FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

X.

Redaktor

Mag. Th. PhDr. Metoděj Habáň O. P.,

agreg. člen university „Angelicum“, Roma.

Olomouc 1938

Obsah.

Články

P. Stanislav Gruszka S. J.: Sociální spravedlnost 107
Dr. Metoděj Habáň O. P.: Živý tomismus 1
Nepřesnosti v české filosofii 52, 119
Filosofické omyly doby. 145
Prof. P. M. Hudetzek O. P.: Ontologické základy pravdivosti poznání 102, 151
Jacques Maritain: Iniciativa v sociálním životě 61, 114
RNDr. Artur Pavelka: Jedno 14
O šťastné shodě a slepé náhodě 56
Dr. H. M. Podolák O. P.: Pojem metafysiky u Aristotela. 63
P. A. D. Sertillanges O. P.: Bůh a svět (Vývojový pantheismus) 4
Bůh a počátky lidstva 49
Člověk svědčí o čistém duchu 97
Bůh a myšlení 148
K. Svoboda: Vědcův život 70
Prof. Jan Sýkora: Pojem potence v matematice 19
Dr. Amadeo Silva Tarouca: Duch a lid 8, 158
Prof. Jiří M. Veselý O. P.: Hospodářství a mravní zákony 153
Fridrich Zavarský: Potencia v atomovej fysike 67

Varia

Odilo Blaise O. P.: Kurs pedagogický: Pojem nadání 81, 133
Posuzování povšechné inteligence 167
Dr. Antonín Čala O. P.: Sociologický soustavný kurs 76, 126
Dr. Andrej Gosar: Společenský řád 23
Dr. Felix Hanoušek: Ideologie Tomáše Akv. a její poměr k filosfii Averroesově 30, 82, 134
H. M.: Poznámky o komplexu méněcennosti a velikášství 79
Prof. Fr. Horák: Z dějin španělské theologie. Odvolání censur, příznivých Katechismu, ve při Caranzově 86
Jacques Maritain: Struktura jednání 162
Primář Dr. L. Riedl: Radiesthesie 74
Utensilie radiesthesie 122
Anatomické znalosti v evropské praehistorii 169

Kritika

Dr. Carl Feckes, Die Harmonie des Seins. Časop. *Erkenntnis.* - *Hénri – L. Miéville:* Vers une Philosophie de L'Esprit ou de la Totalité. - *Barthold Peters:* Der Gottesbegriff Meister Eckharts. *William Mc Dougall,* Aufbaukräfte der Seele. - *Dr. Alexis Carrel:* Člověk, tvor neznámý. *Richard Müller – Freienfels:* Psychologie přítomnosti. *Dr. Otakar Glos:* Studie z psychologie myšlení. *Havelock Ellis:* Pohlavní psychologie. - Umění na Slovensku. - *Dr. Otakar Zich:* O typech básnických. - *Richard Harder:* Plotins Schriften. - Text *Mikuláše Kusanského:* Nicolai de Cusa Opera omnia. - *E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber:* Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. - *Erhard Peschke:* Die Theologie der Böhmischen Brüder. *Aristoteles:* Nikomachova Etika. - *Platon:* Faidros (český překlad). 35
Neue Philosophische Forschungen (sept. 1.). - *Hans Meyer:* Thomas von Aquin. - *Albert Görland:* Ästhetik. - *Umberto A. Padovani:* La filosofia della religione e il problema della vita. *Gustavo Bonladini:* Saggio di una metaphisica dell' esperienza. - *Grazioso Ceriani:* L' ideologia Rosminiana nei reporti con la gnoseologia Agostiniano — tomistica. Opere complete di *Giovanni Gentile:* Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita. - *Frid. Utz:* De connexione virtutum moralium inter se. - *G. Michaelis:* Arthur Schoppenhauer zum 150. Geburtstag. - *B. Pascal:* Myšlenky 90
Raul Ortegat S. J.: Philosophie de la Religion. - *Marcel de Corte:* La philosophie de Gabriel Marcel. *Nikolai Berďajev:*

Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. *Dr. Doroth Thielen:* Kritik der Werttheorien. - *La personne humaine en pèril* (konference Sociál. týdnu ve Francii). *Berkeley:* Pojednání o základech lidského poznání. - *Freud:* Psychopathologie všedního života (sešity). - *J. G. Fichte:* Nachgelassene Schriften. - *F. H. Kafka:* O umělecké tvořivosti. - *Umění na Slovensku.* - *Paul Wyser:* Theologie als Wissenschaft. *Dr. Herbert Doms:* Du sens et de la fin du mariage 138

Georg Wilke: Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit. - *Reg. Garrigou-Lagrange:* De Deo uno. - *Huizinga:* Ve stínech zítřka. - *C. G. Jung:* Psychologische Typen. - *L. De Raeymaeker,* Introduction a la philosophie. - *A. F. Karpov,* Platon. - *Malebranche.* - Umění na Slovensku. - *Thomas Mann,* Freud a budoucnost. - *Freud,* O zapomínání, přeřeknutí, přehmátnutí, pověře a omylu. - *T. Manoil,* La psychologie expérimentale en Italie. 173

Poznámky

Mladá generace. Thomas Herschmann: Protimaterialistická kritika. - Dopisy Dobrovského s A. B. Veršauserem, V. Krčmou. - Francie umírá – a my? - Stefan Zweig: Triumf a tragika Erasma Rotterdamského. - Vergilius: Zpěvy rolnické a pastýřské. - Biologie se vrací. - Dr. Ant. Obrdlík: Povolání a veřejné blaho. Dobré dílo ve Staré Říši: Horac van Offel. - Toledské kordy; A. Beaunier: Poslední den; Kazatelská pravidla P. J. Scherera; A. George: Dílo Ludvíka Broglie a fysika dneška; Štítný: O víře, naději a lásce a výklad pateře; ct. Ventura de Raulica: Království Ježíše Krista. - Prof. dr. K. Svoboda napsal studii o Durdíkově estetice. - IX. mezinár. filosof. sjezd v Paříži . 42

In Arn. Bláha: Sociologie sedláka a dělníka. - Masarykova filosofie náboženství. Dr. Kratina kritisuje psychologii 95

Poznámky o komplexu strachu a lživosti. - Virusové bílkoviny ve formě krystalické jako nositelé života. Otakar Machotka: Americká sociologie 142

Vývoj kulturně-politických vztahů mezi Německem a Španělskem po světové válce. - Život mytu a irracionálna. - Bř. Kafka, Svítání v duši. - Trpěti hrdě, čili Boží mlýny. - E. Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes. - Revise kulturních hodnot 177

Živý tomismus.

Tomismus jako systém není jen historická událost, nýbrž vyniká daleko nad všechny metafysické systémy starší i novější doby. Obsahuje odpověď na moderní problémy jak v řádu úvahovém, tak praktickém, má v sobě tvornou a osvobozující sílu v nepokojích a touhách dnešní doby. Přítomná doba od něho očekává záchranu hodnot myšlenkového života, v praktickém životě záchranu hodnot lidských (pokud je závislý na filosofii).[1]

Je možné chápat se tradiční moudrosti a držet se „philosophia perennis" přes všechny předsudky moderního individualismu, pokud tento miluje a hledá novost pro novost a nestará se o nauku. Všechen zájem věnuje jen novému tvoření pojetí světa a života.[2] Do této kategorie moderního individualismu zapadá i prof. Rádl se svou kritikou scholastiky,[3] z níž pochopil velmi málo. Moudrost je vždy svěží a nová a nutně tvořivě vynalézavá, neboť její podstata nese v sobě zákon vždy znovu se obnovovat a prohlubovat. To platí proti všem, kteří ji chtějí uzavřít do nehybného stavu vývoje a neznají, že povaha moudrosti je progresivní. Člověk je tvor sociální, neboť musí být ve všem poučován. (Úkol učitele, jakož i lékaře, je spolupracovat s přírodou, takže hlavní činitel při vyučování není osoba učitele, jenž sdílí vědu druhému, nýbrž stupeň inteligence, životnost myšlenkové schopnosti toho, jenž se učí, který přijímá, t. j. aktivně se chápe věci a tak se rodí vědění.) Bez vypracovaných myšlenek a pojmů sdělených z minulých generací nikdo by nepokračoval, leč velmi pomalu; vynálezců je málo. Člověk tedy sám vyžaduje nutně tradici. Odmítnouti spojitost s myšlenkovým životem generací a zanedbati myšlenkový poklad by znamenalo zpátečnictví. Nelze generalisovat vynálezy nové doby, jako by nahrazovala celou duchovní činnost. Nelze umění filosofovat, připodobnit módnímu stříhání. Pravda nezná časového kriteria,[4] neboť platí vždycky. Proti tomuto tak zřejmému požadavku bojuje pojetí aktivní filosofie, representováno Rádlem. „Platón, Aristoteles, theologie vyšly z módy. V Descartesovi povstala filosofie nová, soustavná, originální, smělá. Svobodný duch staví z minulosti jako materiálu živou, aktuální a praktickou přítomnost." Středověk, podle E. Rádla, zdogmatisoval minulost, předepsal o ní formule a tuto úředně formulovanou minulost vydával za jediný zákon pravdy.

E. Rádl zdůrazňuje stále jako podstatný rys filosofie individuální zápas za pravdu. Sv. Tomáše nazývá „úředním filosofem", jehož oficiálnost způsobuje, že jeho filososofie je chladná, neživá a *neaktuální*. Chybí-li tento prvek zápasu za pravdu, není filosofie aktuální. Rádl dává zřejmě znát, že mu jde víc o subjektivní ráz filosofie, o modernost a aktuálnost filosofického zkoumání než o pravdu samu. Rádlovi je „z gruntu falešné" učení Aristotelovo o kontemplativním rázu filosofie, zatím co praxe přihlíží k nahodilé pozemské přítomnosti. *„Filosofie je pro praxi, anebo vůbec není filosofie.* Úkolem filosofa je program, to, ve jménu čeho má pracovat; filosof hledá jeho formulace, odůvodnění, uvádí jej v souvislost s názory doby, aby zabezpečil jeho solidnost, aby mu získal přátele. Filosofie je teorie pro život, vyrůstá z praktických a aktuálních potřeb doby.[5] Filosof se sice hledí dostat na kořen problému; říkáme, že filosof jedná ve jménu pravdy, avšak není nikomu dáno dostihnout podstaty věcí; filosof se však pozná podle toho, že po této podstatě vztahuje ruku. Filosofie chápe situaci a řeší ji ve jménu absolutní pravdy." Proto také pro Rádla porozumění není vidění věci, není konstatování skutečnosti, není myšlenkovou reprodukcí toho, co je dáno, není prožíváním skutečnosti, není nahlížením podstaty. Porozumění neexistuje jako představa ani jako vztah mezi věcí a myslí, nýbrž organisuje, vládne, podrobuje si. Filosofie hledá spolu s duchovními vědami porozumění.[6]

Filosofie podle pojetí Rádlova má velký úkol, ale není vyjádřen její vlastní formální předmět.

[1] Maritain, Sept Leçons sur l'etre, Paris (Téqui).
[2] J. Maritain, tamtéž.
[3] Em. Rádl, Dějiny filosofie, I., Laichter.
[4] J. Maritain, tamtéž.
[5] Em. Rádl, Dějiny filosofie, I.
[6] Em. Rádl, tamtéž.

Může vše, a nemůže nic. Toto pojetí není logicky vyměřené. S neurčitými, třebas zdánlivě bojovnými pojmy nelze postupovat ve filosofii - vědě. Aristotelovo pojetí je úplně v podání Rádlově nepřesné a nepochopené. Poznání, porozumění a čin mají intimní vzájemný poměr, jsou to plody téhož ducha, nejsou však totožné. Aristotelovo pojetí je neodlučuje, nýbrž vyjadřuje přesně. Argumentace Rádlova leží na nejasných pojmech, v čemž mu chybí metafysika. Každá otázka položená životem nebo vědou má svou dvojí stránku. Je v ní tajemství a problém. Tajemství se týká věci a skutečnosti, problém vzniká ve formulování pojmů a vět v mysli lidské. Tajemství skutečnosti je poznatelné; není tedy nepřátelské a protichůdné lidské myšlenkové schopnosti. (Descartes uvedl lidi do omylu protichůdnosti tajemství a myšlení; protiklad existuje jen v systémech idealistických.) Vlastní povaha a tedy objektivita myšlenkové schopnosti je sama v sobě tajemství; poznání předmětu je pochopené tajemství myšlenkovou činností. Myšlenková činnost si osvojí duchovně předmět a pozná jeho bytostní tajemství.

Do své intimnosti přibírá nevyčerpatelnou skutečnost; poznání předmětu je projevem života. Předmět je skutečnost sama. Úkon myšlenkové činnosti se nezastavuje na formulaci, nýbrž se dotýká věci. (Non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.) Tajemství je pokrm myšlenkové činnosti. Zabývá-li se jsoucnem a skutečností, zabývá se tajemstvím, které je v sobě příliš bohaté na poznatelné vlastnosti; ve skutečnosti duchovního světa je to zvláště tajemství čisté; ve hmotné skutečnosti je přimíchána neurčitost pro měnlivost hmotného dění, jemuž podléhá, proto má v sobě něco jako ne-jsoucno. Tajemství znamená ontologickou plnost, z níž myšlení čerpá jako z oživujícího pramene pro svou činnost (pro myšlení); to znamená úkon plný života. Při tom nikdy nevyčerpá své zřídlo. Nejdokonalejší tajemství je tajemství Božství, intimního života Božího, k němuž by pouhý rozum přirozenými silami ani nedospěl. Filosofie a věda má své tajemství přírody a jsoucna. Filosofie, která nechce rozumět tajemství, není filosofie.[7]

Proti tajemství je problém. Znamená zauzlení ve vyjádření, je to rebus slov a vět. Problém je myšlenková nesnáz bez ontologického podkladu a obsahu, je to obtíž pouze logická; zauzlení pojmů, způsobené myslí samou, které chce druhý rozuzlit. Podaří-li se to, je vše skončeno, není v tom nic. Problém je slovní složitost, která vznikla z lidského myšlení a vyjadřování, jde-li jen o problém. V mnohých případech je spojeno tajemství s problémem. Ve snaze o poznání dává se někdy přednost jednomu nebo druhému prvku a tak vznikají rozdíly u myslitelů. U některých má přednost problém a pak přirozeně poznání nemůže být tak objektivní a ontologické. To se děje v případě, kdy myšlenková konstrukce předchází smyslovou skutečnost nebo smyslové jevy. Předchozí konstrukce existují pouze v pomyslném řádu, v myšlenkovém světě. Podobné konstrukce se dějí v praktickém a technickém světě. Proto v empirických vědách převládá ráz problému.

Prvek tajemství převládá přirozeně v ontologickém, t. j. ve věcném poznání, tam, kde se mysl lidská snaží odhalit jsoucno a skutečnost tak, jak je sama v sobě. Tajemství bytostí, tajemství poznání samého, lásky, skutečnosti duchovní, první příčiny (a nade vše vyniká tajemství intimního života Božího) jsou bohatství skutečnosti a jsoucna. Filosofie a především metafysika a theologie začínají u tajemství přírody, skutečnosti a Boha.

Ve vědách, kde převládá problém, se střídají řešení jedno za druhým; jedno se přežívá a začíná nové. Je-li první řešení neúplné, druhé je nahradí (a takové je v každém případě). *Pokrok* ve vědách problematických se děje *substitucí*, nahrazením řešení jednoho za předchozí, kdežto pokrok v poznání, kde převládá tajemství, záleží v pronikání vždy hlubším, v chápání a porozumění skutečnosti. Je to *pokrok prohloubení*. Poznání je intensivnější, čím více proniká. Hluboké pravdy můžeme uvažovat vždy znova a po každé je budeme chápat lépe a intensivněji, odhalíme vždy nové hloubky. Proto lidstvo potřebuje v myšlenkovém vývoji stálou kontinuitu s pevnou naukou, založenou na principech, které se nemění, poněvadž jsou principy skutečnosti, a jen pak je možný pokrok a vývoj.[8] Nejde o pokrok, v němž jedna část se kvantitativně přidává k druhé, nebo ji nahrazuje, nýbrž o nové, hlubší pro-

[7] Maritain, v cit. díle.

[8] J. Maritain, v cit. díle.

niknutí a v praktickém životě o nové aplikace a upotřebení hlubokého pochopení skutečnosti a jejích zákonů. V tomto smyslu mluví Aristoteles i sv. Tomáš o kontemplativním rázu filosofie, v němž záleží dokonalost lidského poznání a života. Em. Rádl ve své kritice scholastiky a aristotelismu nepoznal pravé jádro věci. Proto nezasáhl scholastiku. Jeho kritika, jako většina jiných, bojuje proti fantomům.[9]

V tomistické filosofii převládá pokrok a vývoj poznání k prohloubení skutečnosti a jejího bohatství; není vyňat ani Bůh jako příčina skutečnosti, pokud se k ní mysl lidská dostane. Ve filosofickém poznání nejde jen o problematičnost, která končí novým řešením a v minulosti má už celou řadu řešení a nikdy nedospěje k satisfakci myšlenkového života. U Em. Rádla je tento nepřesný pojem hlavním předmětem obdivu a filosofické snahy. Před Rádlem už Lessing praví, že dá přednost hledání bez konce před pravdou, neboť myslí, že hotová pravda je monotonní. Takový názor znamená útěk od hloubky duchovního života. Lidský duch se nemůže uklidnit přechodem z jednoho problému do druhého, měnit názor na život a na svět a žít z měnivé ideologie. Tak postupují jen vědy o jevech a jejich zákonech. Takový postup není postup a pokrok v moudrosti - jejíž kořeny sahají spíše do hloubky. Systém vědění, který nemá hloubky, je odsouzen ke krátkému trvání jednoho období. Proto, i když se zdá, že jde s velkou rychlostí na nové problémy, zůstane filosofií přecházející. Tomismus je vybudován na principech jsoucna a skutečnosti, v němž myšlenková práce začíná u jsoucna poznaného nedokonale, a spěje k dokonalejšímu objasnění tajemství skutečnosti; jde do hloubky. V tom záleží *vlastní činnost* myšlenkové schopnosti lidské, její zadostučinění a její dokonalost.

Činnost a jakýkoliv projev aktivity určité věci a hlavně lidské je projev vývoje, t. j. každá aktivita má svůj přirozený cíl, k němuž míří. Aktivitou se věc přirozeně zdokonaluje. Přestupuje hranice své individuálnosti (pokud je jedinec) a rozšiřuje je nabýváním a ziskem nového vzrůstu a vývoje. Tento zákon přirozené aktivity je patrný zvláště u člověka; projevuje se ve vědomí jako stálý neklid ducha po nových poznatcích a radostí ze získaných. Kdežto hmotná aktivita hmotných věcí podržuje, jak se zdá, stále týž souhrn způsobu a dokonalosti bytí a činnosti, živé bytosti ve svém vlastním projevu psychického života projevují vlastní aktivitu a dokonalost a nové stupně získané vývojem. Člověk zvláště obdařen duchovostí, má poznání i snahové napětí s vlastní činností a rozpětím činnosti. Jeho činnost je téměř neohraničitelná jak v poznání, tak ve snahovém napětí (na př. v lásce, v radosti atd.). „Intellectus potest fieri omnia," vyjádřil se Aristoteles. Vlastní vývoj intelektu lidského nejde jen do šíře, do kvantitativní rozlohy poznání (jak dnes na př. se postupuje v reformách školního vyučování, rozšiřuje se látka kvantitativně), nýbrž i do hloubky, proniknout věcí, chápat věci, rozumět věcem i lidem (kvalitní poznání, které propagují střední školy francouzské). Sv. Tomáš praví:[10] rozumět dokonale znamená proniknout k poznání věci, jak je sama v sobě, proniknout k pravdě toho, co se vyjadřuje.

Jde o dokonalejší porozumění tajemství, které je ve skutečnosti před lidským duchem, jemuž náleží schopnost pronikat (intus - legere). Tato aktivita myšlenková není neužitečná a sterilní pro život, neboť i život i vůle, která je schopnost činu, nemůže postupovat libovolně a slepě. Nestačí chtít činy a jen činy, je třeba správných činů. Prvek správnosti spadá pod vedoucí schopnost myšlenkovou, která udává směr a cíl; praktická aktivita musí býti řízena věcnými důvody, přirozenou cílevědomostí a vyššími pohnutkami. Aktivita je výraz jednoty a totality lidského ducha, která vyzařuje z tomistického pojetí. Em. Rádl svým pojetím filosofie porušil jednotu a totalitu ducha. Aktivita ducha podle pojetí tomistického přivádí člověka k pravému vývoji, a poněvadž vývoj lidský není a zde na zemi nebude u konce, proto ani kontemplativní ráz tomistické filosofie není ukončen; i tomismus je schopen rozvoje a pokroku v uvedeném smyslu. I v něm je výbojnost a aktivita a plyne z něho správný čin a život. Dnešní doba potřebuje správných činů. Maritain[11] praví, že moudrost sv. Tomáše

[9] Dr. Šefrna napsal, že po Rádlově kritice scholastiky nelze tak beze všeho obnovovat její nauku. Podlehl témuž omylu.

[10] II.-II., qu. 8, a. 2.

[11] V cit. díle.

nedala středověku definitivní formu kultury. Tomismus zůstal v reservě věků a je v něm spíše moudrost prorocká; je reservován pro příští věky. V naší době se vynořuje znova jako velikán universálního a filosofického bádání. Vzchází-li nová doba, je patrné, že tomismus v ní má svou důležitou úlohu. V hloubce ducha je slyšitelné volání po universální křesťanské moudrosti právě v době, kdy pokrok věd a reflexivní úvahy dovolují pohled na celý její rozsah působnosti. Dnešní tomismus má úkol tuto působnost uskutečnit.

P. dr. M. Habáň O. P.

Bůh a svět. *Vývojový pantheismus.*

Jsou lidé, kteří mluví o vládě ducha ve světě, ale duch pro ně znamená něco imanentního, totiž - podle způsobu jejich myšlení - co je vnořeno do vesmíru, co je jedním jeho hlediskem a má tedy, jako celý řád, o němž mluvíme, možnost vzrůstu.

Největší možná směsice odlišných pojmů karakterisuje tento názor. Poukážeme na jejich společné znaky.

V začátcích věcí je slepá síla, vůle k stálému postupu, jež však nemá nějaké osobní vědomí. Tato síla vede vesmír všemi stupni bytí, života a myšlení až k určitému stavu, který - pro některé - není příliš vzdálen od osobnosti „Nekonečného". Všechno je možné, i Bůh, psal Renan.

Jiní považují takovou realisaci absolutna za něco nemožného; bytí prý však k ní směřuje jako k ideální hranici. Rozhodující krok byl učiněn, když příroda dospěla k uvědomění si sebe v člověku. Není třeba hledat jinde nějakou subjektivní a vědomou existenci ducha, který řídí svět. S počátku jedná jakési ryzí usměrnění jako orientovaná energie, po té jako instinkt, z něhož se postupem rozvine v plné vědomí.

Je nutno opříti se Renanovu rouhání, máme-li na mysli skutečnost vývoje, který jde ze známých prostých začátků k cíli nám neznámému. Dá se však pochopiti s hlediska experimentální vědy. Tak se příroda skutečně jeví historikovi své minulosti a pozorovateli svého běhu. Takový je výkonný řád, jak říká scholastika. Nelze však dojíti takto až k příčině první.

Usměrnění, tendence může nahradit vůli jen s tou podmínkou, že samo je již předem vysvětleno, nepředpokládá se pouhým dohadem.

Instinkt může konat práci rozumu možná lépe než on, ale zase jen za týchž podmínek.

Ani čirá tendence, ani slepý instinkt nemohou totiž být první skutečností, nemajíce v moci výsledky své činnosti a nemohou ani upravovati svůj poměr k okolí, ani souditi o svém postavení k metám, k nimž směřují. Něco nevědomého, co je skutečně činné, je jen důsledkem určitého faktu, který předcházel. Je naprosto nutno jasně si jej uvědomit. Jako třeba při poznání síly klíčícího semena se dochází k nutnému předpokladu, že tu musil být nějaký předcházející život, jenž se plně rozvinul. Stejně podvědomé lidské sklony předpokládají předky a psychické změny, jimiž se muselo projít.

Je docela přirozené, že jde-li vývoj správně, způsobuje *relativita* jevů, že se v začátcích vidí skutečně jen klíčící zrna, neuvědomělé mechanismy a slepě tendence. Dobře, ale zde relativno není všechno! Absolutno také není tou temnou ideou, „jež sama se hledá tápajícím instinktem", nýbrž idea vědomá, od níž se odvozuje instinkt jako jiskra od ohně.

Cituji Lachaliera: Vesmír jest myšlenka, která nemyslí, že by závisela na Myšlence, jež myslí: „Je to věta zásadního významu. V pramenu není méně než v korytech. Mohutný rozumový tok, který z tajemného počátku stále vzrůstá ve světě a projevuje se v každé podrobnosti, nemůže míti za princip rozum nedokonalý nebo dokonce žádný. „Více" je předpokladem pro „méně" v řádu vzniku; v řádu vysvětlení a důvodů existence „méně" předpokládá „více".

Bylo by možné, abychom my lidé, nejvyšší representanti ducha ve vesmíru, byli hříčkou kosmických sil? My jsme to sebevědomí vesmíru? Kdo by na to mohl pomyslit bez hlubokého pocitu zahanbení? Což je již vyhlazen cit pro absurdnost z našich myslí?

Organisace, která se sama jako ve snu uskutečňuje, aniž kdo k tomu dal bdělou iniciativu, síla, která dala vznik mému rozumu a na něj dlouho čekala, aby si v něm konečně mohla uvědomiti sebe, slepá příroda s improvisovaným úsudkem, která všechnu svou námahu vydává na zhotovení vlastního zrcadla, tato podivuhodná příroda, aby se mohla dovědět, že existuje a že je vůbec obdivuhodná, musí čekat, až jednoho dne sama sebe překoná v jednom ze svých výtvorů, jímž je člověk, a sama dříve nepozná, že je duchem, dokud člověk, ten její křehký výtvor, nevstane a neřekne jí: Jsi duch! Nezdá se to vše příliš paradoxní, více, než může snésti zdravý rozum?

Idealistický pantheismus není nic jiného, než jeden velký sen. Lze se právem tázati, zda materialismus v tomto ohledu nestojí na vyšším stupni. Alespoň zdůrazňuje věc, která skutečně jest, a neokuřuje zcela prázdný trůn. Tím ovšem nezakrýváme nesmyslnost materialismu, nejlépe karakterisovaného větou Wiliama Jamese: Tlach zůstane tlachem, i když jest ozdoben jménem vědy. Výborně jej karakterisuje vyjádření Hugovo: Věčné bytí jest uděláno z hloupých atomů.

Idealismus má proti tomu něco příjemného, velkolepě rozvlátého a mohutného, v čem může duch spočinouti jako v klidném polospánku. Láká k dřímotě. Po procitnutí si však duch řekne: Ne, to není možné! Zbožšťuje se dým, obrazotvornost a skutečná příčina zase uniká. „Atheista mluví o přírodě jako o Matce, jež je na nebesích," řekl ironický M. H. Bidou. Idealismus vyjádřený elegantní formou, je napodobenina atheismu. Větší cenu má uznati Otce nebeského.

Je nám pak jasno, třebas tajemství zůstane.

Imanence a transcendence Boží.

Je třeba důkladněji zvážit pojem imanence, připisované řídícímu Myšlení, aby se vědělo, že, i když ji popíráme v té formě, jak se o ní mluví, víme o její důležitosti. Pozná-li se jednou Bůh jako stvořitel bytí, jemuž určil též cíl, není v tomto problému velikým tajemstvím jeho imanence, ani jeho transcendence. Úvaha se však zastaví při pomyšlení, jak to, že Bůh nezůstal sám a že je vůbec možné takové odvození vesmíru. I když by se řeklo: „Všechno, co skutečně je, podobá se ostrovu se všech stran omývanému vlnami. Nad ním, kolem něho na všechny strany je nepřehledný oceán Božství," není odstraněn ráz tajemství. Jak může vedle absolutního svébytí - jaké je Bůh - existovati jakákoliv jiná věc? Může býti něco kromě Všeho?

A svět přece jenom je. Vycházíme-li od něho, abychom dospěli až k Bohu, nesmíme jej ovšem hned nořit do propastné hloubky Toho, jenž jej vysvětluje, ale ani odloučit jej od Něho nesmíme, ani odlišit jinak, než relativně. Je zde transcendence i imanence; o obou mluví naše theologie. „V něm žijeme, v něm se hýbáme, v něm jsme," řekl sv. Pavel. Naše bytí jako by se nořilo do bytí Boha, který je bytím našeho bytí, lze-li se tak vyjádřit. Tu je ta imanence. Je to jediný správný a autentický výraz, neboť „Bůh jest pramen bytí, poklad bytí", jak jej nazývá svatý Tomáš Akvinský, a jako takový nemůže být imanentní žádné věci, nýbrž naopak, všechno je imanentní jemu, všechno je v Něm. S jiné stránky vzato nám říká sv. Tomáš: „Bůh je neporovnatelně povznesen nade všechno bytí a nade všechny jeho tvary." A to je ta transcendence. To je plnost Boží, která Jej isoluje a ve které je ten Svatý, Oddělený, jak o něm mluví Bible. Tatáž plnost je důvodem, proč mimo ni nemůže být jiného svébytí, že všechno musí být v Bohu ve vzájemném pomyslném poměru, kterému říkáme *imanence,* nebo běžněji a přístupněji pro nás, přítomnost Boží ve všech věcech.

Transcendence a imanence jsou zahrnuty ve slovech Summy theologické: „Deus est omne esse modo eminenti et virtualiter." Bůh je všechno bytí, ale způsobem vynikajícím a silově. Praví se „vynikajícím" způsobem, aby se odlišil Tvůrce od díla, do něhož není ponořen, „silově", aby se naznačila závislost a odvozenost díla, s nímž je Bůh spojen páskou bytí a to tak, že jestliže věc *je* vzhledem k nám, vzhledem k Bohu není. Vypůjčujeť si od Něho - aniž by Jej o něco připravovala - i to, co ji činí existující. „Jsem Ten, který jest," praví Ježíš svaté Kateřině Sienské, „ty jsi ta, jež není."

Stejně tvrdíme, že svět přesto, že z Boha úplně a věčně vychází, či právě proto, že od Boha *úplně* vychází, tvrdíme a uznáváme, že jej nelze vedle Boha položit jako část k celku, netvoří s Bohem

složeninu, netvoří ani číslo, jehož základním členem by byl Bůh. Bůh a svět není více než Bůh sám, právě tak jako přímka a bod, rovina a přímka, krychle a rovina a obecně dle pozorování geometra Pascala, kvantity nižšího řádu spojené s kvantitami řádu vyššího, jimž jsou nepřiměřitelné.

Není věci ve světě, jež by nepatřila úplně a naprosto Bohu, takže nezbývá ani nepatrná možnost výjimky nebo záminky k ní. Nikdo nemůže říci: Bůh je jedno bytí, já jsem druhé bytí, jako se může říci: Petr je jeden člověk, já jsem druhý člověk. Petr i Pavel se účastní téhož lidství i člověk má účast v Bohu, Bůh však se neúčastní v ničem. Člověk na člověku sice relativně nezávisí, ale za žádných podmínek nemůže býti nezávislý na Bohu. Není tu naprostá dvojitost, není ani společný název. Z toho plyne, že při přísném výběru slov není zde právo říci: Člověk *a* Bůh.

Nenahání nám tedy, jak je vidět, ani trochu strachu „imanence" idealistů a pantheistů. Bráníme skutečnost Boha proti jejich slovnímu „božství". Držíme dvojí nutnost imanence a transcendence, kdy oni jednu pro druhou obětují popírajíce, ničíce Boha. V zásadě tedy takováto alternativa se nevyskytne tam, kde v míře, již připouští správně pochopené odvozování *bytí*, se uzná odvození a závislost *v bytí*. Podle slovního znění transcendentní a imanentní znamená totéž co *vně* a *uvnitř*. Led je ve vodě, nebo je mimo ni? Slunce je v paprscích, nebo pro ně něčím vnějším? Běží-li o svět a Boha, musí se alternativa chápati nejinak.

Nejlepší by bylo zničiti ty dva názvy, poněvadž se vztahují na něco vyššího a jediného, co je nepřístupné pozemskému pochopení a vyjádření. Zachovávají-li se, tedy jen pro pohodlnost vyjádření v nauce a pro praktickou nutnost při myšlení.

Boží „pojmy".

Z uvedeného plyne důležitý poznatek o posledních, cílových příčinách a rozhodující odpověď na výtku anthropomorfismu, tak často předhazovanou proti dokazování Pořadatele.

Odpovídáme. Nepřipisujeme *plány* přírodě. Přirozeně pracující věci nic *nevidí*, projevují pouze svoji povahu. Včelky nemají pražádný model ke stavění plástů. Bezprostředně tedy napadne věřícího člověka: Model plástu není v přírodě, nýbrž v Bohu. Určitým způsobem je to vyjádření úplně správné. Vzhledem k základním otázkám, o které nám tu jde, je to však nepřesné a je třeba jiné formulace.

Protože Bůh ve skutečnosti není spoluexistující se světem, třebaže platí, že existuje i Bůh i svět (poněvadž není ani výlučně imanentní, ani jen transcendentní vzhledem ke svému dílu, nýbrž něčím vyšším, o němž je možno obě tato tvrzení současně pronésti), je zapotřebí zvláště při řeči o záměrnosti uskutečněné ve světě a o ideálu, který se rozvíjí během věků s rozmachem bytí, vyhnouti se dvěma nesprávnostem, ke kterým myšlení spěje jako samo od sebe. Ani plány, objevené naší analysí, nevkládati do Boha *tak jak jsou*, neboť tu bychom o Bohu smýšleli jako o každém jiném *pořadateli*, jako o architektovi, který v nezávislé hmotě uplatňuje vlastní pojetí díla, nebo bychom pravděpodobně viděli v těch plánech něco Bohu zcela cizího, co je výplodem našeho myšlení.

K tomuto poslednímu řešení dospívají popírači. První řešení je sice možné jen u věřících, ale nepřekračuje meze anthropomorfismu. Existuje však ještě jiné řešení, které nemá ani ráz toho nevinného bludu, ani stopy té hrozné negace. Bůh vědomě chce býti pramenem těch ideálů a pojmových vzorů, jež se rozvíjejí ve světě. Bez něho by práce, která se rozvíjí rozumně a zároveň slepě před našimi zraky, neměla dostatečného důvodu. Tento pojmový vzor není však v Bohu ve své vlastní odlišené formě, jako je v architektovi představa.

Pojem stromu ve své skutečné druhovosti neexistuje v Bohu více, než v přírodě. Existuje jako *takový* pouze v naší mysli. V pojmu stromu však můžeme zahlédnout podobnost s Bohem, jehož se všechny věci svým způsobem účastní. „Podobnost Bohu uzavřená ve věcech jest tvar jejich bytí" podle slov sv. Tomáše. Strom se nepodobá Božímu pojmu; podobá se Bohu. To je velký rozdíl, třebas naukově je to totéž.

Stručně řečeno, není nějaké *předběžné pojetí* věcí u Boha, poněvadž Bůh sám není v čase a stvoření samo je jediným vztahem k Němu, aniž

by byl však nějaký vztah Boha ke stvoření. Bůh v tomto smyslu *nemyslí*. On *je*. My musíme mysliti, protože naše bytí je nedostatečné. Musíme chápati to, co sami nejsme. Pochopením se stáváme věcí, již chápeme. Kdybychom jí již byli, nemusili bychom ji teprve uchopit, chápat. Bůh tedy je vynikajícím způsobem a virtualiter všechno bytí. Nemyslí však způsobem, který by přidával něco nad jeho bytí, nýbrž myslí své bytí, jeho myšlení jest přímo jeho bytí. Jinak: Má vědomí sebe a v sobě má vědomí všeho. Připisujeme-li Bohu *pojmy*, jaké máme my, tedy jen proto, že si naprosto nemůžeme představiti jeho bytí - nekonečně bohaté myšlením, jež všechno obsahuje, ale také nekonečně jednotné, naprosto vzdálené každému rozlišování mezi předmětem a podmětem, myslitelem a myšlenkou, naprosto vzdálené i mnohosti myšlenek a ideálních modelů, které by měla příroda napodobovat a my je z ní dobývali.

Není v něm *plánů*. Je jen On, jej příroda napodobuje v tisícerých rozličných tvarech, jichž rozdílnost je jen v ní, jen my ji tak chápeme, uvažujíce o jejích výtvorech. Plány jsou jen v nás. V přírodě je mnohotvárné účastnění v plnosti Boží ideality. V Bohu, k němuž nás ona vede, poskytujíc našemu rozumu jeden z pohledů, jež může upřít na Boha, je plnost té ideality.

Evolucionismus a kreacionismus.

Je velmi zajímavé pozorovati rozdíly mezi teorií kreacionistickou neboli teorií *postupného vytváření*, teorií evolucionistickou o stálém rozvíjení a Bergsonovou teorií tvořivého vývoje.

Ve všech těchto teoriích po odstranění naukových pochybení a anthromorfistických pojmů stojíme tváří v tvář stupňovité účasti v Jediném transcendentním a imanentním, ne před výkonem přejímaným a napodobovaným, uskutečněným podle modelu neexistujícího. Jestliže se pak postavíme ne mezi Boha a přírodu, nýbrž do samé přírodní perspektivy a postupujeme od minulosti k budoucnosti, nelze si představiti objevení se bytí a jeho rozvoj jinak než jako samovolný. V kreacionismu není více zasahování z vnějšku než v běžném a Bergsonově evolucionismu. To je idol obraznosti, který je nutno v každé jeho podobě vypleniti z filosofického myšlení. Stvoření je čirý vztah. Naprosto není jevem, fenomenem pro hypothesy. (Cf. Summa theol. Překlad olom. domin. O stvoření: I. Ot. 45., čl. 3.)

Jak se liší tato pojetí navzájem? Podle these o postupném tvoření uskutečňují se přirozeně tvary o sobě velmi karakteristické, jež jsou beze všech vztahů navzájem. Jsou zde druhy, jež neváže žádný příčinný řetěz; jejich jedinci nemají jiného plánu, než uskutečnění druhové formy, aby se jim takto dostalo bytí. Vzniklé zplodiny, mající již formy, sdílejí je dále prostřednictvím živoucích zárodků.

V evolucionistické thesi je příčinná souvislost a závislost mezi blízkými formami, i když nastaly změny náhle v životních křečích, o jakých mluví třeba de Vries. Tím spíše při změnách, kde se neúčastnily smysly (podle teorie Lamarckovy). Pojem druhu není zde ovšem zhlazen, nemá však již ten absolutní karakter, je cosi dynamického, je funkce času.

Konečně v teorii Bergsonově podobá se přirozený samovývoj lidskému tvoření a vede k chápání vesmíru jako života, který se rozrůstá a sám si nalézá nové formy. To je ten pověstný *élan vital*, životní vznět.

Je zřejmé, že ráz druhu se mění, aniž by tak druh hynul. Klasifikace nám přináší řadu schemat nebo, chceme-li, řadu pohledů za určitého okamžiku, jež však přesně řečeno, platí zase jen v tom okamžiku, jako každá poloha věci v pohybu. Druh je za každých okolností nerozdělitelný, a to nedílností plynulou, jakou plyne přítomnost do času. Prakticky může schema platit pro neomezenou dobu. Víme, že druhy nám nyní známé se dají sledovat až k třetihornímu období, možná ještě dále. To však dokazuje jen velkou pomalost proměny a snad i její ustrnutí, jakmile se objeví úplně dokonalá forma, jež sama teprve zachová druh pro budoucnost.

Je také zřejmo, že rozvedené teorie naprosto nic nemění na metafysickém hledání Boha. To je otázka, která zůstává nedotčena. Můžeme se nanejvýše tázati, zda teorie kreacionismu, odpovídající nejlépe lidovému antropomorfistickému názoru na stvoření - po odstranění toho nedostatku - není přece jen ze všech nejpřijatelnější.

