá soustava reflexů, jež se dějí v určitém řádu, když dítě nebo dospělý se setkají s přizpůsobeným podnětem, přece však s tím rozdílem, že při návyku se jedná o organické uspořádání a získaný řád, kdežto instinkt je dědictvím, jež si přinášíme při narození."[3]

Návyk se dělí jako podnět, jenž uvádí v pohyb jeho mechanismus, na vnější a vnitřní. Toto pojmenování je čistě nahodilé. Zda reakci, vyvolanou určitým počtem pohybujících se svalů je možno na venek pozorovati a tudíž i snadno měřiti, anebo možno-li načrtnouti její průběh a určiti dosah jen pomocí vhodných přístrojů — toť vše, co musíme

[1] E. Claparède, cit. dílo, str. 514—515. Nemouhouce se déle věnovati výkladu podrobností, jež sem vlastně ani nepatří, odkazujeme, kdo se zajímají poznati důsledky, plynoucí z postulátu „nádržky energie", na dobře známý spis C. Spearmana: The Abilities of Man, London, 1927.

[2] Srv. mimo jiné též Pierre Janet, L'Automatisme Psychologique, Paris, 1930 (10. vyd.), str. 199; Les Médications Psychologiques, Paris, 1925 (2. vyd.), str. 249—250, 251, 256, 278—279 atd.: a obzvláště La Médecine Psychologique, Paris, 1928, str. 137—138.

[3] E. Thorndike, Educational Psychology, New-York, 1926, sv. III., str. 119.

[1] Srv. Sv. Tomáš, Sum. Theol., I., qu. 80, art. 1. a 2.

[2] Tamtéž, I., qu. 77, art. 2. Viz též Kajetanův komentář k tomuto článku.

[3] J. B. Watson, Psychology from the Standpoint of the Behaviorist. Philadelphie, 1929, str. 304.

věděti, abychom ji zařadili do jedné nebo druhé kategorie. Proto se projeví řeč nebo myšlenka, podle toho, budou-li svaly v hrdle, jazyku a hrtanu podrobeny chvění a stahování dosti silnému, nebo příliš slabému, aby se projevily zvukem neb vnímatelným znamením.[1]

Uveďme nejprve pomocí pozorování a zkušenosti různé návyky některého subjektu, pokusme se pak proniknouti do determinismu, jak v jeho světle navzájem na sebe působí a psychismus, napříště zbaven všeho nepředvídaného, pro nás už není tajemstvím.

Nechceme však vyhledávati sporů s moderními psychology. Raději vizme, pokud až stará psychologie s nimi souhlasí a chce přijmouti do své tak bohaté syntesy všechna jejich prospěšná zkoumání a pravdivé závěry. (Pokračování.)

Dr. Noël Mailloux O. P.

[1] Tamtéž, str. 14 a 304—306.

KRITIKA.

Dr. Jaroslav Beneš, René Descartes či Tomáš Aquinský?

v Praze 1935, tiskem ČstF.

Prof. Beneš vzal si za úkol podle konstituce „Deus scientiarum Dominus", na základě a zásadách sv. Tomáše shodnotit kriticky zdroj a začátek moderní filosofie, která začíná Descartem, zvaným otcem moderní filosofie. Po dosti podrobném a výstižném životním kurikulu Descartově pojednává prof. Beneš o základech filosofie Descartovy a k základnímu stanovisku otce moderní filosofie zaujímá kritické postavení a stanoví, že Descartes nerozlišuje pojmu pravdy od pojmu jistoty. Tam začíná hluboký kořen subjektivismu. Je patrné, že dr. Beneš odhalil napohled nepatrné, avšak ve skutečnosti hluboké středisko moderních omylů. Týmž způsobem postupuje k rozebírání filosofie Descartesovy, o kriteriu pravdy, o jeho racionalismu, o problému idealismu, aby dovršil svou zkumnou práci kritickým postojem Descartových důkazů existence Boží. Benešova kniha vyplnila úkol konstituce a začala v české filosofii novou řadu kritických studií v moderní filosofii. *M. H.*

Der Grosse Herder,

XI. svazek Herdrova naučného slovníku.

Práce vydání slovníku spěje ke konci velkého díla, které znamená klidný, vážný pohled na vše, co je výtvorem lidského ducha, umění, zvyky, národy a státy, celá kultura německá i cizí, i na to, co není plodem lidského, nýbrž Božího Ducha. Herdrův Slovník je úplností, všechny problémy, všechny věci jsou v něm projednány. V tomto díle je pojednáno na př. o Španělsku se svou zvláštností, je tam sociologie státu, je tam etika křesťanské ctnosti, statečnosti atd. Právě svou hloubkou předčí nad informativní svrchovanost mnohých jiných naučných slovníků.

Druhé vydání příručky:

Introductio Generalis ad Philosophiam et ad Thomismum

auctore L. De Raeymaeker, Lovanii, E. Warny,

svědčí o dobré filosofické příručce, která zasvěcuje nejen do tomistické filosofie, nýbrž osvědčuje znalost a přehled moderních prací filosofických a větších systémů. Pohled na tomismus v historickém dění a proudění je zvláště důležitý, neboť ukazuje tomismus ne jako nehybný, oficiální útvar, nýbrž jako vývoj a vrchol tisíciletých bojů. (To by měl vědět i prof. E. Rádl, když psal svůj posudek o tomismu v Dějinách filosofie.)

U Mariettiho,

Torino, 1934,

vyšly dvě knihy, které svým pedagogickým obsahem se druží k světovému ruchu, v němž se zdůrazňují nové, lepší metody. Jsou nové a lepší, avšak jen potud, pokud se blíží, nebo pokud obnovují mnohé z principů psychologicko-pedagogických a filosofie sv. Tomáše. Jsou ovšem oděny novým rouchem moderních výzkumů a zkušeností, jsou v mnohých podrobnostech rozvinutější a přesněji vyjadřují duševní dění, které potřebuje umělého zásahu t. j. výchovy, avšak v podstatě jsou správné potud, pokud se shodují s neochvějnými principy pedagogie křesťanské.

První kniha P. Arrighini, La nuova medicina delle passioni, druhá Educazione e medicina delle emozioni.

Autor zakládá svou práci na experimentních poznatcích Wundtových a jiných autorů, avšak doplňuje je, předčí je úplností, kterou má z křesťanské filosofie. Autor se rozchází s mnohými jinými pojmy o vášních a emocích, nazývá vášněmi jen hnutí nezřízená různým směrem, emoce pak značí dění afektivního zabarvení, radosti, smutku atd.

Erkenntnis,

Band 4, Heft 6, herausgegeben am 17. XII. 1935. Verlag Felix Meiner in Leipzig. Předplatné RM 18·— ročně.

Poslední číslo čtvrtého ročníku přináší na prvním místě přednášku M. Schlicka z r. 1929, kterou pokládá autor dodnes za akutní a proto ji uveřejňuje v původním téměř znění: „Philosophie und Naturwissenschaft." Jak tomu již při čtení tohoto časopisu bývá a jak to opakujeme pravidelně při svých recensích, nelze argumentaci vždy úplně přisvědčiti, ale nějaké užitečné jádro nalézáme pokaždé. V uvedené přednášce je nesporně správný základní postoj hodnotící plně úlohu filosofie pro přírodovědu a úlohu přírodovědy pro filosofii. Nelze nám než souhlasně přisvědčiti k jedné z posledních vět Schlickových, která zní: „Der Naturforschen muß Philosoph sein, um die Grundbegriffe seiner Wissenschaft zu verstehen und weiter zubilden; und der Philosoph kann zur Weltanschaung nicht anders gelangen, als vom Weltbilde der Naturwissenschaften aus." Je to závěr článku úplně shodný s tomistickým pojetím poznání: „Nil in intelectu, quod prius non erat in sensu." Druhý článek „Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Physikalismus" od B. Juhas-e zabývá se problémy uvnitř fysikalismu, mimo jiné i vyhlazením zbytků metafysiky, která neodbytně se všude vtírá a důsledné empiristy velkou měrou a věru právem zneklidňuje. *RNDr. Artur Pavelka.*

Erkenntnis,

Band 5, Heft 1, erscheinen am 3. III., Heft 2/3, erschienen am 18. IV., bei Felix Meiner in Leipzig. Předplatné na celý rok RM 18·—.

Letošní ročník 1935 t. j. svazek pátý stojí především ve znamení „Mezinárodního sjezdu pro jednotnou vědu", o němž podáváme zprávu v „Poznámkách". Tomuto sjezdu předcházela předběžná konference v Praze u příležitosti VIII. mezinárodního kongresu filosofického v Praze v září 1934. Všechny referáty tam přednesené jsou zde uveřejněny. Z části se kryjí s přednáškami logické sekce VIII. mezinárodního filosof. sjezdu. Pro informaci uvedeme je zde všechny:

Charles W. Morris (Chicago): The relation of the formal and the empirical Sciences within scientific Empiricism. — Otto Neurath (Haag): Einheit der Wissenschaft als Aufgabe. — Kasimir Ajdukiewicz (Lemberg): Die wissenschaftliche Weltperspektive. — Rudolf Carnap (Prag): Formalwissenschaft und Realwissenschaft. — Hans Reichenbach (Istanbul): Wahrscheinlichkeitslogik. — Janina Hosiasson (Warschau): Wahrscheinlichkeit und Schluss aus Teilpraemissen. — Ernest Nagel (New York): The Logic of Reduction in the Sciences. — Moritz Schlick (Wien): Über den Begriff der Ganzheit. — Edgar Zilsel (Wien): P. Jordans Versuch, den Vitalismus quantenmechanisch zu retten. — Philipp Frank (Prag): Zeigt sich in der modernen Physik ein Zug zu einer spiritualistischen Auffassung? — Alfred Tarski (Warschau): Einige methodologische Untersuchungen über die definierbarkeit der Begriffe. — Louis Rougier (Besançon-Le Caire): La Scolastique et la Logique. — Jan Lukasiewicz (Warschau): Zur Geschichte der Aussagenlogik. — Jörgen Jörgensen (Kopenhagen): Einige Hauptpunkte der Entwicklung der formalen Logik seit Boole. — Charles W. Morris (Chicago): Some aspects of recent American scientific philosophy. — Kasimir Ajdukiewicz (Lemberg): Der logistische Antirationalismus in Polen.