Náhlé jevy bez pásma souvislosti s minulostí, bez vztahů k prostředí, pocházející od bludných těles nebo ze spadlých aerolithů nepůjdou ni-

kdy do hlavy naturalistovi. Pro filosofa, který ví, že stvořiti neznamená státi se, a který musí počítati s tím, že se takto ocítá na světě něco nového, co zde před tím nebylo, *aniž se tu předběžně něco událo*, který, je-li důsledný, uznává, že vesmír je složeninový celek ze solidárních částí, že vtrhnutí tohoto druhu by se v oné hypothesi rovnalo stvoření nového vesmíru, pro takového filosofa je tu zřejmé, v jaké vzdálenosti od pravdy je takové řešení. V blízkosti pramene věcí nemají náš způsob vidění a naše dohady mnoho váhy, a právem lze pochybovat, zda tyto pohledy zvláště v jejich původním starém tvaru vyhovují faktům.

Pro nás, obránce pojmu Boha, nemá to vše žádnou důležitost. Když se připustí proti Bergsonovi a kreacionistům rozvoj vesmíru ve smyslu deterministického evolucionismu, nic se nezmění na našem závěru. Kdysi řekl Kleant Diovi: „Vesmír, jenž po nebi hýbe se, kam ty jej vedeš, sám žene se."

Sám se žene. To by byl determinismus. Přece však Bůh jej vede. Determinismus je jen ve výkonném řádě, provádí Jeho nařízení, je sluhou jeho, tvarem, který na sebe béře v čase Jeho svobodné věčné rozhodnutí.

Každé domněnce je světový řád účinkem, jenž nutně vyžaduje vlastní příčinu, je odleskem, který vyžaduje vlastní ohnisko, derivací, která vyžaduje vlastní základ.

Stvoření „lká a rodí", aby vytvořilo obraz Principu - stvořitele. *P. A. D. Sertillange O. P.*

Duch a lid.

Pokus o moderní zdůvodnění a o novou životnou výstavbu lidské totality v duchu nauky sv. Tomáše Akvinského.

I. Fenomenologie totality.

Od známé průpovědi „plenus venter non studet libenter" až k nejzazším problémům, spojeným s náboženským pronikáním do politického života, jedná se v nich vždy o přemožení *jediné* dvojitosti duše a těla, jednotlivce a lidu. Že analyse pramenů bojů a bídy vnitřního života vede právě k tomuto důsledku, nelze se diviti. Člověk má ve své přirozenosti přece hmotný i duševní prvek. Proto je také zcela přirozeno, že žitá jednota duše a těla vytváří základní problém - totality. Ze zkušeností osvědčeného protikladu mezi hmotným a duševním děním se vynořuje typicky lidská problematika, kterou stále prožíváme.

Právě pro tu hmotně-duševní lidskou složitost stojí zde Aristoteles a Plato jako dva karakteristické typy lidských snah o *prožití celistvosti*, o totalitu života. Každým převážením a přeceněním hmotna nebo duševna se ocítáme v táboře aristoteliků nebo platoniků. Tato typisace není bezdůvodná, má určitý význam pro praktický život, jak poznáme z poukazů na nejnápadnější extrémní řešení, jež působila účinně v dějinách:

Lidské poznání je jisté jen v konkretních případech. Nebo: Je jisté jen v podstatném patření idejí vlitých shůry. - Člověk je zasazen do časného světa a na zemi má hledat důvod svého žití. Nebo: Státní zřízení je důsledkem hříchu. Proto stát sám o sobě nemá významu a i v pozemských požadavcích je podřízen Církvi.

Je nám jasné, že i dnes jsou tyto problémy v popředí lidského a politického života.[1] Z praktické možnosti uskutečnění ideálu lidské totality vyplývá základní otázka: Dá se v životě jednotlivce a společnosti zmoci ten zkušeností zjištěný protiklad tělesna a duševna?

Na jedné straně stojí *tělo* - hmota - s určenými znaky tělesného vývoje. Mnoho je podstatně a výhradně hmotného: Určitost ohraničení, souvislost, konkretní měřitelnost a možnost vyjádření v matematických formulích.[2] Zatím však moderní fysika přišla s Heisenbergovým koeficientem neurčitosti, poukázala na nespolehlivý pohyb protonů[3] a pod mikroskopem se přesvědčila, že

[1] Srov. na př. *Silva Tarouca* Amadeo: Völkische und kirchliche Totalität. Ve „Volk und Glaube" 1937. II. Č. 3-4. S. 61-67.

[2] Dle aristotelské i newtonské fysiky.

[3] Srov. díla Eddingtonova, Wenzlova, Zimmerova a. j.

ve skutečnosti často ani desetitisícina hmotného okruhu v silovém působišti není zaplněna tělísky.[4] Proto se řeklo,[5] že filosofie svatého Tomáše stojí dnes před úplně změněnými předpoklady. - My ovšem nemyslíme, že by to pro filosofii svatého Tomáše *jako takovou* - mělo něco znamenat. Jednak to není tak docela jisté, zda fantastická spekulace starých (třeba o jednotě hvězdného pohybu ve vesmíru)[6] dodatečně se neukáže - jako jiné mnohé spekulace - dobrým předpokladem čistě vědeckého poznání, a konečně nezáleží tu přece ani trochu na stupni fysikálních poznatků, na přesnosti našich bádacích nástrojů a na dnešních hranicích možností zkušenostního přezkoumání jevů. Na hmotě je podstatně cosi fenomenologického,[7] něco, co může posouditi výlučně jen přírodní filosofie. Svatý Tomáš karakterisuje nadčasovým vyjádřením hmotné jako to, co je podrobeno zákonům nutnosti; to, co - přímo či nepřímo - svou podstatou je „zavázáno" nutnosti, je jí zajato a podřízeno.[8]

Z toho vyplývá ohromující závěr pro moderní smýšlení, totiž že sem, do oboru hmoty, spadá svou povahou i *smyslovost!* Nejen „život" v omezeném významu, jako život vegetativní,[9] nýbrž i smyslový, živočišný život podléhá zákonům hmotné nutnosti. „Svoboda" *není* souznačná s neurčitostí, tím méně s neurčitelností.[10] Takové označení bylo by výrazem čistě subjektivního stanoviska. Podle toho by hranice mezi neživotným a živým a mezi vegetativním a smyslovým byly něčím zcela plynulým, nepodstatným. Byly by úplně závislé na současném stavu mikroskopických a chemických možností v bádání.[11]

Potom ovšem lze podlehnouti pokušení a viděti ve smyslovém „životě" tu základnu, na které se dá sloučit hmotný a „duševní" vývoj k totální jednotě. Naše these však ukazuje, že toto sloučení je možné a proveditelné teprve na dalším, vyšším stupni,[12] na stupni *ducha*, kde vládne svoboda. Podstatou ducha není totiž neurčitost a nekonkretnost nebo neměřitelnost, ani síla cítění nebo „prožitá" intensita, nýbrž jen jedno: Možnost užíti vnějšího jednání, o němž se pozná, že je vhodným prostředkem ke známému cíli. Proto tvrdíme, že teprve na této duševní základně je možná žitá synthese duše - těla, poněvadž zde teprve je dána možnost použíti hmoty k duševním účelům. To se děje *svobodou*, a to v rytmu vývoje jednoty mezi prostředkem a cílem. V životném jednotícím rytmu prostředků a cíle pak uplatňuje hmota svůj temný sklon k ubití duševna a zkázonosnou tendenci k jeho zmizení nebo utopistickému zracionalisování.

Zajisté, že i duch podléhá v *každém* svém volném rozhodnutí příčinné nutnosti. Podléhá, jako všechno, co je v čase, nutnosti zapříčiněného bytí. I svoboda je tu podřízena regresivní - zpětné nutnosti, která z účinku uzavírá na příčinu.[13] Jinak by nebyla možná věda a - co jest důležitější, protože hlavnější - nebyla by žádná skutečnost. Každá věda jde za nějakou nutností,[14] kterou musí vyloupnouti jako jádro ze skutečnosti, aby mohla míti praktický význam. Duchovní a hmotná příčinnost se liší jen tím, že tam jest úplně zadostiučiněno příčinné nutnosti vlastním *sebeurčením*, zde však přistupuje příčinné určení z venčí. Určení dává možnost nejen dodatečnému zjištění zpětné nutnosti, nýbrž i předpovědi progresivní - postupné nutnosti. *Postupně* můžeme v hmotných jevech souditi z příčiny na účinek, jen když dostatečně známe zkoumaný hmotný předmět. Pak víme, že, jakmile se splní ta neb ona podmínka, bude to míti nutně ten nebo onen účinek, který lze vyjádřiti buď matematicky, nebo formou zákona. V tom je základ pro všechny užité vědy. Zde je však také důvod rozdílnosti mezi ontologickou určeností „příčinného princi-

4 Srov. Eddington A. S.: Das Weltbild der Physik. Braunschweig 1931, S. 2.

5 Albert Mitterer ve svých četných dílech.

6 Srov. De potent. 5. 8 a ad 3.

7 Na to kladl důraz již Gustav Pecsi a K. Ch. Plauck.

8 „...quasi materiae obligatum et concretum, ...ex necessitate naturalis dispositionis." De Verit. 23. 1.

9 Srov. *Gredt* Josef O. S. B.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Freiburg i. Br. 1932. 6. vyd. I. sv. Th. 328 a další.

10 Jak myslí Bertalánffy, Mie, Wenzl a. j. pod vlivem „dynamického" ducha času.

11 Na př. názor Rhumblersův.

12 „Vivere addit super esse, et intelligere super vivere." De Ver. 10. 1. Š.

13 Srov. Hans Eibl: Vom Sinn der Gegenwart. Vídeň 1933. S. 136, Groos Karel: Der Aufbau der Systeme, Lipsko 1924. S. 40. f.

14 Srov. ve Phys. 2. 5 a 15.

pu" a pouze statickou, matematicky vyjadřitelnou pravidelností průběhu v „zákoně příčinnosti".[15] - Tvrdíme tedy, že v užívání svobody, to jest v uskutečňování rytmu mezi cílem a prostředkem u lidí, je dána možnost totality, *jen když* je člověk dosti důsledný a vždy v každém případě jedná jako volný činitel, jako „duch". - Dvojice tělo - duše byla dnes ve snaze po přesném vyjádření požadavku *žitého* duševna rozšířena na tělo - duše - duch.[16] „Duch" má značiti celou lidskou dokonalost těla - duše - přirozenosti, a její *skutečné* vytvoření. Duch by byl tedy „člověk" a ještě něco *více* než člověk, chápaný staticky jako „animal rationale". V životné jednotě ducha je skutečně vytvořená a žitá synthese všech lidských schopností.[17] Ideál totality by byl uskutečněn: v duchu a *lidu*. Jako je rasa rozšíření těla jednotlivce,[18] společnost rozšířená duše jednotlivce, lid by byl rozšířeným pojmem ducha. Lid se jeví dnešnímu přemýšlení o totalitě[19] jako živá synthese rasového, jazykového a kulturního společenství v souladu s udávanou trojitostí tělo - duše - duch.

Dnešní touha po totalitě vrcholí tak ve dvojí snaze: - co je *spolu*, aby bylo *jedno*, aby se vytvořila *harmonická dokonalost lidství*. Avšak i svatý Tomáš měl před očima *týž* ideál totality, když při filosofickém ohledávání posledního cíle říká, že každý člověk přirozeně se snaží o zdokonalení vlastní bytosti.[20] To je *hlavní* důvod, proč je filosofie sv. Tomáše zcela vhodná, aby byla podkladem uskutečnění totality ducha a lidu v moderním světovém názoru.

Druhý důvod vynikající aktuálnosti svatého Tomáše vyplývá z toho, co již bylo řečeno: Jestliže opravdu moderní totalitní ideál myslí na žitou synthesu v duchu a v lidu, jestliže také platí, že řešení bude záviset na otázce o přemožení tělesných a duševních protikladů, na otázce o možnosti sjednocení přírody a dějin, přírodovědeckého a historického pohledu na svět, pak je svatý Tomáš dvojnásob aktuální. On první učinil metafysicky možné sjednocení přírodovědeckého a dějinného nazírání na svět.[21]

Tím není řečeno, že by svatý Tomáš pěstoval systematicky filosofii dějin. Lpěl příliš silně na střízlivé skutečnosti.[22] Ukázal však základní linie, po nichž musí člověk postupovat, a jediné na jejichž základě může poznati a prožíti synthesi mezi přírodou a dějinami. Jak ještě uvidíme, učinil to svatý Tomáš svojí filosofií theocentrického řádu.

Nepomíjitelný význam má tedy poukaz svatého Tomáše, když metafysicky vyjadřuje, že *jedině živoucí duch* může býti skutečně lidským a přírodě odpovídajícím nástrojem k uskutečnění našeho totalitního ideálu. A to je *třetí* důvod jeho aktuality, nepředstižený dosud žádným filosofem. Svatý Tomáš ukázal, jak je zcela přirozené člověku stálé uskutečňování rytmu mezi prostředky a cílem, jak v tomto duchovním uskutečňování koření všechna mravnost, důstojnost a dokonalost lidské bytosti.[23]

Na tom přesvědčení stojí slavný Tomášův intelektualismus (tolik haněný a tak nepochopený). Tomáš není racionalista, nýbrž intelektuál. I on vyzvedá primát vůle, ale primát *intelektuální:*[29] Proto je jeho intelektualita základem pro bytost a důstojnost člověka, poněvadž intelekt je metafysickým i psychologickým předpokladem a živnou půdou svobody. Právě tím, že mohu poznati cíl a zvolit prostředek k němu *jako prostředek* přiměřený tomu cíli, tím jsem uschopněn k vykonání úplně lidských činů, k prožití mé duchovosti a (uskutečněním rytmu mezi cílem a

15 Srov. Baumgartner Matthias: in Festg. Hertling 1913. S. 4.

16 V tomto smyslu užívá na př. Plauck K. Ch.: Anthropologie. Lipsko 1874. S. 54, Ch. H. Weisse (srov. Heimsoeth Heinz: Metaphysik der Neuzeit. In Handbuch I. S. 183.), Eibl, Steinbücbel a. j.

17 Srov. pojem „mens" u sv. Tomáše: „ut sub mente intelligatur comprehendi omnes... potentiae immateriales". De Ver. 10. I. 2.

18 Moderní, vědecky bezvadná definice pojmu rasy u Viléma Schmidta: Rasse und Volk. Salzburg 1935. 2. vyd.

19 Srov. na př. Eibl Hans v Schön. Zukunft XII. 40. S. 1045.

20 „Quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio (podstatná známka) ultimi finis." I/II. 1. 7.

21 Srov. Windelband Vilém: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. TÜbingen 1928, 12. vyd. Erichem Rothakkerem, str. 272 d, Wittmann Michael: Die Ethik d. hl. Thomas v. A. Mnichov 1933, str. 370, 373, 380 d., 385.

22 Srov. Maritain Jacques: Les degrés du savoir. Paris 1932, str. 609.

23 Srov. Léhn Léonard: La Raison, règle de la moralité d'après s. Thomas. Paris 1930.

24 Srov. Silva Tarouca Amadeo: Totale Philosophie und Wirklichkeit. Freiburg Br. 1937. Str. 139, 155 a d.

prostředkem) k uplatnění její výraznosti na hmotě těla.

To se stává vždycky rozčleněním a provedením určitého *řádu*. Proto říká svatý Tomáš, že pořádání je záležitostí mudrce.[26] Jednoduché schema prostředek - cíl nestačí ovšem, jakmile je dáno *více* cílů, nebo jeden cíl, který nedává možnost *naprostého* dosažení a jakmile je dána možnost použíti více prostředků k dosažení zamýšleného cíle - tedy v praktickém životě nestačí nikdy. Různé cíle vstupují rovněž do pořadí v poměru cíle k prostředkům a různé prostředky je nutno členit a odstupňovat podle ceny různých cílů. Taková mnohonásobně členitá a přece jednotně vedená jednota v poměru prostředků k cílům - je řád. Slovem „řád" rozumíme mnohost uvedenou v jednotu. Řád není ani chaos, kde neplatí pevné pravidlo, ani tupá, šablonovitá jednotvárnost. V řádu nejen jsou různosti zachovány, nýbrž právě *svým začleněním* do nadřazené jednoty dostávají svoji vlastní cenu, je jim zajištěna samostatnost a je zdokonalena jejich vlastní cena.

Poněvadž je tedy doposud svatý Tomáš nejvlastnější a nejdůslednější filosof řádu ve světových dějinách,[27] máme po něm stále aktuální, nepomíjející dědictví životných zásad jeho světového názoru - k vytvoření jednoty v duchu a lidu. Domyslíme-li tyto úvahy o fenomenologické struktuře moderního totalitního ideálu, poznáme, že se tu skutečně jedná jen o *ideál řádu. Pojem* totality je prvně pojem seřazené jednoty. Tělesné a duševní složky člověka mají býti rozvity duchem, aniž by byly nějak zkráceny ve svých přirozených požadavcích. Náš totalitní ideál dále musí účinkovati v žité jednotě ducha a lidu. To ovšem předpokládá *synthesi* přírodovědeckého a dějinného pohledu na svět a ta je zase synthese řádu. Věda a životní moudrost, technika a kultura, sociální a mravní pokrok musí vzrůstati ve vzájemném začlenění a doplňování až k trvalé plné jednotě. Konečně praktické *provádění totalitního* ideálu je totéž, jako vytváření řádu.

Fenomenologie totality, jak ji my chápeme, je tedy *fenomenologie struktury přirozeného řádu v lidském životě*. Metafysika totality, která se dá vyvoditi z fenomenologické popisné analyse, je pak v důkazu, že skutečnost má opravdovou ontologickou strukturu řádu.

Naše analyse dospívá k otázce, v jádře rozhodující všechno lidské totalitní úsilí: *Je skutečnost jednota řádu?* Na kladné odpovědi prakticky závisí smysl, důstojnost i štěstí našeho vezdejšího života osobního i života lidu. Důkaz o tom, že skutečnost jest opravdu jednota řádu, musí býti fenomenologicky nebo strukturně vyveden z nejdůležitějšího druhu lidské činnosti.

Pozorujme nejprve normální průběh *psychického dění* od prvního smyslového vjemu až k poslednímu vnějšímu úkonu.

1. Veškeré poznání začíná smyslovým vjemem.[28] Ten je tu něčím, co dodává materiál myšlení a podněcuje jaksi další psychický průběh.[29] Výsledky novějšího bádání nápadně docela souhlasí[30] s tomistickou[31] fenomenologií poznání. Není-li nějak rušen normální psychický průběh, uvedený v chod smyslovým vjemem, tu bezprostředně (více méně vědomě) se vynoří *první pojmy a principy*,[32] které jsou ontologickou základnou další myslící činnosti rozumové. Jejich použitím proniká rozum ke zřejmě určitému *vhledu do podstaty*. Tu teprve se jednak ukojí přirozená žízeň člověka po vědění a je tu též dáno základní východisko čistě lidskému, mravnímu jednání. Bez poznání cíle, to jest bez duchovního navázání bytí na ideu předmětu, na který se nyní vzta-

25 Srov. na př. „Dicuntur autem aliqui actus *humani* vel morales, secundum quod sunt a ratione." I-II. 18. 5.

26 „Ordinare sapientis est." S. c. G. 2. 24. Srov. též Horumes Jacob: Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe. Freiburg Br. 1934.

27 Historicky doloženo v cit. díle Silva Taroucy (cit. 24). Textově analyticky v Silva Tarouca Amadeo: L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas. Revue neoscolastique XL. Č. 55. Str. 341-384.

28 Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo *incipit* intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam *fundamentum* intellectualis operationis," in Trin. 6. 2. 5.

29 Francouz má proto přiléhavý výraz „ébranler".

30 Srov. Allers Rudolf: Thomas v. A. Über das Sein und das Wesen. Vídeň 1936. Str. 82, De Vries Josef: Denken und Sein. Freiburg Br. 1937.

31 Tomistický je řečeno místo „sv. Tomáše", neznamená tedy označení nějaké určité „školy".

32 „Primum ... quod in intellectum cadit, est ens." De Pot. 9. 7. 15. O „prvních", „vrozených" principech a pojmech srov. v de An. 3. 10. Č. 729, Q. Q. 8. 4., I-II. 94, 2. atd.

huje povinnost lidské činnosti,[33] nemůže býti nějaký duchovní úkon. Teprve vhled do bytnosti a cíle věci umožňuje reflexní zvrat, teoreticko-praktickou *volbu* mezi upotřebitelnými prostředky a pak *rozhodnutí*. Přirozeně celý ten proces vyústí ve vnějším jednání, v provedení a vytvoření zamýšleného skutku.

2. Tentýž rytmus prostředků a cíle v řadění - ordinare - opakuje se zvýšenou měrou, když se vytváří věda a uvádí se všechno lidské vědění v seřazený soulad. Pohleďme - v duchu svatého Tomáše - na ideální rozčlenění vědy, které by mohlo a mělo býti podkladem všech vlastních bádacích snah. V souladu s dvojí bytostnou složkou člověka poskytují materiál k bádání *oba velké zkušenostní obory* - hmotný přírodovědecký a duchovní dějinný.

Chce-li míti člověk jasno o podstatě a prakticky lidském významu přírodovědeckých a duchovědějinných hodnot, začíná je zkoumat jako filosof. Filosof pátrá v *bytí jevů*.[34] Záměrně a systematicky se opakuje nyní to spontánní a přirozené střetnutí konkretní události s nejvyššími pojmy a principy o bytí, jak jsme je viděli v jednotlivostech psychického dění. Proto nejvyšší místo ze všech filosofických disciplin má „prvá filosofie" - *ontologie*,[35] zabývající se bytím jako takovým. U svatého Tomáše, který proniká induktivně - příčinně k bytí Božímu, nastupuje pak přírodní theologie čili *metafysika*,[36] věda o přesažném, transcendentálním bytí,[37] nazývaná též *theodicea*.[38] Vhled do podstaty je i zde základem, na němž se přechází zpět ke zkušenosti. To se děje ve světle přirozené theologie theocentrickou životní moudrostí.[39] Nyní teprve jevy a zákonitosti, objevované třeba teoretickou fysikou a historickým zkoumáním příčin, dostávají nejhlubší, bytostný význam v řádu hodnot vesmíru, svůj význam opravdu lidský. *Přírodní filosofie*[40] *a dějinná filosofie* jsou pak metafysikou a praktickou orientací k přírodovědecké a dějinné zkušenosti. V důsledné účinnosti rytmu cíl - prostředek nastupují nyní podle přirozeného pořadí po filosofických disciplinách *vědy užité, a konečně zařízení* ke konkretnímu *provedení* záležitostí, jež směřují k blahu celku: technika, péče o tělo, politika, umění, řemesla a obchod, práce v povolání a výchova, všechno, co je každodenní záležitostí lidského života, to bez výjimky přispívá k vytvoření celku, k ustavení žité jednoty řádu v duchu a lidu.

3. Nás filosofy zajímá právě ta živá souvislost jednotlivých konů s celkem. Na teoretické fysice nebo technice nás tedy nezajímá její formální vědní obsah, nýbrž její totalitní význam, její cele lidský smysl, její cena a místo v řádě, jenž směřuje k blahu celku. Je tu třetí fenomenologické potvrzení struktury řádu v totalitním ideálu. I ve *vnější kulturní práci* člověka opakuje se jako ideální norma přirozené prováděcí pravidlo rytmu cíl - prostředek, čímž se vytváří řád.

Již čistě fenomenologicky vzato, jest člověk - ve shodě se svým složením z těla a z duše - prostředník a střed vesmíru. Přirozené úkazy jsou zde v plné shodě s theocentrickou filosofií řádu u svatého Tomáše, která z přirozenosti člověka soudí na jeho postavení ve vesmíru, a z jeho postavení ve vesmíru na jeho povinnosti v řádu. Přirozenost, přirozené povinnosti a práva tvoří v theocentrické filosofii řádu významnou jednotu vývoje a pokroku.

Podle těla je člověk omezený a konečný, zůstává tedy po nižší stránce podroben různorodé nutnosti tělesné zákonitosti. Duše však činí člověka duchem k nekonečnu zacíleným.[41] Vyšší stránka

33 „Intellectus speculativus per extensionem fit practicus." I. 79. 11. O celistvém rozumovém průběhu viz Pieper Josef: Die Wirklichkeit und das Gute. Münster 1931.

34 „Pertinet ad philosophum et ad nullum alium... considerare ens secundum quod est ens... et ea quae per se illi insunt." In Met. 4. 4. 571, 587.

35 Název zaveden Ch. Wolffem.

36 „Theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur." In Trin. 5. 4.

37 Transcendentní v naprosto božském bytí.

38 Nazváno tak Leibnitzem.

39 To je ta „quae considerat altissimas causas... *unde* convenienter iudicat et *ordinat* de omnibus". I-II. 57. 2.

40 Teprve pokrok našeho poznávání a prostředků bádání a s tím souvisící složitost moderního života podmínil rozdělení přírodní vědy na teoretickou, filosofickou a užitou. Staří chápali celé vědění o přírodě - s vyloučením anthropologie - pod souhrnným názvem „philosophia naturalis", nebo „physica". O rozdělení věd u sv. Tomáše srov. in Trin. 5. a 6., Opsc. 53 de Nat. Gen.; in Met. 7. 11. 1526 f.; 6. 1.; de Pot.1. 4. a. j.

41 Přírodě odpovídající postavení člověka ve vesmíru (t. j. v souhrnu nehmotného i hmotného stvoření) je „in confinio" nebo „in medio" mezi zvířaty a anděly, mezi pouhými těly a duchem. Viz c. G. 2. 68. 61. a. j.

má tedy v člověku nepřehledné možnosti autonomní svobody. Tak se člověk přirozeně stává *pánem věcí*, pánem existencí nižších než on sám, jakmile v přírodních vědách využije rytmu cíl - prostředek k účelnému vedení hmotných zákonů dění. Přirozený požadavek *práva* na toto panství může člověk odůvodnit jen tím, že je od přirozenosti tvůrce řádu či nositel kultury. Tedy i to „právo" na pustošení přírody ve jménu pokroku a na naprosté využití všech mechanických i historických sil nakonec se uvede na Boha a na theocentrický řád, ve kterém též výlučně koření „práva" krve a půdy, „práva" na prostor k uplatnění a rozvinutí všeho, co zmohou rasy a národy.

Neustále se obnovuje v lidské kulturní práci schema řádu ať běží třeba o jednoduchý plán na odvodnění močálu, nebo o úkoly plynoucí z povahy národní. Řád je podkladem a normou. Jak zkušenost učí, kulturní lidský přínos jen tehdy trvale prospívá celku, je-li zasazen do schematu řádu. Divokosti přehnaného racionalismu, kapitalismu, divoké orgie nenávisti v jednostranném egoismu, který není řízen k vyššímu celku, úpadek kultury v dobách nevyrovnaných protikladů a vášní, to vše je výmluvné svědectví o tom, že ideál řádu je požadavek přírody a jí jedině odpovídá.

Rytmem cíl - prostředek spojuje člověk nižší skutečnost (jako prostředek) s vyšší, nadlidskou skutečností (jako cílem), v čemž spočívá vlastní svéráz a přednost duševního života. Na duchové kulturní základně, v *myšlenkovém* řádu vzniká universální a mravně vytříbený ideální obraz vesmíru jako jednoty řádu.[42] Řádem své kulturní *činnosti* pokračuje člověk v osnově kosmického řádu a tak prospívá celku. Rozvíjí, zdokonaluje a korunuje přírodní řád tím, že uskutečňuje totalitní ideál v duchu a lidu.

4. Tu teprve je lidská činnost *dějinná*. Tu teprve dostává tělesně-duševní život lidské přirozenosti nepomíjející význam, když se zapojuje jako úd (jako prostředek) do vyššího a obsažnějšího řádu, do dějinné skutečnosti. Seberůznější názory na podstatu a stavbu dějinné skutečnosti se vždy shodnou - třebas v různých vyjádřeních - na jediném: Co je typické v dějinných protikladech a v dějinné skutečnosti, to je *struktura řádu*. Tak je potvrzena čtvrtým způsobem naše fenomenologická these, že totalitní ideál je přirozeně a bytostně ideál řádu.

Nemáme-li zřetel na materialistický výklad dějin (a na jeho popírání dějin),[43] mohou býti všechny rozbory filosofů a fenomenologů dějin shrnuty v poznání, že dějiny jsou rozšířené, typicky lidské dění. Mají vždy vztah ke kultuře, ideově cílí vždy k vyšším hodnotám a vždy - ve zvětšeném konkretním měřítku - se odrážejí v jednotlivých fázích typicky lidského jednání. Zkrátka, dějiny nejsou jen děje lidstva, nýbrž ideje člověka, v životě národů uskutečněná ozvěna rytmu cíl - prostředek.[44]

Struktura řádu stojí tedy v popředí všech důležitých bytostných jevů života, vždy v pronikavé úloze tvořivého principu. Nespočetné množství fenomenologických důkazů se naskýtá k potvrzení té věci. Nevyniká typická struktura řádu v nejrůznějších „účelnostech" v přírodě, ve stavitelství, v nauce o harmonii, ba i v sociálním a politickém životě? V pojmu stavovského rozčlenění na příklad, nebo v pojmu nadnárodního universalismu, jehož si křesťanský středověk tolik vážil a který i nyní nabývá mnoho úcty? Ne *mezinárodní* rovnostejnost, nýbrž *nadnárodní rozčlenění tak*, aby každý národ mohl žíti podle své povahy a tím způsobem vykonávati svoji funkci v řádu celku všelidské kultury.

Málokterá fenomenologická these může se tak spolehlivě dovolávati jednohlasného zkušenostního potvrzení, jako tato these: Moderní totalitní ideál jest *ideál řádu* ve svém pojmu, ve své přírodě odpovídající struktuře a v každém oboru svého uskutečnění.

PhDr. Amadeo Silva Tarouca.

[42] Již před křesťanstvím viděl Aristoteles nejvyšší dosažitelnou vůbec dokonalost člověka v tom, „ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius", de Verit. 2. 2.

[43] Marxistická filosofie, která vidí ve vývoji lidstva jako rozhodujícího hospodářského činitele. Stejně extrémně biologické chápání dějin.

[44] Srov. Lehrmann Gerhard: Psychologie der Individualitäten. Ve Phil. Reihe. 88. Lipsko 1928.

[45] Srov. Wust Peter: Die Dialektik des Geistes. Augšpurg 1928.

Jedno.

Aristoteles: Jelikož se slova „jedno" a také slova jsoucna užívá v mnohých významech, je třeba uvážiti, jakým způsobem tvrdí, že souhrn všeho je jedno. Jedno pak nazýváme buď to, co je spojité, nebo to, co je nedělitelné, nebo to, čehož pojem vyjadřuje jednu jedinou podstatu (jako na příklad víno a šťáva z hroznů).

Logik: Není zrovna výhodné, abychom užívali jediného slova v tak rozmanitém smyslu, neboť musíme pak v tom kterém případě k samotnému slovu připojiti ještě význam, který užitím tohoto slova máme sami na mysli. Ale jak tak často ve vědách přírodních, musíme i my zde se přizpůsobiti vžité tradici a pamatovati na trojí různý význam slova „jedno". Pro potřebu svoji zavedeme si účelně bližší označení pro každý ze tří případů: pokud půjde o jedno představované kontinuem čili rozměru spojitého, užijeme pojmu jedno spojitosti, pokud půjde o to, co jest nedělitelné, jedno nedělitelnosti a kde půjde o podstatu, užijeme pojmu jedno podstaty. Žádný z těchto pojmů není bezprostředně upotřebitelný na souhrn všeho jsoucna v přírodě. Je proto třeba po každé nejprve konkretního individuelního případu, nikterak souhrn všeho jsoucna nevyčerpávajícího a teprve po diskusi takového příkladu přistoupiti k případnému zevšeobecnění na souhrn všeho jsoucna.

Jest nám tedy odpověděti na těchto šest otázek:

Jest jedno spojitosti?

Tvoří jedno spojitosti souhrn všeho jsoucna?

Jest jedno nedělitelnosti?

Tvoří jedno nedělitelnosti souhrn všeho jsoucna?

Jest jedno podstaty?

Tvoří jedno podstaty souhrn všeho jsoucna?

Fysik: K první otázce je třeba říci, že vskutku jsou spojitosti, které podle vžitých názorů pokládáme za jedno. Nejznámější případ obecně uznané spojitosti jest čas. O času mluvíme ve smyslu různých intervalů, na příklad hodinových, minutových, vteřinových. Ale i časové trvání mnohem menší jsou známa. Tak na příklad v kvantové fysice časový interval, vyjádřený desetinným zlomkem, ve kterém za desetinnou tečkou následuje 27 nul a pak teprve pětka, hraje velmi důležitou roli, vždyť se s ním setkáváme v základním symbolu celou kvantovou fysiku prostupujícím, v kvantové universální konstantě „h". To všechno jsou jednotlivé celky a zároveň též spojitosti. Neboť spojité je to, co je bez omezení dělitelné. A každý z uvedených časových intervalů je dále dělitelný, aniž bychom dospěli k přirozené nějaké hranici dělitelnosti, taktéž lze snad mluviti o jednotlivých celcích, neboť aspoň většině z nich lze přiřaditi periodicky se opakující děje v přírodě, jejichž trvání pak representuje ten který časový interval.

Logik: Jest nesporné, že čas svojí neomezenou dělitelností jest spojitý. Tvoří-li však také nějaké jednotky, to je třeba teprve dokázati. Není totiž nikterak vyloučeno, že pojmy jedno a spojitost jsou navzájem sporné.

Aristoteles: Má-li jedno znamenati zároveň spojitost, pak jedno je mnohé, neboť spojité je neomezeně dělitelné.

Fysik: V tomto pojetí se vskutku zdá býti sporný samotný pojem jedno-spojitosti. Pojem jedno zůstává ovšem dosud nejasný, kdežto pro pojem spojitosti jsme v neomezené dělitelnosti získali přesnou jeho definici.

Logik: Jedno lze definovati tím, že vylučuje rozlišení dvou nebo více prvků. Rozlišiti na něčem, co nějakým způsobem jest pokládáno za jedno, dva nebo více prvků, lze pouze dvěma způsoby. První způsob je ten, že to, co pokládáme za jedno, jest souhrnem více samostatných jednotlivin, jako na příklad jednotlivé kameny z jedné hromady. Hromada kamení je zde sice nějakou jednotou, avšak pouze ve smyslu zkratky pro výčet uvažovaných jednotlivin. Tuto zkratku lze v každém případě nahraditi vyjmenováním všech jednotlivin, což je pouze často velmi zdlouhavé. Není při tom vlastnosti, která by platila pouze pro celek a nikoliv pro jednotliviny. O takovém celku lze tvrditi pouze to, co platí o každé jednotlivině zvláště. Jde tedy vskutku o pouhou gra-

* Studie z chystaného souboru fysikálních rozhovorů s Aristotelem. Srovnej též články autorovy v obou předešlých číslech tohoto časopisu.

matickou zkratku a o nic jiného. Nelze proto tento případ rozlišení prvků pokládati za kriterium toho, že jde o jedno. Pokud snad přece v takovém případě užíváme pojmu jedno, nečiníme tak ve smyslu naší definice a tedy s našeho stanoviska se nevyjadřujeme správně. Druhý způsob, kterým rozlišujeme dva nebo více prvků, jest založen na pojmech celku a jeho částí. Části nějakého celku netvoří celek jako souhrn ve smyslu výše uvedeném. Celek zde představuje jedno, části představují dva nebo více prvků. Lze nyní rozlišiti více prvků a i mluviti o jednom. Vždyť jedno má vylučovati rozlišení dvou nebo více částí.

Aristoteles: Pokud se týče částí a celku, panuje vskutku určitá potíž, která snad do této úvahy ani nepatří a tvoří samostatný celek: zda totiž části a celek tvoří jedno či množství, a kterak tvoří jedno či množství, a tvoří-li množství, kterak to tvoří.

Logik: Tato otázka nás uvádí do logických problémů celku, souhrnu, třídy, množiny, komplexu a kolektiva. Třebaže uvedené pojmy nemají na tomto místě býti projednávány, přece jen je třeba, abychom si uvědomili odpověď na základní otázku samotnou. Na této odpovědi závisí struktura pojmu jedno. Snad přece jen pojem jedno nějak lze uvésti v souvislost s nějakým množstvím.

Fysik: Snad by pro tento případ byl vhodný příklad krystalu, na příklad diamantu. Krystalový tento jedinec jako celek má svoji souměrnost, svoji krystalografickou třídu, své vlastnosti optické, svoje vlastnosti mechanické, svoji strukturu uhlíkových atomů, kmitajících kolem přesně vymezených bodů. Všechny tyto vlastnosti vytvářejí vedle mnoha jiných to, co nazýváme krystalem a co tímto způsobem tvoří jedno.

Žádnou z vypočtených vlastností nelze připisovati jednotlivým atomům uhlíků, ze kterých diamant je složen. Nelze tedy tyto vlastnosti připisovati současně celku i částem a netvoří tudíž krystal tímto způsobem množství svými částmi a celkem. Části krystalu ani nezasluhují názvu atomů v plném slova smyslu. Neboť vlastnosti, které známe u uhlíku, nemůžeme nikterak na krystalu ověřiti, žádný chemický proces nemůže probíhati, pokud aspoň část krystalu nepřestane býti krystalem. Tak už na příklad spektrum, charakteristické pro krystal, se podstatně liší od spektra, charakteristického pro atom, a i spektrum atomové má znaky své příslušnosti k celku molekulárnímu nebo krystalu grafickému. Atom i takto jeví svoji závislost na celku, ke kterému patří, a není po této stránce vybaven přesně těmi vlastnostmi, které ukazuje sám, třeba jako plyn jednoatomární. Má tedy atom vlastnosti typické, existuje-li samostatně, kdežto po dobu vázanosti v nějakém celku, na příklad krystalovém, je nemá. Lze říci, že takové vlastnosti má pouze v možnosti, která se uskuteční, když celek se rozpadne na své části. Právě tato potenciální povaha vlastností atomárních v krystalu nebo v molekule nedovoluje jejich použití jako kriteria mnohosti v krystalu.

Logik: Lze tedy říci, že celek a jeho části tvoří tou měrou jedno, jakou měrou uskutečnění a možnost tvoří věci. Jedno jest věc, fysikální objekt, zvaný těleso. Jedno jest uskutečnění celku. Naproti tomu mnohost je v možnosti, že se uskuteční více částí.

Tento poznatek lze méně přesně vyjádřiti větou: Celek a jeho části tvoří i jedno i množství, jelikož je třeba hleděti k věcem uskutečněným i k věcem neuskutečněným, avšak z jiné uskutečněné věci uskutečnitelným čili k věcem možným.

Fysik: Toto nepřesné vyjádření činí nyní ovšem pochopitelným i výrok Aristotelův, že jedno ve smyslu kontinua, ve smyslu spojitého jest množstvím svojí neomezenou dělitelností. Mnohost jest zde pouze v možnosti.

Logik: Pojem jedno-spojitosti neskrývá tedy v sobě sporu, je tudíž logicky přípustný.

Tento pojem je také skutečně podkladem matematického pojetí geometrické úsečky. Úsečku lze pojímati jako jedno a jako taková může býti mírou. Toto uskutečnění celku zvaného úsečka, tvoří pravý opak dělitelnosti. Úsečka je dělitelná, dokonce neomezeně, ale dělení toto je pouze v možnosti. Bylo by ostatně úkolem velmi vděčným, zjistiti všechny důsledky, plynoucí pro geometrii z Aristotelova pojetí jedna-spojitosti.

Doplňkem k otázce spojitosti budiž vzpomenuto diskontinua čili nespojitosti. Diskontinuum jest opak kontinua. Opak lze zde mysliti dvěma způsoby: diskontinuum jako něco, co je omezeně dělitelné, třeba i jen jednou. Jiný způsob pojetí diskontinua je ten, že není vůbec nijak dělitelné. První případ omezené dělitelnosti je myslitelný

tak, že poslední části jsou již nedělitelny, čímž představují přirozenou hranici dělitelnosti. Tyto části jsou nutně body bez rozměrů. Jinak by to totiž byla kontinua se svojí neomezenou dělitelností, což je proti předpokladu. Tak by se chovalo množství nesouvislých bodů.

Fysik: Tento druh diskontinua jest také podkladem kvantové fysiky. Pojednává o dále nedělitelných diskretních, tedy nesouvislých jednotkách.

Logik: Není ovšem v tomto případě omezené dělitelnosti zahrnuto takové množství bodů, které by ve smyslu matematickém bylo všude husté a vytvářelo tak kontinuum. Jest totiž otázka, zda z jednotlivých bodů pojatých jako uskutečněné jednotky lze vůbec vytvořiti kontinuum v jeho aktuální neomezené dělitelnosti. Jest myslitelný též souhrn složený ze svých částí, ale jak jsme již viděli, nejde v takovém případě o něco, co zasluhuje název jedno, nýbrž o nesouvislý součet, souhrn, hromadu. Zvláštním pak případem diskontinua je to, co je prostě nedělitelné. Nedělitelný jekt takto matematický bod .

Fysik: Zmínka o nedělitelném diskontinuu zasahuje ovšem již do další skupiny otázek týkajících se nedělitelnosti. Bylo by tedy vhodnější, dokončiti tyto myšlenky o diskontinuu až v dalším a shrnouti nyní poznatky o kontinuu.

Logik: Odpovězme prostě na první dvě předložené otázky, které o kontinuu právě jednaly: První otázka se ptala, zda existuje jedno-spojitosti. Odpověď naše je kladná. Příkladem v přírodě je krystal, molekula a j., v matematice úsečka. Druhá otázka zněla, zda jedno-spojitost tvoří souhrn všeho jsoucna. Na tuto otázku lze hned odpověděti záporně, prostě proto, poněvadž víme také o existenci nespojitosti, o diskontinuu, jakým jest na př. hromada kamení a diskontinuum je opak kontinua.

Fysik: Tím jsou tedy první dvě otázky vyřízeny. Třetí otázka zní: Jest jedno-nedělitelnosti?

Logik: Otázka tato navazuje na předešlý výklad o diskontinuu. Existuje vskutku nespojitost nedělitelná čili jedno-diskontinua?

Fysik: Vše, co má rozměr, je dělitelné. Kontinuum je dělitelné. Každé těleso, každá hmotná věc je dělitelná. Každé těleso má rozměr a rozměr nedovedeme si vůbec bez dělitelnosti představiti. Nepředstavitelnost není tedy zkušenostním prvkem, nýbrž myšlenkovým problémem. Mohlo by se tedy státi, že nás příroda donutí k uznání něčeho takového, na co nutně vede úvaha rozumová, aniž by představa mohla rozum plně sledovati. A vskutku nás fysika v tomto století obdařila něčím, co prohlašuje řada rozumových úsudků za nedělitelné, ačkoliv jde o něco hmotného, aniž by v tomto případě představivost lidská dovedla plně sledovati rozumem objevené vlastnosti této skutečnosti. Podle kvantové fysiky jest elementární kvantum účinnosti základem veškeré hmotné skutečnosti a představuje něco, co není absolutně dále dělitelné. Rozměry při tom má. Fysika nám zde bližších vysvětlení nepodává, pokud se hlubších příčin nedělitelnosti týče. Přijímá to po stránce experimentální jako zajištěnou zkušenost, po stránce teoretické jako plně se osvědčivší princip.

Logik: Připouštím experimentální zkušenost a k tomu přisoustruhovaný princip. Avšak logické protiklady vypočtených vlastností kvanta účinnosti jsou dosti těžko stravitelným soustem. Snad by bylo lze tutéž zkušenost i s vhodným principem interpretovati poněkud průhlednějším logickým postupem.

Fysik: Obávám se, že jsem podstatu kvanta účinnosti ve snaze po názornosti a srozumitelnosti vlastně zamlčel. Kvantum účinnosti je zjevem docela nezvyklým. Jest označováno ve fysice symbolem „h". Postrádá ve fysice názornosti, není pro něj modelu, není obrazu, představy. A vystihneme podstatu „h" nejlépe, když o něm řekneme holou pravdu, která vyhovuje plně právě vyslovenému stesku po větší logické průhlednosti. Nemůžeme zde ukázati formální cestu svého tvrzení, jejím dokladem je celá kvantová mechanika. Užití formální je však ve fysice tak dokonale promyšlené, že postulát principu, vyjadřující formální význam „h", myslím zde na Heisenbergovu relaci neurčitosti, se plně osvědčil pro celou kvantovou fysiku a je trvalým majetkem fysikálního poznání. Další vývoj fysiky může již jen prohloubiti poznání, ale nemůže vymýtiti formální úlohu, která kvantu „h" připadá.

Logik: Je tedy i po formální stránce třeba trvati na povaze nedělitelnosti „h", kterážto vlastnost nás v této souvislosti jediné zajímá?

Fysik: Nedělitelnost kvanta „h“ není jen nemohoucností praktickou, nýbrž formální a principielní povahy. Postrádá jakéhokoliv smyslu mluviti o tom, co je za hranicí „h“.

Logik: Je tedy snad „h“ nějakou hranicí?

Fysik: Do jisté míry ano. To však snad vyčerpává celý jeho význam.

Logik: Stačí tedy prozatím zjištění této stránky jeho povahy, a je velmi zajímavé, že fysika dochází nezávisle na filosofických úvahách, jen abych tak řekl, z experimentálního donucení k pojmu principielní nedělitelnosti v souvislosti s pojmem hranice přesnosti, jak už název uvedeného principu prozrazuje. I matematika má ostatně svůj objekt principielně nedělitelný, totiž bod. Bod je právě svojí nedělitelností definován.

Fysik: Snad existuje ale také nějaká definice nebo nějaké kriterium nedělitelnosti. Kontradiktorický opak dělitelnosti se totiž v oboru kvantitativním stává nepředstavitelným a na první pohled nejasným.

Aristoteles: Má-li jedno býti pokládáno za nedělitelné, pak není ani povahy kvantitativní, ani povahy kvalitativní, tedy to, co jest, není pak ani neomezené, jak praví Melissos, ani omezené, jak praví Parmenides, neboť hranice je povahy nedělitelné, nikoliv to, co jest ohraničeno.

Logik: Jedno-nedělitelnosti nepokládati ani za něco kvantitativního, ani za něco kvalitativního, znamená rozlišovati zásadně mezi pojmem jedno-spojitosti a pojmem jedno-nedělitelnosti. Když nadto právě příklad hranice jest uváděn jako typický pro jedno nedělitelnosti, pak jsou důsledky tohoto pojetí velmi dalekosáhlé. Jest ostatně třeba uznati, že takováto definice je logicky krajně důsledná. Nedělitelné jako kontradiktorický opak spojitého a tím neomezeně dělitelného z kategorie kvantity prostě vypadává. Všimněme si nyní konkretního případu z fysiky a z matematiky.

Fysik: Je-li nedělitelné nutně mimo kvantitu, pak není snadné zařaditi sem kvantum „h“. Není ovšem vyloučeno, že v pojmu kvanta „h“ a v jeho principielní nedělitelnosti se skrývá také hranice toho nejmenšího kvanta, a ta pak by teprve právem zasluhovala zvláštního postavení. Byla by to hranice nejmenší jednotky účinnosti a k tomu určitým způsobem i hranicí časového intervalu. Je totiž zvláštností tohoto kvanta, že teprve ve spojení s určitým časovým intervalem jest jeho existence dána. Říká se také, že jeho existence je rozprostřena v čase.

Myšlenka nedělitelnosti kvanta „h“ ve smyslu hranice je pro fysiku nová a nelze tudíž se stanoviska fysikálního prozatím podniknouti nic lepšího, než uvažovati, kterak by toto nové pojetí bylo přijatelné a plodné. Pak bychom teprve mohli rozhodnouti, zda pojem fysikální nedělitelnosti, třebaže principielní, má týž význam, jaký má Aristotelova definice nedělitelnosti. Tato otázka zůstává tedy prozatím otevřená.

Logik: V matematice je příklad nedělitelnosti průhlednější. Nejdůležitějším prvkem, representujícím jedno-nedělitelnosti, je matematický bod. Podle Aristotela neměl by tedy bod býti prvkem kvantitativním. V geometrii je bod hranicí úsečky. To souhlasí s naší definicí nedělitelnosti. Úsečka je něco kvantitativního a spojitého. Hranice její je pak něco nekvantitativního. Tato shoda matematického pojetí bodu s pojetím Aristotelovým ospravedlňuje teprve pojem geometrického kontinua. Kontinua zná matematika různá, ale pouze geometrické jest na první pohled aristotelsky podložené.

Uvažujme na příklad úsečku v geometrii euklidovské. Úsečka je bez omezení dělitelná. Dělení se provádí vytknutím nějakého bodu na úsečce. Bod sám však nepatří ke kontinuu, je pouhou hranicí mezi dvěma spojitými úsečkami, na které se původní úsečka dělením rozpadla. Bod geometrický nemá rozměrů. To potvrzuje shodu s naší definicí, že není prvkem kvantitativním. Pak ale také nemůže vyplniti celou spojitou úsečku ani sebevětší množství bodů. Geometrické kontinuum nelze tedy z bodů vystavěti. Dva body mají buď určitou vzdálenost, pak mezi nimi jest opět spojitá úsečka, kontinuum, nebo spadají do sebe, pak jde o jediný bod. Vzdálenost bychom měli obráceně teprve spojitou úsečkou definovati. Buď se tedy dva body ztotožňují polohou, pak jde o jeden jediný bod, nebo se neztotožňují, pak lze mezi ně položiti úsečku spojitou, která se tak stává mírou vzdáleností obou bodů. Úsečka je tedy něco samostatného, původního, co nelze redukovati na body.

Tato shoda mezi geometrií a naší definicí není nahodilá. Aristoteles se opírá zde o prostorový

názor. Totéž činí geometrie. Pojem geometrického kontinua předpokládá prostorový rozměr a jeho neomezenou dělitelnost za něco původního, za něco daného, co nelze na něco původnějšího nebo jednoduššího převáděti.[1] A z téhož důvodu ve smyslu negativním, totiž odklonem od názoru prostorového lze pochopiti i nesrovnalost matematického kontinua výhradně z bodů vytvořeného, bez úseček spojitých, tak zvaného bodového kontinua s pojetím aristotelského kontinua a aristotelského bodu. Jest ostatně pozoruhodné, že právě pojem bodového kontinua se jeví podle kritického rozboru Fischerova[2] jako sporný ve světle logickém a matematickém.

Na třetí otázku, existuje-li jedno - nedělitelnosti, lze tedy odpověděti kladně. Příkladem jest matematický bod jako hranice.

Na čtvrtou otázku, je-li to, co nazýváme právem jedno-nedělitelnosti, souhrnem všeho jsoucna, jest zřejmě odpověděti záporně. Neboť existuje jedno-spojitosti, které jest s pojmem dělitelnosti kontradiktorické k jednu-nedělitelnosti.

Zbývá nyní poslední dvojice otázek, z níž máme především zodpověděti, zda jest nějaké jedno podstaty.

Fysik: Než si osvětlíme otázku příkladem, je třeba znáti definici toho, co je podstata a jedno-podstaty.

Logik: Definici pojmu jedno-podstaty lze vyčísti z uvedeného příkladu: víno a šťáva révy. Snad bychom mohli říci, že otázka hledá to, co lze identifikovati, věci identické. Jest ovšem hyní nová otázka, kdy jsou dvě věci identické. Snad když mají něco společného. Nebo když mají všechno společné.

Fysik: Poslední případ jest fysikálně myslitelný, když srovnáváme věc samu se sebou. Neboť všechno společné, znamená i nahodilosti společné, a to na příklad vzhledem k času a prostoru nemají ani dvě věci na světě. Kdybychom se ovšem omezili na prvky podstatné, pak by nahodilé prvky se mohly i lišiti.

Logik: Jedno podstaty by tedy mohlo znamenati totožnost podstatných prvků dvou věcí.

Fysik: Již dříve jsme poznali, že ve fysice máme dva prvky podstatné, tvar a látku, v první řadě pak pouze tvar.[3]

Logik: Stačí tedy zkoumati totožnosti tvarů, abychom mohli zodpověděti, zda existuje vůbec případ jednoty podstatné. Jest tedy ve fysice znám případ totožnosti tvaru podstatného?

Fysik: Ano. Tak na příklad určitý atom Au má určitý pojmový tvar, který opět vytváří řadu tvarů nahodilých. Totéž však platí o každém atomárním individuu zlata. Všechny atomy zlata mají týž tvar. A na tomto příkladě lze též ukázati povahu totožnosti, týž tvar zde znamená naprosto jeden a týž tvar, ještě výstižněji jeden jediný společný tvar. Neboť právě zjištění jednoho a téhož souhrnu znaků mne teprve ve fysice opravňuje k úsudku o totožnosti dvou individuí, že na př. ve dvou případech jde vždy o zlato. Individuum určitého atomu je identické pouze samo se sebou, tedy s ničím jiným. Tvar atomu je ovšem taktéž jen jeden, jest identický také jen sám se sebou. Avšak vzhledem k individuu s jeho nahodilostmi jest zde určitá společná základna: Dvě individua sdílejí jeden jediný společný tvar. To nás opravňuje ve fysice k úsudku: mám před sebou tentýž prvek, jako dříve, čili měl jsem dříve prvek zlato a mám opět prvek zlato.

Jest tedy ve fysice uskutečněno více věcí, o kterých lze říci, že tvoří jedno-podstaty, totiž svým tvarem. Každý druh atomu jest toho dokladem.

Logik: Avšak právě existence více prvků ve fysice a chemii jest zároveň dokladem toho, že neexistuje jen jediné jedno-podstaty. Jsou různé podstaty. Zní tedy odpověď na poslední dvě otázky takto. Pátá otázka: Jedno podstaty existuje v případě tvaru podstatného.

Šestá otázka: Jedno-podstaty netvoří souhrn veškerého jsoucna, neboť podstat je velká řada.

Vyčerpali jsme takto všechny způsoby, kterými lze pojmouti slovo „jedno". Žádný ze tří uvažovaných pojmů nevyčerpává celý souhrn skutečností, ač každý o sobě uskutečněn jest. Existuje tedy jedno-spojitosti, existuje jedno nedělitelnosti, existuje jedno-podstaty, ale souhrn veškerého jsoucna netvoří jedno.

RNDr. Artur Pavelka.

[1] L. Fischer, Axiomatische Grundlagen der Philosophie und der Mathematik.

[2] l. c.

[3] Viz autorův článek: Fil. rev. 3.: cit. 1937.

Pojem potence v matematice.

Jen u filosofa matematiky nacházíme pojem potence, když se jedná o smyslu výrazů: kontinuum, nekonečno (všech druhů a řádů) - a s tím souvisící pojem pohybu a času.

Abychom si pojem potence dobře založili, vyložíme si nejprve krátce základní problémy nekonečna a kontinua *v normální* matematice, při čemž zároveň ukážeme na zásadní logické spory v těchto otázkách - a pak se pokusíme fundovat si tyto základní problémy podle aristotelsko-tomistické filosofie tak, aby tyto logické spory vymizely.

Matematika - ač je typem pravé vědy - přichází ve svých konečných důsledcích do zásadních logických sporů. „Výsledek" bývá měřítkem i zdůvodněním použitelnosti nějaké metody. Ten „výsledek" se musí shodovat jak s naším názorem, tak hlavně se zkušeností. Avšak matematika pracuje dnes v obrovských myšlenkových ultra-oborech, jež naprosto nejsou přístupny zkušenosti; matematik se tu opírá o nové pojmové výtvory. A právě v těchto nových pojmech se může státi nepozorovatelná chyba, jež vede na scestí. - Ty chyby se staly; jejich důsledek jsou těžké logické spory. Byly pokusy o nápravu v zostření metody, v přesném formulování principů; věc se neopravila. - Chyby jsou v základech systému. Byla to nauka o množství, jež chtěla pojmout „nekonečno" a vyvinula fikce „transfinitního" a „nekonečna vyššího řádu". Pojmy tyto jsou nepřístupné i zkušenosti i názoru. Dají se nám představit jen fiktivním předpokladem nedaného (negace). Tyto kvasi-pojmy se definovat nedají; jsou to chybné fikce. - Matematika může používat při svých konstrukcích fiktivních pojmů; avšak každá fikce má konečné hranice použitelnosti. Nejasně a nepevně definovaná fikce může způsobit v systému logický spor. - Na př. přirozená řada čísel je neomezená. Proto slovo „všecky" členy je logický protiklad k předpokladům. Tento pojem „nekonečna" (neomezeně rostoucího) nazýváme potenciálním (funkcionálním) nekonečnem. Pro dnešní matematiku má však malý význam, neboť nestanoví mezní hodnoty. Proto matematika užívá „pojmu" aktuálního nekonečna. Aktuální, t. j. dovršené, ale stejně tak bezkonečné (a tedy nedovršené, neurčené, beztvaré) nekonečné znamená logický spor. Vždyť nekonečná řada nemá posledního členu, nemůže mít souhrn všech členů, nemůže tvořit celek. Stejně tak je protilogický „transfinitní" člen (t. j. člen, jenž následuje za nekonečně mnohými členy - a při tom má být přímým pokračováním posledního konečného členu). Jednak totiž má přijít transfinitní člen po nedovršitelném, jednak má míti nejbližšího předchůdce, jenž je ne-transfinitní (konečný); avšak nejbližším členem nekonečného nemůže býti konečný. Je tedy mezi konečnými a transfinitními členy skok; řada není určená. Definice je zásadně sporná. - Správně formulovat základy nauky o množství dodnes se nepodařilo. - Cantor přišel na správnou myšlenku, že nekonečno je zcela jiného bytostného druhu než konečné. Nekonečné nepatří do řady přirozených čísel - a též se nikdy nezíská připočítáváním jednotek. - Avšak takéto vydefinování nám ještě v matematice chybí. Můžeme jen tvrdit, že členy řady nejsou elementy nekonečna - a nekonečno není souhrn těchto elementů; nekonečné není vůbec žádné kolektivum nebo kvantum. Nemáme nadřaděného pojmu, jenž by slučoval nekonečné a konečné. Pojem aktuálního ∞ je protilogický i v tom, že předpokládá ∞ v řadě, jejíž každý člen je číslo konečné, takže souhrn těchto členů je vždy číslo konečné. Podívejme se na věc aktuálního ∞ i matematicky! Mějme řadu: $m, \{m\}, \{m, \{m\}\}, \{m, \{m\}, \{m, \{m\}\}\}$. „konečný" člen a zároveň „množství" všech členů budiž $= \{R\}$. Podle definice lze však vždy ještě vytvořit $S(R) = \{R, \{R\}\}$. Tento člen není v řadě „všech" čísel!

Nauka o množství vytváří mimo „pojmy" nekonečna a transfinitna též „pojem" nekonečna vyššího řádu. Věc se má krátce takto: Dejme tomu, že množství reálných čísel je spočetné, dá se seřadit do řady. Dokážeme-li, že nějaké číslo nepatří do této řady, pak množství reálných čísel není spočetné. Pozorujme na př. čísla v intervalu (0, 1); tu můžeme určit vždy neomezený desetinný zlomek, jenž se bude lišit od některého čís-

la (od každého!). Není tedy množství všech reálných čísel spočetné; má tedy vyšší mocnost než množství algebraických čísel, jež je spočetné. Tím vzniká nekonečno vyššího řádu. - Je-li však logický spor v jednoduchém ∞, tím spíše v ∞ vyššího řádu. - Nejdůležitější případ ∞ vyššího řádu je kontinuum. Rozeznáváme kontinuum geometrické, aritmetické, bodové, číselné.

Geometrické kontinuum záleží v prostorovém rozprostření s neomezenou dělitelností (jako něčeho daného a původního). Uvažujeme-li tu 2 neztotožňující se body, platí, že je právě tolik bodů prostých praúseček, kolik je na úsečce bodů; mezi 2 netotožnými body na lineárním geometrickém kontinuu lze určit neomezeně mnoho netotožných bodů, a mezi nimi leží vždy úsečka, jež je ve své dělitelnosti rovnocenná každé libovolně velké úsečce. - Je tedy „úsečka" něco původního, co nelze převést na body. Není tedy geometrické kontinuum postačitelně určené ani body ani úsečkami.

Bodové kontinuum. Je to konstruktivní pokus sestavit geometrické kontinuum (tedy „vzdálenosti") se všemi kvantitativními zákony - z elementů bezrozměrných - 2 bodů. Body však jsou logicky nedefinovatelné. K pojmu tohoto kontinua patří jako základní pojem množství hustého sledu jednoznačně daných bodů. Podle definice má být takový bodový sled v lineárním kontinuu, že mezi dvěma netotožnými body vždy ještě leží bod další. Nemohou tedy existovat žádné „sousední" body, což je opět logický spor. Musíme tedy předpokládat, že mezi dvěma body leží vždy kontinuum: bod - kont. - bod - kont. .... Má tedy každý bod za „souseda" kontinuum - a je tedy tolik bodů, kolik kontinuí! Tato nejmenší kontinua (prakontinua) mají být tedy nedělitelná; to však odporuje předpokladu hustého sledu. Je to logický spor. Chyba je totiž v základním předpokladu „všech" bodů a „otevřeného" sledu. Je to chybná fikce, jako požadavek „vytvoření" a „vyplnění" kontinua body.

Aritmetické kontinuum. Základním prvkem je tu „diference" dvou čísel, jež odpovídá úsečce v lineárním kontinuu. Diference není logicky totožna s pojmem čísla; je dána jen vztažně. Může být vytvořeno mnoho diferencí, jimž všem přísluší táž číselná hodnota; diference mohou být logicky odlišné, ale jim příslušející číslo je dané jen jednou. Sledu čísel mezi Z_2 a Z_1 odpovídá dělení. Tomuto sledu mezičísel odpovídají „pradiference". „Diferenci" aritmetického kontinua odpovídají „vzdálenosti" geometrického kontinua. - I tu však je nejasnost. Pradiference se mohou dalším dělením zmenšovat, nestanou se však nikdy nulou. Avšak pouhým sledem čísel nikdy se nemůže konstituovat nějaká diference (kontinuum).

Číselné kontinuum je znázorňované sledem všech reálných čísel. Uvažujme interval (0, 1). Výraz „všecka daná čísla" je tu chybná fikce (důkaz viz dříve!). Algebraické pradiference - jakožto integrální části číselného kontinua - mají charakter kontinuitní, jako každá číselná diference. Je to t. zv. „algebraické zbytkové kontinuum". Počet všech algebraických zbytkových kontinuí rovná se počtu všech algebraických čísel, jež > 0 ale < 1 (v našem případě). Z toho však zároveň vidíme, že algebraická čísla nevyplňují kontinuum, nýbrž že je tu ještě stejný počet kontinuových mezer, jež algebraickými čísly nejsou vyplnitelné. Tyto mezery vyplňuje matematika čísly transcendentními. V každém zbytkovém kontinuu může být ještě nekonečně mnoho transcendentních čísel. Při tom vidíme, že množství transcendentních čísel v jednom zbytkovém kontinuu je téže mocnosti jako množství všech reálných čísel (t. j. celé kontinuum). Algebraické zbytkové kontinuum je tedy ekvivalentní celému kontinuu. Dá se tedy znovu dělit. Ale tyto číselné hodnoty jsou zase jen algebraická čísla. Tu je nový logický spor: zbytková kontinua nemusíme vyplňovat nadnekonečným počtem transcendentních čísel; stačí nám algebraická čísla. Při tom si ještě uvědomme, že ke každému algebraickému číslu patří nespočetně-nekonečné množství transcendentních čísel. - Tomuto sporu nelze v matematice ujíti. Z uvedeného dále vyplývá, že nevytvoří-li kontinuum algebraická čísla, nevytvoří je ani transcendentní. Lze totiž v nauce o množství dokázat, že mezi dvěma transcendentními čísly existuje vždy ještě číslo algebraické. Z toho plyne též, že neexistují takové sledy všech reálných čísel, kde by byla jen čísla transcendentní. *Je tedy tvrzení o vyplnění aritmetického kontinua transcendentními čísly nedokazatelné.*

Transcendentní čísla je neurčitá třída protikladných vlastností se stanoviska logického i matematického. Obecné zákony jsou tu nemožné. *Nemůžeme určit kvantitativního rozdílu algebraických a transcendentních čísel. Dá se matematicky dokázat, že nejen transcendentní, ale i iracionálné číslo se ničím neodlišuje od čísla racionálního.* Transcendentální i iracionální čísla jsou jen fiktivní tvary, jež předpokládají něco prakticky nemožného. Jsou to jen logicky „možné" výtvory našeho myšlení. *Proto také nejsou transcendentní čísla žádnou logickou třídou. Jsou to „čísla", jež matematicky neexistují.*

*

Pojem číselného kontinua - jak vidíme - stále se točí kolem spojení pojmů aktuálně a potenciálně nekonečného. Ony transfinitní členy - jejichž existence i podstata je naprosto sporná - tvoří však podstatu aritmetického kontinua. - Celý pojmový komplex nekonečna je plný sporů. *Nelze hájit pojem nekonečna (žádného druhu) ani transfinitna.* Všude poznáváme jen konečné. Nekonečno aktuální nám nedává ani vnitřní zkušenost. Vaihinger dobře praví, že pojem kvantitativního aktuálního nekonečna o sobě je „nepojem".

*

Přistupme nyní k aristotelsko-tomistické fundaci našeho problému. - Při pojmu potence musíme dbát rozdílu mezi možností bytí a možností čistě logickou. Logicky možné je to, co neobsahuje v sobě žádný protiklad (což je ovšem podmínka jen negativní). Bytí však v potenci obsahuje určitý stupeň ze skutečnosti. Tuto potenci (reálnou) pak dále dělíme na aktivní potence, jež je na straně jednajícího a jež přináší něco k bytí (je schopna přelévat se na jiné) - a na pasivní potenci, jež je na straně počínajícího se; je to schopnost počít to, co jí chybí. - Každé, jež je možné, může býti; jinak by nemožnost neměla smyslu.[1]

[1] Aristoteles: Metaphysika, kn. IX. § 4 (1047b). „Je-li však něco možného potud, pokud za ním jde skutečnost, nemůže zřejmě býti pravda, řekne-li: to a to sice může býti, ale nebude to nikdy; neboť by nemožnost pozbyla smyslu." - Kn. XI. § 7 (1049a). „Co je dáno možnostně, proměňuje se v skutečně dané úmyslně tehdy, když tvému chtění nic nepřekáží zvenčí, anebo jinak, *když tomu nic nepřekáží uvnitř.*" - „Daným v možnosti je nazvati to, co má v sobě původ."

Daným v možnosti je to, co má v sobě původ. - Slovem „potence" rozumíme nejen původ změn podstatových, ale každý původ pohybu.

Poněvadž karakter matematiky je v zásadě karakterem čisté logiky, je pro nás nutné přijímat pojem potence v matematice nejprve jako čistě logický a teprve pak za pomoci a souhlasu ostatních věd musí se tento pojem potence zpracovat se stanoviska ontologického.

Číslo nemá samobytné podstaty, uskutečňuje se však v mnohosti stejnopodstatných předmětů; je mírou kvantit. Konkretní číslo je tedy skutečností přírody. Povstává dělením rozprostřeného; není však ani substancí ani rozprostřením; se substancí má účast v bytí, s rozprostřením účast v idei kvantitativního řádu. Dělit můžeme bytí v bytnosti a pak dostáváme mnohost transcendentální; dělíme-li určité materiální bytí, vzniká mnohost kvantitativní. Prvá mnohost není číslem v našem smyslu, ježto číslo nutně předpokládá ideu společné míry. A právě ve společné míře je bytnostné potvrzení čísla (multitudo mensurata per unum). Při bytnostech pak není společná míra.

V transcendentnu existují jen jednotky. Skutečné číslo existuje jen na věcech materiálních, kde odlišujíc se i od materie i od spojitého vytváří novou bytnost; nedá se tedy číslo na nic jiného převésti, i když z jiného povstává a na něm trvá. Číslo je forma, jež určuje a zároveň postrádá materiam primam. Toto číslo je předmětem matematiky. Vlastní materií matematiky pak je kvantita ve svých formách rozprostření a čísla. - Číslo je vyjádření kvantity. V tomto smyslu lze tedy v matematice mluvit o reálné potenci. Avšak matematika nemůže sama ze sebe rozhodovat, zda něco je v potenci reálné, či jen logické. Tato otázka patří do oboru jiných věd, jež mají matematice dávat materiál k zpracování. Samotné pojetí matematiky, jakožto vědy zásadně logické - pracující jen s prvky rozměrnými a s otázkami polohy a pohybu (času) - ukazuje vždy k potenci logické, jejíž některou částí může býti potence reálná.

Nejobyčejnějším příkladem pro potenci v matematice je otázka po pojmu nekonečna a kontinua - a tím pohybu a času. - Viděli jsme neslučitelné logické spory v normální matematice při

těchto otázkách. Pokusme se podat tuto věc aristotelsko-tomisticky.

Nekonečným nazýváme to, co se buď nedá propátrat, nebo co se sice dá sledovat, ale bez ukončení, anebo co nemá ani začátku ani konce; může též něco bez konce přibývati nebo ubývati. Nekonečné však nemůžeme pokládat za skutečné, za něco o sobě mimo smysly, neboť ono nemá dělitelnosti ani částí, nemá velikosti ani početnosti.[2] Skutečné je vždy dělitelné, neboť má mnohost. Nekonečné není ve věcech (každé číslo a vše počitatelné je určité). Každé těleso má určité místo (místo = ohraničující povrch obklopeného tělesa), nekonečno místa mít nemůže. Ve smyslu fysikálním je nekonečné těleso nemožné, neboť těleso se stává podle substance určitým skrze formu. Stejně tak ani matematické těleso nemůže být nekonečné, neboť nemůžeme si představit - a také by to nebylo matematické těleso - těleso bez ohraničující plochy.

O nekonečnosti čísla platí totiž: v čísle je daný druh skrze poslední jednotu. Každý druh může být zastoupený jen jedním způsobem, pak tedy není žádné nekonečné číslo a žádná nekonečná mnohost. Skutečné nekonečné není. Vesmír není nekonečný na rozprostření, a tělesa nejsou nekonečná v čísle.

Nekonečné třídí matematika *na aktuální*, jež je to, které je ve svém řádu bytí největší a nemůže být žádným způsobem zvětšováno, neboť nic není mimo ně - a na *nekonečné potenciální*, jež - pokavad je uskutečněné - je vždy konečné, a nad toto uskutečněné si můžeme myslit vždy větší. Jež z tohoto pojetí vyplývá, že nejen nekonečné aktuální je fikce „něčeho" nejsoucího, neboť je nelze ani definovat, ani určit, ani si představit, ale i nekonečné potenciální je jen fikce, neboť - podle definice - vše, co se z něho uskuteční, je vždy konečné a nikdy nekonečné. Potencialita potenciálního nekonečného ukazuje jen a jen na číslo konečné. Musíme tedy na místo slova „potenciální nekonečné" užívat dále slova „neomezené", nebo „nedokončené". - Jinými slovy: co je dáno možnostně? To, co se může uskutečniti. Tvrdí-li se tedy, že nekonečné je v možnosti, tedy by se muselo alespoň jednou uskutečnit. Pak by ale ztratilo každé číslo svůj význam, neboť nekonečné je nedělitelné, bez formy a bez kvantity. Vymyká se každému pojmovému definování. Není tedy matematický objekt - a nejméně již číslo. Nekonečné je nejen hmotně, ale i logicky (jako číslo) neuskutečnitelné.

O kontinuitě kvantity. Kdežto pohyb a čas je kontinuum postupné, je nějaký geometrický útvar kontinuum trvalé. Nemůžeme tvrdit, že geometrický útvar není jsoucno jednoduché - a že se skládá z částí rozměrných; víme však, že matematické je dělitelné bez konce. Části tedy, jež dělením v kontinuu vznikají, byly potenciálně rozeznačené před dělením. Poněvadž však jednotlivé jednoduché nemají rozměru, tedy ani zároveň vzaté nezpůsobují rozprostření. Stejně tak jednorozměrné a dvojrozměrné neskládají vícerozměrné. To znamená: body, čáry, plochy, tělesa *(geometrická)* jsou *prvky*, jež nelze mezi sebou převádět. Méně-rozměrné prvky neskládají prvky vícerozměrné, avšak méně-rozměrné mohou potenciálně (logicky) existovat na vícerozměrných.

Již před dělením entita jedné části není entitou druhé části. Části jsou tedy vzhledem k entitě před dělením rozeznačené. Před dělením jsou tyto části toliko v potenci; pokud totiž tyto části nemají vlastního vymezení, tvoří s ostatními jedno, takže tu nejsou mnohé (neexistuje tu číslo). Proto také v kontinuu nejsou přítomné části ani aktem - ani konečné, ani nekonečné. Musíme říci: kontinuum (čára, plocha...) je *jednota (prvek)*, kde nelze mluvit o čísle. Na tomto prvku si můžeme myslet potenciálně (logicky) existující prvky nižší, jichž aktuálně může býti vždy jen konečné množství, i když „potenciálně" je jich neomezené množství. Nikdy jich však není nekonečné množství ani aktuálně ani potenciálně. - Při tom nezapomínejme, že z neomezené dělitelnosti matematické neplyne neomezená dělitelnost fysická.

Kontinuum je jednota, jejíž dělení sice můžeme nějak provádět, avšak části tohoto dělení nejsou oddělené částmi celého kontinua (nepatří již k němu a neurčují ho), toto kontinuum ani nedefinují ani nekonstituují. Každá část však je zase samobytné kontinuum pro sebe. Znovu opakujeme, že nižší prvky kontinuum ani neskládají ani neurčují. - Kontinuum je proto jednotou, jež-

[2] Viz Aristoteles: Metafysik, kn. XI. § 10.

tu nemá látku. (Při geometrických prvcích reálným může být jedině rozměr.)

Vraťme se ještě ke konstrukci geometrického kontinua podle matematického názoru o teorii „bod - prakontinuum". Co k tomu máme s našeho stanoviska říci? Pro nás geometrické kontinuum je vždy prvek, jehož formou je rozměr. Každé dělení, jež si v kontinuu myslíme, stává se uskutečňováním potenciálního. Jakmile však dělení vstoupí v akt, nemůžeme již původní celek pokládat za kontinuum. Vznikají nám kontinua dvě, tři... Toto uskutečňování dělení může postupovat bez omezení dále (totéž u reálných čísel); není však nekonečné, je jen neomezené; prakticky je vždy konečné. To znamená: kontinuum se mezi „řezy" zachová vždy - a není ani aktuálně ani potenciálně rozdělitelné na útvar řádem nižší. - Obrátíme-li se nazpět, můžeme říci: rozdělené „kontinuum" skládá se vždy a vždy z kontinuí (prakontinuí) - ve smyslu: kontinuum - řez - kontinuum - řez... I nejmenší kontinua si zachovávají formu, totiž rozměr. - Stejně se tak má s pojmem diference aritmetického kontinua (pradiference). I tyto zachovávají vždy charakter čísla, t. j. nerovnají se nikdy nule.

Závěr: I při aristotelsko-tomistické orientaci matematiky je nutné přihlížet v prvé řadě k potenci čistě logické (na rozdíl od přírodních věd, na konkretnu, neboť matematika je v tomto smyslu všeobecninou přírodního konkretna.

Viděli jsme, že pojem aktuálního nekonečna je mylný; ale i výraz „potenciální nekonečné" není jež mohou - ježto pojednávají o věcech skutečných anebo reálně možných - pracovat s potencí jen reální) a teprve pak k aplikaci matematiky logicky správný, nýbrž „neomezené" (neskončené).

Jako kladný přínos třeba zdůraznit, že všecka kontinua a základní geometrické útvary (čára, plocha, *geometrické* těleso) jsou *jednoty* (prvky) samy pro sebe, jež nejsou konstituovány prvky řádu nižšího (čáry neskládají plochu, plochy neskládají těleso, atd.), ale prvky řádu nižšího jsou potenciálně na prvcích řádu vyššího; jakmile se prvek řádu nižšího aktualisuje, rozpadá se prvek řádu vyššího na dva (nebo více) prvků svého řádu. Jinými slovy: integrály (věcí) nejsou konstituovány diferenciály; ale v integrálech můžeme rozeznačovat libovolné (neomezené) množství diferenciálů, které však tento vyšší celek nikdy konstituovat nemohou.

LITERATURA: Aristoteles: Metafysika. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin. Fischer: Axiamatische Grundlagen der Mathematik und der Philosophie.

Prof. Jan Sýkora.

Varia.

Společenský řád.

b) Krátký přehled sociálního vývoje.

1. Všeobecné poznámky.

V nejstarší době žili lidé sdruženi jedině v prvotních, přirozených příbuzenských skupinách (rodinách, rodinných sdruženích, rodových a kmenových). Proto ani nebylo mezi nimi nějakých větších sociálních rozdílů. V každé rodině, aneb chceme-li, v každém rodinném sdružení byl vždy jeden vládce (pohlavár), jehož všichni ostatní poslouchali a jemu se podrobovali. V ostatním pak všichni údové rodiny, rodinného sdružení byli rovnoprávní. Ani ženy v počáteční době nebyly tak bezprávné a poddané muži jak v době pozdější. Dokonce otroci, pokud tehdy byli, žili v jakési patriarchální pospolitosti se svým hospodářem a způsobem života se vůbec od něho nelišili.[1]

Zrovna tak jednotlivé rody a kmeny měly již v té době své vládce, jakési krále. Leč tito vládcové a „králové" byli jen přednější, první mezi rovnými svého rodu. O všech důležitějších záležitostech se radili dospělí mužové na společných schůzích a tam o nich rozhodovali.[2] Vládce nebo král znamenal vlastně jen tolik, že požíval vážnosti a úcty pro svou tělesnou sílu a přednosti a pro své zkušenosti. Způsobem svého života se od ostatních členů svého rodu nebo kmene skoro nelišil. *Všichni žili stejným prostým a skromným životem, jaký si dnes sotva dovedeme představiti.*

To se však během času změnilo. Prvotní, oprav-

[1] Porovnej Barth: Philosophie der Geschichte als Soziologie, I. 2. vyd. str. 787.

[2] Porovnej Barth, n. m., str. 787.

du přirozená organisace lidí na podkladě krevního příbuzenství se částečně rozpadla, nebo aspoň ztratila svůj někdejší význam. Jednotliví bojovnější rodové napadali ostatní, chodili k nim plenit a loupit, později si je co možná trvale ujařmovali a ukládali jim různé dávky a břemena. Tak nastoupila na místo prvotní, pouze příbuzenské organisace lidí nová, především válečná, útočná a obranná a zároveň právní neboli politická organisace, vznikl *stát*.

Se státem a rovněž s pokračující *dělbou práce* se najednou objevila řada různých *stavů*, jako bojovníci, rytíři, knížata, vůbec šlechta, dále duchovní (kněží), obchodníci, řemeslníci atd., kteří měli každý svůj zvláštní úkol a podle něho také každý své zvláštní postavení ve společnosti. Jedni ve státě vládli a spravovali jej, druzí pečovali o jeho obranu, třetí zase konali zvláštní kulturní a hospodářské úkoly.

Tímto způsobem tak zvaná společnost se pomalu vyvinula v umělý a složitý útvar. Kdežto dříve byla společnost nevelká skupina lidí téhož rodu, je to nyní pestrá masa nejrůznějších, částečně přirozených, částečně umělých lidských skupin a organisací. Dříve lidské soužití plynulo takřka samo sebou, bez zvláštních zákonů a úřadů, spíše podle tradice a starých zvyků. Nyní však je všecko podrobně upraveno zákonem a vůbec *právními předpisy*.