Pro posouzení ducha pořadatelů konference, nikoliv ovšem všech přednášejících, je zařazení shora uvedené přednášky Rougier-ovy „O scholastice a logice". Autor dochází k závěru, že scholastický způsob myšlení sestrojuje základní pojmy empiricky neverifikovatelné. Tyto pojmy kombinuje způsobem velmi odlišným od logické (rozuměj extensionálně-logistické) struktury řeči vědecké. Metafysika Aristotelova ani zdaleka není „věrnou filosofií", jest pouze z řeckého jazyka přirozeně vyrostlá metafysika, tedy syntakticky v řečtině podstatně fundovaná. Každá jazyková skupina vede podle své syntaktické struktury ke své vlastní metafysice. Tam, kde chtěli nalézti filosofii pro všechny věky, lze zjistiti moderní logistikou, že jde pouze o zvláštní případ jazykový, který jedině svým upotřebením ve službách náboženství dostal zvláštního významu.

Nejlepší odpovědí na tyto argumentace jsou metafysické práce symbolickou logikou zpracované a vnitřní rozpory v rámci extensionální logiky, která není ještě logikou celou.

RNDr. Artur Pavelka.

Gemeinschaftsethik,

von Emil Reich. Verlag Rud. M. Rohrer (Vídeň, Praha, Brno, Lipsko), 1935, 523 str., 40·— Kč.

Podle vlastních slov vydavatelových má to býti „základní kniha, jež by přinesla do zmatku našich pojmů hodně čistoty a osvobození. Kniha, která nebojácně pronáší nestranný a věcný posudek nejenom o liberalismu a anarchismu, nýbrž také o samovládě, oligarchii a marxismu."

Je to vlastně soubor přednášek, jež nyní —

v sedmdesáti letech svého věku — vydává autor po dlouhém studiu a bohaté životní zkušenosti, nasbírané hlavně mezi středoškolskými a vysokoškolskými studenty. Ale i dělníkům a jiným zaměstnancům je určen obsah této knihy, proto užívá přístupných, běžných a domácích výrazů. Autora nevedou vedlejší, osobní zájmy; naopak, je přesvědčen, že otevřeně řečená pravda mu může spíše uškodit než prospěti.

Znamením naší doby — píše Em. Reich v úvodu — je roztříštěnost a nejednotnost. Každá doba má svůj ráz. V minulosti to bylo většinou náboženství, jež jej vtiskovalo; v minulém století — hospodářské zájmy, jež sváděly k podceňování jiných hodnot. Pozdější pozorovatel snad řekne o době poválečné, že šla většinou za zájmy a sklony pohlavními.

Socialismus začal již Goethem (Wilhelm Meisters Wanderjahre), ale rozšířil jej především Marx. Sociální boj ukázal význam hospodářství v lidském životě, a bylo nutné je mravně zhodnotit. To byl vznik t. zv. společenské ethiky. Každá ethika je spojena s určitým názorem na život, a znamená skutečné prožití života. Život má svou hodnotu ze svého cíle. Je-li vyvolen jednou vznešený cíl, pak nezbývá než jít za ním neúnavně, dokud nepřijde konec. Toto platí o jednotlivci i o společnostech.

Celé dílo je provanuto hlubokou, vyrovnanou životní moudrostí, jež autorovi pomáhá vidět jasně i tam, kde my jsme někdy na rozpacích o ethické pravdě lidského činu.

Život je veden čtyřmi hlavními snahami: udržeti život všemi hospodářskými prostředky — dáti život dalšímu pokolení, a tak ukojit pohlavní sklony, jež jsou zákonem přírody — vyplnit život prací a občerstvením — a smrtí přejít k dalšímu životu, což má vyřešit náboženství.

Pak se práce obírá různými hledisky hospodářsko-mravního života, řeší pojem „Já", mravů, mravnosti a náboženství; štěstí a vůle a lidské vzájemné vztahy. V článku „anarchismus" praví, že je dvojí anarchismus: demokratický a aristokratický, Nietzschův. Anarchismus jest logickým důsledkem liberalismu: „příroda dala původně každému hojnost všeho, ale zlí lidé ožebračili jiné. Nuže, zbořme přehrady a získejme ztracené štěstí." Takové řešení je však nemožné, protože nespravedlivé. Dosti veliký vliv zanechal svým učením Nietzsche. Prošel složitým duševním vývojem. Pro něho člověk je jen Tělo, jež užívá ducha jako nástroje k dosažení svých cílů. Pravda je vedlejší, jen když nám každý čin rozmnoží sílu. Je to následek Nietzschových nemocí, jež nenáviděl. Jeho nadčlověk měl překonati každou slabost.

„Nic není pravda, všecko je dovoleno. Zločin na slabých je dobrem, síla je právo a dává právo"; můžeme si představit mravní následky takového učení: úplné vyžití v ukojení každého pudu a vášně, blahobyt jednotlivců na účet odstrčených zástupů, zánik přírody pro uplatnění několika nadosobností.

Každý pochopí zhoubný vliv Nietzschův na společensko-hospodářský život. Nebyla to nauka spásy. Rovněž ne to, co hlásal Karel Marx; je to dnešní rozpadávající se socialismus.

Po spravedlivém posudku autor podává kladnou nauku: o výchově, o osobních posláních člověka a o pohlavním životě v manželství a volné lásce. Pojednává o přátelství a nepřátelství. Pak o státu, právu, hospodářství a končí svou vzácnou práci statí o umění.

Grundprobleme der Philosophie,

von Dr. Heinrich Rickert. (Methodologie, Ontologie, Anthropologie); J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934. M. 7·50. IX+233 str. 8°.

Podle vlastních slov autorových má býti kniha jakýmsi souhrnem nebo přehledem celé jeho životní práce. Tak si vysvětlíme, že neříká mnoho nového po dvanácti svazcích vědeckých spisů anebo pokusů kritických, jež vyšly z pera Dra Rickerta za posledních 30—40 let.

Poslední práce nepodává jeho filosofické soustavy, nýbrž problémy, otázky, na něž musí odpovědět každá filosofie, chce-li dáti úplný a jednotný názor na život a na celý svět. Dr. Rickert rozděluje svou přítomnou práci takto:

První ze tří částí řeší otázky vědeckého postupu, je to tedy jakási methodologie, jež má ukázat, jak je možné všeobecné myšlení, myšlení o nadsmyslových pojmech a věcech. Každý filosof může a má mluviti jenom o tom, co poznal, co tvoří kolem něho potom jakýsi svět, jemu otevřený. Tento svět však má smysl jen tehdy, je-li poznáván jako část vesmíru a stvoření, nikoli sám o sobě.

Věřícímu člověku se někdy může státi, že při svém filosofickém a vědeckém badání se dostane jeho rozum do rozporu s náboženstvím (?!). Tu by se mu mohlo zdát, že jeho všeobecný filosofický pojem o světě je jeho víře na škodu. To však ho nesmí odstrašit, nýbrž musí i své čistě theoretické poznání světa (= filosofie) přijmout jako dar Boží, a ne jako ďábelský zásah. (Poznámka: ale zmizí, nebo lépe řečeno, je tím vyřešena uvedená pochybnost o rozporu vědy a náboženství?! Není to spíše jen tiché přejití obtíže? Katolíkovi nemůže nikdy napadnouti definitivně podobná myšlenka, aspoň je-li vzdělaný katolík a pravý vědec, a nezastaví-li se u počátečních záhad, jejichž poznáním podle Aristotela a sv. Tomáše začíná touha po plané pravdě, to

jest, po poznání čtyř „proč". Poznáním čtyř příčin věci je pravda věci úplně vyčerpána a rozum lidský, uklidněn světlem, jde za další radostí z pravdy. I kdyby se však naskytl podobný zdánlivý rozpor mezi vědou a vírou, není možné jej obejít tak, jak se to zdá o Rickertovi. Buď by tím člověk znehodnotil vědu nebo víru, anebo by si připravoval podobným jednáním ve svém rozumovém životě nebezpečnou třaskavinu, jež by ho v určité choulostivé chvilce mohla stát buď shroucení víry, nebo znehodnocení vědecké pravdy. Filosof má jméno od toho, že řeší věci tak dlouho, až jsou úplně jasné.)

Je dvojí filosofie, praví dále autor: jedna se obírá tím, co lze ve světě vědecky poznat. O tuto jde hlavně v tomto díle a její problémy chce naznačit (str. 9, 10). Toto je tak zvaná vědecká filosofie, čili filosofie v běžném smyslu slova. Jejím ovocem je vědecký názor na svět. Názor na svět, jež nám dá náboženství, „víra", nazývá kniha názorem „mimovědeckým" (außerwissenschaftlich). Praví o jejich vzájemném poměru — rozumíme-li dobře textu — asi toto: „I když musíme uznati význam „mimovědeckého" názoru na svět, ano i když jej připustíme jako nutný pro celého, dokonalého člověka a pro jeho život, přece — jako vědečtí lidé — se mu musíme postavit na odpor všude, kde popírá vlastní právo a vlastní hodnotu vědecké filosofie. Z toho je patrné, že máme dva druhy filosofie..."