Ovšem společenský řád je věcně velkou měrou jen výraz a následek práce, snažení, usilování a vzájemných bojů nejrozličnějších společných zájmů společnosti. Každé společenské poměry jsou plod a výsledek života a práce lidí a různých skupin lidí a organisací, z kterých se společnost skládá. A čím mocnější je která skupina lidí či organisace ve společnosti, na př. nějaký stav nebo politická strana, čím obratněji a houževnatěji sleduje své cíle, tím více vtiskuje svůj ráz společenskému životu a vývoji, tím více jej uvádí ve svůj směr. K prvotnímu přirozenému dělení stavů podle jejich sociálních funkcí, jak později uvidíme, přidružily se však časem různé umělé druhotné okolnosti, na př. dědičné a stavovské výsady, rozdíl ve vzdělání. Zvláště důležitý a rozhodný vliv v té věci měl *rozdíl v majetku*. Velký majetek dává totiž sám sebou člověku vládu, moc nad jinými lidmi a tím také vliv na sociální poměry a jejich utváření. Proto říká Tönnies, „rozvoj společnosti je rozvoj bohatého s majetkem vládnoucí třídy“.[3]

Prvotní, přirozený rozdíl mezi stavy ve společnosti to jenom prohloubilo a zvětšilo. Zvláště pak se ten rozdíl přiostřil, když ke všemu tomu se ještě přidružila *nestejnost způsobu života*. Kdežto totiž lid žil ještě dále svým starým, prostým a skromným životem, jednotlivé, zvláště vedoucí, vládnoucí stavy se časem úplně od něho odloučily. Zařídily si život lépe a pohodlně, byť ne zrovna královsky. Tak z prvotního rozdělení stavů se časem vyvinulo ještě jiné, důležitější rozdělení lidí *na vrstvy či třídy*.

Vše to platí aspoň v základních rysech po všechny doby a pro všechny národy, které se kdy povznesly na trochu vyšší stupeň kultury. Takový zhruba vývoj pozorujeme v historickém starověku u Babyloňanů, Assyrů, Egypťanů i jiných; později vidíme totéž u Řeků a Římanů; na přechodu ze starověku do středověku se objevil rovněž u germánských a slovanských národů v podstatě stejný vývoj. Ale i kdybychom šli ještě dále, na př. do Indie nebo Číny, viděli bychom, že přechod z prvotního nekulturního stavu do kulturních poměrů se děl současně se stavovskou a hospodářskou diferenciací lidí.

Tím ovšem neříkáme, že by mezi životem a vývojem různých národů nebylo podstatného rozdílu. Právě naopak. Již mezi evropskými národy a zeměmi pozorujeme po té stránce velkou nestejnost. Ještě hlubší rozdíly najdeme, vžijeme-li se do sociálního života a vývoje v různých dílech světa.

Třeba zvláště zdůrazniti, že my Evropané jsme všichni až do nejnovější doby velmi chybovali, protože jsme byli zvyklí dívati se na společenský život a jeho vývoj tak, že se všecko točí jenom kolem nás a že jedině kulturní a sociální vývoj Evropy je charakteristický pro pokrok lidstva. Nejnovější bádání v kulturním a vůbec ve společenském životě a vývoji mnohých, dříve neznámých anebo aspoň málo známých „nekulturních“ národů nám však odhalilo, že jsme se velmi mýlili. Evropská kultura a evropská společenská struktura je pouze jeden typ kultury a společenského řádu. Kromě ní byly již dávno jiné kultury a jiné společenské systémy, které se vyvíjely a měnily po svém.

Tu se ovšem nemůžeme pouštěti do podrobností. Nezbývá nám nic jiného, nežli spokojiti se jenom s krátkým přehledem nejdůležitějších etap ve vzdáleném vývoji evropského kulturního snažení. A při tom si načrtneme jen nejdůležitější zjevy, které mají podstatný význam pro pochopení společenského vývoje, společenských problémů a převratů na evropské půdě. To nám dobře poslouží za základ k pochopení dnešních poměrů a potíží.

2. Starověk.

Společenské struktuře pohanského starověku, aspoň pokud má pro nás význam, dává ráz *otroctví*. Ovšem poměry v tomto zřízení v různých dobách a u různých národů byly značně rozdílné. Kromě otroctví znali ve starověku ještě různé

[3] Die Entwicklung der sozialen Frage. Göschen 1907, str. 9.

druhy částečných nevolníků (na př. řečtí heloti). Nicméně těžiště tehdejšího společenského a zvláště hospodářského řádu se opíralo o otroctví. Bez něho bychom si život a vývoj doby pohanské nemohli ani mysliti.

První otroci byli především váleční zajatci. Bývalo jich poměrně málo. Pokud převládal prvotní prostý a přirozený život v okruhu domácnosti a rodiny nebo širšího rodinného společenství, potud nemělo otroctví zvláštní význam.

Ale jinak bylo, když se svobodní obyvatelé podle svého majetku a politického vlivu rozdělili na stavy. Zároveň s tím se objevilo *i neúnavné pachtění po větším bohatství, po politické moci a vlivu*, který v celém pozdějším společenském životě a vývoji je jedna z rozhodujících sil. Lidé, kteří neznali žádných mravních ohledů a závazků, nelekali se ani žádných prostředků k získání co největšího majetku.

Tak s přechodem od prostého, přirozeného života k složitější formě společenské se také otroctví rozmohlo a vyhranilo. Otrok se stal věcí, s níž hospodář nakládal podle libosti, jak se mu zachtělo. Kdežto první otroci, jak již předem bylo řečeno, byli většinou váleční zajatci, rozvinul se nyní opravdový lov na lidi a obchod s nimi. Ba dokonce lidé vlastního národa, nemohli-li platiti dluhy, propadali otroctví.[4]

V Řecku se otroctví rozšířilo hlavně současně s rozvojem živností a průmyslu, současně s přechodem naturálního hospodářství k peněžnímu hospodářství. To platí zvláště od 6. stol. př. Kr. a dále, kdy se živnosti a průmysl velmi rozšířily. Následkem toho ve veřejném a politickém životě počala převládati zásada, podle níž člověk platil tolik, kolik měl majetku. Proto mnozí lidé v obchodu, živnostech a průmyslu se bezohledně snažili nahrabati co největšího majetku. Nejvýnosnější způsob byl zaměstnati ve svých podnicích co nejvíce otroků místo svobodných občanů. Neboť otroky mohli vykořisťovati svobodně a neomezeně.

Otroctví v Řecku se rozšířilo takovou měrou, že celé houfy svobodných a chudých Řeků zůstaly bez práce a výdělku. Na příklad v Attice při vypuknutí peloponéské války bylo přibližně zrovna tolik (asi 100.000) otroků, jako svobodného obyvatelstva. „Jenom tak možno rozuměti praví Grünberg - že v oné válce desetitisíce svobodných Řeků se hlásily za plat tří obolů (asi 2.50 Kč) do namáhavé a nebezpečné služby veslařů na válečné galery a že řečtí váleční žoldnéři po všech zemích prodávali svoje kosti.“[5]

Řekové však s otroky nikdy tak krutě nejednali jako později Římané. Ale přesto postavení otroků i u nich bylo těžké. „Pro nejmenší přestupky je nemilosrdně trestali; otroci však dělali všechno: pekli chléb, spravovali oděv, uklízeli, prali. Ve větších rodinách bylo často několik tuctů otroků. Řek sám rukou ani nehnul, neboť všechno dělali otroci.[6]

V Italii byl rozmach otroctví obdobný, jenže tu byl spojen hlavně s úpadkem drobných hospodářství a vzrůstem velkostatků. Pokud převládala malá a střední hospodářství, bylo i otroctví málo rozšířeno. Bylo tím přirozenější, poněvadž i patriciové svoje velkostatky prodávali většinou jen ve formě drobných hospodářství, obyčejně za určitý díl výtěžku. Leč časem patriciové a později také plebejští boháči vytiskovali svobodné a samostatné rolníky a vyháněli je z jejich půdy. Kromě toho počali svoje nesmírné latifundie sami na svůj účet a ve velkém obdělávati a vykořisťovati. K tomu ovšem potřebovali nejlacinější pracovní síly. O ty se jim nejprve postaraly vítězné výpravy římského vojska: ze všech známých zemí honilo velké množství válečných zajatců - otroků - do Italie. A co nedodala vojska, poskytly obchody s otroky a lovy na lidi, které se konaly ve všech zemích při Středozemním moři, zvláště v Přední Asii.[7]

V pozdější době římské republiky a v začátku císařství se v Italii otroctví tímto způsobem mocně rozšířilo. Za první století př. Kr. stoupl počet otroků v Latiu na 1 a půl milionu, což by se asi rovnalo tehdejšímu počtu svobodného obyvatelstva. Na Sicilii však počet otroků v oné době dokonce značně převyšoval počet ostatního obyvatelstva.[8]

Následky takového vzrůstu otroctví byly takové, jako v Řecku. I tu byly masy svobodných, z vlastní hroudy do města vyhnaných občanů bez výdělku, a proto také často neměli z čeho žíti. Nejednou se pokoušeli rozmach otroctví zastaviti. Tak na příklad určili zákonem (Licinius Sextus 367-366), že musí každý hospodář při polních pracích zaměstnávati kromě otroků také úměrný počet svobodných dělníků. Ovšem, toto nařízení bylo málo platné a zástupy svobodného proletariátu v městech rostly.

Postavení římských otroků v pozdější době bylo nejbídnější ze všech, pokud je ze starověku známo. Mezi velkým množstvím otroků při hospodářství, v továrnách a dolech a jejich hospodáři nebylo žádných lidských a přímých pout. Otrok byl snížen na stupeň obyčejného zvířete nebo stroje: podle toho také s ním tak jednali a bezohledně vykořisťovali. Na velkostatcích museli za krutého dohledu nemilosrdných dozorců,

[4] Porovnej Barth: n. m., str. 289.

[5] Sozialismus und Kommunismus, Wörterbuch der Volkswirtschaft, III. vydání 1919, II. sv., str. 833.

[6] Totomianz: Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus, II. vydání 1929, str. 9.

[7] Porovnej: Grünberg n. m., str. 838.

[8] Porovnej: Grünberg n. m., str. 839.

označení vypáleným znamením a zvonky na nohou, špatně živení a polonazí, denně pracovati, na noc je zavírali do společných, mnohdy i podzemních brlohů. Poněvadž za dob republiky ještě na to nemyslili, aby otroky třídili - neboť na trhu bylo práceschopných na výběr, kolik kdo chtěl - proto nebylo možno najíti u otroků ani stínu rodiny, ani žádné jiné naděje nebylo, aby se z toho postavení zachránili, než smrt.

A když římský patricius nebo plebejský magnát, utápějící se v rozkoších, o jakých se mu dříve ani nesnilo, z velkého nadbytku zbujněl a byl přesycen, tedy se mu zachtělo dáti otroky, kteří mu všechno dělali a hotovili, předhoditi dravé zvěři, aby je roztrhala, aby měl nové vzrušení a ukojil krvelačné choutky.

Nelze se proto diviti, že se od druhého století objevovaly tu a tam nepokoje a vzpoury otroků. Roku 198 ve středu Latia, 196 v Etrurii, 185 v Apulii. Konečně od roku 143 ve stejných údobích po 30 let následovaly nejprve dvě sicilské války s otroky, nato roku 73 veliká vzpoura gladiátorů za vedení Spartaka, který přemohl čtyři římská vojska, ohrožoval dokonce Řím a jen vypětím všech sil ho pak porazili.

V pozdější době nebylo větších vzpour otroků a nepokojů. Částečnou příčinu musíme hledati v tom, že za dob císařů počal se uplatňovati starý způsob hospodářství. Velké podniky se opouštěly a v zemi se počala znovu šířiti a převládati drobná hospodářství, která bývalí otroci obdělávali jako svobodní kolonisté.[10]

Ale i stav otroků v Italii, zvláště vlivem křesťanství se v oné době částečně zlepšil. Již Klaudius nelidské zacházení s otroky trochu omezil. Antonius Pius dal otroku právo, když hospodář s ním tvrdě zacházel, utéci se k císařským oltářům což mělo za následek, že museli otroka prodati druhému hospodáři. Ve 3. století po Kristu nařídili, že při prodeji nesmí býti rodina otroka rozloučena. Konstantin zabití otroka postavil na roveň s každou jinou vraždou. Justinián pak přiznal otrokům právo osobně přijíti k soudu, čímž jim formálně přiznal právní způsobilost.[11]

Tímto způsobem se „v obyčejích a právu stále živěji uplatňoval proud, který také i v otroku cenil a uznával člověka a mocným vlivem křesťanství se dosáhlo, že s otroky jednali milosrdně, později pak došlo k tomu, že otroctví pominulo, aspoň jako skvrna všeobecného hospodářského řádu.[12]

3. Doba feudalismu a cechů.

(Střední a nový věk včetně 18. století.)

Rozpadnutím západní říše římské (476 po Kr.) a úpadkem staré kultury římské se také společenská struktura ve střední a zvláště pak v západní Evropě velmi změnila. Již za římského císařství ve 3. a 4. století se vyvinul jakýsi systém dědičných, státem uznaných a upravených stavů, jakýchsi kast.[13] Při tom šlo hlavně o to, že každý takový stav přejal dědičně pro stát a společnost určená břemena; za to pak dostal zvláštní výsady a byl zproštěn různých jiných veřejných břemen. Takové stavy byly na příklad senátoři, dekurioni, vojáci, kolonisté. Znovna tak různé druhy řemeslníků a živností byly organisovány v jakýchsi ceších (corporati, collegiati), které měly zvláštní práva a také zvláštní povinnosti.

Když pak národy germánské zaplavily císařství římské, byly organisovány ještě podle rodů (Sippe) a kmenů (Stamm). V nových poměrech se jejich organisace začaly pomalu rozpadávati. Nejprve v zemích jihozápadních. Místo toho vyrostl pod vlivem staré, ačkoliv porouchané římské státní organisace a jejích stavovských organisací a stavovského ducha, na veřejné funkci a státní autoritě založených a národních zvyků germánských kmenů a jejich domácích zřízení společenských nový sociální řád. Tento sociální řád se zvlášť vyznačuje velkým počtem nejrozličnějších „stavů", stavovských organisací, cechů a korporací, s jakými se ve starověku, pokud jej známe, ovšem nikde nesetkáváme.

Je při tom zajímavé, že přese všechnu jednoduchost a stejnost v primitivním způsobu života se brzy objeví tři základní stavy: *šlechtici, svobodní a nevolníci*, otroci, poutání k půdě. Rozdíl mezi těmito stavy se prvotně ukazuje především ve výši výkupného za obranu (Wehrgeld). Pouze ti, kteří náleží k stejnému stavu, jsou soudruzi, jsou si rovni. Každého smějí souditi jen příslušníci jeho stavu.

Pomalu pak k tomuto základnímu rozdílu se přidružily a zvětšily jej důstojnosti, jimiž je podělovala Církev, různá úřední práva, rozdíly v majetku pozemkovém, šlechta podle služeb, vojenský feudální řád atd. Hlavní prvotní rozdíl mezi svobodnými a nesvobodnými lidmi to jaksi zastřelo. Do popředí vystoupil především *rozdíl mezi rytířským a rolnickým životem.*[14]

K tomu se přidružila ještě dědičnost stavu a stavovské příslušnosti. Od 13. století platil za rytíře pouze ten, který byl z rytířského rodu nejen

[9] Porovnej: Grünberg, n. m., str. 839.

[10] Porovnej: Grünberg, n. m., str. 840, a Schmoller: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I. díl, 1908, str. 363.

[11] H. Wallon: Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, 2. vyd. III, Paris 1879, str. 52, 56, 393. (Cituje Paul Barth, n. m. str. 791.)

[12] Schmoller, n. m., str. 439. Jednotlivé takové stavy sahají hodně daleko do nejstarší doby římského státu. Tak na příklad patriciové a plebejci tvořili s počátku dvě přísně rozdělené kasty. (Porovnej boje plebejců o connubium a commercium s patricii.)

[13] Grünberg, n. m. str. 840.

[14] Porovnej Schmoller, n. m. str. 440.

po otci a matce, ale i po svých pradědech. Mimo to se pomalu uplatnil názor, který připouštěl sňatky jenom mezi osobami stejného stavu. Sňatkům mezi osobami nestejného, nerovného stavu překáželi a trestali je krutými právními následky. Tak se feudální společnost vyvinula v „právně ustavenou a upevněnou hierarchii, která sotva zůstala za kastami indickými. (Schmoller.)

Každý stav měl své zvláštní stavovské, soukromé, společenské a dědičné právo a zvláštní stavovské soudy. Šlechtic nesměl žíti jako obyčejný měšťan a nešlechtic nemohl nabýti půdy a pozemků šlechticů.

Stavy panské, zejména vysoké duchovenstvo a ostatní vyšší i nižší šlechta (knížata, hrabata, baroni a pod.) měly ve veřejném, zvláště politickém životě hlavní, rozhodující úlohu. Ony vlastně vládly a spravovaly zemi, jak se jim zachtělo. Ostatní masy poddaných, namnoze také úplně nesvobodných rolníků, byly bez politických práv a neměly co mluviti do správy ve státě ani v zemi. A tak, i když jen poznenáhlu, nabyly stavy panské velkého množství zvláštních práv.[15]

Dnes všemu tomu již vlastně nerozumíme. Taková nerovnost a zvláště taková bezprávnost poddaných vrstev je pro nás cosi nepochopitelného. A přece feudální hierarchie stavů změnila vlastně zprvu jen organické rozčlenění společnosti. Každý stav měl svoji zvláštní funkci nebo úkol. Všichni vespolek se mezi sebou pěkně doplňovali a vzájemně sloužili obecnému blahu. Nebylo proto v oné době mezi stavy žádných zvláštních protiv. Na počátku středověku vidíme dokonce, že mnozí rolníci sami se zříkají svobody a dobrovolně se dávají rytířům a knížatům za robotníky. Ovšem, to učinili proto, že tímto způsobem se střásli vojenské služby a ostatních povinností svobodného občana, a také proto, že jim jejich noví hospodáři slíbili v tehdejších dobách, plných právní nejistoty, ochranu před vpády loupežných rytířů a jejich tlup.

Leč poznenáhlu se poměry změnily a zvrhly. Mezi vyšší šlechtou a vladaři se rozpoutal krutý zápas o vůdcovství ve státě. Celá doba od rozvoje feudalismu a kdy si šlechta ve veřejném životě vydobyla rozhodný vliv, je nepřetržitý řetěz lítých sporů a bojů mezi vladaři a jejich knížaty nebo mezi jednotlivými šlechtickými stavy.

Ve Francii, jak známo, převládli králové nad šlechtici; v Německu však boj skončil vítězstvím zemských knížat, kteří v 17. a 18. století získali neomezenou vládu v zemích a ve státě. Poddanému lidu to ovšem bylo jedno, jak boj mezi šlechtou a vladaři dopadne, neboť v tom i onom případě musel nésti hlavní část výdajů a obětí on. A když se mimo vzrůstající veřejné potřeby rozmohlo mezi šlechtou ještě rozkošnictví, nastalo v zemi přímo bezohledné a kruté vykořisťování a vyssávání poddaných rolníků. Ti se ovšem vzpírali velikánským břemenům a surovému nakládání panských pacholků a biřiců. Zvláště v 16. a 17. století břemena poddaných rolníků se stala přímo nesnesitelná. Proto v té době byly *krvavé selské vzpoury takřka na denním pořádku* a šlechtická vojska je jen stěží dusila.

Všechny sociální boje od roku 1200 do 1650 ovšem nikdy nedosáhly takové krutosti a brutálnosti, s jakou se setkáváme ve starověku. Neboť pod vlivem křesťanství tehdejší hierarchie stavů platila za něco přirozeného a spravedlivého. Vzbouření sedláci by dokonce upustili od svých požadavků, kdyby jim byl někdo z Písma svatého dokázal, že jsou neoprávněné.[16] Bouřili se jedině proti nespravedlivému a veřejnému vyssávání, jiných sociálních požadavků ani neměli.

Teprve když přišla *doba demokracie* a jejích ideí, jak ještě uvidíme, nastal v té věci obrat. To už nebojovali jenom o odstranění jednotlivých, určitých sociálních křivd, *nýbrž o základní přeměnu stávajícího sociálního řádu vůbec.*

*

Asi od počátku 12. století se v městech a městečkách šířily stavovské organisace řemeslníků - tak zvané *cechy*. Prvotní cechy byly vlastně náboženská bratrstva; později rozšířily svoji působnost na všechny stavovské záležitosti svých členů a poznenáhlu se vyvinuly v úplnou stavovskou organisaci. Upravila přesně všechny stavovské záležitosti svých členů. Předpisovala, jaké budou výrobky a zároveň jejich cenu. Určovala platy svým učňům a pomocníkům, určovala učební a pomocnickou dobu atd. Vyrostly z potřeby a hluboké stavovské věrnosti, cechovní organisace pomalu tak převládala, že cechy zakládaly i jiné stavy než živnostníci, na příklad studenti, spisovatelé, herci a vojáci.

Cechy byly nejtypičtější útvar společenské a hospodářské organisace živnostenského stavu v městech a městečkách po celou dobu od 13. do 18. století. V dlouho trvajících bojích od roku 1200 do roku 1400 dosáhly, že je knížata a městské správy uznaly a že cechy hluboko zasahovaly nejen ve stavovských záležitostech svých členů, ale také do městské správy a vůbec do celého veřejného života v městech.

V době cechů mocně žila a kvetla stavovská věrnost. Lidé si svého stavu vážili a s hrdostí se k němu hlásili. Poctivou a dobrou prací a vůbec řádným životem chránili jeho důstojnost a čest. Proto také všeobecný blahobyt v té době dosáhl

[15] Když francouzská šlechta v noci 4. srpna 1789 se zřekla svých privilegií, načítalo se 150 takových práv. (Porovnej Damaschke: Geschichte der Nationalökonomie, I. svazek 11. vydání, str. 237.

[16] Porovnej Schmoller n. m., str. 442.

takové výše, jaké historie lidstva nezná nikdy předtím ani později.

Leč jako každé lidské zřízení, tak i cechy přes veškeré dobré základy a poměry se zvrhaly. Obyvatelstvo měst a městeček se množilo a vzrostl také počet živnostníků a obchodníků. Aby zamezily konkurenci, cechy počet mistrů velmi omezovaly. Předpisovaly stále těžší podmínky (dlouhou učební a pomocnickou dobu, vysoké poplatky, drahé výrobky), které musel splniti každý, kdo se chtěl státi mistrem a dostati všechna práva plnoprávného měšťana. Proto vidíme, že již od 15. století se vedle cechů anebo proti nim zakládají zvláštní pomocnické organisace, které se poznenáhlu spojovaly v krajinské a celonárodní spolky.

V 16. století se pokoušeli zneužívání cechů zabrániti anebo alespoň je omeziti zákonem. Nicméně odpor proti cechům a jejich škodlivým následkům víc a více vzrůstal, dokud vlivem veliké revoluce francouzské zároveň se zbytky středověkého feudalismu také cechovská organisace úplně neupadla a se nerozpadla.

*

Velmi přísná a strohá organisace středověku a prvních století nového věku nedovolila rozvijejícím se silám společenským žádný rozmach. Brzdila rozvoj a pokrok. Proto vyvolala ve všech oborech nepřemožitelnou touhu po nejúplnější svobodě a volnosti.

To bylo také většinou uskutečněno. Dědičnost povolání, zvláště s počátku, byla přirozená a užitečná. Ale pozvolna se stávala svými zvyklostmi a právem, svými výsadami a výlučností nespravedlivou a krutou, poněvadž přidržovala lidi k povoláním, k jakým se nehodili. Také dědičnost a zvláštní práva vyšších povolání byla prvotně dobrá, ale po čase byla vzhledem k ostatním vrstvám nespravedlivá, takže ty se postavily na odpor. Dědičné právo stavovské dávalo totiž zvláštní stavovská práva lidem, kteří neměli ani náležité způsobilosti, ani nevykonávali to zaměstnání, pro něž si jejich předkové ty zvláštní výsady získali. A čím starší bylo toto stavovské zřízení, tím živější byl nesouhlas. Objevovaly se nové vrstvy, nové talenty ze všech vrstev se snažily dostati dále, a stávající stavovská zřízení jim v tom bránila, překážela: „Tak se celý tehdejší společenský řád se svými dědičnými výsadami, zákonitými omezeními a výhodami stával nesnesitelnou nespravedlností. (Schmoller.)

4. Moderní doba demokratická a kapitalistická.

Již od 16. století mířil celý ideový a hospodářský rozvoj k odstranění stavovského zřízení. Toto hnutí dozrávalo teprve v době tak zvaného *osvíceného absolutismu* (v 17. a 18. století). Tenkráte se totiž k ideji *svobody a rovnosti všech* lidí přidružila, jako protiváha absolutní svévole vladaře, ještě idea *lidské svrchovanosti*, to jest idea, že veškerá moc pochází z lidu, vůle lidu v říši je nejvyšší, že je více než vůle vladaře. Tyto tři ideje dohromady vehnaly koncem 18. století ve velké revoluci francouzské nespokojený třetí stav (měšťanstvo) do boje proto, že je dusil nejen absolutismus vladaře, nýbrž i okovy zastaralé středověké organisace, a tak umožnil každému jednotlivci a všem stavům a vrstvám ve svobodném zápolení rozepnouti křídla veškerých svých sil.

Co lidi přímo před revolucí nejvíce tížilo, viděti nejlépe ze stížností, které zástupcové třetího stavu roku 1879 přinesli s sebou napsané ve zvláštních pamětních knihách.

Uvedu pouze některé nejdůležitější požadavky.[17]

Ve většině těchto svazků požadují nejprve, aby se na základě „svobody, osobní bezpečnosti a nejúplnější rovnosti všech lidí před zákonem a daněmi, před králem a všemi úřady" prohlásila podstatná práva obyvatel a národa, „práva, která nezkrátí (il ne sera porté aucune atteinte á cette liberté) žádný lidský zákon".

Králi přiznávají sice úplnou výkonnou moc, zároveň však stanoví, že „veškerá zákonodárná moc má základ v lidu, který ji vykonává svými zástupci."

Osobní svoboda[18] musí býti zaručena všem občanům státu a obyvatelům království; tato svoboda se nesmí zkracovati ani královskými zápornými rozkazy (lettres de cachet),[19] ani rozkazy guvernérů, vojenských velitelů, správních úředníků nebo soudců, jedním slovem žádným svévolným činem úřadů. Musí se zrušiti všechny výsady a jako *zásadní zákon musí se uplatniti, že dědičné šlechtictví nedává žádných zákonitých výsad, nevyjímajíc ani vynětí z daní a veřejných břemen, že nedává žádná výlučná práva k jakékoliv službě, ať církevní, civilní či vojenské; jedině osobní zásluhy dávají právo (sera un titre pour parvenir) k jakékoliv službě.*

Z těchto požadavků zní jasně *nový politický a*

[17] Porovnej Henri Sée: Les idées politiques en France en XVIIIe siecle, 1920 str. 256 a d.

[18] Osobní svoboda obsahuje: „Možnost stěhovat se a žíti kdekoliv, bez jakýchkoliv překážek, vyjma policejní formálnosti, pro něž však musí býti zmocněn jen řádný soudce." („La faculté d'en cortir, de vivre ou l'on veut, celle, d'aller et venir, de demeurer, oú il plait sans empêchement, sauf les formalités de police, dont la manutention ne peut appartenir qu'aux juges ordinaires." H. Sée, n. m., str. 257.

[19] Text takových „lettres de cachet" se oznamoval: Mons... Je vous fais cette Lettre pour vous dire de recevoir dans mon Château de la Bastille le M... et de le retenir jusqu'á nouvel ordre de ma part. Sur ce je prie Dieu qu'il vous ait Mons... en la sainte garde. Ecrit d... Louis. Podle snímku „Spamers Weltgeschichte".

vůbec nový sociální názor, který během století se vykrystalisoval z tehdejších filosofických a státoprávních teorií. Nespokojené, revoluční masy lidu tomu ovšem tak nerozuměly. Jim byla svoboda, rovnost a svrchovanost jenom jakýmsi *heslem* do boje proti nesnesitelným a nelidským výstřelkům absolutismu, feudalismu a cechovství. Na to však, zdali se ty nové ideje dají vůbec důsledně uskutečniti, jak sami zamýšleli, nebo kdy a za jakých podmínek by to bylo možno, na to nikdy nemysleli. Nesnesitelné křivdy starého politického a sociálního systému a řádu byly příliš zřejmé a přítomnost byla tak těžká, že nebylo skoro možno nepřidržeti se nových, tak vábivých názorů a hesel.[20]

Po veliké revoluci francouzské se oheň moderních demokratických ideí na pevnině rychle šířil. Nejprve zasáhl sousední Švýcarsko, odtud pak postupoval dále do jiných států evropských.

Moderní demokracie přinesla lidem zejména uznání jejich přirozených lidských a zásadních občanských práv. To nepochybně znamená mocný a veliký krok k svobodě a rovnosti všech lidí. Nicméně byla ta svoboda a rovnost více politická, nezasahovala však tolik jiné obory života. Zvláště nedovedla zabrániti, aby po mocném hospodářském převratu, který s demokracií nastal, nedocházelo k novému ujařmování pracujících mas.

Ještě než politické osvobození a politické vyrovnání bylo dokončeno, *rychlý technický a hospodářský pokrok* 19. století znovu rozdělil lidi ve dva veliké, nesmiřitelné tábory: na *zaměstnavatele* (kapitalisty) a *dělníky* (proletáře). Mezi těmito dvěma novými společenskými třídami zůstala ovšem ještě široká vrstva rolnického lidu, drobných živnostníků, obchodníků a úřednictva; přece však stojí dnes po celém kulturním světě v popředí veřejného života boj mezi zaměstnavatelskými (kapitalistickými) a pracujícími (proletářskými) třídami.

Doba vítězství moderních demokratických zásad je totiž také doba nejepochálnějších technických vynálezů, které vesměs umožňují nový rozvoj a pokrok hospodářského života. V letech od 1762 do 1792 vynalezl James Watt po nesčetných pokusech *parní stroj*. Ovšem, byl to stroj nedokonalý a na velmi nízké napětí. Od roku 1802 pracovaly parní stroje již s napětím 5 atmosfér. Od této doby je neustále zdokonalovaly a jejich počet rostl. Roku 1810 bylo v Anglii v provozu již kolem 5000 parních strojů. - V letech od 1821 do 1849 podařilo se Stephensonovi zdokonalení obyčejného parního stroje, postaviti lokomotivu. Ta umožnila rozvoj železnic. R. 1807 Američan Fulton vynalezl *parník*, který o dvacet let později zdokonalil Resl vynálezem *lodního šroubu*. Do té doby zapadají také nejdůležitější vynálezy a zdokonalování *strojů na předení a tkaní*, nejprve na bavlnu, později pak i na vlnu. Roku 1832 bylo v Evropě v provozu již kolem 11 milionů, roku 1875 pak už kolem 58 milionů vřeten na bavlnu. Roku 1904 překročil počet vřeten již 113 milionů. - Roku 1820 bylo v Anglii sotva 14.000 tkalcovských strojů na bavlnu s mechanickým pohonem; roku 1835 však již 116.000, roku 1875 440.000 a roku 1904 719.398. Také vynález *šicího stroje* se objevil uprostřed 19. století a počíná se šířiti v jeho druhé polovici.

Zvláště rozhodný význam pro rozvoj průmyslu právě v té době měly objevy a vynálezy pro výrobu *železa*, především však *oceli*. Ještě do roku 1800 získávali ocel přímo z nejjemnější rudy, ovšem jen v malém množství. Výroba jen pozenáhlu stoupala; teprve s vynálezy Siemensovými, Bessemerovými a konečně Martinovými, jež umožnily lacinou výrobu, nastal netušený vzestup těžby rud i výroby těchto kovů. - Ke všemu tomu se v novější době přidružily ještě vynálezy v oboru *elektřiny*, umožňující její upotřebení v nejrůznějších odvětvích průmyslu i jinak v ostatním životě. Dodám-li k tomu ještě mocný pokrok *chemie*, naznačil jsem tím aspoň nejdůležitější zjevy technického pokroku nové, demokratické doby.[21]

Všechny tyto a ještě mnohé jiné vynálezy měly rozhodující vliv na postavení a rozvoj moderního *průmyslu*. Zároveň způsobily silný rozvoj *moderních dopravních prostředků*, bez kterých si současného hospodářského života nemůžeme ani představiti.

K tomu se pak v téže době přidružila ještě *liberální škola hospodářská* s požadavkem nejúplnější svobody po všech stránkách a ve všech odvětvích hospodářského života. Dříve stát mnohdy rozhodně zasahoval do přirozeného běhu a rozvoje hospodářského života a upravoval a urovnával jej svými zákony a správními nařízeními podle svého. Pod dojmy zlých následků tohoto vměšování se státu do hospodářského života uznali, že je nejlepší, uplatňuje-li se každý sám svobodně a bez překážek, pracuje a stará se sám o sebe. Neboť ve volném vzájemném závodění veškeré hospodářské síly a lidské schopnosti se v míře co největší povznesou a využitkují. Tak bude pro všechen lid nejlépe a všeobecný blahobyt dosáhne nejvyššího stupně, jakého vůbec možno dosíci. (Ovšem, přehlédli při tom, že neomezená svoboda mocnějšího znamená zánik slabšího. „La liberté du fort c'est l'oppression du faible," říká Lacordaire.)

Toto učení převládlo pomalu nejen v teorii, nýbrž i v hospodářské politice států. Po feudálních výsadách a cešich odstraňovali také všechno ostatní, co dříve omezovalo hospodářskou svobodu. Půda se stala svobodným předmětem zadlu-

[20] Srov. Rozpravy, str. 140-141.

[21] Porovnej Schmoller, n. m. I. díl, str. 213 a další.

žování a obchodování. Zákony proti lichvářství odstranili. Živnost byla bez jakékoliv opory ponechána nerovnému závodění s rozmáhajícím se průmyslem. Dělnictvo pak se zásadou „svobodného" sjednávání mzdových smluv vydali necitelným zaměstnavatelům k bezohlednému vyssávání. Začalo všeobecné, divoké a nesvědomité pachtění po zisku. A tak se, jak praví *Krek*, otevřela úzká cesta, na níž ještě dnes padají miliony, povaleny šťastnějšími a vítěznými na zem, cesta, na níž se objevilo jako nenasytná saň nepřátelství mezi chudáky a boháči a zrodilo veškeré nezměrné sociální zlo naší doby."[22]

Není se co diviti, že se v té době kapitál rychle množil a hromadil do báječné výše v rukou některých majetných a většinou již dříve bohatých lidí. A není divu, že se na druhé straně zrovna tak množily a rostly řady ubohého dělnictva, které nemělo z čeho žíti, než své mozolné ruce. Průmyslový kapitál v krátké době neomezeně zavládl nad lidmi. Vládl hůře a bezohledněji než dříve vojáci a biřicové hradních pánů, hrabat, baronů a knížat nad poddaným rolníkem. Tolik dříve vychvalovaná svoboda a rovnost všech lidí se pomalu úplně zvrhla. Smečka kapitalistů směla svobodně vykořisťovati dělníky, jak se jí zachtělo, ti pak museli „svobodně" živořit při těžké práci a malých mzdách.

Těžké sociální následky hospodářského liberalismu a kapitalismu otvíraly lidem pomalu oči. Počínali si uvědomovati, že v demokratické společnosti, opírající se pouze o zásady svobody a rovnosti všech lidí, pravé svobody a rovnosti opravdu není a ani býti nemůže. Lidé jsou dnes všichni příliš mnoho jeden na druhého vázáni a jeden na druhém závislí, aby se mohly jejich vzájemné poměry správně a dobře upraviti, jestliže je každý ponechán sám sobě a může-li se spoléhati jenom na své vlastní síly a schopnosti. Ukázalo se, že *na rozvalinách středověké společenské organisace lidí je třeba znovu organisovati stavy a vrstvy, jak je život sám na jedné straně rozděluje a zároveň zase pojí na nejrozličnější skupiny a útvary.*

Tak se začali znovu organisovati nejdříve *dělníci* v průmyslových krajích. Ne sice v cechy, jako byli kdysi organisováni středověcí živnostníci, nýbrž *v silných odborových organisacích*, které jim skýtaly potřebnou ochranu v boji proti jejich zaměstnavatelům. Aby se hospodářsky osamostatnili a vytrhli z drápů kapitalistického vyssávání, počali zakládati po vzoru světoznámých rochdaleských pionýrů svá *konsumní družstva*, kde společně objednávali svoje životní potřeby. Aby se uplatnili i v životě politickém, začali se sdružovati ve svých vlastních *politických organisacích a stranách*, aby v boji s jinými stranami mohli chrániti v obcích, zemích a státě a vůbec v celém životě politickém zájmy dělnictva. Také *živnostníci* a zvláště *živnostenští pomocníci* počali znovu zakládati *řemeslnická pomocnická sdružení.* Konečně prohlédl i *rolník*, který si svobodně vydechl, když svalil s beder břemena, která mu dříve ukládal pán, že nesmí zůstati osamocen, neboť tak mu hrozí hospodářská smrt. Proto počali i rolníci zakládati napřed *úvěrní ústavy*, kam ukládali své skrovné úspory a kde v tísni získávali za nízký úrok potřebné půjčky. Za nimi pak následovaly organisace *dodávkových a prodejních zádruh*, v nichž objednávali na vlastní účet nejdůležitější potřeby - zvláště zemědělské stroje - a bez zprostředkování obchodníků prodávali svoje plodiny a výrobky.

Tak se společnost lidská znovu organisuje, ne ovšem podle vzoru minulých dob, nýbrž podle potřeb a požadavků, které má nynější kulturní, hospodářský, politický a společenský život vůbec.

Z tohoto krátkého, byť i neúplného přehledu vidíme, jak se společnost lidská vyvíjí a přechází z jedné formy organisační do druhé, jak celý život společnosti je ve stálém toku a vývoji. Z toho pak jasně vidíme, že *opravdu záleží na nás jednotlivcích i všech společenských útvarech a organisacích, abychom každý podle svých sil pomáhali dávati společenskému vývoji takový směr, který nám zaručuje nejúplnější úspěch, totiž všeobecnou spokojenost a obecný blahobyt v míře co největší.*[23]

Ideologie Tomáše Akvinského a její poměr k filosofii Averroësově.

Byla doba - a není tak daleko - ve které středověké poměry a středověcí lidé byli líčeni zrovna tak nepříznivě, jako nespravedlivě. Středověká filosofie, theologie, umění, literatura, vědy, zkrátka všechny středověké kulturní jevy byly předmětem všeobecného pohrdání a posměchu; potupa stupňovaná v nenávist stíhala všechno, o čem nám dějiny středověku vypravují. Zde se nevidělo nic jiného, než nevědomost, zaostalost, zatemněnost a barbarství. Než časem počal i zde vítěziti zdravý rozum, a opíraje se o výsledky hlubšího historického bádání, počal uznávati, že s pravdou se srovnávající názor o středověku je docela jiný, než tradicionální a konvenční lež, která doposud v tomto směru ovládala obzor evropské společnosti. Třebaže ještě dnes najdeme lidi povrchního vzdělání, kteří se nedovedou zhostiti svých zaujatých názorů v této věci, přece se množí řady lidí, kteří se snaží středověk posuzovati spravedlivě. Správně píše učený a spolehlivý Al-

[22] Socialismus, II. vydání, str. 325.

[23] Srovnej Rozpravy, str. 28, 29.

zog:[1] „Přísné a nezaujaté dějinné bádání šťastně přispělo v novější a nejnovější době k tomu, aby se rozšířilo nepoměrně důstojnější nazírání na celý středověk, a to jak u katolíků, tak i u protestantů, takže i zatvrzelé mozky jsou nuceny místo domnělého zotročování, hrubosti a zatemnělosti uznati svobodu, ušlechtilost citu a duchovní velikost středověku.“ Zdálo se, že k pouhému pojmu filosofa jest naprosto nutno vším pohrdati, všechno zavrhovati a všechno provázeti leda útrpným úsměvem, co bylo v jakémkoli vztahu ke scholastice, bez nejmenšího ohledu na to, zda je to věc užitečná nebo neužitečná, zjev jen přechodný nebo trvalý. Místo aby se hleděly odstraniti vady scholastiky, které obyčejně byly více vady formy než obsahu, místo aby se vědecké snažení hledělo zmocniti vlastního jádra věci, odbylo se vše honosným gestem opovržení. Pochopitelně: odstraniti formální nedostatky, které vlivem doby scholastiku znešvařily, za tím účelem, aby se zachránilo jádro - k tomu je zapotřebí hluboké meditace, talentu a především trpělivé a vytrvalé píle, tedy vlastností, které obyčejně chybějí těm, kdo scholastiku nejsmělejšími frázemi odsuzují. Nikdo soudný nebude popírati, že pozdní scholastika přetřásala mnohé všetečné, subtilní, bezvýznamné, ano zbytečné otázky. Každá doba v dějinách filosofie má své oblíbené otázky a problémy, takže se dá označiti společným znakem, ano i více méně společnou tendencí. Tak tomu bylo před scholastikou, tak tomu bylo i později, tak tomu jest i dnes, a tak tomu bude vždycky. Každý rozumný badatel zavrhuje takové zbytečné otázky, jak řekl již věhlasný Melchior Canus:[2] „Etiam mihi, si cui, maxime displicent.“ Avšak zrovna tak je jisto, že mnoho těch tak zvaných bezúčelných a neplodných otázek ve skutečnosti takové nejsou, nýbrž naopak řeší leckdy důležité problémy, které jsou stálým předmětem filosofického bádání, byť i pod jiným jménem. Co bylo na příklad smíchu o scholastické nauce o universaliích! O nominalismu a realismu! A přece v tomto tak zesměšněném problému se jedná o jedné z nejdůležitějších otázek, na jejímž správném zodpovědění závisí pojetí celé transcendentální filosofie, a to jak v oboru vědeckém a intelektuálním, tak i po stránce morální a náboženské. Intelektuální empirismus Baconův, kterému děkují metafysické a morální vědy za tak málo, sensualistický empirismus Lockův, který ve svých důsledcích byl korunován známými systémy hrubého materialismu 18. stol., které diskreditovaly filosofii samu - zdalipak jsou něco jiného, než obměněný nominalismus se všemi jeho slabostmi, pochybnostmi a fikcemi? A vzpomeneme-li na noetiku (teorii poznání) u Kanta, zdaž můžeme v ní nevidět jen jinou tvář obludy nominalismu s moderním jménem „transcendentální filosofie“? A další členové tohoto řetězu: Fichte, Schelling, Hegel . . .?

Nejmoderněji teoretikové hákovitého kříže se s nepochopitelnou smělostí opovažují „dokazovati“, že prý silným vlivem arabsko-židovské filosofie byla středověká scholastická spekulace porušena, ano že prý hlavně naukami Averroësovými byla filosofie sv. Tomáše Akvinského „požidovštěna“ („verjudet“). V hloubi duše musí býti rozhořčen každý, kdo aspoň trochu zná filosofii sv. Tomáše Akvinského, tímto tvrzením, které naprosto odporuje dějinné skutečnosti, souhlasnému učení znalců, zaručenému a solidnímu výsledku orientalistiky, ano i učení církevních koncilů a papežských dekretů. Svatý Augustin dochází u těchto lidí ještě milosti, ale svatý Tomáš Akvinský jest prý pouze ozvěna Averroësovy filosofie Aristotelovy. Hlavně mu vytýkají:

1. Svatý Tomáš, veden jsa duchem své doby, následoval prý slepě Aristotela.

2. Aristotelova noetika (teorie poznání) nutně prý vede k pantheismu a sofistice, což obé jest ve filosofii Averroësově nerozlučně spojeno.

3. Svatý Tomáš znal nauku peripatetickou jedině ze spisů filosofů arabských, přeložených do latiny; snažil se prý sice důsledkům této filosofie čeliti, ale ne vždy se mu to podařilo.

Abychom se přesvědčili o bezpodstatnosti těchto výtek, uvažujme předně o tom, jaký jest

A) Správný pojem realismu a nominalismu.

Spor realismu a nominalismu nás uvádí svým původem do akademie Platonovy a Aristotelovy a týká se jejich ideologických a ontologických problémů.

Roscellin (kanovník v Compiègne, diecése Soissons, kolem r. 1092) tvrdil, že ve všeobecných ideách (pojmech) není žádná realita (skutečnost) obsažena, že tedy všeobecné pojmy (ideje) jsou pouze pouhá slova „flatus vocis“, jak říkal. Ve skutečnosti existují pouze jedinci (individua), kterým se může jediné realita (skutečnost a jsoucnost) přisuzovati.

Naproti tomu *Vilém z Champeaux* (1070-1121) učil, že každý všeobecný pojem nutně existuje a jest podstatou každého individua. Jedinci se neliší od sebe podstatou (substancí), nýbrž větším nebo menším množstvím případků (accidens). Proti tomuto tvrzení vystoupil Vilémův žák Abelard, že by pak Plato byl Sokrates a Sokrates Plato, a že by byl Plato nejen tam, kde je sám, nýbrž i tu, kde je Sokrates. Vlivem této oposice pozmě-

[1] Alzog: Universalgeschichte der christlichen Kirche. 9. vyd. sv. I, str. 402.

[2] Melchior Canus (nar. 1520 v Taranconu ve Španělsku), dominikán, odpůrce úpadkové scholastiky. Známé je jeho znamenité dílo De locis theologicis.

nil Vilém z Champeaux své učení, řka, že rod (genus) není v jedinci jako podstata (essentialiter, jak říkal), nýbrž pouze indifferenter. Místo numerické jedinosti učil pak mnohotvárnosti (multiplicitě) všeobecné podstaty.

Mezi těmito oběma systémy, Roscellinovým a Viléma z Champeaux, jest uprostřed systém *Petra Abelarda* (1077-1142). Tento muž, známý jak svou břitkou dialektikou a touhou po novotách, tak - a to snad ještě více - svými osudy (Héloise), pokusil se o smíření obou systémů tím způsobem, že přišel na myšlenku tak zvaného *konceptualismu*, podle něhož naše poznatky nejsou nic jiného, než pomysly (formy) našeho ducha, které o mnohých jednotlivých věcech mohou býti pověděny, kterým však nic objektivního ve skutečnosti neodpovídá. Všeobecné poznatky pozůstávají pouze *v podobnosti* jedinců (individuí) s pojmy rodovými; tato podobnost či souhlas nemá však žádného základu ve skutečnosti, nýbrž stává se pouze postřehem našeho ducha. Myslím, že konceptualismus je dítě nominalismu, jako jedna z těch možností, ve které se jeden a týž vědecký systém může vyvinouti. Neboť, řekneme-li, že všeobecné pojmy jsou pouhá slova, můžeme tomu rozuměti dvojím způsobem: buď vezmeme „slovo" ve smyslu pouhého zvuku, nebo jako zevnější označení pojmu; v prvém případě docházíme k čirému nominalismu, v druhém ke konceptualismu.

Aby se tomu lépe rozumělo, vzpomeňme na rozdíl mezi pojmy kolektivními a všeobecnými.[3] Jest velmi pravděpodobno, že Roscellin a jeho stoupenci žádných všeobecných pojmů nevyznávali, nýbrž jen pojmy kolektivní, které zahrnují větší nebo menší počet podobných jedinců, a tento kolektivní pojem vyjadřovali slovem. Abélard naproti tomu má za to, že slova skutečně vyjadřují všeobecné pojmy, tvrdí však při tom, že tyto pojmy jsou pouhý výtvor našeho ducha, poněvadž spočívají toliko v pouhém souhlase podobnosti individuální téže podstaty, kterému však nic skutečného neodpovídá. - Obě tato mínění se shodují v tom, že popírají jakoukoliv objektivní realitu všeobecných pojmů a všeobecnost připisují pouze slovu ji vyjadřujícímu. Jsou tedy obě mínění naprostý nominalismus.

I v realismu třeba rozeznávati dva směry: jeden správný, zvaný *orthodoxní*, druhý nesprávný, heterodoxní. Jako zavrhovali scholastikové nominalismus Roscellinův a Abélardův, zavrhovali s touž vervou realismus Gilberta de la Porée (Poretanus, zemřel jako biskup v Poitiers r. 1159). Oba tyto směry souhlasí v tom, že připisují předmětům všeobecných pojmů objektivní realitu. *Orthodoxní realismus* tvrdí: *a)* že předměty všeobecných pojmů, pokud mimo naši mysl existují, jsou konkretní a individuální, že však *b)* tato všeobecnost pochází od aktivity duchu našemu vrozené, která abstrakcí tvoří všeobecné pojmy. To jest realismus svatého Tomáše Akvinského, jak praví: „Natura rei quae intelligitur est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis exclusis principiis individualibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam."[4]

Heterodoxní realismus naproti tomu učí, že předměty našeho poznání s touž všeobecností a abstraktností, jak je náš duch pojímá, existují *i mimo* náš rozum ve skutečnosti věcí.

Jádro celé této důležité a osudné otázky myslím že je toto:

1. Je jisté, a v tom všichni filosofové souhlasí, že má člověk k poznávání naprosto zapotřebí smyslů, jak již Aristoteles řekl: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Než člověk má pojmy o mnohých věcech, které jsou povzneseny nad pouhé poznání smyslové, ano, on poznává i ve věcech, které jsou předmětem poznání smyslového, všeobecné vztahy, které se vymykají oblasti schopností smyslových, ať vnitřních nebo vnějších. Proto praví svatý Tomáš Akv.: „Triplex est alicuius naturae consideratio: una prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscunque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae."[5]

2. Naproti tomu nutnost poznávání smyslového, jeho živost, síla a neodbytnost, s jakou se nás dotýká, a následkem toho častá záměna smyslových představ s rozumovými pojmy v našem nitru byla jistým filosofům záminkou k tvrzení, že poznání rozumové není vlastně nic jiného, než poznání smyslové, ovšem, více méně pozměněné (transformé). Touto cestou povstala škola *sensualistická.*

3. Naproti tomu poznávání mnohých předmětů, i smyslových s všeobecnými, nikoli jen smyslovými vztahy, dále pojmy, které čiře náležejí intelektuální sféře a jsou povzneseny nad smyslové, a konečně nutnost a všeobecnost mnohých pravd, které poznáváme - tato nutnost a všeobecnost ne-

[3] *Kolektivní pojem* je ten, který vyjadřuje souhrn individuí, jistým svazkem nebo vztahem spojených, na příklad společnost, národ, vojsko. *Všeobecný* je ten pojem, který je mnohým jedincům společný, na příklad člověk; a *individuální* (jedinečný) je takový pojem, který náleží pouze jedinému jedinci, na příklad Sokrates.

[4] Summa Theol. I. quaest. 76, art. 2. ad 4.

[5] Quodlib. 8. q. 1. a. 1.

může míti původ v jednotlivostech a v náhodnosti - toto vše nás donucuje uznati čisté ideje (pojmy) rozumové, které jsou povzneseny nad obor poznání smyslového. Touto cestou povstala škola *idealistická.*

4. Idealisté jsou ve hlavní věci zajedno, totiž v uznání existence čistých idejí; různí se však od sebe vysvětlením tohoto zjevu. Jedni totiž mají za to, že čisté ideje subsistují samy o sobě, to jest že jsou to bytosti nutné, věčné a nezměnitelné, ze kterých všechna skutečnost vychází. To vyjadřuje Plato slovem *μετέχειν* (míti podíl), a proto jmenuje poměr mezi ideou některé věci a její skutečností „podobností" *μίμησις, ὁμοίωσις.* Podle Platona jsou ideje „předobrazení" skutečných věcí *πρωτίωπον,* kdežto věci ve skutečnosti jmenuje ektypy, *ἔκτυπον, εἴδωλα, ὁμοιώμα τα* ideí. Toto jest nauka Platonova.

Druzí idealisté pokládají s Aristotelem ideje za aktivitu nebo formu lidského ducha. Aristoteles se shoduje s Platonem v názoru, že smyslové představy a rozumové pojmy jsou od sebe nepřeklenutelnou hranicí odděleny - ale nenásleduje Platona v tom, aby tyto rozumové ideje pokládal za samostatné, subsistenční bytosti, nýbrž pokládá je za produkt aktivity lidského ducha, která jest činná podle intelektuálního řádu jí daného. Co se týče hmotných předmětů, je smyslová činnost látka a pojmy tvar; pokud se týče poznávání předmětů nehmotných, tu není smyslová činnost látka, nýbrž jev, podmínka intelektní činnost vyvolávající. - To jest nauka Aristotelova.

5. Neexistuje-li žádné jiné poznání než smyslové, neexistuje ani jiné poznání, než poznání předmětů jednotlivých; pojmy všeobecné jsou pak cosi ilusorního. To tvrdil, jak jsme slyšeli, Roscellin, a proto jemnoval všeobecné tvrzení „flatus vocis". Systém Roscellinův byl jenom přesný důsledek jeho sensualistické teorie - zrovna tak, jak tomu jest u mnohých filosofů moderních. Roscellin souhlasí s Aristotelem v tom, že popírá subsistenci idejí rozumových, odpírá mu však potud, že popírá i všeobecnost pojmů (idejí), byť i jako projev aktivity ducha lidského.

Všeobecné pojmy neexistují (nesubsistují) samy pro sebe, odděleně od ducha lidského; nicméně však representují všeobecnou vztažnost předmětů mezi sebou, která pravdu v sobě uzavírá (= existence: verum est id, quod est. Svatý Augustin), jelikož se tato pravda zakládá na nekonečné pravdě božské bytosti. My lidé máme zapotřebí smyslů, aby aktivita našeho ducha byla vzbuzena; jakmile se však tak jednou stane, duch lidský, tímto smyslovým poznáním vznícený, samočinně se povznese nad poznání smyslové. Čiré pojmy (ideje) neexistují tedy mimo nás jako neodvislé, subsistující (samostatné) substance, jsou však jako formy, které ducha našeho modifikují, bez ohledu na to, jsou-li od aktivity našeho ducha rozdílny či nikoliv.

Tyto formy neobsahovaly by však v sobě pravdu a nutnost, ano, byly by vůbec nemožny, kdyby neexistoval princip veškeré pravdy, totiž ona nekonečná, životná a život dávající pravda, která jest původ všeho. Jedině tímto způsobem si vysvětlíme uspokojivě a správně teorii našich idejí, jedině tímto způsobem se smíří systém Platonův s Aristotelovým a oba se uvedou v meze oblasti pravdy.

Krátce a duchaplně vysvětluje nauku o universaliích (všeobecninách) svatý Tomáš Akv. takto:[6] „Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis, *nisi secundum esse, quod habet in intellectu:* sic enim est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur; unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus; et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas praedicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species."

6. Existují tedy jednotliviny a bez jednotlivin neexistuje žádná všeobecnost. Ovšem alc existujc jedna věčná a nutná pravda, která jest průvodkyně a pramen všech oněch nutných pravd, které se jednotlivinám mohou aplikovati a o nich tvrditi. Jestliže poznáváme všeobecné v jednotlivém, nutné v podmíněném, děkujeme za toto poznání onomu nekonečnému světlu, které vše svou silou proniká a jehož jiskru jsme dostali v poznávací a rozumové schopnosti našeho ducha: signatum est super nos lumen vultus tui Domine![7] (Žalm 4, 7.)

B) Realismus scholastiků nemá původ v tak zvané arabsko-židovské filosofii středověké.

Scholastika[8] není vlastně nic jiného, než nauka církevních Otců, zpracovaná rozumem a uvedena v přesnou vědeckou soustavu. Též možno říci, že scholastika není nic jiného, než vývoj filosofic-

[6] V komentáři Aristotelovy knihy De anima, lib. II. lect. 12.

[7] Mens humana illustrata est divinitus lumine naturali. Hoc lumen creatum est. Opusc. Sti Thomae Super Boethium de Trinitate.

[8] Původ pojmenování tohoto vysvětluje Cousin takto: „C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholae.* Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors; aussi la science d'alors fut-elle appellée *scholastique.* Voilà l'origine de la chose et du mot. Et ou Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer des écoles? Là ou il y avait la plus d'instruction, encore le plus le loisir pour en acquérir... Oui, les couvents sont le berceau de la philosophie moderne" (Histoire de la Philosophie lect. 9e pag. 257.) Jiní znalci vysvětlují věc jinak.

kého poznání ve středověku pod vedením víry křesťanské.

Podle učeného kardinála Zefyrina Gonzaleza[9] možno ve scholastice rozeznávati čtveré období: *Období prvé* („quae *praeparationis* dici potest") počíná Karlem Velikým (Alcuinus ve 2. polovici 9. století; tak zvaná „schola palatina") a sahá až ke konci 11. století. Její význačná známka jest obhajoba realismu. *Období druhé* („quae *generationis* dici potest") sahá až k 13. století. Jeho ráz: vznik nominalismu a jeho boj s realismem. *Třetí období* („quae *evolutionis et perfectionis* appellari potest") obsahuje století 13. a část století 14. Vedoucí idea: vítězství mírného realismu nad nominalismem. Konečně *období čtvrté* („occasus philosophiae scholasticae") od 1. polovice století 14., ve století 15. a i 16. (století Descartovo); jeho hlavní rys jest obnovený boj nominalismu a realismu působením Viléma z Occamu († 1347, františkán, žák Duns Scota).

Tvrzení, že realismus scholastiků není původu arabského, podpírám:

I. Důvody zevnějšími.

1. Máme-li na zřeteli právě uvedenou historickou skutečnost vývoje scholastické filosofie, postačí k provedení důkazu pravdivosti uvedené these všimnouti si spisů jednoho ze zakladatelů scholastiky, nejlépe svatého Anselma.[10] V jeho spisech se nesetkáváme se žádným zbytečným balastem bezvýznamných otázek, nýbrž s precisní filosofickou dikcí, hluboké myšlenky obsahující, která nás v jeho věku svou bystrostí překvapuje. Anselm se však přiznává k realismu. Postačí přečísti pozorně X. kapitolu jeho výtečného Monologia, abychom byli o tom zcela přesvědčeni:

„Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non, cum voces rerum significatione cogitantur; sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente concipiuntur." Slovem ducha nebo slovem rozumu nerozumím zde slova sloužící k označení věcí (objektů), o kterých přemýšlím, nýbrž (intelektuální) pojem věcí buď již existujících nebo budoucích, kterým si je duch osvojuje. „Fragmenti enim usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus." Častá zkušenost nám ukazuje, že můžeme o jedné a téže věci trojím způsobem mluviti: „*Aut* enim res loquimur signis sensibilibus, i. e. quae sensibus corporis sentiri possunt, sensibiliter utendo: buď používáme k tomu znaků smyslových, to jest takových, které zevními smysly mohou býti postřehnuty: *aut* eadem signa quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando: nebo (mluvíme o tom), když si tatáž znamení, která zevně naše smysly postřehnou, v nitru svém myslíme; *aut* nec sensibiliter nec insensilibiter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo: neb když ani smyslově, ani niterně těchto znamení nepoužíváme, nýbrž vyjadřujeme pouze ve svém nitru, vždy podle jejich různé způsobilosti, buď obrazotvorností nebo intelektuálním pojmem. *Aliter* enim hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo: jinak mluvím o člověku, označuji-li ho (zevně) jménem člověka; *aliter*, cum idem nomen tacens cogito: jinak, když mlčky slovo myslím; *aliter* cum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur: a jinak, když duch samou bytost člověka buď v tělesném obraze neb v rozumu pozoruje; per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; to jest v tělesném obraze, když si jeho viditelnou postavu představujeme; *aliter* per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam, quae est animal rationale mortale, cogitat: (jinak) rozumem, když myslíme na jeho všeobecnou bytnost jako tvora rozumného a smrti podrobeného. Haec vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant: každý z těchto tří způsobů mluvení má své vlastní výrazy. Sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem: slova třetího a posledního druhu, vztahují-li se k věcem všem známým, jsou všem národům společna. Et quoniam omnia alia verba propter haec sunt inventa; ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. A poněvadž všechna ostatní slova pro tato (slova = pojmy) jsou vynalezena, není nutně zapotřebí ještě jiných slov (= výrazů) k poznání věcí); a kde pojmy nejsou, je každé slovo k poznávání věcí marné."

[9] Zephyrinus Gonzalez: Philosophia elementaria, tom III. pag. 271.

[10] Sv. Anselm se narodil v Aostě v Piemontě r. 1033, později se stal opatem v klášteře Bec (v Normandii) a konečně arcibiskupem v Canterbury, zemřel r. 1109. On jest (mimo sv. Augustina) původce tak zv. ontologického důkazu jsoucnosti Boží, který později Descartes obnovil. Jeho nejdůležitější spisy jsou: Monologium, Proslogium, de libero arbitris, de veritate.

Kritika.

Povšechná filosofie.

Dr. Carl Feckes, Die Harmonie des Seins, Ferd. Schöningh, Paderborn (cena 3·30 RM).

Nemůže se ve filosofii dost zdůrazňovat hierarchická stavba jsoucna, neboť na ní záleží dokonalejší poznání věcí a jejich roztřídění. Tomistická metafysika pronikla do hloubky jednotlivostí a vystavěla na těchto znalostech pohled na svět, na život, na člověka a na Boha. Práce autorova vychází ze sv. Tomáše a chce dokázat, že lze upotřebit filosofii sv. Tomáše i v novém myšlení. Stejně jako moderní mistr se může dát inspirovat a vést starými mistry, tak i myslící duch nové doby je veden a inspirován sv. Tomášem. Tomáše nazývá filosofem jsoucna: „Pokud jsou věci jsoucno, pokud se účastní bytí, mají také svou hodnotu." Podle hierarchického stupně bytí mají věci svůj přirozený řád a určení. Kniha Feckesova zkoumá dále základní pojem jsoucna podle metafysické metody sv. Tomáše, uvádí analogii a transcendenci jsoucna a odvozené transcendentní pojmy dobra, pravdy a jednoty, vykládá pojmy potence a aktu, přechází pak do říše čistě duchovní a všeho, co lze poznat lidským rozumem na této výši poznání. Duch lidský dospívá k absolutnu. Tato stať o duchovních věcech je krásnou stavbou, sahající k nejvyšším stupňům metafysického zkoumání a poznání pravdy. Je to přirozená kontemplace nejvyšších bytostí, hodnot a řádu. Rovněž kapitola o vzniku a zániku je vybudována na pojmech potence a aktu a stanoví rozdíl mezi duchovním světem a hmotným, jenž je karakterisován jako řád složené bytosti a hmotné; v tomto řádě ovládá zákon vzniku a zániku. Dílo je velmi dokonalé upotřebení metafysických základů sv. Tomáše. Je to hluboké proniknutí kontemplativního myslitele do bytostního rázu věcí a liší se svou hloubkou tak nesmírně od nedokonale popisných poznatků empirických metod a věd i v poznání o hmotě samé.

Erkenntnis, Band 6, Heft 1, 2, 3, 4, 5/6. Herausgegeben von Rudolf Carnap und Hans Reichenbach. Felix Meiner Verlag in Leipzig, Abonnementspreis RM 18.

Časopis zřejmě rozšiřuje soustavně okruh svých spolupracovníků, což v neposlední řadě děkuje cílevědomé organisaci vědecké práce, jak ji pozorujeme u logistických empiristů pod vedením Carnapovým. Velký význam mají jejich pravidelné sjezdy, ať již samostatné, ať již v rámci sjezdů jiných. I v tomto ročníku jsou poslední dva sešity věnovány referátům z kodaňského sjezdu, který jednal o kausálním problému. Témata jednotlivých prací dostatečně naznačí obory zpracované: *A. J. Ayer:* Concerning the Negation of Empirical Propositions, *Hermann Baege:* Die moderne Tierpsychologie, *R. Carnap und F. Bachmann:* Über Extremalaxiome, *Arthur H. Copeland:* Predictions and Probalities, *Kurt Grelling,* Identitas indiscernibilium, *Paul Hertz:* Kritische Bemerkungen zu Reichenbachs Behandlung des Humeschen Problems, *Gustav Ichheiser:* Über einige Voraussetzungen der psychologischen Begabung, *B. Juhos,* Negationsformen empirischer Sätze, *Marja Kokoszyńská:* Über den absoluten Wahrheitsbegriff und einige andere semantische Begriffe, *Julius Kraft:* Das Problem der Geisteswissenschaft, *William Marias Malisoff:* Meanings in multi-valued logics, *Hans Reichenbach:* Warum ist die Anwendung der Induktionsregel für uns notwendige Bedingung zur Gewinnung von Voraussagen? *Martin Srauss:* Ungenauigkeit, Wahrscheinlichkeit und Unbestimmtheit, *Lothar von Strauss und Torney:* Der Analogiebegriff in der modernen Physik, *Lajos Székely:* Zur Frage der sog. Psychometrie, insbesondere der Testmethode in der Intelligenzforschung, *Friedrich Waismann:* Über den Begriff der Identität. Z referátů sjezdových zasluhuje zmínky přednáška *N. Bohra:* Kausalität und Komplementarität.

Úhrnem lze o celém ročníku říci, že jest ve svém oboru a ve své orientaci výmluvným svědectvím plodného ruchu logického empirismu.

RNDr. Artur Pavelka.

Hénri-L. Miéville: Vers une Philosophie de L'Esprit ou de la Totalité. (Reflexions et recherches.) Ed. Des Trois Collines, Lausanne 1937. Cena 4 šv. fr.

V Miévillově knize je opět vidět, jak zaměstnává lidstvo stále jedna nejdůležitější otázka, která skutečně stojí za to, aby se její zodpovědění stopovalo do minulosti a hledalo se u všech vedoucích a epochám směr určujících duchů - u básníků, filosofů i světců. Je to otázka, či problém poměru člověka k Bohu, rozumu a víry.

Tato kniha ovšem nepřináší nic nového. Je však širokým gestem simulované tolerance v náboženském dychtění. Najdeme zde hodně načrtnutých úvah, které se dotýkají mnoha stránek myšlení. Marně však hledáme, zda alespoň u otázek, jež jsou nejdůležitější pro sílu náboženského přesvědčení, otázka zjevení a inspirace posvátných knih - čerpal autor poctivou pravdu a přesvědčivé důkazy z literatury katolické. Miévillovy myšlenky o těchto přejemných otázkách se slepě vlekou

daleko od cest již objevených. Nepřesahují výši obvyklého racionalistického rozumování o zjevení a inspiraci. Může-li proti sobě stavět ve věcech víry „autoritu, která se vnucuje, aby vydávala anathema" - podle formule si quis dixerit, anathema sit vtěsnává sem Mieville Církev katol. - a proti ní „autoritu, která předkládá, usmiřuje a ozřejmuje", pak je se svojí distinkcí mimo pravdu. To co zde odlišuje, není ve skutečnosti. Církev katol. není zlou matkou! Jak dlouho jí ještě bude nutno bránit? Proč se jí nesnaží tito povýšení rozumbradové porozumět, proč ji nechtějí poznat? Háží na ni pomluvy, vidí ji černou a hroznou a staví *proti ní krásu, kterou má jen ona sama!* Neboť *jen* ona je tou autoritou, kterou Miéville vidí jako protiklad anathematu, tou autoritou, která předkládá pravdu, která usměrňuje a která *samojediná* ozřejmuje! Že z toho vyplyne potřeba anathemat? Která matka nebrání své děti před lotry? *K. T.*

Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckhartinterpretation.) Von Do. phil. Barthold Peters. Ed. Hamburg 1936. Str. 301.

Že se dává neseriosní věda do služeb nacionálních omylů a fanatismu, nezdálo by se být věcí podivnou. S trapným vědomím skutečnosti však zjišťujeme, že i filosofie má být zatažena do spodních proudů, jež řídí dnes Německo.

Petersova práce mluví o nesmírně úzkém filosofickém rozhledu a o neinformovanosti v theologii a mystice, tedy v oborech, kterým se nemůže vyhnout zpracování takového námětu.

Tvrdošíjně si hledá rasismus potvrzení svých teorií v minulosti. Tak tu tedy stojí mistr Eckhart, zpracován Petersem, jako silné individuum, representant německého ducha, „ničí svět scholastiky a nároky tradičního křesťanství na duchovní vedení". V jeho duchu je zdravé jádro německé, proto jím zažité křesťanství je zbaveno všech příměsků: Mistr Eckhart „ničí legendu a dogma". Petersův Eckhart vůbec mnoho ničí. Autor neumí být vědecky opatrný. To stálé zdůrazňování ničení v souvislosti s nejdražšími poklady křesťanství je velmi průzračné a časové.

Aby dostavěl obraz svého Eckharta, vysvětluje p. Peters světu, že mistrova náboženskost je úplně nového rázu, než obvykle v jeho době, zdůrazňuje „Já" velké individuality. Ba co více! Rázným gestem odstraňuje dvojakost scholastického(!) pojetí světa zdejšího a onoho. Stahuje věčnost do času a světa našeho, kde je její místo, jinak by neměla smyslu! A neúprosná logika Petersova pak zdůrazňuje vyvedený důsledek: „Tím je odstraněn i klerus a Církev."

Tak vida, co pana autora nejvíc tíží. Šel na to ovšem oklikou, aby to mohl logicky odůvodnit (logika hraje v celém tom díle náramnou úlohu!) a dovodil, že přece jen „laik sám je Božím synem ve svém já".

Jaký přínos pro totalitní filosofii! Hle svět a božství ve své jednotě! Jak jednoduché, jak logické, nevidíte?

Dr. Peter se velmi naivně vypořádává s Eckhartovým problémem. Jeho práce je neodpustitelným přehmatem, odskokem od řádu nadpřirozeného do řádu přirozeného a zároveň nedůstojným ulehčením si celého studia Eckhartova problému. *Takhle* se na mystiku nechodí.

Jak zcela jiná je třeba genuinní interpretace Eckhartových myšlenek, které s něžnou oddaností syna a s porozuměním rozváděl mistrův spolubratr a žák Tauler. (Srov. řeči 15., 39., 41., 61. a j. vyd. Vetti.) A na adresu mistrových „vykladačů": „Usser diseme lert úch und seit úch ein minnenclich meister, und des enverstont ir nút; es sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit." *K. T.*

Psychologie.

William Mc Dougall, Aufbaukräfte der Seele (übers. von Dr. Friedr. Becker und Hans Beuder), Georg Thieme-Verlag, Leipzig 1937. (Cena 7·20 RM, váz. 7·80 RM. 25 proc. sleva.)

V novějších psychologických dílech se projevuje jiná základna a jiné směry než ve starších. Mc Dougall píše, že psychologie je nejtěžší věda. Organismus je složitý souhrn fysických, biologických a duševních jevů. Fysika, biologie a psychologie mají styčné body ve zkoumání, avšak bylo by nesprávné předpokládat, že fysické, biologické a psychické jevy jsou téhož druhu. Biologické jevy nemají tytéž vlastnosti a zákony jako fysické, tím více se liší od obojího druhu jevů psychický život. Úkol přítomné práce je skromný; autor respektuje problém člověka a jeho duševní činnosti, o němž už věky diskutovaly, a chce přijmout jen provisorně jako pracovní metodu některou z možných odpovědí a řešení.

Předpoklady k práci jsou u autora mnohem dokonalejší než u jiných psychologů, přece však zřejmě se nevybavil ze všech překážek svobodného bádání. Odstranil předpoklady psychologie, která považovala fysikální jevy za jednotky, z nichž jsou složeny i jevy duševní. V duševních jevech zdůrazňuje účelnost.

Teorie vzájemnosti duševně-fysických jevů jsou: Materialismus, idealismus a psycho-fysický paralelismus. Všechny jsou dnes překonány. Psychologie se dostává ze svého ztrnulého stadia popisné a klasifikační funkce a přechází k dynamickým problémům lidské činnosti. Úkol psy-

chologie se rozšiřuje v modernějším pojetí, t. j.: má poskytnout hlubší porozumění lidské činnosti. Nová psychologie čerpá z rozšířeného materiálu experimentálního a podrobného zkoumání biologického; při tom však autor se nekloní k teorii o elementech duševního dění. Jak biologie, tak psychologie musí mít vlastní metodu a principy. Věda by se falšovala, kdyby v ní měla prestiž jen fysika a mechanismus a násilně se oči zavíraly před účelností živé činnosti. Kniha Mc Dougallova chce především propagovat psychologii účelnosti.

Z účelnosti dvojího druhu zavrhuje autor správně psychologický hedonismus, podle kterého všechny snahy dospívají k rozkoši nebo opaku (Lust-Unlust-Theorie). Rozkoš není cíl v přirozeném běhu života, nýbrž prostředek k cíli. Účelnost druhého druhu je hormická, která znamená, že život lidský i zvířecí má mnoho vrozených snah a sklonů (autor nechce používat nejasného slova instinkt) k dosažení přirozených cílů. Tyto a mnohé jiné předpoklady uplatněné v psychologii Mc Dougallově ukazují na velkou přednost jeho knihy, avšak v dalších předpokladech uzavírá sám sobě volný a nezaujatý postup. Pracuje vlastně proti svým principům, které si položil, když psychologii člověka jako rozumné a svobodné bytosti pozoruje jako shodnou s psychologií zvířete, rozdíl je jen vývojový. V tomto bodě se psychologie autorova obrací na předpoklady Darwinovy. Nedůslednost z principů se stupňuje u autora stále víc. Chce odstranit od začátku pojem instinktu a pojem inteligentnosti jako dvou věcí rozdílných. Činnost u zvířat je podle něho i inteligentní i instinktivní. Zapomíná, že instinkt prozrazuje inteligenci nikoliv vlastní, neboť je jednoznačný a určen od přírody, nýbrž inteligenci Stavitele přírody. Přechod z instinktivního života zvířecího k duševnímu životu lidskému se stává autorovi těžký, a to právě pro nedůslednost a předpoklady, proti nimž bojuje s dřívějšími teoriemi. Stanovisko autorovo je evoluční, proto v některém bodě psychologického zkoumání vyžaduje násilí. Některý stupeň z životních jevů od nejnižších až po nejvyšší v člověku musí být ve vývojové teorii zneuznán. Autor ze svých předpokladů odmítá nauku o „Tabula rasa" u člověka, neboť člověk by byl od přírody v životě vztahů k jiným méně vybaven než zvíře. To by znamenalo, že evoluční teorie je nemožná, nebo že evoluce lidská se děla docela jinak než u zvířat. Autor operuje zřejmě apriornostmi svých předpokladů. Lidská inteligentnost a mnohé projevy duševní lidské bytosti jsou skutečně svého druhu. Analogie instinktu u zvířat nic nevysvětluje z vlastního rázu lidské inteligentnosti a duševní činnosti. Vyšší život lidský je svérázně psychický a nestačí naň předpoklady autorovy. V mnohých podrobnostech studia o instinktu je kniha autorova cenná. *M. H.*

Dr. Alexis Carrel, Člověk, tvor neznámý, Jul. Albert, Praha 1937.

V naklad. Albretově vycházejí poslední dobou spisy Freudovy a vyšla i pozoruhodná kniha Carrelova. Carrel je autor, který se dívá odvážně a směle na výsledky věd. Jeho postoj je značně kritický a odhaluje slabé stránky vědy a moderní civilisace. Jsou to odhalení hluboká. „Moderní civilisace nedovede tvořit lidi, vybavené inteligencí a odvahou. Prakticky téměř v každém státě klesá intelektuální a morální hodnota lidí, kteří mají odpovědnost za věci veřejné." Sociální nedostatky jsou velké a plynou z moderní civilisace. „Téměř všude je vládní forma příčinou diskusí. Velké demokracie jsou postaveny před obrovské problémy, problémy zasahující jejich vlastní podstatu a vyžadující okamžitého řešení." Civilisace zklamala, nevytváří muže dostatečné inteligence a odvahy, kteří by ji spolehlivě vedli cestou, po které klopýtá.

„Intelektuální a morální nedostatky politických vůdců ohrožují moderní národy." Moderní civilisace byla vybudována bez jakékoliv znalosti pravé lidské povahy. Zrodila se z náhodných rozmarů vědeckých objevů, ze zálib člověka, jeho ilusí, teorií a tužeb. Z pokladnice vědy se vybraly jen určité částky. Vyšší zájmy lidstva neměly vlivu při této volbě. Principy nejvyššího pohodlí a nejmenší námahy, rozkoš z rychlosti, ze změny a z blahobytu a potřeba úniku před sebou samým byly rozhodujícími činiteli při úspěchu nových vynálezů. Při organisaci průmyslového života se zanedbal vliv na fysiologický a duševní stav dělníků. Moderní průmysl je vybudován na principu nejvyšší výkonnosti za nejnižší cenu tak, aby jednotlivec nebo skupina jednotlivců mohla získat co nejvíce peněz.

Autor se nebojí udělat přesnou analysu dnešního systému života.

Je velký nedostatek znalosti lidské bytosti. Jeho mnohé principy, z nichž vychází, jsou dobré, ale nerozlišuje vše přesně. Mluví někdy příliš souhrnně o dogmatismu náboženském a filosofickém. V takových universálních větách autor prozrazuje značnou povrchnost. Nejsou všechno neodůvodněná dogmata, co už lidstvo získalo na poznatcích v dřívějších dobách. Bylo by třeba víc kladu u autora k historickému materiálu a k náboženským hodnotám a k jejich vědeckosti. Synthesa vědy o člověku, o níž autor mluví, byla už vytvořena sv. Tomášem a stačilo by s jeho principy uplatnit ji s dnešním materiálem vědeckým.

Velmi správně mluví autor o podmínkách vě-

deckého bádání o člověku, jak jsou nesprávně uplatněny v lidské společnosti. V psychologickém poznání člověka autor už nejde s takovou jistotou jako ve fysiologii. Tady už nechce řešit problémy, jsou pro něho nerozřešitelné. Chybějí mu metody, které umožní proniknout hlouběji do našeho vědomí. Chce studovat jen vztahy duševních jevů k fysiologické činnosti, které však označil za neexistující. Je v tom rozpor. V těchto otázkách prozrazuje autor, že by mu nevadila znalost psychologie sv. Tomáše a aristotelského realismu. Do duševní činnosti lidské autor shromažďuje souhrny materiálu nesmírně rozlehlého v odborných vědách. Pro některé úkazy života mu chybí pravý způsob a metoda pojednání, jak toho vyžaduje vlastní ráz věci.

Některé pojmy jsou jen nahozené, pojem náboženství a mystiky dohadem bez přímého a historického poměru ke křesťanství. Velmi trpí také jeho výklad vyšších projevů lidského ducha, na př. lásky. Nelze všechnu lásku uvádět na stav pohlavních žláz. Existuje i duševní stránka lásky vedle sexu. Je patrné z díla autorova, že synthesa vědění o člověku, o niž se autor pokusil, je za jeho podmínek těžká a nepřesná, i když řekl mnoho odvážných pravd. A.

Richard Müller-Freienfels, Psychologie přítomnosti, vydal Jan Laichter, Praha 1937.

V moderní psychologii je značné rozštěpení na rozmanité dílčí směry, které se často zbytečně potírají, anebo zcela popírají. Současná psychologie vlastně není, je zato dobrý tucet psychologií, z nichž každá si osobuje výsadu být vskutku psychologie a jiným směrům na to právo upírá. Tuto skutečnost chce autor překlenout jednak tím, že dává přehled různých směrů, jednak je chce uspořádat tak, aby vynikly vzájemné vztahy a aby tím vysvitlo, jak hodnotně se doplňují. Toto pojetí je docela odlišné od mnohých psychologů zvláště u nás, kde každý chce být jediným pánem na malém dvoře (na př. oficiální směr universitní v Praze, nebo dr. Kratina a j. v Brně).