Text je nejasný, nechceme-li ovšem říci, že nemá pravdy. Buď onen „mimovědecký" názor je nadpřirozené zjevení, a pak není proti přirozeně poznané pravdě, nýbrž jejím nebeským pokračováním. Nebo je to souhrn přirozených pravd o Bohu a duši — a pak tu zase nemůže býti rozporu ani oddělení od filosofie, protože je to část metafysiky: theodicaea. Nebo podle Dra Rickerta, část ontologie: O nejvyšším bytí.

Text svědčí, že náboženství je jen filosofií, ale jinou. Jakou? Je zřejmé, že není možné probrati celou knihu slovo za slovem v těchto několika řádcích, jež mají býti jenom recensním posudkem Rickertovy knihy. Všimneme si jen těch částí, jež Dr. Rickert sám zdůrazňuje jako zvlášť důležité.

Slovo „metafysika" odstraňuje a místo něho zavádí výraz „ontologie" s poukazem, že je to část filosofie, v níž jde o poznání „jsoucna". (*Τοῦ ὄντος.*) Není to nic jiného než stará nemoc nové filosofie, hledání terminologie podle osobních názorů. Slova ontologie se užívá běžně „dnešními" filosofy místo „metafysika". Není to podstatně nesprávné, neboť celá filosofie jedná o jsoucnu; a autor sám říká v úvodu, že jakmile začne filosof mluvit o tom, co není, o „ničem", o nejsoucnu, není jeho práce ničím, než hříčkou slov (str. V.). Ale pak slovo ontologie není úplně totožné s metafysikou a není možné je klidně zaměniti jako rovnocenné. Je vůbec patrné, že autor má za sebou sice hluboké studium pilného života a neobyčejného nadání, ale jeho dílo je „moderní"; v tom smyslu, že je mu cizí klasická rozumová ukázněnost, klasický, jasněji řečeno, Aristotelský postup, a klasické dělení filosofie.)

Po ontologii staví třetí část svých myšlenek, do níž zahrnuje vše ostatní. (str. 19.) Nazývá ji anthropologie, poněvadž se soustřeďuje kolem člověka (*ἄνθρωπος*). A to nejenom kolem jeho činnosti, nýbrž se obírá též jeho poměrem ke světu a jeho životem ve světě. Anthropologie je také běžným výrazem moderní německé filosofie a nezahrnuje se do ní jen psychologie a sociologie, nýbrž vše, co se týká celého člověka. Někteří šli tak daleko, že chtěli celou filosofii nazvati anthropologií. Odůvodňovali to tím, že filosofie je sice poznáním světa, ale že to poznání je možné jen potud, pokud je tu člověk, a pokud si tedy on vytvoří svět. (Je to zřejmý vliv individualistického německého idealismu, jenž za nejvyšší hodnotu a střed položil „Já".) Autor s tím nesouhlasí poněvadž prý by to bylo jisté omezení filosofie. Pravá odpověď to ovšem není: ta by zněla, že zmíněný název, uplatněný do posledních důsledků, znamená vlastně převrácení celého poznání. Tím se hlásá: jen to je, co poznávám. Kdežto pravdou je, že poznávám, jen co je.

Tato věta je také správným přechodem Dra Rickerta z jeho methodologie k ontologii; je též správným základem celé jeho ontologie a každé zdravé filosofie.

Poslední kapitolou methodologie činí otázku: Jest naše poznání „idealistické" či „realistické"? Odpovídá, že je realistické, myslíme-li realistickým poznáním to poznání, jež se opírá o věci. To jest, podmět poznává předmět, jehož bytí jest naprosto nezávislé na podmětu.

Můžeme však označit naše poznání i jako idealistické; víme-li ovšem, že to znamená jen tolik, že naše poznání sice je nemyslitelné bez poznávaných věcí, ale postup jeho i vyvrcholení je v poznávajícím, úkolem jeho poznávacích schopností. Tyto schopnosti, mají též na poznání určitý vliv, ale nikdy ne podstatný. (str. 47—53). Tak chápaný idealismus nemůže míti podvratných následků, jako idealismus Hegelův a j., učící, že „mysliti je tvořiti".

Ontologie Dra Rickerta učí, že bytí všech věcí ve světě není jen jedno a totéž, nýbrž analogické. To jest, každá věc m á s v é bytí. Otázka nyní jest, kolikero ono bytí je, a jaké je. Bytí věcí je uspořádáno do různých stupňů. Poznáváme, že jsou tělesa, hmota; je též bytí duševní, neprostorové a hmotně neměřitelné. Každé z nich má své

vlastnosti, ale mezi oběma je nepřeklenutelná propast, třebas mohou býti spojeny (člověk).

Anthropologie je pokračováním, vlastně částí ontologie. Má podat celkový smysl lidského života, a jeho účel uprostřed mnohosti věcí.

Vědecky řečeno, není to nic jiného, než uplatnění zásad ontologických na pouhého člověka, na jeho zvláštní schopnosti, a proto zvláštní poslání. Člověk je složen ze dvou podstatných prvků: těla a duše; a pravá věda si musí všímat obojího. Jinak zůstane lidský život tajemstvím.

Člověk má podstatný, přirozený sklon ke společnostnímu životu. (Aristoteles: *ζῷον πολίτικον.*) Vyřešení sociálních poměrů má pro lidstvo veliký význam. Každý z nás však má býti napřed dokonalým jedincem, a pak dobrým členem lidské rodiny. Ve skutečnosti jsou tyto pojmy totožné. Tím ovšem nikterak nepadá vyhledávání samoty, v níž (dočasné!) člověk zraje k velikým činům a myšlenkám, jež mají obecnou hodnotu a nemění se s duchem času.

Společenství lidského života dokazuje již to, že člověk se rodí jako člen určité rodiny a národa. Národy, státy, tvoří mezinárodní rodinu. Tím vzniká dnes určitá společenská ethika, jinými slovy, filosofická politika. Společný život umožňuje láska. Pohlavní láska, vedená mravními zákony, je základem společnosti.

Dějiny učí, že náboženství je člověku nutností. Každý musí mít své náboženství za nejlepší. Rozpor mezi vědou a vírou je možný jenom v subjektivismu.

V této poslední části autor se zdarem řeší otázky, jež na počátku kladl jako skutečné problémy. Kniha je cenná pro nás i po té stránce, že ukazuje, kolik práce a slov stojí moderního filosofa, než přijde k tomu, co již dávno krátce a jasně našla filosofie klasická, nám dnes — bohužel — poněkud cizí svou formou.

Od Krista k Marxovi a od Marxe ke Kristu.

Leonhard Ragaz, (přel. J. Šimsa a Fr. Linhart), Vyd. Jan Laichter, Praha 1935. Úvod Josefa Macka.

Leonhard Ragaz je švýcarský evangelický pastor. Od r. 1920 se věnoval hlavně sociálně-náboženské práci mezi dělníky. Má nesmírné kulturní zásluhy o svou vlast. Jeho velikým úsilím je sjednotit křesťanské církve a socialismus v hnutí, zvaném „náboženský socialismus“, poněvadž přišel k poznání, že dnešní oficielní (protestantské) křesťanství není již nositelem pravdy Boží. (str. 289.)

Ragaz je přesvědčen, že církve se odcizily evangeliu Kristovu tehdy a tam, kde se postavily na stranu utiskovatelů. Vyčítá Lutherovi krvavé pronásledování statisíců sedláků. Marxův socialismus nevyrůstá z chudoby, nýbrž z křivdy; svědčí o tom život zbohatlých socialistů. (strana V—VII.)

Pravé křesťanství a socialismus nejsou proti sobě, musejí se sloučit: „Čiň jiným, co chceš, aby ti činili jiní.“ (str. VIII.)

Kniha jsou vlastně čtyři přednášky a podle slov autorových: zralý plod celé jeho životní práce. Vyrostly ze soužití s dělnickým hnutím. První tři přednášky se obírají problémem „Kristus a Marx“, jehož vyřešení je na konci knihy. Není to souvislá práce, nýbrž, jak spisovatel sám říká, „příspěvek k tématu“. (str. 1—3.) Na počátku knihy je vřelý pozdrav českému národu, ovšem národu husitskému, vstávajícímu ve stínu kalicha(!) a srdce autorovo je proniknuto úctou k Masarykovi a ke všem (evangelickým) velikánům našeho národa. Kniha sama, hlavně její poslední, nejdůležitější kapitola, je přímo diktována opravdovým životem a láskou k trpícím a k pravdě. Její vůdčí myšlenka zní: Království Boží pro zemi, to je poselství bible. (str. 215.) Není zoufalství, neboť není slepého osudu, nýbrž vše ovládá Boží Myšlenka, plná dobroty. Království Boží mezi lidmi však prožilo mnoho změn dějin, které i jemu vtiskovaly nový vnější ráz. Autor vidí dobře nedostatky některých členů Církve katolické, uznává nemožnost moderního protestantismu, uznává však též nadšeně nový rozmach heroické lásky bratrské ve světě. Kdyby autor byl katolíkem, byla by jeho kniha i naší nejlepší sociální výstrahou.

Le nouvel esprit scientifique,

Gaston Bachelard. Vyd. Félix Alcan, Paříž, 1934.