Pojetí Müller-Freienfelsovo předpokládá hlubší vhled a proto přece jen se pokouší mluvit o současné psychologii jako jednotě. Je třeba se dívat na současné směry nepředpojatě a neuvíznout v rozdílech terminologických. Autor vytýká správně „exaktnímu směru" minulého století, že příliš věřil a někde i dnes ještě věří v nedozírné možnosti a že to, co si myslila o podstatě duše uplynulá století, bylo odhozeno jako vratká spekulace, už jen z toho prostého důvodu, že se to sotva znalo. (Dnes viz příklad dr, Kratinu, který zavrhuje sv. Tomáše a jeho psychologii, protože je to středověké.) Hlavní zásada byla pěstovat psychologii přírodovědnou metodou. Navenek se tento vývoj projevil v založení nových universitních stolic, jejichž majitelé se usilovně snažili oddělit psychologii od filosofie a učinit ji přírodní vědou. Toto, co uvádí M.-Freienfels o min. století, hodí se ještě dnes u našich mnohých psychologů, kteří s tohoto hlediska opožděné vědy soudí všechny směry. Platí to zejména o dr. Kratinovi a pražské oficiální universitní psychologii. Zapomnělo se na to, že příznaky krise se objevily nejdříve v přírodovědné psychologii samé. Experimentální a matematická metoda poznala brzy nutně svoje meze. V oblasti vyššího duševního života výsledky její byly skrovné a daly podnět k ostré kritice a k novým směrům filosoficko-psychologickým. Mimo to vědy duchovní se rozpomněly na svou vlastní metodiku. V 19. stol. holdovaly positivismu, který byl pyšný na to, že se mohl vynášet svou pospolitostí s vědami přírodními. Chtěl být empirický a ani nepozoroval, že když se mluvilo ve vědách duchovních o kausálním spojení faktů, že se tato kausalita lišila na hony od kausality fysikální a chemické. Vyšlo najevo, že přírodovědecká metoda duchovním vědám nestačí. Tato zdůraznění autorova jsou tak důležitá pro naše poměry vědecké, v nichž vesměs vládne positivismus a empirická metoda i ve vědách duchovních. Český oficiální vědecký svět přijíždí pozdě. Bylo by třeba víc upřímnosti při kritikách jiných směrů a přiznat si, že dnes empirická psychologie není na vrcholu doby, že psychologie je věda duchovní a tedy patří k filosofii atd.

Nejen historický vývoj psychologických směrů je u autora brán velmi správně - i jeho filosofický rozbor psychologické práce je přesný; používá k tomu rozdělení na objektivující a subjektivující směry, ale věcný výklad objasňuje přesně, co tímto dělením myslí. Vysvětluje pak jednotlivé směry jednoho i druhého směru. Mezi duchovněvědeckou psychologii autor nezařadil dnes tak rozšířenou školu Mercierovu a oživeného tomismu. To je ale jediný nedostatek, který je v knize Müllera-Freienfelse. *H.*

Dr. Otakar Glos, Studie z psychologie myšlení (intelektuální stránka), 1937, v Praze nákladem filosofické fakulty.

Práce dr. O. Glosa je svého druhu poctivá. Z historického přehledu o téže věci autor vybral jen některé psychology, což je ovšem škoda, neboť nemusel by mnohé věci sám zkoumat; byly už vynalezeny. Tyto problémy byly známé i ve starší době ve scholastice. V mnohých věcech se přibližuje autor úplně scholastickému názoru, aniž si to uvědomuje, a jde k tomu svou metodou značně těžkopádnou. V jiných bodech (na př. nerozlišuje představu a pojem, nemluví o chápavos-

ti intelektuální činnosti a jiné) se prokazuje nepřesností a nejasností empirických autorů. Mnohé otázky o myšlenkovém životě úplně vynechal. Psychologický základ logického myšlení by měl být přesněji vyhraněn a mnohé úvahy pak spadají už jen do logiky. Autor také nic neříká o duchových rozměrech myšlenkové činnosti, kteréžto ovšem věci nesouvisejí s jeho metodou. Na duchové věci je třeba i jiných měření než empirického. Toto bude ještě dlouhý nedostatek, kterým trpí třebas jinak poctivá práce.

Havelock Ellis, „*Pohlavní psychologie*“

v edici Perspektivy (Orbis) v překladě dr. Anny Pospíšilové

jest kniha, kterou jest nutno přijímati velmi opatrně a jíž jest nutno označiti jako dosti nebezpečně nesprávnou, má-li se chápati jako pokus o objektivní vybudování obecné základny sexuální psychologie, a to z těchto důvodů:

Starý lékař Havelock Ellis má opravdu velmi bystrý pozorovací talent, jenž podivuhodně odkrývá řadu poznatků širšímu publiku sice známých, ale nepochopitelných, čímž ovšem už byla zaručena širší popularita této práce. Avšak právě těmito správnými poznatky (které již samy zařazují autora mezi sexuology snažící se, dosud ovšem marně, vytvořiti dnešku lidsky pravidelnější sexuální teorii i praxi, jako nutnou korekci až do nedávna řádících „sexuologů“) jsou právě svou přijatelností nebezpečné, poněvadž, psychologicky pochopitelně, svádějí méně zkušené k přijímání a uznávání i ostatních thesí, které v mnohém, ba přemnohém případě jsou vážným omylem. Některé jeho nejzávažnější omyly jsou tyto:

1. Příliš akcentuje u *člověka* význam pudu a zejména pohlavního. Přehodnocuje jeho účin na celé individuum, což zřejmě zaměňuje s účinem vlastní sexuální funkce aktualisované, i když se tato odehrává převahou, nebo i jenom v oblasti psychické.

2. Pud pak nesprávně chápe jako činitele neměnného, praeformovaného a tedy monosymptomaticky (tolik různých pudů, kolik podstatných, základních činností) a tím i nesprávně vystihuje trvalý jejich účin a musí ovšem vykládati skutečností diktovaný stav, jak jej sám vidí, teorií sublimační.

3. Závěry, které uvádí, se opírají: především o pozorování nemocných, tedy nenormálních, i když se proti tomu autor brání; dále o poznatky až příliš z přírodopisu, zoologie a ze života primitivů; a konečně o statistiky, příliš úzké, ano i jednostranné pro obecný závěr. Celkem jde autorovi více o sexuologii *člověka-živočicha*, než *člověka-člověka*.

4. Nálezy na svých nemocných - pro dlouhou autorovu praxi samozřejmě - jest náchylný považovati za „normální“ výchylky od normy, takže vlastně normalisuje abnormity. Ovšem jako takových jich v argumentaci užívá.

5. Není důsledný: Správně vystihne význam pohlavnosti, ale při omlouvání, nebo potřebuje-li pomocný výklad, obrací své správné poznání v pravý opak. Správně poznává: „Aby zůstaly v mezích normálnosti, musí všechny odchylky míti v některém bodě cílem *plodnost*.“ Ale to mu nevadí, aby v omlouvání homosexuality, která zřejmě nemá v žádném bodě cílem plodnost, jako závěr a své léčební kredo neřekl: „že se pravděpodobně dostaneme na správnou cestu, když jednáme podle teorie, že nutno považovati za normální jakoukoliv úchylku, která ho (nemocného) vždycky *uspokojovala*, pokud si tím neublížil.“

6. A to jasně ukazuje, co považuje, nesprávně, subjektivně za cíl sexuální funkce, i když předtím správně uvede objektivní nález správně postřehnutý, který jest opak toho, co sám tvrdí v uvedené poslední větě. To vše jenom naznačuje to, co tvoří slabinu celé jeho práce, totiž zřejmou nezakotvenost a nesprávnost jeho kriterií i v základních otázkách dobra a zla.

7. Nejenom že nechápe kriteria, která označuje někde jako konvenci, jako měnitelnou morálku nebo náboženské ohledy, nýbrž zapomíná úplně i na vývoj, který by mu musel přece vysvětliti rozdíl mezi pohlavním životem zvířat či primitiva a životem dnešního člověka, právě tak, jako by mu musel vysvětliti ony rozdíly mezi „konvencemi“: „Biologicky je mnoho přirozených věcí, které se vymykají konvencím a etnograficky ani historicky není mezi konvencemi shody.“

8. Je vyložený stoupenec malthusiánských snah. Jeho systém 2 či 3 dětí jest chybný až matematicky, nestačil by krýti víc než lidi žijící v manželství, a to nikoliv bezdětném. Tito a stejně i mimo manželství žijící by znamenali vždy prostý úbytek i když v onom počtu dětí nebéřeme zřetel na stupňovanou úmrtnost vlivy civilisačními (úrazy) a komunikačními (snazší a rychlejší šíření nových infekčních nemocí). Je to jeden z důkazů, jak uboze by to dopadlo, plete-li se neomezeně domýšlivý rozum lidský do řádu skutečností, jichž běh, mysl a zákony nechápe a nepochopí.

Dále jako obecnou svou vlastnost projevuje autor nebezpečnou snahu přizpůsobilosti *objektivní* zásady, skutečnosti a nutnosti přáním a tužbám *subjektu*, jak plyne z oné citované věty, která jest autorovým otevřeným vyjádřením této jeho snahy. Je však nutno chápati, že je to mnohdy diktováno ušlechtilým lékařským soucitem, ale i ten musí býti právě u lékaře rozumný a musí se tedy obracet činně k změně o přizpůsobování *subjektu* a nikoliv objektivních skutečností, jsou-li skutečně správné, dobré a tedy i *nutné*.

To jest jenom namátkou uvedeno několik zá-

kladních nesprávností, čímž není řečeno, že jsou to ty nejzávažnější, které by mohly poškoditi normální, správné cítění mnohého z těch, kteří v této práci hledají směrnice pro sexuální teorii a praxi. Je to opravdu škoda, že konečně i tak skvělý pozorovací talent, s tolika cennými postřehy jest bezmocný a bezradný, až k omylu i při správném postřehu, proti své vlastní nezakotvenosti, neschopnosti posuzovací a hodnotící, vyvolané a spočívající na isolaci praxe a teorie vědecké od věčně a pro všechno platných základních pravd, bez nichž i nejlepší práce vedou nutně nanejvýš k duchaplným omylům.

Poněvadž tyto řádky se týkají jenom kritiky oněch bodů, v nichž byla snaha po obecnosti, a nevšímají si hlediska obrazného, a poněvadž by bylo opravdu škoda ponechati aspoň některé správné postřehy Havelock Ellisovy bez povšimnutí a naopak není možno mnohé z omylů nechati bez výkladu, bude nutno aspoň zběžně se těmito otázkami poněkud podrobněji zabývati.

MUC. Láska.

Umění a estetika.

Jeden z největších podniků Melantricha jest obsáhlá ilustrovaná publikace

„Umění na Slovensku“.

Je to ohromující materiál z výstavy na pražském hradě, pořádané péčí Umělecké besedy. Melantrich vydává bohatství slovenského umění od nejstarších dob až do 19. stol. v krásných fotografických reprodukcích v sešitech nádherné úpravy. V sešitech jsou uvedena i díla, která nebyla ani na výstavě. Je překvapující gotická krása slovenského umění a náboženské kultury, o niž z velké části české země byly ochuzeny. Slovensko má svou tradici kulturní, přerušenou porobou, jejíž duch by mohl znovuzrozené Slovensko zase naplnit.

Sešity jsou rozděleny na deset částí, každá je provázena odborným výkladem historickým a seznamem s popisem díla.

Jako 1. sešit vyšla: Práce v kovu a zlatnictví středověku s předmluvou K. Šourka s barevnou přílohou pozdně gotického kalicha. Druhý sešit: Architektura středověku s výkladem V. Mencla. Autor mluví v mnohých projevech o svéráznosti slovenské gotiky. Na některých místech oficiální historický výklad daleko nedostihuje vyjádření umělecké skutečnosti, jak je patrná přímo z tvorby a stavby. Proto tím cennější je reprodukovaný materiál fotografický v Melantrichových sešitech.

Třetí část obsahuje: *Umění města a venkova* s pojednáním V. V. Štecha a Genezia ľudového umenia od Ant. Václavíka.

Štech poukazuje na to, jak lidovost umění může obrodit současnou tvorbu, která vysychá ve sklenících formalismu. Životnost je jeden z hlavních znaků veškerého lidového umění. Autor míchá do svého pojednání příliš nápadně předchozí stanovisko vývojové o mythech a primitivismu života, což neodpovídá vždy pravdě, jako je třeba i vývojovou theorii dnes už v mnohém opravit. Je třeba, aby díla sama více a příměji mluvila. Reprodukce s dvěma barevnými přílohami tomu napomáhají.

Dr. Otakar Zich, O typech básnických, „Orbis“, Praha, ve sbírce „Ars“.

Autor vykládá oprávněnost třídění. Rozdělení je na typy: zrakový, sluchový a pohybový. (Autor odůvodňuje své rozdělení ze soudobé psychologie, kterou vyřazuje z filosofie.) Při pohybovém typu jde o duševní stránku pohybů. Velmi přesně se zdůrazňuje, že při každém tomto typu je nejen vnímání a představování, nýbrž i myšlení. Tyto tři typy se hodí na umělce různých oborů. K typu zrakovému patří výtvarníci a malíři, k typu sluchovému hudebníci, typ pohybový se uplatňuje v umění hereckém a tanečním. Básnictví po dle metody autorovy induktivní vyžaduje přesnějšího zkoumání, aby mohlo být někam zařazeno. Metodicky to zkoumá a shrnuje pak podstatné hodnoty, které má mít básnické dílo: Hodnoty *myšlenkové* jsou podstatné, ale v básni nelze oddělovat myšlenku od jejího slovného vyjádření. Hodnoty *zvukové a rytmické* jsou stejně podstatné; jsou to kvality látky. Odůvodnění je věcné. Třetí hodnoty obrazné, t. j. představy vybavené smyslem slov a vět, jsou jen možné, nikoliv nutné.

O básnických typech lze mluvit jen ve smyslu převládající stránky jedné proti druhým.

Přední básníky rozčleňuje tedy na:

1. *Typ mluvní* (hodnoty slovné a myšlenkové).
2. *Typ hudební* (hodnoty zvukové).
3. *Typ obrazový* (vynikající hodnoty představ, vybavené smyslem slov).

Knížka Zichova, i když nelze souhlasit s jeho metodou, jako jedinou, je velmi hodnotná pro vlastní porozumění tvorby básnické. Měla by se stát příručkou studentskou, aby studenti nebyli nuceni opakovat neurčitý rozbor básní od jiných, nýbrž aby sami porozuměli dílům.

Podobnou příručkou pro porozumění malířství je kniha Messerova: Jak se dívati na obrazy. (Hendrich, Praha.) *B.*

Studijní texty.

Plotins Schriften, přel. Richard Harder. Band IV., Die Schriften 39—45 der chronol. Reihenfolge, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Čtvrtým svazkem končí se velkolepé dílo nakladatelství Meinerova překlad do němčiny Plo-

tinových spisů. V. svazek vyšel dříve než IV. Vydání je dokonale kritické, vyjde už jen sešit s poznámkami; tím dílo studijních textů uzavře zase jednu důležitou věc pro důkladnější znalost filosofického myšlení. Dnešní doba vyžaduje přísnější měřítko na historické zkoumání a na citace z autorů minulých dob. Proto také vycházejí se všech stran studijní texty důležitých myslitelů starověku i středověku. Nakladatelství F. Meinera je na předním místě těchto prací. Čtvrtý svazek obsahuje díla: o svobodné vůli a chtění, o vesmíru, o paměti a vnímání, o stupních jsoucna, o čase a věčnosti. Tento neoplatonismus plotinský chová v sobě zárodky velkých systémů myšlenkového života.

Druhé monumentální dílo textů je vydávání Mikuláše Kusanského: Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita V.

Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimenta, edidit Lud. Baur, Lipsiae in aedibus Fel. Meiner 1937.

Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis, edidit Lud. Baur, Lipsiae in aedibus Fel. Meiner 1937.

Toto vydání vyniká zvláště velkolepou úpravou a kritičností; předchází předmluva autorova o uchovaných textech a o dialozích Petrarcových De vera sapientia.

Filosofie Mikuláše Kusánského je neoplatonská. Kritika zjistila, že pochází ze spisů Pseudo-Dionysia Areopagity, z komentářů Proklových na Platonovy dialogy: Parmenides a Respublica. V úvodu nového vydání jsou udány přesně prameny studia. Nauka Kusánova měla velký vliv na humanisty, na př. na Leonarda da Vinci, na Leona Batt. Albertiho, na Erasma, Keplera, Jordána Bruna atd. Kusanus má mnoho společného s Eckhardem. Nové vydání spisů Kusánského je hlavně podle vydání pařížského (1514) a podle vydání heidelberského.

Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, von Erich Seeberg, E. Caspar, W. Weber; V. B.

Erhard Peschke, Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit, I. B.: Das Abendmahl (Untersuchungen); Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart (RM 21).

15. století duchového života českého podle autora lze nejlépe vyjádřit jako problém a boj o večeři Páně. To je klíč, jímž je možné řešit jak předpoklady, tak důsledky té doby. Autor rozděluje českou theologii 15. stol. na tři proudy: *První církevně-theologický,* v němž se požaduje reforma katolické Církve, nebo Hus zdůrazňuje neviditelnou církev, jiní si požadují utrakvistickou lidovou církev atd.

Druhý proud je *spekulativně-mystický,* tak jak jej representuje Tomáš ze Štítného; třetí směr je *biblicko-racionální,* v němž se uplatňují nejvíce názory Wiklefovy. Při tomto rozdělení jmenuje autor Petra Chelčického jako žáka Tomáše ze Štítného a zařazuje je oba do směru spekulativně-mystického. Názory na večeři Páně jsou klíčem, jímž je možné porozumět bojům českého světa té doby. Autor rozvádí pak jiné myšlenky, které s tím souvisí; mluví o viklefismu a P. Chelčickém zvláště jako důležitých činitelích doby. Charakterisuje České bratry jako lidi, kteří se neobírali vzděláním. Kázání Rokycanova a spisy Chelčického byly jim pramenem. Bratr Lukáš sestavil první náboženské pojmy. Když Luther četl spisy Bratří, nerozuměl nejasnému slohu, jak sám se vyjádřil.

Autor pak probírá důkladně jednotlivé typy českého hnutí: Matěje z Janova; Tomáše ze Štítného, u něhož srovnává jeho vyjádření se sv. Bonaventurou; vývoj utrakvismu a Rokycanu, nauku Husovu o remanenci atd. Přechází pak k táboritům a Pikardům, mluví o táborském programu a o theologických rozdílech v pojímání večeře Páně, srovnává nauky navzájem. Druhý díl je věnován Petru Chelčickému a jeho naukám.

V třetí části mluví o historických počátcích jednoty bratrské, o theologických a náboženských předpokladech, zvláště jejich názor na večeři Páně a na Církev; v posledních dílech mluví o Jednotě za br. Lukáše pražského a nakonec o poměru Lutherově k Jednotě bratrské. Zmiňuje se zvláště o tom, že Luther prohloubil některé myšlenky Bratří v nauce o svátostech. Nedokonalé a nesprávné jsou posudky a výroky autorovy, jimiž vyjadřuje nauku katolickou. I do ní klade už svou interpretaci, která není církevní. Autor zná a používá mnoho z literatury české. V jeho díle jsou soustředěny prameny ke studiu doby, o níž jedná.

Původní texty.

Aristoteles, Nikomachova Etika. Přel. Antonín Kříž. Str. 310. Vydal Jan Laichter v Praze 1937. Cena 42 Kč, váz. 60 Kč.

Křížův překlad Aristotelovy etiky je milým překvapením a vzácným darem naší veřejnosti, která po vydání Psychologie dr. Habáně O. P. má v rukou již nejdůležitější prameny aristotelsko-tomistické filosofie.

Co pro nás znamená Aristotelova etika, to ocení jen ten, kdo s úctou a porozuměním se zamyslí nad historií jejího trvání. A že se nám dnes znovu ukazuje v celé své opravdovosti a aktuálnosti,

to dokazuje, že má v sobě pravdu, kterou nezastře nic na světě, a že byli velcí i ti, kdo již ve středověku ji pochopili a dali jí křesťanský obsah. Aristotelova etika prochází dlouhými věky a dnes zase všichni přiznávají, že je stále moderní. To proto, že je pravdivá. Lze se z ní naučit umění čísti ve světě a událostech ty nejvyšší motivy činnosti, jimiž je touha po nejvyšším dobru a dosažení věčné blaženosti u Boha.

Svou vznešenou pravdivostí smetá Aristotelova etika všechen zmatek a rozháranost různých mravních systémů, které buď neodpovědně člověka vnitřně ničí, nebo mu neukáží nic z toho, co by skutečně potřeboval, což je jiná forma pro vočkování skepse a zoufalství.

Při tom znovu upozorňujeme, že Aristotelova etika má již svůj komentář s evangelickou náplní v Theologické summě sv. Tomáše, přeložené olomouckými dominikány (Č. I.-II. a II.-II.).

K. T.

Platon : Faidros. Přel. Fr. Novotný. Laichter 1937.

Mezi Platonovy spisy mužného věku, vyznačujícími se bystrým postřehem filosofickým, patří dialog o kráse - Faidros. Tento dialog odbývá se v idylickém okolí, za zpěvu cikád, za šumění řeky, zkrátka v místě, kde vše vydechuje přítomnost bohů.

Nejprve čte Faidros řeč Lysiovu o Erotu. Sokrates pak kritisuje rétoriku Lysiovu a staví proti ní své dvě řeči. V první pojednává, jako před tím Lysias, o lásce jakožto žádosti těla, kdežto v druhé ukazuje, jak vede krásná láska k filosofii, kterou se obě bytosti milovaná i milující navzájem zušlechťují.

Druhá část dialogu je věnována kritice rétoriky. Sokrates žádá po rétorovi, aby znal bezpečně věc, o které mluví neb píše. Rétorika, poněvadž je voděním duší, psychologií, tím více vyžaduje pečlivost a tím větší odpovědnost za správnost toho, čemu učí, padá na rétora. Jeho cílem má být jen a jen pravda.

Dialog je zase tak vybaven jako předešlé, s informující předmluvou a s poznámkami k jednotlivým heslům. Zmiňovat se o přednostech překladu profesora Novotného bylo by zbytečným nošením sov do Athén.

A. Z.

Poznámky.

Mladá generace. Mladá generace dneška je podrobena nemocím, ale má i zisk poslední doby. Není vše jen zlé v moderní době, je v ní i mnoho zdravých projevů, které se však mísí s nesprávností a proto vládne zmatek. První podmínkou zdárného postupu mladé generace je *orientační schopnost* a znalost života jak v jednotlivcích, tak ve společnosti. Sociální život zvláště toho vyžaduje, aby duch doby se obrátil správným směrem. Především vládne zmatek a v tomto zmatku postřehne každý určitý nedostatek a slabost doby skutečnou nebo zdánlivou, podle svého názoru. („Lidové noviny" ocitovaly mínění předních politických pracovníků, v čem každý vidí příčinu zmatku. Byly to posudky vesměs jednostranné a na rychlo vyslovené, některý z nich i nepoctivý.) Doba má mnoho slabostí a mladá generace z nich vyrůstá, avšak má i své přednosti. Bylo by třeba jednotnějšího názoru u odpovědných činitelů sociálního života. Jednotnost předpokládá hlubší proniknutí do tajemství *života a práce.* Život jednotlivce vyžaduje spojitosti a jednotnosti a tím více život sociální. Jednota života patří *k duchovnímu středu* života. Všechna organisace životní i pouze biologická pochází z duše jako principu života, která soustřeďuje všechno životní dění do jednoty cíle, vývoje, udržování a rozmnožování živé bytosti. Bez řídícího a organisačního principu nelze myslit na životní průběh, ani na dosažení životního cíle. Týž zákon platí pro celý lidský život a pro jeho přirozené projevy; platí i pro sociální život, neboť sociální život je přirozený projev *lidské rozumné bytosti.* Všechny projevy lidského života přirozené, nutné i svobodné, pocházejí z jednoho střediska, z duše. Svobodné projevy lidského života bývají nejčastěji rušivé, poněvadž je člověk nespojuje v dokonalou jednotnost kolem duchovního středu své osobnosti. Carrel napsal, že moderní život nebyl budován na bytostní znalosti člověka. Proto mu chybí spojitost a jednota jak cíle, tak principu. Každý žije podle svého, svou ubohostí. K duchovnímu středu života se dostane málokdo.

Každá otázka praktická, ať se týká čehokoliv, na př. mzdy dělníků, nebo třídního boje, rodiny a státu atd., je zároveň otázka *mravní.* Lidské svobodné jednání a rozhodování podléhá nutně řízení rozumu a tedy mravní správnosti. Mravní ráz lidské činnosti je spojen s duchovostí, duch zase s Božím řádem. Lidské jednání nutně podléhá duchovnímu a Božímu řádu. Spranger řekl, že každá řada hodnot svým posledním okem je spojena jako řetěz s náboženstvím. Náboženství ukazuje poslední nejvyšší hodnotu života a jednání, t. j. podobnost s dokonalostí Boží, k níž člověk nutně kráčí. Nechce-li jít touto přirozenou cestou svého ducha, trpí zmatkem a relativitou. Relativita znamená povrchnost a nestálost cenění, tedy je známkou slabosti ducha, který nedokázal osvojit si absolutní, pevné, jisté a veliké hodnoty mravní a náboženské. Je-li porušena tato řada hodnot v kterémkoli článku své jednoty, život je přetržen, nastává zmatek.

Trpí-li dnešní doba zmatkem, trpíli na anarchii duchovní a hospodářskou, je to zaviněno násilným přetržením životních a hospodářských hodnot s řádem ducha, mravnosti a náboženství. Minulá doba nesla heslo boje proti náboženství a proti duši, proto dnešní zmatek je důsledek minulých bojů, na př. liberalistických a materialistických pojetí života a vědy. Z toho plyne zmatek hodnot. Dnes je třeba rozbitou řadu hodnot znovu postavit, v níž musí *dostat přednost duchovní stránka života před hmotnou* (třebas i na tuto je nutné klást přirozený důraz).

Z každé krise a nedostatku dostal se a dostává se člověk znovu *konstruktivním principem své osobnosti lidské* a její jednoty. Jednota je nejpádnějším základem všeho bytí a vší konstrukce. Bez jednoty každá práce

je znemožněna. Jednota života a činnosti je základní podmínka konstruktivní činnosti. Tato myšlenka je pramen obnovy jak v historii, tak v přítomné době. Duchovní střed jednoty je lidská osobnost. Rozdíl mezi humanismem a mezi křesťanskou snahou o osobnost záleží na rozdílu mezi *individuem a osobností.* Individuum je po hmotné stránce, je to kvantitativní určení jednotlivce. Ve hmotných věcech nebude nikdy jednoty, neboť je nemohou mít všichni lidé všechny. Patří-li jednomu, nemohou patřit druhému. Proto hmotná stránka působí závist a nenávist (opak lásky a sdílnosti s druhým). Hmotná věc a hmotná stránka *činí věc výlučně jedinou,* patřící jednomu. Tato jednota nemůže být konstruktivním principem života ani společnosti. Proto jsou nebezpečné a nestálé všechny systémy životní ať pro jednotlivce nebo pro společnost, které *budují život jen na hmotné stránce.* Přijde nutně a vždycky rozklad a válka. (Dnešní situace jak fašistická, tak komunistická je důkazem velmi jasným.) Hmotná stránka člověka a hmotné věci výlučně jako hmotné osamocují člověka, plní ho výlučností, *sobeckostí, nenávistí, všemi vlastnostmi* individualistického poměru k lidem a k životu. Je v tom *nedůvěra a pesimismus,* víc smrt než život. Kdykoliv se v dějinách objevilo takové stadium, lidé hledali znovuzrození. Dnešní situace je táž.

Člověk je středem vesmíru (omnia subiecisti sub pedibus eius); to poznávala i renaissance a v tomto principu hledala spásu. Avšak *brala člověka jen polovičatě,* víc podle těla, *proto i hodnoty a pravdy, které z toho vyvozovala,* byly polovičně pravdivé a napolo lživé. A takový *systém je pramenem rozvratu a zmatku.* Jiné novější systémy, které svrhly člověka s jeho vrcholu středu vesmíru, a tím měl padnout i Bůh, učinily vlastně člověka absolutním *středem a měřítkem věcí a pravdy.* Svět je zase anthropocentrický, ale při tom je zbaven pravé velikosti a osobnosti podřízené Bohu. Vítězí jeho hmotná stránka. Z toho plyne *relativita hodnot* a *kolektivismus* sociální. Relativita postihla především mravní zásady a praktickou morálku. Vzdáleností mravních pojmů od duchovosti a od náboženství všechny vztahy lidského života se octly jen na materialistické základně.

Hmotná stránka převládá i ve vzájemném poměru (bonum utile a delectabile). Mluví-li se o duchu, i ten je chápán neurčitě a hlavně v praktickém životě nemá mnoho významu. *Život se spíše poddává silám a pudům, které zmítají člověkem;* vládne *pesimistická pasivita, místo aktivity* pro cíle a velikost. Mysl je značně *skeptická,* aby přemýšlela o cíli a smyslu, o pasivitě a síle pudů. *Je to pro lidi snadnější poddat se neurčitým silám* než zápasit a jednat. Proto morální život, právo, sociální život, náboženství a umění platí za věc, která je mimo hlavní proud života. Tato anarchie je důsledek duchovní anarchie. Myšlení je dost unaveno protichůdnými názory; lidé se střeží a utíkají od duševního napětí a námahy. *Zmizely činy, lidé se jen pohybují,* podléhají, jsou pasivní.

Život je hnán vnitřní *dynamikou* vitálnosti; chybí duševní síla, která pracuje a používá projevů.

V tomto proudu vyniká *zvláště sexuální pud,* který je ponechán vlastní síle a nezřízenosti, jako hladu a žízni. *Ideál čistého člověka je v období života* hmotařského přeměněn *na sexuálního člověka.* (Není tím řečeno, že zmizel všechen smysl pro čisté srdce a čistou duši, ale je jisté, že dnešní život, jako vícekrát v dějinách lidstva, se octl zase v proudu sexu.) Věda napomáhá k analysím sexuálního pudu; je podřizován jen hygieně (zákonům zdraví) a stal se podnětem nové kultury a tvoření. Tím ovšem je ubíjena *láska;* ztrácí na kráse a půvabu. *Sexualita dneška je úkazem duchovní bídy.* Sexuální podnět se stal všeobecnou *neurasthenií* a pramenem neklidu a úzkosti, méněcennosti. Zoufalá situace přivedla člověka k pasivnímu podléhání vnitřní *dynamice vášní,* ne silných, ale vleklých a působících *rozklad jako mor a třesení údů,* tělesné i duševní neurasthenie. Nepadostná doba působí, že lidé se chápají snadnějších radostí smyslových, místo *duchovních,* které jsou těžko dosažitelné a nesnadné, vyžadují čin a námahu. Tak se žije nejprimitivnějším způsobem, přímo zvířecím. Život tvořivý se přizpůsobil a neznačí už život plný odpovědnosti a radosti, plný účelnosti. Na tomto stupni láska je téměř *mrtva.* Sentimentalita a smyslnost škodí více než neřest. Tato nasládlost činí, že člověk podléhá, není v něm *aktivity ani vůle,* maří všechny vyšší projevy a vzlety.

Moderní projev sexuality je vlastně revoluční reakce na buržoasní morálku, která pod pláštěm cti kryla tajné neřesti. Buržoasní morálka kryla i normální lásku do tajemnosti a úzkosti; nesmělo se ani mluvit o takových věcech ve společnosti puritánsky naladěné, ale skutečnost byla jiná. Dnešní reakce je hořká msta nad buržoasií.

Volná láska nemá daleko k perversnosti až nejvyššího druhu. Tak je naladěn život tvořivý dneška. *Proto uniká pozornosti mladých* duchů téměř bez povšimnutí, že prochází *duchovním světem lidí mnoho nesprávností a bludů, že řeči jsou prázdné, nejvýš prostřední, že se míchá lež za pravdu.* To vše nemá souvislosti s „životem", jak si jej představuje a jak jej *přijímá dnešní člověk.* Není spravedlivé reakce, ba ani možnost. Utápíme se v prostřednosti. Lidé jsou *slabí* duševně a proto síla sportovců nenahradí aktivitu a nutnou reakci ducha. Proto se kloní vše ke *kolektivismu.* Je snahou mnohých „vůdců" oslabit ještě víc samostatnost mladých lidí a „gleichšaltovat" mysli a síly, aby nereagovaly, aby se jich dalo použít libovolně k záměrům diktátora. Kolektivismus nenahradí síly slabých jedinců, nezbaví lidi *problémů prostřednosti a bídy, nudy a sentimentality,* pasivnosti a tuposti. „Moderní život je propast divé zvěře. Všude jsou jen tajemství a vyhrůžky. Všude jen zápolící síly, všude masy v pohybu, které člověk nestačí řídit. Válka, finance, technika, proletariát, nadprodukce jsou právě tyto nadbytečné síly, před nimiž se cítí člověk bezmocný. Člověk je poroben a ztyranisován vším, míněním a organisacemi. Individuum lidské je přenecháno svým pudům, masy kolektivnímu dynamismu a to jsou extrémní formy života z mravního relativismu, *nejednoty, rozbitého života,* žijícího z hmoty.

Proti tomu je duchovní stránka člověka, vypěstovaná v osobnost.

Křesťanství pěstuje osobnost, t. j. vyšší stránku a vyšší schopnosti lidské. Duchovní stránka je patrná ve všem, co je v člověku. Každý projev lidského života má na sobě znamení rozumu a vůle. (Paměť - vzpomínka, cit - ušlechtilost, láska - přátelství atd.) Celý život by měl být pod vedením tvůrčích sil ducha, které si má mladý člověk získat. Celý vesmír je stvořen podle Ducha Božího; formy věcí jsou výrazem inteligence Ducha. Duchu lidskému je ponecháno, aby dal formy svým produktům, svému jednání a činnosti. Jedná-li člověk podle hmotné stránky, jedná jako živočich bez tvořivosti, je hnán spíše pudy. Jedná-li podle ducha, tvoří. V tvořivé činnosti není nuda ani prázdnota ani nezdravá pasivnost. V duchovní oblasti láska je přátelství plné porozumění, schopné odříkání a oběti sebe pro jiného atd. Duch reaguje *na lež,* na *povrchnost* činnosti jiných lidí, třebas i vedoucích. Místo bázlivé neurasthenie a neklidu, duch zřizuje kázeň. Síla ducha je všude svěží a hluboká. Duchovní statky *mohou patřit všem* lidem a proto v nich je možná vzájemná komunikace a společenství. Společenství ducha, lásky, krásy, pevnosti, síly, vědění, dobroty a všeho, co je dílem ducha, je společné; čím větší kruh se jich účastní, tím lépe pro život a společnost. Přátelé života musí hledat a najít nejdříve život ducha, jít za vůdci ducha,

reagovat na vše, co není podle ducha, co odporuje duchu, co podporuje tajemství temnoty, bázně, lži, nepřesnosti, zmatku a slabosti. Mladá generace musí dobývat výchovou sebe a studiem hodnoty ducha a osobnosti, aby zmizely nemoci a nedostatky dnešní doby a její krise. *R.*

Thomas Herschmann: Protimaterialistická kritika. Ernst Haeckel se přiznává ke svým rozporům. *Haeckel popírá svůj atheismus.* Joh. Werner vydal knihu „Franziska von Altenhausen". (Ein Roman aus dem Leben eines berühmten Mannes in Briefen aus den Jahren 1898—1903), kde podává věrně dopisy mezi Haeckelem a Franziskou.

Roku 1899 Haeckel, tehdy 65letý, prosí svou 31letou dopisovatelku o posudek své knihy (Welträtsel), která právě vyšla. Dostal odpověď: „...přiznávám se upřímně, bez lichocení, že jsem si nikdy tak neuvědomila velikost Vašeho ducha, jako z četby této knihy.

Jaký všeobsáhlý duch, všechny obory ovládající, hledící řešit nejhlubší otázky s jasností a jistotou, které mně připadají obdivuhodné.

Nemohu se však ubrániti dojmu, že naše doba není ještě zralá pro Vás. Také bych nepodepsala s plným přesvědčením vše, co je v té knize. Lituji mnohé příkrosti (zvláště ve výpadech proti Vašim protivníkům) a jednostranností; některé věci mne dokonce urážejí.

Mívám večery, kdy odkládám knihu hodně zmalomyslněna a ptám se, jak je to možné... Soudím ostře, podtrhuji mnohé, co se mi zdá příkré.."

Haeckel odpovídá 7. X. 1899: „Upřímně Vám děkuji za váš upřímný posudek mé knihy. Řekněte mi jen docela přímo, co Vám v ní překáží. Vy věříte ještě, že naše osudy jsou pod vyšším vedením - je to cenný a útěšný názor, který nám pomáhá přes mnoho těžkostí. Já už, bohužel, nemohu jej s Vámi sdílet. Ale záleží mi velmi na Vašem vnitřním, duševním souladu, Vašem uklidňujícím pohledu na svět; proto Vás snažně prosím, nenechte se příliš ovlivňovat ode mne.

Věřte mi, nenamlouvám si, že jsem dosáhl vrcholků poznání přírody v této knize (jak by se snad mohlo zdát podle mnohých docela spolehlivých výroků).

Spíše mi zůstává neuspokojený pocit, že je nám ještě zcela neznám jakýsi velký činitel v světovém řádě, určitá příčina vývoje. Nemohu se však odhodlat vzdát se jednoty přírody a platnosti mechanické příčinnosti pro všechny jevy...!"

Františka, jejíž poměr k Haecklovi měl zcela zvláštní ráz, nadhodila ve svém dopise z 25. VII. 1899 otázku, jak se stalo, že ona a H. se seznámili, a odmítla vysvětlovat to slepou náhodou. „A i kdybyste mi na to řekl: „Milá Františko, to všechno lze vysvětlit docela přirozeně z ustrojení našich těl, z vloh a z dědičnosti", ujišťuji Vás, že tomuhle věřit je pro mne těžší a nepřirozenější než věřit představě nějaké velké, všeobsahující Bytosti, z níž konec konců vybíhají přece všechny prameny tak mnohonásobně zapleteného přediva. Vypátrat, jak tyto prameny jsou zauzleny a spleteny, je úkol nad lidské síly; přece však existuje ruka, která je řídí.

Drahý příteli, okouzlují mne Vaše dějiny vývoje, tak jemně promyšlené, tak jasně a pozoruhodně vybudované na základě přírodního poznání. Věřím jim a věřím také ráda všem důsledkům z nich vyvozeným.

Za tím prvním přesvědčením však tkví něco, co nedovedeme vysvětlit, co mluví k nám, hledíme-li si vzájemně do očí, stojí za námi při narození a smrti, co je příliš veliké, abychom mohli pochopit jeho podstatu. Ale je to v nás a kolem nás, a i Vy, drahý příteli, v to věříte. Nazvete to štěstí, srdce, láska, Bůh... Nemám pro to pojmenování. Zažít je, je všechno, jméno jen zvuk a dým..."

Má pravdu: *Věří, věří v tu jednu příčinu, v toho činitele ve světovém řádu - v neznámého Boha.*

Jeden z pozdějších dopisů (z 11. 8. 99), ve kterém se mluví o morální fysiognomii jejich vzájemného poměru, končí Františka slovy: Bůh Vám žehnej a ochraňuj na Vaší cestě!" Haeckel tehdy cestoval na Korsiku.

Dne 7. IX. 1899 pak Františka píše o své četbě Renanova „Života Ježíšova": „Nevím, soudím-li vše správně, ale způsob, jímž Renan pojímá tu jedinečnou osobnost, je mi sympatičtější než cynický, tak hluboce mne zraňující způsob, jak mluví o Kristu Saladin. (Saladin, bývalý anglický theolog. Jeho knihy „Offenkundiges Evangelium des Unglaubens" použil Haeckel, jak píše Františce 6. I. 1899, ke *svým* „Welträtsel" a poslal Františce. Ta píše 25. VI. 1899 o její četbě: Plakala jsem chvílemi při ní a zatínala pěsti, poněvadž je tak zlá a ostrá.)

Někdy z ní vyznívá, jako by chtěl ukojit svou pomstychtivost; ubožák, jistě nikdy neměl matku, které by bylo náboženství drahé neboť pak by mluvil jinak, zdrženlivěji.