Racionalismus, hlavně idealistický, uznával jen ducha, myšlenku. Materialismus hmotu. Dnešní vědecké poznatky učí spojení obou prvků: člověk = duch + tělo; svět = člověk + věci. Upřímně řečeno, je to uznání učení aristotelsko-tomistického nejen v metafysice, nýbrž i všude jinde, hlavně v psychologii. Filosofie je všeobecné shrnutí vědeckých drobných výzkumů v závazné pravdy. A věda je nalézání a pořádání pravdy věcí: poznati něco, jak jest. Všecko má svou příčinu; lidský život není výsledkem nešťastných náhod (Nietzsche). Všecko má své zákony. Každá věc je „nějaké něco“ (= substantia + accidentia). Vedle těchto všeobecných úvah jsou v knize důležité kapitoly o otázkách zvláště ožehavých, jako je: obtíže geometrické filosofie; ne-newtonovská mechanika; hmota a vyzařování; vlnění a atomy; determinismus a indeterminismus; ne-Décartovská epistemologie, a j. Práce je psána hodně se stanoviska psychologického.

De misericordia Dei tamquam causa omnium operum Dei.

Dr. Al. M Ciapi OP., Angelicum, Řím 1935. Cena 9 Lir.

Tato kniha si opravdu zasluhuje zmínky mezi ostatními letošními spisy dominikánské university Angelika. Dr. Ciappi, mladý nadějný profesor proslulého Učiliště dominikánského, pojednává v ní o stvoření, o jeho rozvratu hříchem prvního člověka a o vykoupení; jím se obnovuje řád daný Prozřetelností, která má moc dopustit zlo pro lidskou slabost, protože i to zlo může obrátit ve větší dobro. Vede ji milosrdenství: causa causalissima podle sv. Bernarda. Nauka je čerpána ze sv. Tomáše a předních církevních Otců. Připojen je též souhrn moderní literatury, velmi užitečný a rozsáhlý.

Manuale,

Dr. Alb. Blat OP., tamtéž.

P. Blat, známý dlouholetý profesor církevního práva na Angeliku, podává přesný a láskou vedený výklad odpovědných míst dominikánských Stanov. Chce, aby představení mohli postupovati vždycky spravedlivě, ale bez jakékoliv újmy lásky. Cena 5 L. Obě knihy tištěny Sestrami dominikánkami, San Sisto Vecchio, Řím.

Joseph Engert, Die Erschliessung des Seins.

(Eine Einführung in Erkenntnistheorie und Logik.) V edici Th. Steinbüchela: Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik. P. Hanstein Bonn 1935. R 113·70.

Každá filosofie hned ve svém začátku musí mít nějakou metafysiku — nějaký názor o jsoucnu. Nemůže být proto lépe nadepsán úvodní filosofický traktát než Otevření jsoucna či věcně kritika poznání. Jak daleko jde naše poznání, co nám zjevuje ze jsoucna? To je otázka, u níž začíná každá nová spekulace a u níž vrcholí (podle názoru tomistického) dobrá filosofie.

Filosofická práce Engertova živě navazuje na zdravější (psychologickou) stránku německé fenomenologie a znamená opravdový postup hlavně svým vztahem k autorům scholastickým.

Lépe než fenomenologové (hlavně M. Heidegger v Sein und Zeit I. Halle 1927, 12.) zdůrazňuje Engert plnost a důležitost existenciálních vztahů v poznání člověka, čili význam skutečností mimo-myšlenkových. Poprvé zas po dlouhé době slyšíme zde nejen o radostném a životném poměru spekulace a života (jako u německých fenomenologů a ve Francii nyní u Blondela), nýbrž i o nutnosti dalšího postupu — a oprávněného, poněvadž se neděje žádným násilím autonomního rozumu — totiž k metafysické spekulaci vrcholné, kde se dochází k dokonalému patření na obsah jsoucna všeho i v jeho původní příčině. To asi znamená „...eine Erhebung des daseienden Menschen mit seinen Gebundenheiten in die Höhe des Selbstverständnisses“ (str. 6.). Rozhodně ale nejsou myšlena tato slova o autonomii myslícího subjektu. K fenomenologické metodě přiznává se Engert jasně a to po způsobu Nic. Hartmanna. (Cf. pag. 10 ss.) V aktu poznání rozlišuje: 1. moment primárního vztahu mezi poznávajícím podnětem a poznávaným předmětem, 2. rozumové vniknutí do předmětu skladbou nebo rozdělením získaných prvků, 3. hledání nové pravdy z dat předchozích, nebo řešení nových problémů. Nelze než ujistiti, že je to postup úplně scholastický či lépe aristotelsko-tomistický. Stačí, postavíme-li na prvém místě „simplex-apprehensio,“ na druhém „iudicium“ a na třetím „ratiocinium,“ aby věc byla zjevná. Fenomenologii jako metodu nelze vůbec odsouditi.

Realistické stanovisko v nauce o poznání vyjadřuje Engert pomocí skutečnosti vztahu v každém aktu poznání. Nikdy není myslící podmět „Ich“ osamocený, vždy je obklopen řadou dat, jichž je si vědom. I když tedy je velmi důležité, že se strany aktu vědomí je přímá a přísná vniternost či imanence, je nicméně důležitá skutečnost vztahu ukazujícího a nesoucího se k něčemu, co je mimo příčinnost aktu myšlení. (Cf. str. 15 ss.) Právem tedy je vyjádřen psychický akt poznání jako bytostní vztah. (Der psychische Erkenntnisakt als Seinsrelation). Ne jen imanence v poznání, nýbrž i transcendence (poznání s věcným obsahem).

Z toho již kritickou nutností přichází autor k řádnému určení myšlenkových hodnot a) matematických (předměty poznání myšlené s formalitou kvantitativního obsahu — jako věci určitých velikostí), b) logických (přirozených, všeobecných i formálních), c) věcných — ontologických (Die Idealitäten der Werte). (Cf. str. 23 ss.) Se stanoviska čistě scholastického se zdá, že bylo třeba doplniti tuto řadu ještě hodnotami „přírodní filosofie“ (ve smyslu Aristotela a sv. Tomáše zabírající „Physica“), které by ovládaly obor přírodního dění a zvláště pohybu. S druhé strany se však zdá, že tento obor hodnot je právě ve fenomenologické metodě východiskem, zvláště jeho část zastoupená psychologií, čímž by se předpokládal v řadě hodnot a nevkládal do ní.

Na základě této nauky o hodnotách buduje dále Engert svoji ontologii matematických, lo-

gických a věcných hodnot. První pokládá za výsledek abstrakce lidského rozumu a vyjadřuje ji podle toho das reine Denken, upíraje jí všechen bytostní obsah. (Proti: N. Hartmann, A. Müller, Sotze.) V ontologii logických hodnot má již větší úlohu zkušenost. Logické prvky jsou sice také abstrakce, ale od psychologických tvarů, které přišly do styku s věcmi, které jsou mimo akt poznání. Ontologii věcných hodnot staví Enger jako skutečnou metafysiku.

Bez váhání vyslovuje naprostou autonomii metafysických hodnot nad celým řádem jsoucna i nad řádem myšlenky. „Sie (die Werte) sind ein wirkliches Apriori, für alle subjektive Erfassung vorgegeben, autonomer Maßstab aller Wertungen." (str. 43.) Nicméně to není strohý ontologismus, který by neznal skutečnosti. Autor naznačuje přesně, že pokud jsou tyto hodnoty v jednoduchém všeobecném „primérním" stavu našeho poznání, nejsou tam dokonale a odtud je žádána nutně spekulace metafysická, která k nim přivádí dokonale. To souhlasí úplně se známou tesí Kajetánovou (De ente et essentia) o prvním poznaném v lidském rozumu, jak ji hájil z Aristotela a sv. Tomáše.

Kapitoly „o vnějším světě věcí" (str. 49 ss.), o duchovním světě a „o metafysickém transcendentnu" (str. 98 ss.) již zapadají souhlasně do plánu jednotné vědecké metafysiky a objasňují jen více nutnost jediné pravé ontologie jsoucna. Ta zase vrcholí v tom směru, jak bylo na začátku naznačeno — předmětem: „Bůh a duše" (Cf. Augustini Soliloquia I, 2 n. 7.) To je i u Engerta „otevření jsoucna". (Str. 115.)

Fr. H. Podolák O. P.

Agostino Gemelli a Giuseppina Pastori
L'analisi elettroacustica del linguaggio

I. Testo, II. Atlante delle tavole. Milano. Società editrice „Vita e pensiero". 1934.

Elektroakustika se dnes považuje ve fysice za kapitolu, která dosáhla hodnosti samostatné disciplíny, studována ve vhodně zařízených laboratořích, vykládána s universitních kateder, zkoumána ve speciálních technických revuích. O to mají zásluhu hlavně Fletcher v Americe a Trendelenburg v Německu, kteří vyložili systematicky výsledky získané četnými badateli všech krajů. Užití termoionových valvol v zaznamenávání a přenášení zvuků v aplikaci, dnes všem již známé, mělo význam i pro další badání. Studovány i zvuky lidské řeči. Zkoumání konali však jen fysikové, a tak se hledání omezilo jen na určování fysických prvků zvuků řeči a zákonů pro přenášení jich.