Ach, kdybyste se jen nebyl nechal tolik ovlivnit Saladinem! Co bych za to dala, kdybyste tu knihu vůbec nečetl! Jsem také přesvědčena, že mnohé, co pohoršuje ve vaší knize, nesouhlasí vůbec s Vašimi vlastními názory. Lidé Vás budou soudit podle té knihy - oni přece nevědí, kolik idealismu je v muži, který tak krutě a trpce dovedl mluvit. (Dne 14. VIII. 1901 píše Františka: „I když se jednou ukáže, že mnohé v Tvém pojetí světa je neujasněné, ba i mylné - velikost Tvého idealismu Ti jistě nemohou upříti čtenáři myslící vážně, bez předsudků.") Kdybyste byl jen napsal „Lebensfragen" (jde o „Welträtsel", vyšlé r. 1899) až po mé návštěvě v Hochburgu (= Jena) a po této cestě, která Vaši mysl opět povznesla! Vy víte, drahý příteli, že už nevyznávám nauku Církve. Nevěřím ani v Bibli, považuji ji za dílo lidské, ve kterém jinak je mnoho z toho, co kdy cenného a krásného bylo napsáno.

V osobě Ježíšově se mi však ztělesňuje nejvyšší lidský ideál; jeho kázání o lásce a milosrdenství uznávám za to nejdokonalejší, co kdy člověk promluvil.

Bez tohoto základu neobstojí žádné mravní náboženství. V dopise z 15. X. 1900 praví Františka: „Před několika dny jsem četla v našich přísně pravověrně konservativních listech, žes odmítl předsednictví ve spolku volnomyšlenkářů, protože jsi nechtěl vystoupit z národní evangelické církve." K tomu byla přidána trpká poznámka, co má co hledat v církvi člověk, který tak ublížil křesťanství.

Nemýlím se jistě, že důvod Tvého odmítnutí bylo to, že jsi chtěl mně usnadnit sejití, a zvláště mamá. Děkuji Ti za to, neboť Tvoje vystoupení by mamá velmi rozhořčilo.

Haeckel tedy podléhal vlivu Františčinu.

2. Protimaterialistická kritika:

Ernst Haeckel popírá sám svůj atheism.

V dopise ze 14. XI. 1899 prosí Haeckel svou „Egenii" o *dobrou radu.* Jeho nakladatel prý připravuje již na vánoce nové vydání knihy „Welträtsel", která šla velmi na odbyt. Chce prý v tomto novém vydání „obrousit mnohé hroty a provést zlepšení", ale bojí se, že by se to, jednou začato, protáhlo na půlroční důkladnou práci. „Proto se Vás ptám: Jsou Vaše pochybnosti a nelibost, které máte proti některým místům, tak závažné, že bych měl proto odložit nové vydání o půl roku? Jste už s kritickými poznámkami tak daleko, že byste mi mohla zaslat nějaký exemplář? Vážím si velice Vašeho jak estetického, tak filosofického úsudku."

Františka na to odpovídá dne 16.: To že je těžká otázka, zda její pochybnosti jsou tak závažné, že by vynutily úplné přepracování. Že na to neodpoví přímo - neboť nezáleží na ní, nýbrž na tom, zda Haeckel „může s plným přesvědčením podepsat celý obsah. Že by se jistě dalo v jednotlivostech odstraniti nebo zmírniti mnoho příkrostí a výpadů, že však tím by se neodstranil celkový duch, oživující knihu a projevující se skorem v každé kapitole nejostřejší antipatií ke křesťanství, svádějící k příkrosti, tvrdosti a

jednostrannosti.“ Že by se to podobalo ústupu, doznání, že se chybil cíle. Proto že by radila pro tu chvíli od toho upustiti. (130.)

V dopise patrně ze 17. XI. 1899 doznává Františka, že „minulou neděli se súčastnila večeře Páně (evangelické) v rodinném kruhu (byla baronka a bydlela s matkou a sestrou v jejich starém, odlehlém panském sídle). Píše doslova: „Zkoumala jsem se předtím vážně, zda to není pokrytectví - ne, pro mne to není! Jednám tak z lásky a šetrnosti k mamá, kde by nesnesla, že by její dítě už nevěřilo v Božího Syna. Kristova osoba a nauka je mi tak milá, cítím velmi silně, že čisté křesťanství - jak on je chtěl - by bylo jen požehnání pro lidi, že ráda večeřím - na památku na něho.

Nikdy bych po tom netoužila, kdybych mohla svobodně jednat, ale ráda se podrobím k vůli mamá tomuto krásnému, k srdci mluvícímu obyčeji.

Ač si takto sama namlouvala, že je daleko od víry v Boha a Krista, přece píše v závěru dopisu ze sv. Silvestra r. 1899, dokončeného až o Novém roce a ve 20. století: „Bůh Vám žehnej, milý, drahý příteli... (139) a o několik řádků dále v témže dopise: „Byli jsme oba vedeni a hnáni mimo vlastní vůli; poděkujme však Bohu, že se před námi otvírá nový, krásnější svět, který jste snad již měl za ztracený, který však já ještě nikdy nespatřila.“

Poslední slova Františčina v 19. století: *S Bohem je skončila a s Ním i začala nové století.* A komu posílá toto přání? Hlavě bezvěrců, materialistů je posílá ona, která se domnívala a přiznávala, že nevěří. Opravdu? Dne 9. VII. 1900 psala zoufalému a sebevraždou hrozícímu Haecklovi: „Velmi mne to rmoutí, že se tak lehkomyslně zaměstnáváte myšlenkou na dobrovolný odchod ze života, že při každé větší bolesti, kterou trpíte nebo byste mohl trpět, pomýšlíte na to nejkrajnější východisko. Tu bych spíše chválila křesťanství, že posilňuje člověka k boji s utrpením této země. Nade vše křesťanství! Smál jste se mi, když jsem nedávno psala: „Bůh Vás ochraňuj!“, a dělal jste žerty na ženskou logiku, která prosí Boha, v nějž nevěří, o pomoc svému milému. Dopřejte mi tak milou nedůslednost.

Hleď, zažiješ to, že i jako Tvá žena budu chodit do kostela, tak jako ráda sepnu ruce, když mamá předříkává sestře a služebnictvu ranní modlitbu a modlí se před jídlem: Přijď, Ježíši, pojez s námi!

U mne je náboženství obetkáno dětskou vírou - a jen stěží a se zármutkem bych se odtrhla od toho nádechu poesie, která mne taky uchvacuje, když slyším zpívat naše staré kostelní písně.

Zřejmě *držel Bůh svou ruku* nad vzrušujícím osudem tohoto krásného a čistého poměru, poněvadž oba bojovali o nejvyšší úctu k své povinnosti (tak to nazývali). Tak píše Františka 14. VI. 1901: „Nejmilejší! Často se ptám, jednám-li správně, když miluji tak velikou láskou, že mé dopisy, psané muži jiné ženy, přetékají tak často vroucí něžností. Snad by mne svět odsoudil - ale můj nejsvětější cit mi praví, že se nedopouštím nesprávnosti; předstoupím proto před soudícího Boha.“ A pak připojuje podivuhodnou překvapující větu: A i kdybych jednala špatně, nebylo by to z lásky ke zlu, nýbrž k dobru.

Stačí si všimnout vyměněných dopisů, abychom si to uvědomili. Docela všemi se táhne nářek Haecklův na těžkou srdeční chorobu jeho ženy. V dopise z 10. I. 1900 oznamuje, že v noci na neděli byla přepadena trapným záchvatem srdeční slabosti a že trvalo dlouho, než se chudák, přející si v zoufalství ukončení, uklidnila.

Na samém začátku známosti s Františkou stěžoval si Haeckel (28. VI. 99, str. 57 W) na svou srdeční slabost, kterou poměr k Františce nebezpečně stupňoval. A docela na konci tohoto nesnadného vztahu, který ho rozdíral dvojím pocitem - jednak pro ženinu srdeční slabost úzkostí a soucitem, jednak zase nadějí, že zemře-li, budou se moci s Františkou vzíti - objevuje se prudká srdeční slabost u Františky a její smrt 11. XI. 1903. Žena Haecklova žila ještě delší dobu. Haeckel sám žil ještě 16 let po smrti své mladistvé milenky a zemřel v 85 letech. Františka zemřela v 34.

Poslední věta jejího dopisu, v němž tušila svou smrt: „Snad zazáří nám přece jednou jasné slunce štěstí...“

A její slova z počátku 20. století: „První řádky, které píši v novém století, mohou být věnovány jenom Tobě, drahý příteli: Růžová poupata, která stála včera večer na mém stole jako novoroční pozdrav, rozvila se *přes noc* v rozkošné, plné kalichy. Přijměme tuto proměnu jako něžný náznak, že naše přání a naděje přece snad jednou „přes noc“ dojdou naplnění... *Přes noc.* Telegram: 11. XI. 1903. *Sestra Františka zemřela náhle dnes v noci.*

Před tím byla úplně zdráva. Bylo to snad tajemné mystické obětování v přijetí této nemoci, které podlehla, za ženu Haecklovu, stojící v cestě jejímu štěstí? Nebo jí to dopřál Bůh, aby našla naplnění? Kdo to ví? V jejím posledním dopise, dva dny před smrtí, čteme větu: „Snad by pro mne byla brzká smrt nejlepší.“ (Stalo se totiž, že se přiotrávila morfiem, které omylem požila při jednom záchvatu.) Psala o tom Haecklovi, když se jí svěřil, že i on byl jako jeho rodiče až do 21 let křesťanem, a že teprve „po těžkých bojích se stal volnomyšlenkářem a pantheistou“.

„Nechápu lidi, kteří se staví lhostejně k Nejvyššímu...“ (Dopis Františčin Haecklovi z 27. II. 1898.)

Dopisy Dobrovského s A. B. Veršauserem, V. Krčmou. Z rodinných dopisů. Vyd. Josef Volf a Josef Páta. Nákl. komise pro vyd. spisů Jos. Dobrovského při Královské české společnosti nauk. Praha 1937.

Vydávání literární pozůstalosti Dobrovského jde velmi rychle kupředu. Nejnovější díl s dopisy Dobrovského přátelům a příbuzným mají obsáhlý kritický komentář, přepečlivě shromážděný vydavateli Volfem a Pátou.

Mimo zajímavý obsah dopisů, kde se lze dočísti mnoha podrobností z těžkého a tragického života největšího slavisty, má velkou literárně-historickou cenu průvodný poznámkový soubor a v předmluvách shromážděný materiál. Máme tu i mnoho zjištění, která vrhají nové světlo na idealismus našich venkovských kněží v osvícenské periodě a na jejich obětavě ochotnou služebnost vlastnímu katol. národu. Je velmi pozoruhodné, jak tito skromní kněží chápali katolickou tradici národní i v kulturním vývoji a jak třeba takový P. Veršauser, který byl ve službě Dobrovskému zcela zaujat velikostí svého národa, zachyceně v jeho písemnictví (dává se dobrovolně jako polní kaplan k službám protinapoleonskému pluku, s nímž táhne do zahraničí, jen aby mohl pátrat v cizích knihovnách po zapomenutých českých literárních památkách), po návratu domů začíná psát - církevní dějiny české.

Těšíme se na další svazky, které při známé poctivé píli vydavatelů přinesou jistě opět něco cenného pro poznání mentality národa v začátku XIX. století. *K. T.*

Francie umírá - a my? La Croix 30. července 1937 přinesla článek „Vers la colonisation de la France par l'étranger“ od J. Guirauda. Autor se v něm pozastavuje nad malým přírůstkem dětí ve Francii, nad opouštěním venkova a stěhováním se venkovanů do měst. Zdá se, že by se mu líbilo, aby byla vzata cizincům rovnoprávnost s domácími lidmi. Vytýká nepřímo Francii mravní úpadek, jenž rozvrací rodiny, zabíjí desetitisíce nenarozených dětí a připravuje revoluce, jenom když se dostane určitým jedincům požitků, v nichž vidí cíl svého života.

Píše: Již dlouhou dobu je Francie zaplavována cizinci. Na jihu se setkáte se spoustami Italů a Španělů. V městech vznikají celé čtvrti, v nichž se mluví jen cizím jazykem. Na venkově dostávají přistěhovalci do rukou nejlepší části půdy. V okolí Toulousu je skoro všecek obchod v rukou Italů,

protože kraj na Garonně vymírá, nemá dětí. Severní Francii a okolí Paříže zaplavují Poláci. Arabů přicházejí do Paříže celé zástupy. Průmyslová střediska, jako Argenteuil, se podobají Babylonu svou změtí jazyků, v níž francouzština ponenáhlu zaniká.

Příčinou tohoto přílivu cizinců je denatalita ve Francii a vysoká natalita ve státech jiných (Italie, Polsko). Přicházejí sem jednak lidé hledající práci, ale přicházejí i ti, kteří byli svým státem zavrženi jako rozvratný živel. Mezi ně patří hlavně komunisté. V krvavých bitkách bývají dopadeni nejvíce cizinci. V ještě větší míře to platí o nepokojích ulice. Při nepokojích v Toury to byly zástupy Arabů, přišedších z hluboké Afriky, jež šly proti dětem Francie na francouzské půdě. V přístavech, hlavně v Marseillích, žijí spodní vrstvy cizinců-přistěhovalců, jichž se vlastní země zřekla a již jsou vždy ochotni účastniti se všeho, co ruší veřejný pořádek a kde teče krev. Po každém úspěchu Francově ve Španělsku zalévají jižní Francii tlupy komunistů, po jejichž návštěvě netouží ani jejich vlastní přátelé. Neboť většina těchto divokých trosečníků se nijak neskrývá se svými anarchistickými záměry a začínají hned usilovat ve Francii o to, co se jim nezdařilo ve Španělsku pod vedením Ruska. Chovají se hrozivě vůči kněžím. V četných místech páchají bezpráví na řeholních sestrách, i na těch, které se jich z křesťanské lásky ujímají. Moskva s nimi může býti spokojena, neboť jednají tak hrubě, že i sami jejich francouzští straníci jsou nad nimi pohoršeni.

A přece většinou tito lidé zůstávají svobodni, úřady jako by byly vůči nim bezmocny. Proč? Protože mají ve francouzské vládě přátele, ovlivňované Moskvou. A těmto lidem nestačilo, že se zmocnili škol, že v nich rudí učitelé vštěpují laicisovanou kulturu, že mládež Francie je pokolení bez Boha a bez úcty k pořádku, prosáklá revolucionářstvím. To jim nestačilo, proto volají na pomoc barbary, kteří pod jejich ochranou podle promyšleného plánu utápějí v krvi křesťanskou civilisaci.

To jsou věci, jež musejí pobouřiti každého občana, jenž má rád svůj stát a svůj národ; každého čestného člověka, jenž má smysl pro svobodu a pevný řád. A hle, co se děje? Lidé, jimž občané dali do rukou vládní moc, aby chránili mír a kulturu, ti lidé v protipřirozené zvrhlosti se staví proti vlastnímu lidu, prohřešují se proti své povinnosti a podporují to, co ničí národ a lidstvo vůbec, a co oni sami se zavázali potírat.

Neklaníme se modle zachovávání čisté rasy, nikomu neodpíráme pohostinost. Ale každý lidský skutek je jenom tehdy dobrý, je-li rozumný. I pohostinost. - Myslíme si, že Francie je naším přítelem a snažíme se ji napodobovat ve všem. Snad někdo najde nějakou užitečnou myšlenku v těchto řádcích. Někdo, na př. z Čech, jež svým imperialismem dusí rozvoj ostatních bratrských zemí ČSR. A samy též nemají dětí, a samy též mají komunisty. Francie umírá - a co my?

Br. Jiří O. P.

Stefan Zweig: *Triumf a tragika Erasma Rotterdamského.* Přel. J. Hrdlička a Kl. Králík. Vyd. Jan Laichter v Praze 1937 jako 1. sv. Hlasů dějin.

Překladatelé podotýkají v úvodě, že tato kniha může přijít velmi vhod, právě ve zmatku současných poměrů, kdy - zdá se - že platí více síla a hrubost, nežli duch.

Působivá je 2. část knihy, kde se líčí Erasmův poměr k reformaci a jeho utkání s Lutherem. V prvním díle je však Erasmus autorovi spíše záminkou k uplatnění vlastních názorů na život a na různé instituce, na něž v Erasmově životě narazil. Zde odsuzuje Zweig s odporem všechen fanatismus, který ovšem vidí všude tam, kde se hlásá určitá idea jako správná. Nerozlišuje ideové náplně. Jejich zdůraznění je mu již tím samým negací jejich obsahu. To vyniká hlavně v jeho primitivním názoru na katol. dogma, v němž vidí znásilnění svobody myšlení, protiklad vší humanity. Snaží se svým způsobem vysvětlit Erasma jako humanistu a hlasatele snášelivé lidskosti a tím nepřítele dogmatu. Cituje Erasma: „Kdekoliv se setkáš s pravdou, považuj ji za křesťanskou.“ V hloubce této myšlenky vidí přínos do křesťanství a vítězství nad stoletím církevnictví a omezenosti (48). K tomu dodáváme: Erasmova věta není nic jiného, než právě nejtradičnější křesťanská nauka, kterou Erasmus jako školený theolog pouze opakoval. Již scholastika, které Zweig vůbec nerozumí (viz nehorázności na str. 13. a 14) a sv. Otcové neustále zdůrazňují, že pravda ať je kdekoliv, již je zahrnuta v učení křesťanství, v jediné zjevené Pravdě. Erasmus touto větou dokazuje universálnost křesťanství, kterému nikdo již nemůže nic přidat, ve kterém je naprostá náplň veškeré pravdy. Erasmus věděl, že křesť. dogma je plné životnosti, že uklidňuje zmatek, že není vyšším lidským aspiracím možnosti ohromného rozletu.

Ve filosoficko-historických úvahách Zweigovy knihy najdeme neodůvodněná tvrzení a protimluvy, svědčící o neznalosti základních zákonů rozvoje myšlení a kultury.

I když nás tedy autor poučí o Erasmově velikosti, činí tak na úkor jiných, neméně vysokých hodnot a skutečností, a tím si sám boural základy své práce. Tím vším ztrácí kniha svoji cenu i možnost přispěti důstojně k oslavě Erasmova jubilea. *K. T.*

Vergilius: Zpěvy rolnické a pastýřské. (Laichter, Sbírka krásného písemnictví, přeložil O. Vaňorný.)

Po Odysseji (1921) a Iliadě (1926, 1934) přikročil O. Vaňorný k překládání latinského pendantu Homéra - k Vergiliovi. Přeložil nejprve hrdinný epos Aeneidu a v r. 1937 dovršuje své překladatelské dílo přetlumočením Bukolik a Georgik. Máme pořádku skutečně skvělých překladů a překladatelů starých klasiků. Jsou to po výtce dvě jména zaručující básnicky jedinečné překlady - F. Stiebitz a O. Vaňorný.

Překládat Georgika a Bukolika je úkol velmi nesnadný. Uvážíme-li, že Georgika jsou prostě básnicky nejdokonalejší dílo obou antických literatur, a uvážíme-li jejich jedinečnou formální stránku (symetrii slov, obdivuhodnou aliteraci atd.), uznáme, že překlad Georgik byl nanejvýš obtížný, obtížnější než všechny předešlé překlady. O přebásnění tohoto těžkého díla pokusil se O. Vaňorný a se zdarem se svého úkolu zhostil. Využil všech svých znalostí nabytých prací překladatelskou a podal nám obě díla jasně, srozumitelně a přesto neporušil text latinský. Jak Georgika, tak i Bukolika opatřil vhodnou předmluvou, přidal k oběma řadu vysvětlivek a doplnil je rozsáhlým jmenným slovníkem. Kromě toho zvýšil úroveň knihy sedmnácti pečlivě reprodukovanými obrazy, jež se dotýkají textu. Tím vším se však Vaňorný nespokojil. Dotazoval se všude tam, kde to uznal za dobré, u literárních kritiků, odborníků zemědělských a jinde, jen aby zajistil co nejvíce správnost překladu.

Velmi by se mýlil, kdo by pokládal Georgika za snůšku praktických porad týkajících se zemědělství. Vergilius, aby se uvaroval jednotvárnosti, a aby zabránil únavě čtenáře, protkal své dílo řadou menších i větších episod vskutku zajímavých (v II. kn. známá Chvála Italie, III. zápas býků, IV. pověst o pastýři Aristaeovi atd.).

Již pro Vergilia samého a dále pro výše již uvedené přednosti překladu zasluhují Zpěvy rolnické a pastýřské co největší pozornosti čtenářů. *A. Z.*

Biologie se vrací. V dosavadní biologii je možno rozlišit dvoje hlavní období: aristotelskou biologii *celku* a moderní biologii *složek.*

Aristoteles nemohl pro nedostatečnost pomůcek proniknout do podrobností ústrojového dění, avšak odhalil jisté, obecně platné zákony, kterými se to dění řídí. Jeho základní biologická zásada zní: Souřadnost orgánů a podřadění funkcí v ústrojné bytosti směřující k jednotnému vyššímu cíli,

k dobru celku, vyžaduje dostatečné příčiny, a ta je vnitřní jednotící princip - *organická duše.*

Když se po vynalezení drobnohledu zjistilo, že základní stavební jednotka organismu je buňka, odezírala biologie od zásady plynoucí ze zdravého rozumu, že jednotnost organického dění pochází nutně od jednotícího principu. Usuzovala takto: Celek je takový, jaké jsou jeho části; organismus je složen z buněk - tedy je jimi *determinován.*

Stoupencům této teorie, kteří nejsou přístupni jinému důkazu než z experimentu, podává přesvědčující důkazy o její nesprávnosti teprve nový obor biologický, *vývojová mechanika.* Jí počíná patrně třetí období v biologii, což není vlastně nic jiného než pozvolný návrat k období prvnímu.

Vývojová mechanika.

Pokusnému studiu příčinných vztahů ve vývoji zárodků se věnoval biolog W. Roux a tím založil nový obor biologie - vývojovou mechaniku. Mechanikou rozumí vědu o jakémkoliv dění z příčin. Pokusy se dějí hlavně se zvířecími organismy. Vynikající odborník v tomto oboru je B. Dürken.[1]

Výsledky pokusů jsou překvapující. Především se do jisté míry ověřilo mínění, že vajíčko je vlastně samostatný zárodek schopný vývoje. Podařilo se zjistit, že není rozhodující věc pro vývoj individua z vajíčka oplodnění (t. j. splynutí vaječného a semenného jádra), nýbrž již sám vstup semenné buňky do vajíčka, tedy vlastně podráždění, které se tím způsobí. Ukázalo se totiž, že to podráždění se dá nahradit opylením spermii rozdílného druhu, ba i rodu, ba dokonce chemicko-fysikálními dráždidly (experimentální parthenogenese).

K tomu objevu přibyl však i úkaz opačný: i spermium (samčí buňka) je vlastně samostatný, úplný zárodek. Podařilo se totiž vypěstovat normální jedince z pouhých spermií ve vaječné plasmě zbavené jádra (merogonie).

Tím se vtírala otázka: Jak to, že oplodněním, t. j. splynutím obou jader nevzniknou jedinci dva, nýbrž jen jediný, když přece může z každého z nich vyrůst úplný jedinec? A když i ze dvou uměle spojených vajíček vzniklo jediné individuum, byla tím více otřesena složková biologie, podle níž jsou v úplném zárodku obsažené části již předurčeny, že z nich budou ty a ty orgány pozdějšího jedince. Neboť takto by ze spojení dvou úplných zárodků (ať už semene s vajíčkem nebo vajíčka s vajíčkem) nutně vznikali jedinci dva.

[1] B. Dürken, Entwicklungsbiologie und Ganzheit.

Ovšem konaly se i pokusy opačné. Vývoj vajíčka se děje rýhováním, t. j. dělí se ve dvě, pak ve čtyři buňky atd. Tedy, když z těch prvních dvou buněk jednu usmrtíme, mělo by se podle determinační teorie dále vyvíjet jen poloviční individuum. Někdy ano ale jindy se z každé z buněk takto oddělených vyvine úplný jedinec. Ač je v jedné z nich patrně jen polovina částeček s předurčenými orgány! A to se dařilo dokonce i v pozdějších fázích vývoje.

Ostatně podobný zjev je regenerace: část buňky se oddělí a doroste v úplného jedince (na př. pučení korálů).

Tím se velmi objasnil poměr částí a celku v organismu a to vlastně uznáním staré nauky Aristotelovy o organické duši. Část má nejenom schopnost být částí a stát se jedním orgánem příštího jedince, ke kterému je determinována, jak učila složková biologie, nýbrž i schopnost vyvinout se v orgán docela jiný, ba i v úplný organismus.

Správněji tedy než o prvenství celku před částmi je třeba mluvit *o nadřazenosti celosti (totality) nad částečností.*[2] Nejen celek, nýbrž i část jako by chtěla stůj co stůj vytvořiti zase celek. Tedy: *celost je se svou celou silou* (celou jakostně, nikoliv kolikostně) *i v části.* Avšak uplatňuje se v ní celá jen tehdy, když se ta část osamostatní, oddělí - kdežto když ta část zůstane při celku, jako by se uskrovnila ve prospěch celku, uplatní se síla jen z části, vytváří jen ten orgán, který od ní celek potřebuje. Co jiného tedy je ta „celost", totalita v organismu, než stará Aristotelova *anima vegetativa,* ústrojná duše, jednotící prvek, který řídí vývoj jednotně ve prospěch celku? Co je to jiného než jeho *forma,* která je sama sebou jednoduchá a tedy celá v každé části i s celou svou silou, jenže ji uplatňuje v každé části jenom potud, pokud vyžaduje celek, tedy jen z části? Samozřejmě když se část oddělí, není nic přirozenějšího než že se síla celku v ní utajená hledí uplatnit a ve vhodném prostředí skutečně uplatní celá - to věděl Aristoteles, jako to věděl každý attický sadař, který kdy štěpoval nějakou olivu, i když to neuměl učeně vyjádřit.

Toto staronové pojetí propast mezi živým a neživým jen prohlubuje. *V neústrojném světě není části, která by měla víc než sílu části.* Části tam mají mnohonásobnou schopnost jen v tom smyslu, že se část může spojovat s jinými v celek jistého druhu, skládat s nimi ten celek a pak se odloučit a *s jinými* částmi (prvky nebo skupinami prvků) utvořit třebas celek docela jiného druhu. Nikdy se však nevyvine vlastní silou v celek nějakého druhu. Tedy fysikální tělesa jsou celky, jejichž vnitřní jednota se odvozuje z částí - organismy jsou celky, jejichž vnitřní mnohost částí se odvozuje z celku, jejich příčina je jednotící princip. Tento podstatný rozdíl není nijak dotčen ani požadavkem totality i ve fysice.

[2] Sr. A. Mitterer, Die n. Entwicklung der Biologie v Kultur u. Politik 1937, H. 11.

Idea totality - části jsou podřízeny celku - razí si cestu do všech přírodních věd, nižších než biologie (fysika) i vyšších (psychologie). Staví před nové problémy přírodní filosofii. Nejen to; šíří se i do věd kulturních a duchových, zvláště do sociologie. Pravdě není třeba zavírat žádnou oblast. Na neštěstí znetvořená pravda již si osobuje to jméno neprávem. Běda, začne-li se vymáhat podřízenost celku, který ve skutečnosti nadřazen není, nebo ve věci, které není ten celek, jinak vyšší, nadřazen. Pak je pravda ve psí.

Dokud se pokusy dějí ve jménu poctivé pravdy a nikoliv ve jménu neoprávněných předpokladů vzatých ze vzduchu, jen dotud nehrozí nebezpečí, že se zbloudí.

Platnost zásady se dá zjistit pokusně, podle účinků jak v biologii, tak v sociologii - jenže s maličkým rozdílem: tam na mlocích a na krysách, zde na lidech, na národech. A ani krysu není radno trápit bez věcného důvodu, z pouhého rozmaru. *P. K.*

Dr. Ant. Obrdlík, Povolání a veřejné blaho. Nákladem „Orbis" v Praze 1937. Jde o sociologickou a též národohospodářskou studii. V úvodě se mluví o pojmu vědy vůbec, o nutnosti a nesnadnosti všech pokusů propracovati se k poctivé a skutečné vědě. Domněnky a budování na náhodách nemůže vésti k vědě. Sociologie je věda, v níž uvedené nebezpečí je zvláště veliké. Je mnoho lidí, kteří vystupují jako sociologové, aniž by jimi byli a aniž myslí na odpovědnost za své jednání. Sociologie je proto tak těžká, protože musí počítat s celým životem lidským, fysickým i psychickým jak u jedince, tak hlavně u společnosti. Psychický život nelze zkoumat metodami, jichž užívají na př. vědy exaktní. Musí se v něm dbáti zákona příčinnosti, nesmějí se dělat skoky, nýbrž musí se trpělivě hledat. Autor hledí objasnit svědomitou studií sociologický význam slova „postoj", vztah. Uvažuje o možnostech dotazníkové metody a o jejím nejlepším užití. Mluví o pojmu obecného blaha. Vylučuje z něho vše sobecké. Zdůrazňuje vliv výchovy a mravnosti na sociální život a sociologický význam tohoto vlivu. Všecky své závěry ověřuje dotazníkovým zkoumáním. Autor sám uznává, že je z nich vidět,

jak náš lid si více cení hodnoty hmotné než duševní, což není zjev zdravý. Není to vždy vinou lidu a musíme se starat o nápravu. Na konci knihy je podáno několik všeobecně platných zásad sociologických. Velmi důležité a poučné pro všechna povolání jsou statistiky u autora, jak kdo cení své i jiné povolání. I když počet odpovědí je poměrně malý, lze si přece ze statistik učinit dobrý pojem o smýšlení různých stavů o povolání. Z přímých odpovědí je možné i pochopit, jaké si přejí různá povolání mít učitele, profesory, kněze atd.

M. J. Veselý.

Dobré dílo ve Staré Říši vydalo několik nových kursů 40.—42. a knížek: Horace van Offel, *Toledské kordy*, André Beaunier, *Poslední den*, *Kazatelská pravidla* P. Jiřího Scherera S. J.

Jako vždy Dobré dílo Floriánovo přináší ve svých kursech jasné a důkladné pojednání o vědeckých a duchovních věcech. Velmi význačný je kurs 40. André George: *Dílo Ludvíka Broglie a fysika dneška.* Tento spisek vynahradí velká a nejasná pojednání mnohých moderních teoretiků fysiky.

Neméně důležitý je kurs 41. Tomáše ze Štítného: *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských;* předmluvy a knížky prvé: O víře, naději a lásce a výklad pateře. Je to drahocenný poklad duchovní literatury české, jemuž Dobré dílo dává krásnou úpravu a možnost rozšíření.

Kurs 42. Ct. Ventura de Raulica, *Království Ježíše Krista*, obsahuje hluboké meditace o díle Kristově.

Prof. dr. K. Svoboda napsal studii o Durdíkově estetice. (Naše věda, č. 6.—7., r. 18.) Pojednání dr. K. Svobody je výrazem jeho jemného analysujícího ducha, takže z krátké studie lze poznat důkladně dílo Durdíkovo i jeho neúspěch.

Druhá jeho studie je konference pronesená na mezinár. filosof. kongresu v Paříži 1937: Les idées d'Aristote sur la méthode. Znalost klasických autorů je důkladná, proto i souhrn nauky o metodě u Aristotela je obsahově dokonalý. Metoda aristotelská má zdravé jádro a cenu i pro dnešní extrémní metodické postupy v práci. Metoda Aristotelova je základ metody scholastické.

IX. mezinárodní filosofický sjezd v Paříži (1.—6. srpna 1937).

Bylo stanoveno šest témat kongresu: Descartes, jednota vědy, logika a matematika, kausalita a determinismus, reflexní analyse a transcendence, hodnoty: normy a skutečnost, avšak byly projednávány jen čtyři: problém transcendence čili metafysika, poměr mezi filosofií a vědami, hodnoty a Descartes. Descartes byl projednáván s hlediska historického, jen někteří autoři (Olgiati, Masnovo a Maritain pojednávali o teoretickém jeho významu). Zvláště Maritainův referát měl své původnosti, jakých je schopen jen Maritain.

A. Carlini mluvil o transcendentním spiritualismu Descartově.

J. Chevalier o jednotícím prvku Descartovy filosofie. Podrobná zkoumání o některé části filosofie Descartesovy byla velmi nepříznivá, na př. rozbor pojmu Boha u Descarta od Gouhiera atd.

Mnoho referátů se zabývalo Descartem, pokud měl vliv na dějiny filosofie. Zajímavé studie podal P. Schrekker, Fritz Medicus a Arnold Gehlen.

Medicus mluvil o Descartově: „Cogito" pokud mělo vliv na idealismus německý, na Leibnitze a Kanta, Fichte a Schellinga. Fichte začíná obhajobou „cogito" a vychází z něho.

Řešení poměru mezi filosofií a vědou bylo plné boje mezi metafysikou a neopositivismem. (Tento boj je vlastně všude, i u nás.) Nelze ani mluvit o přesném pojmu metafysiky, o který šlo. Kongres byl nakloněn k myšlence skutečnosti a filosofie, která nemá svůj poslední důvod ve zkušenostním poznání nebo v logické analyse jazyka, čemuž odporovala „Vídeňská škola", a zvláště Reichenbach. Vliv neopositivismu byl v Paříži velký a nebylo mnoho objasněno v otázce poměru filosofie a vědy.

O transcendenci mluvil zejména G. Marcel, který je radikálně proti filosofům-vědcům a tím upadá pro svůj extrémní názor do mysticismu, k němuž se přiznává. Proto i neopositivisté doznávají rys jeho metafysiky neracionální a tím nevědecké. Marcel patří k existenciálním filosofům a jeho transcendence je nový mythus. Proti Marcelovi byl Blondel, jenž mluvil o transcendenci, a snažil se odstranit překážky a nedorozumění proti transcendenci a ukázal, jak pojem transcendence proniká všemi otázkami mravními a sociálními. Jeho referát vyzněl ne jako nepřijatelný postulát, nýbrž jako pravdivá věc. Proti pojetí Blondelovu transcendentna jako Actus purus bojovalo jiné jako postup a vývoj, tvořivý vývoj člověka; je to transcendence uskutečňování. Tak je chápe N. Hartmann, Heidegger a Jaspers. Pojetí transcendentna podle scholastiky výborně podal R. Jolivet.

Proti transcendentnu byl zvláště Brunschvigg, který považuje transcendentno za výplod primitivismu, kdežto imanence je výplod zralé mysli. Ovšem argumenty nepřesvědčovaly.

Zvláštní pozornost byla věnována duši jako věci spojené s transcendentnem. A. Forest velmi jemným rozebíráním duchovních úkonů, především pozornosti, kterou věnuje člověk existenci, ukázal, že je to znamení duchovosti. Duchovost neničí skutečnost, nýbrž naopak otvírá se skutečnosti.

Relace neopositivistů jsou dosti známé z pražského sjezdu, přestože to, co tvrdil Carnap o závislosti vědecké mluvy na zkušenostní základně, by připustil každý scholastik.

O kausalitě a determinismu mluvil Sir Herbert Samuel, pro něhož platí determinismus, a F. C. S. Schiller, který mluvil o determinismu jen jako o pracovní metodě, a nelze jej tvrdit o skutečnosti. Mluvil i známý fysik Louis de Broglie, který rozlišoval mezi determinismem fysickým a filosofickým. Mluvil pak jen o fysickém, který znamená možnost předvídat jevy. Nová fysika však poukázala i na nemožnost předvídat určité jevy a proto existuje i indeterminismus; přece však zůstává pravděpodobnost předvídání výsledku. To stačí, aby pojem kausality byl v právu ve smyslu nutného vztahu mezi příčinou a účinkem.

O hodnotách mluvil pražský prof. něm. E. Utitz a Polak. O směru Utitzově je dost známo z jeho spisů a článků. Kultura byla projednávána A. Baufim.

Zdá se, že na pařížském kongresu převládalo volání a boje o duchovní skutečnost, a to s různých stran, často navzájem protivných.

Bůh a počátky lidstva.

Postavení člověka ve vesmírném životě.

Dvě hlavní skutečnosti upoutají náš zrak při pohledu na světový řád, v němž hledáme ní je pouhou souhrou episod. Je to vykvetení života v hmotě a rozvití lidství v životě. Mohli bychom to vlastně chápat jako fakt jediný, protože dříve než se objeví člověk, je život jen přípravná fáze tohoto vrcholu. Teprve v rozumovém životě a civilisaci, která je jeho pravým rozmachem, dostává rozčlánkovaný předchozí život svoje uspořádání a seřazení. Život je jakási obecná funkce, která se rozrůzňuje, aby se mohla dokonaleji zmocniti držení země a plněji odhaliti její síly. Jako u jedince orgány, tak ve světovém řádě všechny stupně života dostávají svůj smysl, jsou seřazeny a sjednoceny podle vyššího plánu — inteligencí.

Nekonečně dokonaleji nahrazuje a nevypověditelně převyšuje inteligence, tento „universální nástroj", jak ji nazval Aristoteles, všechny jiné sebedokonalejší nástroje. Jako vždy při získání nové schopnosti, má i intelektuální život zcela zvláštní a výlučnou funkci. Není již životem pracného vytváření, nýbrž je vise, nazírání, kontemplace. Jeho účelem není prostý užitek, nýbrž přepych šťastného vlastnění pravdy. V perspektivě bytí do minulosti se otvírá lidství jako hluboká propast, kde zrak klouzá s jedné formy na druhou až do dalekých věků, kam jen dohlédne. Z těchto dálek však lze hledět na ducha, který stojí na vrcholu a zakončuje dlouhý řetěz forem a přesvědčit se, že nad pudem a nevědomou tendencí je vůle, nad prostým automatismem — tvoření. Pak máme o vesmíru zcela jiný pojem než fysik, nebo prostý naturalista.

Člověk má v přírodě totéž místo, jako Kristus v náboženství. Napřed je příprava, potom rozvinutí konečné fáze, aniž by se kladly hranice nepředvídaným možnostem na cestě k dokonalému rozvinutí, kdy náhle se stojí tváří v tvář faktu téhož řádu a přece tak důležitému — před novým *zjevením* — zde náboženským, tam zoologickým nebo biologickým. Při pohledu na celek věcí lze říci, že člověkem přichází pravý život, jako Kristem pravé náboženství. Vliv člověka jde všemi obdobími věků a časů, jako vliv Kristův obdobími náboženství. Člověk je cesta, pravda a život *biosféry*, jako Kristus v *Království Božím*.

Platíme za toto vynikání jistými slabostmi. Vyvýšenost zbavuje člověka možnosti organické specialisace, ale je to jen na prospěch universality jeho moci. Jeho fysické i tělesné uzpůsobení si zachovalo jakousi tvárnost a zárodečnost vzhledem k ostatním živoucím formám. Proto jeho život může probíhat v různých hlediskách a jíti po rozličných cestách. Snad je to z tohoto důvodu, že v samém středu lidstva právě ti lidé jsou nejschopnější k intelektuální práci, kdo mají orgány delikátně, jemně stavěné.

Lze tedy právě tak dobře začíti s důkazem prvního principu jak od lidství, tak od vesmíru. A není-li po odstranění Boha myslitelný vesmír, nelze ani zdůvodniti přítomnost člověka ve světě, protože po odstranění Boha nelze najít důvod ani pro to, co má člověk společného s ostatní přírodou, ani pro jeho vlastní znaky, které jej činí předmětem zvláštní úvahy.

Člověk vydává svědectví o duchu ve vesmíru.

Mluvili jsme o jakémsi postavení člověka v dějinách země, o jeho souvislosti s minulostí, která se v něm bude zračit stále, a nyní si všimneme, jak vlastně zapůsobilo objevení se člověka na zemi na tu přirozenou účelnost, kterou připisujeme prvnímu principu.

Je-li člověk skutečně poslední výplod celé přírody a je-li s ní spojen jako ratolest se stromem, máme již dva důvody pro předpoklad, že tím odhalujeme také její tajemství. To nelze ovšem pochopiti hned na počátku díla; chápati lze až po ukončení. Mnoho nám toho nenapoví pouhý kořínek. Víme snad o jeho síle, než rozkvete a vydá plod? Tedy člověk, tento výkvět světa, je duch. Jak se dá tvrdit, že jeho autentický stvol — vesmír — není svým obsahem dílem ducha, a že dříve než sám se rozvinul, nebylo království ducha?