Mnozí fysiologové, psychologové, fonetikové a linkvisti si uvědomili nesmírné výhody, které se odtud daly vytěžiti pro studium řeči. Ale badání na poli těchto disciplin bylo jen zlomkovité a obmezené. V biologických a linkvistických disciplinách snad bránila použití elektroakustických metod obtíž složitého zařízení pokusného. A tak jest jen málo jmen v tomto oboru práce (Parmenter a Treviño, Ketterer a Zwirner, Brandl a Tourbier, Barczinski a Wisotzki). K těm se přidružují A. Gemelli a G. Pastori, kteří použili této nové techniky ke studiu fysiologie a psychologie řeči. V díle, které recensujeme, je shrnuta a dokumentována (v celém druhém dílu) mohutná a vytrvalá práce několika let, která zaslouží pozornosti. Elektrotechnickou výpravu a studium psychologických problémů řeči provedl A. Gemelli, studium fysiologických problémů řeči a analytické studium oscillogramů provedla Josefina Pastori.

V prvních dvou kapitolách je vyložena metoda a technika práce. Zkoumání provedenos použitím elektroakustických metod, navrženy různé problémy studia řeči a užito nepřímé analyse řeči. Zvuky zaznamenány jsou oscillograficky, provedeny zkoušky hlasu pomocí filtrů, čímž se doplňují oscillografické záznamy. Před automatickou analysí zvuků hlasů dána přednost analysi algebraické. (Cf. pag. 41 ss.) K oscillografické analysi použil Gemelli fotografického kinografu Franck-Steinhausenova ve vlastní úpravě. K automatické analysi oscillogramů použito fotoelektrické metody Dietschovy (neslouží k analysi zvuku, nýbrž jeho grafické křivky). (Cf. str. 71 ss.)

Ve třetí kapitole začíná konečně souhrn výsledků badání. První je zkoumání stavby (struktury) samohlásek: *u* (pag. 91 ss.), *i* (pag. 98 ss.), *a* (pag. 104 ss.); pak středních přechodných: *o* a *e* (pag. 109 ss.). Ve čtvrté kapitole rozebrána struktura souhlásek zvučných: *L* (pag. 126 ss.), *N* (pag. 133 ss.), *M* (pag. 136 ss.), *V* (pag. 140 ss.); pravých (středních a hluchých) (pag. 143 ss.), a nakonec roztřídění souhlásek. Třeba poznamenati, že ve všech těchto zkouškách se jedná o italštinu.

Pátá kapitola jedná o nejmenším trvání zvuku, dostatečném, aby byl zachycen (pag. 149 ss.). Šestá kapitola obsahuje výzkumy o rázovitosti hlasu („timbro di voce") v mluvené řeči. (pag. 165 ss.) Sedmá a poslední kapitola podává výsledky studia o struktuře slov a vět. (pag. 199 ss.) Analyse řeči pomocí oscillogramu ukázala lidský hlas v jeho skutečnosti, bez umělého osamocení jednotlivých fonemů a zvuků. A. Gemelli a G. Pastori podali studium slova jako celku, přesný obraz jeho skutečné a bohaté obsažnosti. Slovo je celek sestávající z různých zvuků, které se navzájem ovlivňují; a tyto vzájemné vlivy mění se

ještě od subjektu k subjektu, takže řeč se jeví jako nějaký živý celek, tvořený komplexy pohybů, které se rozlévají a seřazují podle určitých zákonů. Z toho zas vychází jednota řeči a jednocení řeči i v řádě jejího zachycení. V této jednotě však třeba rozlišiti dva póly: svobodu toho, kdo mluví a mechanisaci slova (v stereotypním opakování a v některých případech patologických). V prvním pólu jednota vede k největšímu uskutečnění vnitřní jednoty slova a je převládajícím konstruktivním činitelem utváření slov, je to případ, kde se pregnance hybné formy odhaluje nejvíce.

Dwelshauvers (G.) L' Etude de la Pensée. Méthodes et Résultats.

Collection „Cours et Documents de Philosophie". P. Téqui, Paris, 20 frs.

V této knize jsou shrnuty zhuštěnou formou hlavní myšlenky jednoho filosofického kursu na Katolickém Institutu v Paříži z roku 1932—1933. Cílem díla jest podati znalost badání vědecké psychologie o rozvoji myšlenky. V první části mluví autor o metodách a připojuje se k obraně metody pozorování a analyse vědomí proti kritikám, jichž byla a dosud jest předmětem. Autor označuje dále současná zdokonalení provedená na této metodě a ukazuje na pomoc, jakou může čekati tato metoda od jiných metod psychologických.

Ve druhé části, která jest hlavní v díle, je studována myšlenka. Autor projednává problémy rozumové jednoty ducha a myšlenkové synthesy, problém rozdílu mezi myšlenkou a obrazem (mentálním), problém myšlenky zahrnuté (la pensée implicite) a problém duchové intuice (l' intuition du spirituel).

Kniha tato není metodický traktát ani příručka. Živě a skoro familiárně je zde vyložena řada poznámek z lekcí profesora podávajícího výsledky četných experimentálních prací, pozorování a osobních reflexí. Mnohé problémy pozorovány vícekráte s rozličných hledisek. Chaos v moderní psychologii podle autora pochází z bludu těch, kteří myslili, že lze studovati psychologii jako nějakou přírodní vědu. Používali postupů mechaniky a chemie a snažili se uvésti mentální život na prvky, přijímajíce je jako skutečnosti, jež stačí kombinovati, aby se vysvětlilo vše, co myslíme a zakoušíme. Ve Francii tak postupoval Ribot a jeho škola. Jedná-li se však o vyšší funkce mentální, nelze se omeziti na zkoumání detailů. Je třeba sjednotiti zkoumání, dáti jim smysl, protože ve vyšších funkcích, jako na př. rozumových, narážíme vždy na rozumovou jednotu ducha, a proto nelze se již spokojiti partikulárními zákony, které řídí vztahy mezi kvantitou popudu a intensitou počitků a pod.

Se dvou odlišných hledisek možno se snažit pomocí analyse pochopiti fakta myšlení, a to s hlediska činnosti individua a s hlediska reflexe. První nazývá autor „le plan représentativo-moteur" a druhé „le plan réflexif".

První hledisko dovoluje studovati člověka, pokud jedná ve fysickém a sociálním prostředí, k němuž patří; neboť předměty, které nás obklopují, jsou neodlučitelné od naší činnosti a naše činnost není odlučitelná od nich, stále se navzájem ovlivňují. Celý mentální život živočicha se odehrává na poli „representativo-motorickém".

Teprve analysí mentálních produktů získaných na předchozím poli, dostáváme řadu vyšších struktur, kterou autor nazval „plánem reflexivním". Zde teprve přichází otázka objektivity rozumových vztahů. Při přechodu od úhrnného nepřesného poznání k poznání jasnému jest nutné pozorovati úkony našeho myšlení. Tak je předcházející řád podroben rozumové kontrole. Zkušenost opírající se o podání, které uchovává zkušenost kolektivní, dovoluje onen přechod k reflexi. A tak k postupu do „reflexivního plánu" člověk užívá reflexe podporované tradicí. Je to právě vědomí tradice a reflexe, které odlišuje duši lidskou od duše živočišné a ustavuje pojetí rozumového řádu místo sensitivo-motorické struktury světa čiré představivosti. Odtud žádá autor i jednotu lidské duše. *Ph.*

G. Desgrippes. — Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi.

Collection „Cours et Documents de Philosophie". P. Téqui, Paris.

Je to velmi původní dílko dotýkající se dějin filosofie, psychologie, metafysiky, filosofie náboženství.

Novým způsobem jest zde zkoumána metoda, jaké užíval k obrácení věřících autor „Myšlenek". V nejpřesnějších detailech najdeme tam popsány nezlomné důkazy, jimiž jest doháněn svobodomyslný nevěrec, aby vyšel ze své nerozhodnosti a hledal celou svou bytostí víru přinášející spásu. Náboženské habity, pokora srdce, důkazy křesťanské pravdy stávají se nástroji milosti váhajícímu člověku.

Poslední studie obsahuje užitečné objasnění poměru Pascalova vzhledem k přirozené theologii — otázka tak sporná a více než kdy jindy aktuální po knize Bergsonově, Les deux sources de la morale et de la religion.

V přídavku jest ještě konfrontace myšlenek Pascalových s Descartesovými o fysiologickém automatismu. Je to první kniha mladého spisovatele. (Georges Desgrippes, agregát university, (1927) vyučuje filosofii. Dlouhá léta studoval dílo Pascalovo.) Pokora a tím oduševnění je podle Pascala celé křesťanství (pag. 27.). Křesťanská ctnost pokory není jen nějakým přívěskem, který se připojuje jako ozdoba k životu věřícího; jest více, jest nutnou podmínkou víry a vnitřní disposicí, která určuje bytostně křesťanský „charakter". Sláva a poníženost se vyrovnávají v „srdci poníženém", jímž jest podle sv. Pavla pravá pokora. (pag. 29.)

Pascal není filosof. Tuhou práci předchůdce lepších dob přejímá ve znamení lásky. To je vlastní známka jeho díla, nacházející se skoro v každé z jeho „Myšlenek". (pag. 73 ss.) Jednota mravního a náboženského života, primát milosti v životě charakterisují hluboce životní názor Pascalův. Proto člověk není již jako u Descartesa středem boje mezi svou slabou vůlí a mechanismem svých vášní, nýbrž středem mohutnějšího, nesmírného (protože se připojuje k dějinám dědičného hříchu a Vykoupení) boje mezi milostí a přirozeností, mezi milostí a žádostivostí. To jsou dva vesmíry, které se setkávají v člověku. Se strany přirozené theologie Bůh pro nás zůstává Deus absconditus, zahalený závojem přírody, ale Pascal je zároveň připravovatelem cest víry, a proto i Kristu Prostředníkovi patří nejlepší řádky reflexí Pascalových. (pag. 94 ss.)

Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana,

Pubblicazione a cura della Università Cattolica del Sacro Cuore nel 25. della fondazione della „Rivista di Filosofia Neoscolastica" (1909—1934). Milano, Soc. editr. „Vita e Pensiero" 1934.

V tomto jubilejním spise jsou shrnuty práce předních profesorů katolické university italské, dokumentující rozvoj neoscholastické filosofie v Italii v posledních pětadvaceti letech. A. Gemelli, rektor university píše „O úkolech a poslání italské neoscholastiky po pětadvaceti letech práce." Vzpomíná na těžké začátky a oběti v době, kdy jedinou filosofií přijatou byl positivismus nejhrubšího zrna, na pozdější boje s italským idealismem. Protože od filosofie začal odpad moderní myšlenky od původního křesťanského jejího poslání, jest poslání a ctižádost křesťanských filosofů-scholastiků, přivésti moderní myšlenku, aby našla svůj starý pramen — křesťanství — a své staré poslání — křesťanské pozdvižení člověka. Jen to vedlo k založení nové katolické university a filosofické fakulty na ní. (Cf. pag. 1—20.) Prof. A. Masnovo podává krátkou studii „o křesťanské filosofii". „Křesťanská" může býti filosofie v přesném smyslu jen svojí tendencí a kulturně. O filosofii podstatně křesťanské lze mluviti jen, dá-li se slovu „filosofie" širší význam jako „moudrost" (pag. 21—27).

Nejobsáhlejší a nejdůležitější je práce profesora Fr. Olgiati, (pag. 43—160), Il problema della conoscenza nella neoscolastica italiana. Jest to vlastně souhrn nejznámějších sporů, které vyvolala během 25 let „Rivista di filosofia neoscolastica" o problému poznání v řadách myslitelů. Má to jistě význam v době, ve které se v Italii odehrává krise systémů, zvěstující budoucnost, přející myšlenkám philosophiae perennis. Ke studiu původu nové scholastické spekulace v Italii označuje Olgiati několik příčin: 1. Vliv Kantovy filosofie v devatenáctém a na začátku dvacátého věku v Evropě a zvláště v Italii. 2. Diskuse, jichž byl příčinou modernismus, zvláště od r. 1904 do r. 1908. 3. Obdiv italských katolíků pro Lovaň, zvláště pro nové řešení Kantova problému v Critériologie kard. Merciera. 4. Nový rozkvět idealismu v Italii, který postavil italské neo-scholastiky před nové problémy.

Olgiati se snaží určiti podíl hlavních osobností na této práci o problém poznání. Rozlišuje: 1. absolutní dogmatismus, jak jej hlásal P. Guido Mattiussi; 2. italský rozvoj u kard. Merciera načrtnutého řešení; to provedl Giulio Canella a Mons. Tredici; 3. čistou Gnoseologii, jak ji vypracoval Giuseppe Zamboni; 4. syntetismus, jak ho má Emilio Chiocchetti; 5. realistický subordinatismus, jak mu učí Amato Masnovo; 6. bezprostřednost ontologického tvrzení („l'immediatezza dell' affermazione ontologica"), jak ji nastínil Vincenzo La Via; 7. kritiku idealismu, kterou provedl Gustavo Bontadini; 8. thesi o materialistickém ekvivoku v idealistické gnoseologii, jak ji formuloval Mario Casotti; 9. boj, který vedl Carlo Mazantini o světle evidence. Olgiati zkušenou rukou vybírá jednotlivé tese, určuje některé sporné body u jmenovaných neoscholastiků, aby došel, pokud možno, k úhrnnému pohledu na současný stav otázky. A podařilo se mu to velmi dobře. Z jeho práce vyzařuje skutečně zvláštní fysiognomie italské neoscholastiky v době pětadvacetileté práce na otázce gnoseologické.

Pozornosti zaslouží i práce, kterou zde podává prof. Umberto A. Padovani, La posizione della neoscolastica di fronte alla storia della filosofia moderna. (pag. 169 ss.)

Z okruhu předlohy vystupuje všeobecnější práce, kterou napsal A. Gemelli, Il punto di vista della neoscolastica di fronte alla moderna psicologia. (pag. 217—239.)

Kromě těchto prací obsahuje sbírka několik jiných zajímavých článků profesorů katolické university italské a z jiných učilišť.

Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte.

Public. della Facoltà di Filos. dell' Univ. Cattol. del Sacro Cuore. Milano, Soc. editr. „Vita e pensiero", 1935.

K jubileu velkého Kajetána přináší i katolická universita italská svůj podíl. (Recensovali jsme zde již publikaci francouzskou „Cajétan" z edice Revue Thomiste.) Je to vlastně zvláštní číslo časopisu university „Rivista di filosofia neoscolastica". Zaslouží zmínky tato publikace, protože zdůrazňuje zájem o filosofickou fysiognomii Kajetánovu a všímá si i jiných stránek genia velkého dominikána. Osobnost Kajetánova je tak bohatá a složitá, že kdyby se chtěla pozorovati jen po stránce filosofické, nebyla by pochopena. Přece však stránka filosofická u Kajetána zajímá nejvíce a bude znamenati stále více s postupem historického studia o vývoji moderní myšlenky od 1500 až k nám. Kajetán potřebuje ještě svého historika, který by se vžil do jeho filosofie a dovedl ji zpřítomniti, aby se ukázala její životnost a význam pro dnešní vývoj dobré scholastické filosofie.

Předmluvu k publikaci napsal profesor A. Masnovo. Následuje několik prací o filosofii kard. Kajetána: A. Oddone S. J., La dottrina dell' analogia nell' Card. Gaetano. — C. Mazzantini, A proposito della critica del Gaetano alla „Distinctio formalis" di Scoto nel Comment. al „De ente et essentia". — E. Verga, L' immortalità dell' anima nel pensiero del Card. Gaetano. (pag. 21 ss.) — M. Daffara O. P., Tomaso de Vio Gaetano interprete della morale di S. Tomaso (pag. 75 ss). — A. Pirotta O. P., Escatelogiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta juxta Cajetani doctrinam. (p. 47 ss.) — S. Zarb O. P., La dottrina del Gaetano intorno al canone biblico. (pag. 103 ss.) — Historického rázu jsou práce následující (kromě předešlé biblické): R. Fei O. P., Fr. Tomaso Gaetano (1468—1534) „L' Uomo delle singolari opinioni". (pag. 127 ss.) — N. Prandoni, La figura del Card. Caetano e la sua attività scientifica. (pag. 149 ss.) — Nakonec ještě: T. Bozza, Saggio bibliografico. Zajímavé jsou práce o osobnosti Kajetánově, které podávají P. Fei O. P. a N. Prandoni, upozorňujíce na pomluvy nahrnuté na Kajetána často od vlastních spolubratří dominikánů. Je to dobré pokračování obrany velkého člověka, jak ji začal P. Laurent O. P., od něhož se čeká v této věci mnoho. *Ph.*

Tragische Existenz,

von Alfred Delp S. J. (zur Philosophie Martin Heideggers), 8°, VIII + 128 str. Herder, Freiburg im Breisgau, 1935.

Filosofie v Německu v několika posledních staletích prodělala neuvěřitelné přerody. Začínají Lutherem, jenž odstraněním pevné, jisté autority učinil měřítkem a rozhodčím pouhého člověka v pravdách, jež přesahují naprosto lidské schopnosti. Z náboženského oboru přešel tento subjektivismus do všeho ostatního. Tak snadno pochopíme, proč právě Německo zrodilo Kanta, Hegla, Schopenhauera, Nietzscheho a vůbec dnešní moderní filosofické soustavy: člověk hledá oporu a pravdu — poslední, a životnou pro svou jistotu. Fenomenologie Husserlova, Schelerovo prožívání hodnot, bylo na počátku pudovou válkou proti přehnanému racionalismu, hlásanému idealismem. Byl to vášnivý návrat k věci, ke skutečnosti, proti idealistickému: „mysliti je tvořiti". Ale poněvadž nebylo společné autority, zašli na špatné cesty. Každý z nich kladl libovolně nejvyšší konečnou hodnotu. Heidegger jí učinil Jsoucno, pozorované samo v sobě. Jiní zůstali u pozorování duševně-biologických pochodů v člověku, jak člověk se chová k prožití a procítění určitých hodnot. Heidegger zkoumal a určoval „čas" a „prostor" jako základ celé filosofie. Tak ovšem nebylo možné vyřešit základní a prosté pravdy života a bytí; a koncem nové fenomenologie bylo znekonečnění konečna — a hrdá, vzdorovitá uzavřenost tvora vůči Tvůrci. Ti, kteří tak vášnivě volali po skutečnosti, po pravdě poznané tak, jak ve věcech je, ti na konec utonuli v úžasném apriorismu, anebo zašli nazpět k idealismu. Autor si klade otázku, co vlastně je příčinou této tragiky německých filosofů, toho totiž, že takoví uznaní veleduchové končí většinou na scestí. Je to osud? Prokletí? Vina? A čí? A v čem? Nemají nadlidských prostředků k nadlidskému cíli od té doby, kdy vystoupil Luther.

Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit.

Von Friedr. Weidauer, Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1935.

Malá, ale hodnotná práce, v níž autor chce objasniti základní pojmy pro každou vědeckou práci: Objektivnost jest pro něho přesně určeným stavem duševním při tvoření soudu o pravdě věcí. Vše, co poznáváme o věci, musí míti svůj

základ ve věci, jinak poznání není správné. Tím přichází také zcela správně k Aristotelovu poznatku, že pravda není začátkem, nýbrž výsledkem našeho poznání. Na tom buduje zcela správně další. (Cena M 1·50.)

Die Reformation,

von Heinrich Schaller. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1934. Broschiert M 3·50.

Na 87 stranách se tu vypisují události, jež připravovaly reformaci, její smysl a její následky: nové sekty, politické a sociální boje a ovoce reformace na poli kulturním. Každý úsek minulosti má svá tajemství a kouzla, ale snad v jediném středověku najdeme tolik vášní, tolik vznešených i sobeckých myšlenek. Středověk nepochyboval o jsoucnosti Boží. Přel se jen o poměr člověka k Bohu a o dílo milosti v nás. A výsledkem těchto sporů jsou veliké osobnosti středověku: na jedné straně světci — na druhé straně bludaři, mezi něž zapadl i Luther.

POZNÁMKY.

Opravy. Na straně 149 tohoto čísla, v článku RDNra A. Pavelky, má nadpis článku, místo „Kvalitativní určení místa" správně zníti „Ontologické určení místa".

V 3. čísle, str. 122 odstavec 1. místo masky má býti svazky; str. 122, 10. řádek od konce, místo mimoideální má býti primordiální.

Congrès international de philosophie scientifique. V září se koná mezinárodní filosofický kongres těch, kteří měli obsazenou logistickou sekci VIII. světového kongresu v Praze v roce 1934; sešli se tam „Vídeňský kroužek" logistiků, „berlínská škola empiristická," obě to skupiny čtenářům Fil. revue známé z recensí jejich filosofického časopisu „Erkenntnis." K nim se připojili polská škola logistická, zastoupená v počtu velmi hojném, dále Američan *Ch. M. Moriss* a konečně letos několik Francouzů s *Rougierem* v čele. Hybnou pákou celého sjezdu jsou podnikaví stoupenci logistiky a fysikalismu, seskupení kolem *Carnapa* a *Reichenbacha*. Úkolem sjezdu jest representovati na venek a organisovati, pokud to lze jednotě novosti, „jednotnou empirickou vědu." Typickým znakem této „Einheitswissenschaft" je aplikace logistiky velmi zevrubně pěstované kroužkem kolem *Carnapa*, polskou školou logistickou a švédskými logisty s *Jörgensenem*. Tendence filosofická je vysloveně protimetafysická a tato orientace negativní je jediným a zároveň nejsilnějším poutem všech stoupenců „jednotné vědy". Závažná jest ovšem metoda stoupenců „vědeckého názoru světového," jak sebe též nazývají: neodsuzují a priori metafysiku. Avšak jejich soustava logistická ve spojení s principy empiristickými poskytuje důkaz, že metafysika na př. scholastická jest jak logicky chybná, tak obsahově beze smyslu. Přesvědčivá bude arciť tato argumentace teprve tehdy, až si za prvé svoji jednotnou vědu empirickou bez logických sporů vybudují, což se dosud nestalo, a za druhé až podají zevrubný rozbor tomistické metafysiky svojí metodou. Tento poslední požadavek vyžaduje ovšem důkladného studia tomistiky a nebude za dnešní psychosy ametafysické tak snadno uskutečněn. Přednáška *Rougierova* na pražské přípravné konferenci, o které se zmiňujeme v recensi „Erkenntnis" v tomto čísle Fil. r., nesvědčí nikterak o zevrubném prostudování tomismu, neboť ignoruje úplně tak důležitý problém, jaký jest analogie. Principy pak, které R. uvádí jako nejdůležitější v soustavě aristotelsko-tomistické, musel by uložiti v určité organické souvislosti s celou soustavou a nikoliv vytrhovati. Základní pojem „bytí" je opomíjen naprosto — nechci býti zlomyslným, ale pravděpodobně již tato skála realismu tomistického by se stala *Rougierovi* nebezpečným úskalím. Druhá možnost vnésti do poměru tomismu a logistického empirismu jasno, by bylo formálně logicky průhledné propracování tomistické metafysiky metodou axiomatickou se strany tomistů, neboť zde by odpadly všecky úsudky o inferioritě gramatického vyjádření dnes překonaného a zbyla by jen věcná argumentace axiomatická a logická. V lůně našeho českého tomismu ukazuje první snahy v tomto směru program III. Ak. týdne konaný v prvním týdnu měsíce října v Praze.

Na pařížském sjezdu budou přednášeti: *Rougier, Enrqiues, Reichenbach, Carnap, Katarbiński, Neurath, Morris, Chwistek, Frank, Nouy, Woodger, Matisse, Tarski, Kokoszýnska, Hempel, Ajdukiewicz, Renaud, Benjamin, Padoa, Vouillemin, Greenwood, Chevalley, Massignon, Masson-Qursel, Feigl, Braithwaite, Poznański-Wundheiler, Trankjaer-Rasmussen, Grelling, Mania, Lautwann, Lindenbaum, Jaśkowski, Lukasiewicz, Schlick, Bruno de Finetti, Darbou, Hosiasson, Morris, Popper, Pétiau, Destouches, Pacotte, Siwek, Scholz, Becker, Bachmann, Helmer, Zawirski, Ullmo, Reymond, Brunswik, Gibrat, Bernfeld, Schiffer, Jasinowski, Gouseth, Juvet, Mariani, Bouligand, Habermann, Bergmann, Heinemann, Cuclin, Schrecker, Schabr, Wiegner, Tegen, Holitscher, Sperantia, Kobylecki, Richard, Ayer, Jörgensen.*

Mezinárodní encyklopedie vědeckéko empirismu má býti korunou sjezdového úsilí.

O průběhu sjezdu přineseme v příštím čísle Fil. r. zevrubnou zprávu. *RNDr. Artur Pavelka.*

Petr Crockaert a Francisco de Vitoria.

Vloni (1934) bylo vzpomínáno 400. výročí smrti kardinála Kajetána, obnovitele tomismu v Italii. Tomáš de Vio, O. P., zvaný podle rodiště Cajetanus, vystoupil v době, kdy Erasmovi stoupenci v Paříži a Oxfordě, humanisté a reformátoři na universitách německých dobíjeli upadající scholastiku. V témž čase v někdejších působištích sv. Alberta Vel. a sv. Tomáše, v Paříži a Kolíně, se probouzí tomismus a dostává hojné posily ve velkém díle Kajetánově a také ve škole Františka de Vitoria, aby mohl čeliti spojeným odpůrcům, humanistům a reformátorům.

Se jménem Kajetanovým dlužno spojiti ještě dvě význačná jména v dějinách obnoveného tomismu. Složil-li a vydal-li Kajetán první úplný komentář k Sumě sv. Tomáše, předešel jej ulmský teolog Konrad Koellin částečným komentářem k Prima secundae a pařížský profesor Petr Crockaert, učitel Františka Vitorie, prokázal zároveň tomismu velké služby tím, že vzal za základ svých výkladů teologických text sv. Tomáše a přiměl svého žáka Vitoriu k vydání Secunda secundae (1512). Všichni čtyři náleželi řádu dominikánskému.

Petr Crockaert je poměrně málo znám a proto mu věnuje A. G. Villoslada S. J. v revui „Estudios eclesiásticos" (duben 1935) zvláštní studii doufaje, že se tak zavděčí četným obdivovatelům jeho žáka Vitorie.

Petr Crockaert se narodil v Bruselu kolem r. 1470. V posledním desítiletí stol. XV. přišel do Paříže, poslouchal v koleji Montaigu kurs svobodných umění. Snad tu zastihl Erasma Rotterdamského, který tu roku 1495 studoval teologii, stýkal se s Bedou, později zapřisáhlým nepřítelem Erasmovým, a byl žákem vynikajícího profesora J. Mayra, který ho zasvětil do svého umírněného nominalismu. Když se Crockaert stal mistrem svobodných umění, vyučoval v téže koleji, vedené přísně jeho krajanem Standonckem. Jím asi byl k tomu veden, aby vstoupil do řádu sv. Dominika. Byl přijat do reformovaného (získaného pro přísnější obsarvanci) kláštera sv. Jakuba, kde složil sliby r. 1504. Zde řídil kurs svobodných umění. Je pravděpodobno, že jako mistr svobodného umění prohluboval ještě v klášteře vzdělání teologické, aby hlouběji vnikl do nauky sv. Tomáše, když jej před tím jeho učitel získal pro nominalismus. R. 1507 bylo mu generální kapitulou řádovou, konanou v Miláně, uloženo, aby přednášel o teologii. Teď rozvinul také horlivou činnost literární. Vydal několik drobných komentářů ke spisům Petra Hispanského, Aristotelově logice, Fysice a „O duši", Sv. Tomáše „De ente et essentia". Aby dosáhl titulu bakaláře teologie, musil vykládati Sentence Lombardovy (1507—8). Stav se bakalářem, buď pokračoval ve výkladu Sentencí nebo vykládal — podle zvyku mnohých klášterů dominikánských — některý traktát sv. Tomáše. Od roku 1509 až do brzké smrti (1564) vykládal Sumu teologickou. V letech 1510/11 konal rok licenciáta a byl představen svým klášterem universitě, kde se účastnil několika disputací, při nichž dosáhl pátého místa. V květnu r. 1512 obdržel klobouk doktorský. Téhož roku vydal se svým žákem Vitoriou „Secunda secundae" a komentoval tuto část Sumy za hojné účasti studentstva, mezi nímž byl též Vitoria, sleduje s opravdovým zájmem výklady mistrovy a právě otázky mravní, tehdy probírané, staly se později oblíbeným předmětem jeho vlastních výkladů na první stolici university salamanské.

Dvě vlastnosti chválí současníci na Petru Crockaertovi, eklekticismus a střízlivost. První vlastnost, zděděná po učiteli Mayrovi, se projevuje pozorností věnovanou různým školám a autorům, byť i se zřejmě s nimi rozcházel. Střízlivost jeho je reakcí proti nominalismu a vadné dialektice některých jeho druhů a učitelů. Všechny je převyšuje čistotou své nauky, neboť Crockaert od svého vstupu do řádu následuje svatého Tomáše s horlivostí neofyty (nově obráceného). Tu se vnucuje otázka: Zaměnil Crockaert nauku s novým rouchem řeholním či se už klonil k tomismu před vstupem do kláštera? Jistě že přisvědčíme na druhou část otázky, neboť o upřímnosti jeho tomismu nemůžeme pochybovat. Ostatně měl už za pobytu v koleji Montaigu styky s některými dominikány. Také nebyl přechod od umírněného nominalismu k tomismu tak prudký, jak by se mohlo souditi z protivy nominalismu a tomismu. Jako příklad podobného přechodu může býti uveden Inan de Celaya, učitel Vitoriův v Paříži (jako Crockaert), někdejší nominalista, vyhlásí pak ve Valencii Sumu teologickou. Když Crockaert vstoupil do kláštera sv. Jakuba, bylo tu dost učitelů, kteří ho mohli zasvětiti do nauky svatého Tomáše. Z nich to byl zvl. Aegidius Caronelli (Charonelle), který byl tím úkolem pověřen. Byl to člověk prudký a hašteřivý, hrdý a ctižádostivý. Osobil si dokonce titul provinciála řádového, ale ne nadlouho, proto se tak stalo podvodem. Přes to měl pověst dobrého teologa. Praví se o něm, že s úspěchem vykládal nauku sv. Tomáše. Ale to může míti také jen ten smysl, že se přidržoval při výkladu Sentencí názorů sv. Tomáše. Je pravděpodobno, že — neobrátil-li Crockaerta přímo k tomismu — aspoň v něm vzbudil lásku k hl. dílu sv. Tomáše. Povolně činil potom Crockaert se svými žáky a dále pak i Vitoria. A už tím si zasloužili vděčnosti u potomních generací.

Vitoria se podobal svému učiteli Crockaertovi mnohými vlastnostmi: eklekticismem, střízlivostí a tím, že volil Sumu sv. Tomáše za text svých výkladů. Crockaert si vybral ze Sumy Secunda secundae, t. j. tu část Sumy, která se obírá otázkami mravními (náležiť také k nejlepším pojednáním o mravouce), a přiměl Vitoriu, aby ji vydal tiskem. Proto Vitoriova zá-

liba v mravouce je také dědictvím po učiteli. Největší slávou pro oba je, že si dovedli vychovat žáky a vzdělat je v opravdové vědě teologické — v tomismu. Oba měli dar spořádaného, jasného a uchvacujícího výkladu, dar získati si lásku studentů, s kterými se stýkali i v soukromí bez jakékoli povýšenosti.

Ačkoli učitelská činnost mistra Crockaerta dlouho netrvala, stačilo několik těch let, aby klášter sv. Jakuba, kde kdysi žili sv. Albert Vel., sv. Tomáš a jiní slavní teologové, zas nabyl skvělé pověsti. Crockaert si vychoval několik slavných žáků (z nich buďtež uvedeni Petr Faber z Nimwegen, Vinc. Theodorich z Haarlemu, Amad. Meygret, Miguel Ramírez ze Salamanky, František Vitoria, Jakub Enghien a j.) kteří se nějakým způsobem objevují v jeho dílech, na př. jako pisateli předmluv nebo jako spolupracovníci při tisku. Zvláště pak zdědili po mistrovi horlivost vydavatelskou, opravdu humanistickou. Uvedli jsme už Vitoriovo vydání Secunda secundae z r. 1512, jež bylo několikrát za sebou přetištěno. V roce úmrtí mistrova vydali Petr Faber z Nimwegen a Vincenc Theodorich z Haarlemu „Tertia pars sancti thome et Supplementum ex eius dem scripto in quartum Sententiarum excerptum.“ Jak patrno, vydání Sumy sv. Tomáše je na prvním místě (bylo toho vydání velmi třeba, poněvadž Suma byla tehdy i v Paříži vzácnou knihou), následovala četná vydání děl i jiných teologů, také komentáře kardinála Kajetána k Sumě, též byly vydány četné komentáře k Sentencím, spisy Duns Scotovy a j.

Crockaert a jeho žáci chtěli obnoviti zlaté časy tomismu vydáváním děl andělského učitele. Tímto druhem obnovy souvisí s humanismem, který přináší netoliko zdokonalení formy v umění a metody ve vědách, ale volá také po zjednodušení života duševního i sociálního (potírá systémy politickocírkevní a přivádí k platnosti individualismus), žádá dále kritičnost, reformu a očištění: hledá ideál evangelický, zbavený lidské tradice, vrací se k textu původnímu a touží čerpati přímo z pramenů. Odtud se bere podnět k vydáním přesným a kritickým. Vynález tisku přichází vhod. Starověk pohanský a také křesťanský, dřímající v zaprášených pergamenech, hlásí se opět k životu.

Humanisté se stávají vydavateli, tiskaři a knihkupci. Vědecká hegemonie přechází z universit na tiskárny; z nich prosluly tiskárny benátské (A. Manutius), basilejské (Amerbach a Froben), norimberské (A. Koberger), pařížské (J. Petit, Bade Ascunsius a Estienne), lovaňské (Thierri Martins) a jiné. Mezi pařížskými scholastiky první se oddává humanismu Lefèvre d' Etaples, s nímž nějakou dobu spolupracoval Beatus Rhenanus, známý již vydavatel děl Erasmových.

Žalmy, Epištoly sv. Pavla, různé spisy Otců apoštolských a Učitelů církevních, díla teologů a myslitelů vycházející z tiskáren pařížských v textu původním nebo v nedostatečných překladech latinských, přesto užitečných nové generaci, chtivé kultury, a ukazujících na nové dráhy. Do tohoto proudu dovedl Crockaert postaviti své žáky kláštera sv. Jakuba, třebas je nechtěl *cele* získat pro humanismus. Tak zanechává po sobě opravdovou školu tomistickou. Z jeho následovatelů, kteří po něm přejímají učitelskou stolici, vynikli Petr F. z Nimwegen, Francisco de Vitoria, Matěj Ory a Jan Benoit. Některé z nich jistě poslouchali sv. Ignác z Loyoly a jeho první druhové (Lainez, Salmeron, Bobadilla). Je známo, že zakladatel řádu jesuitského radil svým druhům, aby se účastnili čtení teologických v dominikánském klášteře sv. Jakuba. A tak první jesuité byli vychováni v duchu Crockaertově a Vitoriově.

Villoslada na konci své studie otiskuje Vitoriovu předmluvu k 1. vydání Secunda secundae na francouzské půdě. G. Coyan v Náboženských dějinách Francie, jež jsou součástí Histoire de la Nation française od G. Hanotaux, tvrdí, že Suma sv. Tomáše byla vytištěna ve Francii r. 1490. Ale to je omyl zaviněný záměnou dvou Sum. Roku 1490 bylo vytištěno jen menší dílko sv. Tomáše zv. Summa de articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis. Pars prima a Prima secundae byly po prvé vytištěny koncem 15. stol. v Toulouse, ale Secunda secundae vydal po prvé Vitoria návodem Crockaertovým a opatřil předmluvou, po které se badatelé marně pídili. Sám španělský dominikán Getino, přední badatel o životě Vitoriově, měl v ruce jen pozdější vydání Secunda secundae, po prvém, jež učinil Vitoria, marně pátral. Villoslada měl větší štěstí při hledání v Národní bibliotece pařížské. Katalog knihovny neuvádí je u hesla Crockaert, nýbrž sv. Tomáš a ještě v závorkách mezi jinými vydáními části Sumy. Poněvadž prolog má takto téměř charakter spisu nevydaného, Vitoria jej otiskuje, i proto, že je zajímavý svým obsahem. Je také 1. tištěnou prací Vitorie, tehdy ještě studenta. Vitoria si na počátku dává otázku, správně-li postupuje ten, kdo se přísně drží nauk sv. Tomáše. Odpovědi pak ujištěním, že, kdo tak činí, nevzdávají se svobody svého mínění, že však je vždy pro plavce výhodné, mají-li zkušeného pilota. Obviňuji protivníky tomismu, že kritisují bezdůvodně nejlepší spisovatele. Sofistům vytýká honbu za novotami a subtilnostmi. Má-li se vyvoliti vůdce, neví, komu by dal přednost před sv. Tomášem. Chválí jeho positivní charakter, t. j., že se často dovolává Písma, a jeho moralismus, pozornost, věnovanou otázkám mravním. Neuvědomuje si ještě hodnotu jeho geniální syntesy filosofickoteologické, pevnou logickou spojitost částí a soulad celku. Prozatím mladého teologa vábil praktický smysl sv, Tomáše. Chválí jeho komentátory, mezi nimiž vykazuje čestné místo svému učiteli Crockaertovi. Nakonec uvádí, co ho podnítilo k vydání knihy, a věnuje plod své námahy milému učiteli. *F. S. Horák.*