Zde je tedy nezvratný důkaz! Všechny jiné vý-

tvory přírody známe jenom zevně. Naše stvoření je v nás, jsme jím my sami! Není nám tu dána jedinečná výhoda pro poznání smyslu věcí? Člověk je malý vesmír. Nese s sebou stopy všeho dění, jako by prošel a zaznamenal všechny fáze kosmického vývoje. Má skutečný primát a k tomu je ssavec, obratlovec, metazoon, protoplasmatická sloučenina, čtvrtohorní útvar, fysické těleso, bytí uprostřed bytí. Články tohoto řetězu probíhají přírodou v rozvoji, jak tvrdí deterministé, nebo - podle jiných - v náhlých přesunech a katastrofách - aby cyklus jejích proměn byl zakončen inteligencí. A vy říkáte, že inteligence je jí cizí? Škálu souzvuků zpívá její hlas a vy jí upíráte hudební schopnosti?

V člověku se dílo přírody jeví jako dílo ducha, jenž má určitý záměr. Zdá se nám to často spiknutím, ale nikdy to není vržení kostky nazdařbůh. Příroda někam spěje, poněvadž nás tvoří, abychom spěli, má svoje cíle, protože my je máme. Ne že by měla cíle *jako my*, stejné s našimi. Nedostatek *pojmové* finality je bohat právě těmi cíli, které se v nás projevují a ještě má něco nad to. Příroda nás vytvořila, nás i naše cíle a sama jde dále. Jak jinak by to bylo možné, než jen tím, že to, co ji oživuje, je mnohem výše než ona, daleko od čirého mechanismu? Vzpomeňme si ještě, že sami v sobě pozorujeme cíle přírody, a to nejen v té části naší bytosti, která závisí na našem rozhodování, nýbrž i v tom, co je v nás živočišného a ještě hlouběji – kde poznáváme jen vynoří-li se poznatelné náhle z podvědomí – z těch hloubek hmoty, kde se sama jasnost ducha kalí a zaniká a odkud neustále vyvstávají mocné a temné chtíče. Tak nám náhle vysvítá základní zákon světa, v tomto živém zjevení, kde je pro nás vyjádřen smysl vesmíru. Příroda je sice tajemstvím, ale my se jej účastníme. Což jej nejemství, ale my se ho účastníme. Což je nemůžeme proniknout alespoň poněkud - sami v sobě?

Viz, jak tajemství nám stojí otevřeno! My žijem v něm. (Hugo V.) Člověk je zrcadlo, ozvěna přírody. Aby posoudil impuls, který ji řídí, musí svým myšlením proniknout uzel zákonů, jež se v něm vzájemně kříží.

Jako může zárodečný vývoj ukázat, nebo alespoň naznačit obecný vývoj života na zemi, poněvadž jak se má za to z něho skutečně vychází, tak psychismus lidský, vědomý i nevědomý, nedokonale symbolisuje a reprodukuje psychismus, pověřený vůdčí úlohou v celém vývoji světa neboť z něho též vychází.

Bez myšlenky, imanentní celkovému prostředí, v němž se činně uplatňuje, je myšlení lidské nepochopitelné právě tak, jako mechanismus zárodku bez obecného života na zemi. Ty dva řády si navzájem odpovídají. Částečný mechanismus vysvětlí a doloží jen mechanismus obecný. Částečný psychismus je možný jen zahrnutě v předchozím psychismu, jenž jej jaksi obsahuje. Existuje myšlenka imanentní světu. Existuje účelnost, či jinak řečeno, musíme se oddáliti od shluku a společnosti jiných bytostí a bytí, abychom v sobě spatřili první fakt, který naprosto nesouvisí s ostatními, který je zázrakem. Sem však atheisté dojít nechtějí.

Po tom všem můžete ještě zůstat pantheisty – myslíte-li si Boha, vnořeného do ilusorního „božství", můžete zůstat ještě i idealisty ražení Fichtova, Heglova a Vacherotova, ale nemůžete již žíti s materialisty. Nemůžete již v tomto světě vidět prostý mechanismus, který jednoho dne dospěje k dokonalosti mechanismu života. Lidský duch je vám svědectvím a vy, sledujíce jeho souvislosti, musíte nyní říci, že duch vždycky panoval, dříve ještě, než se objevilo první *fenomenon*. Příprava díla nepatří méně k jeho podstatě, než posléze jeho uskutečnění. Varhaník preludující je týž při hře, jako byl při určování svého tématu, odkud pak čerpá variace.

Zmínili jsme se o civilisaci, jež má obsáhnout celou budoucnost. Civilisace je částečným případem všeho života světa. Jsou snahy vysvětliti ji bez účasti inteligence. Opakuji však znovu: Inteligence je na počátku! Ona roste, až vytváří tak zcela nový svět, svět jí vlastní noosféru spojuje po staletí jedince, rodiny, národy, shluky všech druhů a všech možných cílů a nejrůznějších výtvorů, kultury, města, pomníky, poklady písemnictví a umění, vzpomínky . . . A přes to vše zůstává v nejužším styku, v symbiose s věcmi, jež existovaly dávno před ní a mimo ni substitují. Ona sama patří do toho prostředí společného všem věcem, jež se rodí, rostou, žijí. Ve fenomenu je ona posledním výrazem, znamením dokončené plavby, mnohotvárným syntetic-

kým svědkem, že je to duch, který je inspirátorem všeho, vůdcem, ne slepý *zákon*, který bez ducha nic neznamená.

Do začátků naší další úvahy vložme konstatování fakta, že člověk nejen z přírody vychází, nýbrž on ji též napodobuje. Svým uměním vytváří díla, podobná dílům přírody, která odpozoroval, kterým přidal na významnosti, rozšířil a prohloubil v jejich užitečnosti, neboť člověk srovnává, kombinuje, předvídá a rozvažuje. Zde je odlišení myšlení imanentního od myšlení vědomého. Co do vlastního pojmu myšlení však rozdílu není. Myšlení, jež sebe usměrňuje, to je moudrost člověka. Myšlení, jež zahrnuje, upevňuje a orientuje — to je moudrost přírody. Myšlení reflexivní jde za myšlením prostým. Člověk vynalézá a tvoří. Taktéž příroda. Ona utvořila člověka, jenž sám vynalézá a uskutečňuje. Nelze popřít jejich relativní sourodost, jejich jednotu v účelnosti a duchu.

Aristoteles snil o umění, které by konstruovalo lodi tím způsobem, že by se jakási síla uzavřela do dřeva a zde by rozvíjela materiál, takže by vlastně lodi se konstruovaly samy, jako se rozvíjejí z kořene kmeny rostlin a stromů. Což však již tento zázrak neexistuje? Není ryba nejpodivuhodnější ponorka, není pták nejjemnější letadlo, a všechny naše nástroje nejsou přímo inspirovány, poslušny napovídání přírody? Příliš odlišujeme nástroj přirozený a umělý. Jsou oba ze stejné dílny, z níž vyšel i člověk. Umělý nástroj je výplod inteligence, která je projev nejvyššího života na zemi. V tomto smyslu je tedy také přirozený. A naopak zobák, tlapy, křídla i rohy jsou předměty imanentního umění, a tedy jsou v tomto smyslu též umělé.

Ti, kdo nesouhlasí, či spíše nevidí v dění přírody příčinnou účelnost, namítají, že my dáváme přírodním skutečnostem tvary našeho myšlení, našeho postupu, čili vidí zde anthropomorfismus. My nevidíme však žádný důvod k takové námitce, když jsme přece sami daleko vzdáleni pomyšlení, přisouditi přírodě každý vědomý úmysl, každé předběžné pojetí příštího postupu, ba i každý plán, a ani v Bohu, jediné Inteligenci, nemluvíme o plánu, když v Něm je vše Bůh sám. Jediný anthropomorfismus, který my připustíme, protože jinak nelze, je správné a nutné zhodnocení dění v přírodě, kde neztotožňujeme události v přírodě s tím, co se děje v člověku – neboť člověk je skutečnost docela nová – ale zase na druhé straně vidíme a uznáváme, že tyto dvě řady jevů jsou ve vzájemném styku, vidíme jakousi jejich vazbu i bez nás by byly navzájem spoutány v historii země a chápeme analogii mezi úmyslem zřejmým a úmyslem temným, mezi cíli člověka a cíli přírodními, analogii prýštící ze společného základu pomyslného. Úmysl přírodní je jakési aktivní určení. Právě tak lidský úmysl je aktivní určení s tím rozdílem jen, že zde je příčinou určení vlastní úsudek subjektu, sebeurčení zde předpokládá aktivní akci již existujícího subjektu, kdežto v přírodě je úsudek imanentní ve formě prostého bytí. A tak stojí nutný předpoklad inteligence tvořící.

Člověk svědčí o ryzím duchu.

Budeme se dále zabývati člověkem v jeho vztahu k vesmíru fysickému a to tak, že půjdeme po stopách všeho bytí, abychom poznali, v čem vlastně tento vrcholný útvar existujících bytostí převyšuje všechno předchozí, proč je skutečnost sama o sobě neodvozená, i když - pohlíženo nazpět *připravovaná* cyklem vývojových stadií.

Vesmír je zároveň kniha i oči, jež ji čtou. (Victor Hugo. Dieu.) To je známé srovnání. Aristoteles srovnával přírodní druhy se řadou stínů. Tu přidáním jednoho ke druhému vzniká stín odlišný úplně od předchozích, jako šest a šest není dvojnásobně šest, nýbrž jednou dvanáct. Když jádro energie, nebo jádro záření se stane jádrem hmoty, jádro hmoty atomem, atom molekulou, molekula jednoduchým tělesem, těleso jednoduché tělesem složeným atd., je tu souvislost jevů a s hlediska jevů také není nic jiného vidět, než shluk prvků v různě skládaných kombinacích. To originální, řekli bychom to *osobité* chování složeniny v každém okamžiku různých etap vzestupu odhaluje přítomnost reality, která nepatří do řádu jevů a přece není méně positivní. *Tvar, idea* imanentní hmotě a podmiňující její postupné určování se projevuje úsudku jako stále jiná, a to - metafysicky řečeno - bez nějaké skutečné souvislosti, neboť idea jako taková je nerozdělitelná.

U života jsme poznali, že tu jde o náhlý skok,

nesmírný hiát, který lze zjistit mezi preexistujícími fysickochemickými činiteli a mezi novým faktem žití. Zde jde o stvoření, řekl Claude Bernard. Fysickochemická aktivita stále existuje. Ona vytváří vše ve fenomenu a ani v živoucí bytosti nic není živého leda celek. Avšak právě celek je to, který je vlastně vším a který je transcendentní vztah ke svým částem, poněvadž ten je náhle veden novou *řídící ideou* a vkládá do bytí cyklus vývojových stadií, jež nejsou již relativní navenek, nýbrž vzhledem k sobě, které *asimilují* vnějšek, používají ho, upravují, aby se ho zmocnily, a opět vzdalují se od něho, aby se samy ubránily. Úžasný proces, schopný rozvíjeti bytí zevnitř, napraviti ztráty, obrozovati vlastní podstatu, vyléčiti své rány, zroditi svůj typ a stále v tom na zemi pokračovati. Tentokrát *ideu* imanentní hmotě nazýváme zvláštním jménem *duše*, abychom označili vynikající zvláštnost tohoto případu. *P. Sertillanges O. P.*

Nepřesnosti v české filosofii.

I. Pojem vědy.

Rozdíly a neporozumění v chápání scholastické filosofie pocházejí ze základních pojmů vědy, filosofie, metafysiky a jiných logických nepřesností moderních autorů. Novější doba zavedla nesmírně mnoho nepřesností do vědeckého a filosofického myšlení. Nepřesnost je téměř vlastností moderní doby a nejhorší je to, že vše ostatní, co není vyjádřeno týmž způsobem, je označováno jako omyl. Omyly vznikají tedy podle toho tím, že věc není vyjádřena moderní terminologií, a nikoliv podle věcného nebo nevěcného obsahu pojmů.[1]

Pojem vědění a vědy.

Zkoumáme-li reflexí myšlenkovou, co obsahuje vědomí pod slovem věděti, je nutné mít zřetel předně na spontánní realismus, z něhož vycházejí všechny vědy i filosofie, a zároveň na myšlenkovou práci abstraktivní (abstractio formalis), jíž mysl přebírá obsah věcí duchovým způsobem. Tato část postupu uniká vesměs moderním myslitelům, a proto jak pojmy vědy, tak třídění věd je u nich neúplné.[2] Pojem vědění a vědy nelze omezit jen na jednu stránku, ať čistě empirickou nebo zase jen pouze racionální. Oba pohledy jsou jen částečné a bez vzájemné závislosti jsou podnětem k nepřesnostem a omylům.

Abstraktní činnost rozumu má ve vědeckém poznání soupodstatnou důležitost jako *vědění empirické*. Z oboustranné činnosti vzniká věda, a to jak přírodní, tak filosofická.

Aristoteles a scholastické pojetí vědy zahrnuje oba prvky a dbá na ně, proto se liší poněkud od moderního myšlení, které vidí spíše vyšší stupeň vědy ve vědách zkušenostních a přírodních a osvojuje si často výhradné právo na pojem vědy; u starších eminentní pojem vědy chová metafysika, která zároveň mu dává porozumění.

Věda, má-li obsahovat dokonale všechny stránky, znamená *tedy poznání věcí dokonalým způsobem, čili poznání*, v němž lidský duch donucen evidencí, udává dostatečné důvody věcí. Nestačí na to jakkoli viděť věc, nýbrž jádro věci samé, co jí dává zdůvodnění v mysli. „Cognitio certa per causas"; poznání vysvětlující. Takové poznání, dopracuje-li se smysl k němu, je nutně tak pravdivé, že *nemůže* být nepravdivé, a shodné s věcí, tak jak je. S tímto pojetím se shoduje částečně vyjádření G. Husserla o vědecké pravdě, že obsahuje vztahy podstatných prvků, vyjadřujících nebo alespoň k tomu cílí, aby vyjadřovaly absolutno. Není tím řečeno, že vše, co se dává pod slovem věda, je skutečně tak absolutně dokonalé, ale pojem vědeckého poznání to vyžaduje, aby lidské poznání k tomu směřovalo. Poznání, které by mohlo být nesprávné (na př. hypothesy), nelze nazvat dokonalé, nemá dokonalý způsob, není absolutní a nevývratné.

Tento prvek vědeckého poznání je zanedbáván v moderním širším pojetí, neboť celé vědění utr-

[1] Dokladem toho je na příklad Logika od J. Tvrdého, nebo kritika tomistické psychologie od F. Kratiny, a mnoho jiných filosofických prací z poslední doby.

[2] Viz J. Maritain, Les degrés du savoir, Paris 1932.

pělo tím, že ztratilo absolutní půdu vlivem povrchnějšího nebo nesprávného postupu a vlivem předsudků. (Kantismus na př. otevřel tuto možnost vědeckého relativismu.) Ztráta absolutnosti ve vědeckém poznání není vědě na prospěch, nýbrž naopak vede k nezralým a k povrchním závěrům a k novým formulacím, ale ne hlubokým v různých oborech. Poznání vědecké se dnes neztotožňuje s poznáním nezměnitelným. Není tím upírán význam hypothesím pro vývoj vědeckého poznání, ale hypothesy obsahují mnoho pravděpodobnosti a dohadů a tím i mnohé vědy trpí na své jistotě. Mnohé poznatky jsou jen hypothesy a jsou podávány jako vědecké, jiné poznatky jsou jen částečné a vydávají se za vědecky hodnotné atd. Vědecké poznání vyžaduje dokonalý způsob poznání, který není brzděn předpoklady.

Poznání nutně pravdivé předpokládá nutný předmět. Empirické poznání nezajišťuje neměnlivý předmět vědeckému poznání, naopak smyslová skutečnost je měnlivá a nestálá. Může-li však předmět se měnit, pak nelze o něm pronést úsudek vysvětlující. Tento problém přivedl Platona do světa ideí. Tím však nelze zmenšovat požadavek vědeckého poznání nutnosti předmětu. Není tedy naše vědecké poznání skutečné? V tomto bodě se právě rozchází vědecká a absolutní přísnost scholastická s moderním relativismem. Patrnost tohoto rozdílu je velká až v upotřebení těchto zásad v jednotlivých vědních oborech, především ve filosofii a psychologii.

Vědecké poznání se netýká konkretní skutečnosti, pokud tato skutečnost znamená jednotlivé věci, neboť není možné projít zkušeností všechny konkretní jednotky věcí. Avšak vědecké poznání, zvláště filosofické, se nezabývá ani platonským světem abstraktních ideí. Vědecké zkoumání má svůj předmět tvarový (objectum formale), který není úplně totožný s konkretním předmětem, pokud je jednotkou pro sebe a pokud jako jednotka pro sebe je vydána změnám a nahodilosti, není však též oddělen od věci (odtažitost, abstrakce je jen v lidské mysli); abstrakce je dílo myšlenky, kterou si lidský duch předmět zduchovní, t. j. učiní jej poznatelný. Abstrakce nebo abstraktní pojmy neznamenají pouhá prázdná slova (k tomu přivedl nominalismus), neznamená též postavit jedince do logického řádu a jeho vlastnosti jako jedince generalisovat jako bytosti, nýbrž abstraktivní činnost znamená vyvodit z věci myslitelný její obsah, a tak ji učiniti přístupnou lidskému duchu. Konkretní věc je nositelkou věcného obsahu, který si myšlenková činnost abstraktivní osvojuje. Vědecké poznání se neobejde bez abstraktivní činnosti tohoto druhu. Ať postupuje vědecké poznání jakýmkoliv způsobem, třebas jen empirickým a matematickým, i když nehledá podstaty věcí, je v jeho postupu abstraktivní činnost; její pomocí lze stanovit pravidla měření, jimiž jevy jsou matematicky řazeny.

Abstrakcí se odhaluje empirická specificita, která dává náhradu za podstatu věci.[3]

Vědecké poznání vybavuje z empirické skutečnosti jednotek *věcný obsah*, t. j. to, co lze ve věci poznat, a tím vyjadřuje určitost předmětu, která je nad okamžitými změnami. Tento způsob existence věcí v mysli (abstraktní) nepřipisuje abstraktní způsob existence jedincům; věcný obsah je obsažen v konkretních jedincích. Abstrakcí vyjadřujeme duchově konkretní skutečnost. Každý vědecký zákon, zjištěný všemi druhy vědeckého poznání (přírodními vědami nebo filosofií) vyjadřuje způsobem přímým nebo nepřímým vlastnost věci, neboli ontologický (bytostní) ráz věci, i když tento přímo nespadá pod smyslové vnímání. Pro přírodní vědy je tento bytostní ráz neznámou veličinou, ve filosofii je vyjádřen slovem *povaha* věci neboli *bytost* věci.

Experimentální a empirický postup poznání nepronikne nikdy do bytostního rázu věcí a do jeho věcného obsahu, a proto vyslovují více méně provisorně a nestále své vědecké konstrukce, na kterých budují své poznání. Ovšem, ani filosofické poznání není vždy dokonalé, i ono zápasí s provisorním vyjádřením bytostního rázu věcí a racionální postup pak není vždy bez pochybností a bez exaktního vyjádření. Avšak filosofické poznání proniká příměji k věcnému obsahu věcí, k bytostnímu rázu, neboť jeho stupeň zduchovnění věcí je vyšší a proto proniká větší abstrakcí snadněji k povahám a bytnostem konkretních věcí. I postup filosofický vyžaduje přesnosti a exaktnosti ve vyjádření bytostních vztahů, nepřenechaných jen matematice a přírodním vědám, nýbrž pozorovaných přímo metafysicky.

[3] Maritain v cit. díle.

Filosofické a metafysické stanovisko poznání věcného obsahu a bytostního rázu konkretních věcí nechce být chápáno v české mentalitě filosofické. Mluví-li kdo o vědě metafysice, nebo o filosofii, podsunuje tomuto výrazu nesprávný nebo nepřesný obsah.[4] Na př. někteří filosofové kolem České Mysli, nebo i jiní zástupci, zejména oficiální representanti vědy, filosofie i psychologie, všude pojem vědy má význam zúžený; znamená spíše přírodní vědu.[5]

I když bytost a povaha věcí mizí před zraky přírodního vědce, nezmizí ze skutečnosti. Absolutní náhoda je pojem protikladný. (Abychom zjistili, proč lidé nejvíce umírají v určitém věku, nestačí na to statistika a zákon většího počtu; za statistikou a zákonem většího počtu je povaha lidského těla a povaha fysických těles, stejně jako povaha mravního a sociálního prostředí, v němž tělo žije a jemuž podléhá. Povaha a bytost věcí jsou poslední pevný základ pevného vědění.

Povaha a bytost jsou ve skutečnosti, z níž jsou činností ducha přejímány; ve skutečnosti nejsou v témže stavu, aby mohly být chápány, jako jsou v mysli, jsou-li abstrahovány. Každá jednotlivá věc má svou bytost a povahu, avšak konkretní existence její není zahrnuta do její bytosti, proto existenciální prvek věci nemá na sobě znak nutnosti. Skutečnost je tedy složena z povahy věci (prvek nutný a stálý) a z existence, která povahu věci klade buď do skutečnosti, nebo je ponechána ve stavu možnosti. Existenciální prvek věci klade věc do časového měřítka, jímž se měří historie, kdežto povahy věcí nelze měřit časem a historií.[6]

Vědění zdůvodňující a konstatující.

Každá věda, pokud je věda, jde přímo k bytostnímu rázu věcí, k universálním pojmům povahy věcí.

Některé vědy směřují k těmto bytostním znakům jako poznaným (samozřejmě nikdy ne způsobem dokonale vyčerpávajícím věc, neboť neznáme v žádné věci všechno dokonale). Kdybychom poznávali dokonalým a úplným způsobem věci *(adaequate)* a jejich bytosti, bylo by tolik věd specificky různých, kolik by bylo poznaných bytostí. Skutečnost je nevyčerpatelná; naše vědění to dokazuje tím, že zahrnuje množství různých bytostí pod jeden zorný úhel (obiectum formale) na jednom stupni abstrakce.[7]

Bytosti věcí jsou poznány ze zevnějšku a jejich vlastnostmi. Takové vědy postupují deduktivně (jako matematika a filosofie, avšak i mezi nimi je rozdíl. Filosofické vědy zjišťují bytosti věcí nejdříve metodou zkušenostní, pak teprve postupují deduktivně, kdežto v matematice se jedná o akcidentální vlastnosti těles, které jsou považovány za bytosti.).

Filosofické vědy jsou vědy zdůvodňující a vysvětlující (propter quid). Svým postupem racionálním odhalují vnitřní nutnosti ve věcech, které lze chápat, zdůvodňují účinky z jejich příčin, nebo dávají důvod z příčin, (pokud příčinami rozumíme filosofické pojmy čtyř příčin - účinné, účelové, látkové a tvarové). Tímto postupem filosofické vědy dospívají až k věcem duchovým, jejichž bytost lze někdy poznati analogií (metafysika o Bohu), kde ovšem vědění vědecké (filoso-

[4] V. Navrátil (Čes. Mysl, 3.—4., 1937) vyjadřuje s jiného hlediska tutéž pravdu: Pocit identity světa, vlastní všem klasickým metafysikám, modernímu poznání chybí. Nastala zde úplná disociace mezi bytím a poznáním...

[5] I v čsl. rozhlase se mluví o vědeckých pojmech jen ve smyslu přírodních věd. Stejně dr. Kratina ve svém kritickém postoji ke scholastické psychologii naprosto neporozuměl pojmu filosofického vědění, jehož tomismus používá i v psychologii. Duševní život zvláště vyžaduje filosoficko-vědeckého zkoumání, neboť jeho dění je vnitřní, nad nímž může pracovat jen reflexivní činnost myšlenková. Psychologické zkoumání myšlení lidského nemůže býti přenecháno čistě empirickému poznání, jak to zdůrazňuje dr. Kratina, neboť empirická metoda nestačí na tento předmět zkoumání. Omyly vznikají právě z tohoto jednostranného pozorování empirického, nikoliv v tomismu, v němž vědecké poznání přesně dodržuje všechny podmínky vědeckého zkoumání. — Velmi čestná výjimka v české literatuře filosofické jest článek Max. Becka: *Věda, skutečnost a zákon*, v České mysli 1937 (čísl 3.—4.). Autor se velmi přiblížil pojetí tomistickému. Praví na příklad: Budeme si muset opět zvyknout na rozdíl mezi poznáním, které pouze konstatuje, že něco fakticky jest a má se tak, jak vskutku jest a se má, a mezi poznáním, které chápe, *proč* tomu je nutně tak a proč se to tak má. A budeme muset přestati směšovat pouhé konstelace kausálních souvislostí, tak zvané „kausální výklady", s evidentním zdůvodněním nutnosti takových souvislostí atd.

Viz Maritain, v cit. díle: De la science en général.

Viz Joannes a St. Thoma, Curs. Phil., Log. II., qu. 27, a. 1.

fické) se pak už spokojuje jen jistotou faktu (nadempirického), na př. existence Boží a vlastností Božích. V takovém případě vědění se omezuje jen na poznání bytosti (velmi nedokonalého, ale jisté).

V tomto bodě česká mentalita je ještě dál pozadu než v předchozích, neboť pojem vědy odpírá poznání metafysickému, filosofickému a zvláště metafysice o Bohu. S pojmem Boha naši zvláště přírodovědečtí myslitelé ve vědě nepočítají, ovšem nesprávně.

Všude, kam sahá schopnost myšlenková, zvláště svým nejvyšším stupněm abstrakce (v metafysice) je nejvýše vědecké, neupíráme-li apriorně pojmu věda jeho širokost, t. j. totožnost s rozpětím myšlenkového poznání. Myšlenkové poznání se ztotožňuje s abstraktivním poznáním. I přírodní vědy mají svůj stupeň abstraktivního postupu myšlenkového. Stupeň abstrakce sjednocuje vědecký postup, dává mu systém v logické souvislosti. Všechen různý materiál, který spadá do určité vědy, nabývá jednoty a logického systému jednotným zorným úhlem (obiectum formale), t. j. stupněm abstrakce, jak se myšlenková práce uplatňuje.[8] Z téhož důvodu je i theologie věda, poněvadž i v ní pracuje myšlenkový postup lidského ducha. Theologie vyvádí racionálním postupem (dedukcí) závěry z principů.

Druh druh věd jsou vědy konstatování, neboť se stýkají s bytostmi věcí ne poznanými, nýbrž skrytými. Jsou to vědy induktivní, které nemohou pro svou metodu, pro svůj stupeň abstrakce odhalit bytostní nutnosti ve svém objektu (ovšem všechny vědy přírodní nezůstávají pouze induktivní, na př. moderní fysika nebo moderní experimentní vědy). Takové vědy jsou vědy empirického konstatování, zůstávají jen v řádě fakt (quia res est); proto nemohou dospět ke zdůvodnění ve vlastním smyslu. Příčiny vidí v účincích, nikoli v nich samých a nahrazují je značkami. Obor a dosah těchto věd je patrný. Poněvadž mají v sobě minimum bytostního rázu a povahy věcí, nemohou být vědami světového názoru, který lze vybudovat jen na pokud možno nejhlubším odhalení bytostního tajemství věcí, lidí, života, ducha a Boha.

Věda svým pojmem spěje k tomu, aby odhalila imanentní nutnosti, bytostní ráz věcí, povahy věcí, a tedy k pojmům universálním, které jsou uskutečněny v jednotlivých věcech a konkretních jednotkách přístupných smyslům. Toto rozlišení je podmínka přesnosti vědeckého poznání, které obsahuje podmínky vědeckého vědění. Je zachován *realismus*, poměr k věci a zároveň *poměr k myšlenkové práci.*

Tento pojem vědy lze zdůraznit psychologicky i kriticky.

Psychologické vysvětlení duševního stavu vědění čili vnitřní jistoty souhlasu s pravdou vzniká z toho, že myšlení dospěje k vyrovnání a klidu, jímž si osvojilo předmět poznáním. Není-li v člověku tento stav klidu a zadostučinění, mysl se zmítá, je v pochybnostech. Je-li mysl upevněna na jednom (intellectus determinatus ad unum), vzniká stav jistoty z vědění, není-li mysl ustálena nad předmětem, zmítá se nerozhodností a pochybuje, nemůže dát souhlas, nepoznává jasně.

Věci mimo nás působí na naše smysly a budí v nás dojmy a počitky. Žádná věc nemůže najednou způsobit všechny dojmy a počitky, jichž je schopna; věci se nesdělují najednou dokonale, nemáme hned odhaleno celé tajemství věci, i když připustíme, že vnímáme strukturu věci, tvar věci a nejen jednotlivé dojmy a počitky. Proto i věcný obsah věci myšlenkové činnosti není všeobsažný (inadaequate). Přece však každé působení věci na smysly a myšlenkovou činnost pochází z povahy věci; je to věc sama, která vzbuzuje dojmy, počitky a pojmy. Z nedokonalého počátečního poznání se přirozeně snažíme dospět k úplnějšímu, k totalitě věci prostřednictvím částečných poznatků. Mysl se snaží je sjednotit. Podaří-li se je sjednotit, vzniká dojem zadostučinění - jistoty, v opačném stavu neklidu a pochybnosti. Duch lidský dospívá jen stálým pohybem a neklidem k přesnějšímu poznání (per compositionem et divisionem). Postup a rozvoj lidského myšlení i psychologicky pozorovaného záleží ve vnitřní schopnosti sjednocovací.

Velká část lidí, praví Taine, považuje universální pojmy za neužitečné spekulace, tím hůř pro ně. Proč žije některý národ, nebo století, než proto, aby je formulovalo? Člověk se stává plně člověkem jen těmito obsáhlými pojmy. Jen uni-

[8] Viz Habáň, Psychologie (Abstraktivní činnost).

versální pojmy, pronikající svou obsáhlostí do povah věcí, jsou měřítkem lidské inteligence.[9] Čím je myšlenková schopnost hlubší a vyšší, tím má méně ideí, neboť v menším počtu ideí hluboká mysl obsahuje a zachycuje více, než jiní lidé, kteří jsou omezenější a potřebují větší počet pojmů. Lidé geniové se vyznačují ne množstvím pojmů, nýbrž jednou nebo několika ideami, v nichž jako v centru soustřeďují vše ostatní.[10]

Díváme-li se na vědění lidské s hlediska psychologického, je jasné, že pojem vědy a jistoty jako stavu, který vzniká z vědění, nelze omezit jednostranně. Tím méně, díváme-li se na věc reflexivním způsobem myšlení, čili kriticky, jak je patrné z celého výkladu. Podrobnější výklad dává kriteriologie.[11] Chápání věci je spojeno s duchovostí, s nehmotností; myšlenková činnost na různých stupních své abstrakce zduchovňuje, zpřístupňuje věcný a bytostní obsah věci, a proto i podle stupňů abstrakce liší se stupně poznání a vědění. Proto ani klasifikace věd nemůže odezírat od těchto základů. Logika prof. Tvrdého trpí těmito základními nedostatky, stejně jako mnoho jiných prací českých filosofů. (Pokračování.)

M. Habáň O. P.

9 Viz kard. Mercier, Critériologie générale, Louvain 1923.

10 Tamtéž.

11 Tamtéž.

O šťastné shodě a slepé náhodě.

Aristoteles: Říká se, že i šťastná shoda a slepá náhoda patří k příčinám, že mnohé jest a mnohé se stává šťastnou shodou a slepou náhodou. Jest proto uvažovati, s jakého hlediska jest šťastná shoda a slepá náhoda příčinou, zda oba pojmy jsou totožné či zda se od sebe liší a co vůbec každý z obou pojmů znamená.

Fysik: Nelze říci, že by fysika pracovala přímo s některým z těchto pojmů. Neznám ještě *Aristotelovy* definice šťastné shody a slepé náhody. Nicméně tuším podle významu těchto pojmů v běžné mluvě, že jde o něco, co se podobá vybočení z přísného rámce zákonitosti. A v tomto smyslu se shoda a náhoda stávají pro fysiku zajímavými. Neboť právě v moderní fysice máme jedno takové bolavé místo. Mnohý totiž si láme hlavu - ať právem či neprávem - proč atom v určitém energetickém stavu přejde náhle do jiného energetického stavu. Skrývá se to v atomu neznámý dosud činitel, či snad zde zasahuje něco naprosto nezachytitelného, co v obyčejné řeči vystihujeme slovem slepá náhoda? Celá statistická fysika s pojmem pravděpodobnosti je vybudována jako soustava organisované bezpravidelnosti individuální a na první pohled se zdá, že na dně této fysikální metody dřímá něco, co má vnitřní vztah k *Aristotelově* šťastné shodě a slepé náhodě. Bude proto velmi užitečné slyšeti, co má shoda a náhoda společného s příčinami a se kterými zjevy v přírodě je *Aristoteles* spojí.

Logik: Po stránce metodické bude důležité poznání struktury logické toho, co se nějak vymyká řádu a co lze přece jen nějak zasaditi do celkové struktury přírodního dění.

Aristoteles: Především vidíme, že některé se děje vždy, jiné aspoň většinou týmž způsobem. Jest očividné, že šťastnou shodu a to, co od šťastné shody pochází, nepokládáme za příčinu žádného z obou způsobů dění, ani za příčinu toho, co nutně a vždy se děje, ani za příčinu toho, co většinou se děje. Jelikož však také něco existuje, co jest v rozporu s těmito dvěma způsoby dění a jelikož o takovém všichni tvrdí, že to pochází od šťastné shody, je zřejmo, že šťastná shoda a slepá náhoda něco jsou. Víme totiž jednak, že takové děje pocházejí od šťastné shody, jednak že to, co pochází od šťastné shody, jsou děje právě takové.

Logik: Toto vysvětlení dějů, pocházejících od šťastné shody a uskutečňujících se slepou náhodou, potřebuje k plnému proniknutí zevrubného rozboru, neboť *Aristoteles* užívá současně dvou hledisek pro své rozdělení dějů: četnosti i příčin.

Fysik: Rozdělení podle příčin není tak průhledné, obzvláště ne s hlediska fysikálního, za to rozdělení podle četnosti se zdá býti jasné: Jsou děje, které se odehrávají vždy, jsou děje, které

se odehrávají většinou a jsou děje zbývající, o kterých doplňkem lze říci to, co výslovně o nich řečeno není, co však dává přirozená souvislost, že jsou to ty, které se odehrávají menšinou. A tyto poslední ztotožňuje *Aristoteles* s děním, pocházejícím od šťastné shody a od slepé náhody.

Logik: Tak docela jednoduché to rozdělení přece jen není. Podle četnosti je první skupina charakterisována pojmy vždy a většinou. Druhá skupina je charakterisována pojmem rozporu se skupinou první. Rozpor se skupinou první (řecký výraz para) nemusí nutně znamenati rozpor týkající se četnosti, tedy pojem menšího výskytu. Může znamenati rozpor se strany příčin, vytvářejících skupinu první a skupinu druhou. Právě to, že *Aristoteles* zamlčuje pojem menšího výskytu, ač by byl tak na snadě, nasvědčuje tomu, že nebyl přesvědčen o tom, že se množství dějů menšinou se vyskytujících kryje s množstvím dějů, jsoucích v rozporu s příčinnou strukturou dějů vždy a většinou se uskutečňujících. To, co je v rozporu s příčinnou strukturou dějů vždy a většinou se vyskytujících, jest pak uskutečňováno šťastnou shodou a slepou náhodou. Jest tedy to, co se děje vždy nebo většinou podle kriteria příčin, v rozporu se shodou a s náhodou. Dále jest to, co se děje vždy nebo většinou podle kriteria četnosti, v rozporu s tím, co se děje menšinou. Vše, co se děje menšinou, nemusí však ještě býti shodou a náhodou. Ale co se děje shodou a náhodou, to se děje vždy menšinou. Rozsah pojmu menšinou se uskutečňujících dějů může býti větší než rozsah pojmu shodou a náhodou se uskutečňujících dějů. To je také důvodem zvláštní stylisace *Aristotelovy*.

Fysik: Pokládám za velkou přednost logického rozboru *Aristotelova* třídění dějů, že bylo nalezeno místo pro děje, které se neuskutečňují ani vždy nebo většinou, ani shodou nebo náhodou. Fysika zná totiž celou stupnici četností, která teprve teď dojde svého organického umístění.

Logik: Než přikročíme k soustavnému přehledu všech dějů přírodních, vyslechněme si nejprve další třídění dějů a definici slepé náhody.

Aristoteles. Ze všeho pak, co se děje, děje se něco za nějakým cílem, jiné se neděje za nějakým cílem. Z uvedeného něco se děje podle předsevzetí, něco bez předsevzetí, oboje spadá však do dějů, majících cíl. Je tedy zřejmé, že něco z toho, co se děje v rozporu s nutnými a většinou se vyskytujícími, se může díti za nějakým cílem. Za nějakým cílem se děje pak všechno, co je tvořeno myšlenkovou činností, a všechno, co je tvořeno přírodou. Když tedy něco takového se uskuteční i pouze nahodile, pak pravíme, že to pochází od šťastné shody. Neboť jako u toho, co jest, rozeznáváme, že jest jednak samo sebou, jednak nahodile, tak tomu může býti i u příčin. Na př. příčinou domu jest sám sebou stavitel, nahodile pak bílá jeho pleť nebo jeho vzdělání. To tedy, co jest samo sebou, jest pevně určeno, co jest pak pouze nahodile, jest neurčitelné, neboť neomezeně mnoho může se u jednoho vyskytnouti.

Logik: Toto rozdělení užívá hlediska cíle, hlediska myšlenkové činnosti a činnosti přírody, a hlediska rozdělení bytí na to, co jest samo sebou, a to, co je nahodile. Poslední uvedené hledisko patří, jak uvidíme, organicky k jedné skupině a ostatní jmenovaná k jiné skupině. Dvojí tento postoj umožňuje rozdělení veškerého dění na celou řadu oblastí, z nichž každá je určena jakoby souřadnicemi jedním znakem první skupiny hledisek a jedním znakem druhé skupiny hledisek. Pro lepší přehled sestavíme si tyto oblasti v tabulku.

I	IV	VII
II	V	VIII
III	VI	IX

V této tabulce máme řádky, to jsou políčka, ležící vedle sebe, jako I—IV—VII, a máme tam sloupce, vytvořené políčky pod sebou jako na př. I—II—III. Řádky nám představují oblasti dění, patřící s jednoho hlediska k sobě, a sloupec představují oblasti, patřící s jiného hlediska k sobě. Lze pak z *Aristotelových* hledisek interpretovati jednotlivé řádky a sloupce takto:

Řádek I—IV—VII obsahuje všechny děje, které se uskutečňují vždy.

Řádek II—V—VIII a řádek III—VI—IX obsahují to, co se neděje vždy. Zda-li se tyto děje uskutečňují s větší četností nebo s menší, není

prozatím rozlišeno. Tolik nám tedy řádky ukazují o četnosti.

Sloupec první I—II—III obsahuje spolu se sloupcem IV—V—VI všechno, co se děje za nějakým cílem. Z toho pak sloupec první I—II—III právě ty děje, které se uskutečňují předsevzetím, což znamená, že jsou vázány na činnost myšlenkovou. Sloupec druhý pak obsahuje ty děje, které se uskutečňují bez předsevzetí.

Sloupec poslední obsahuje konečně všechno to, co se neděje za nějakým cílem.

Řádky svým zřetelem k četnosti výskytu vedou přímo ke karakteristice podle těch hledisek, které jim určitou četnost vtiskují. Tak ty děje, které se uskutečňují vždy týmž způsobem, mohou býti jediné tam, kde jde o zřetel principiální. Tak na př. při vzniku tělesa vždy se objevuje jeho tvar, uskutečněný na podkladě určité látky. Totéž platí o přeměnách jednoho tvaru v jiný, jako na př. při pochodech chemických. Kdyby ten který chemický pochod nebyl uskutečněn zánikem jednoho tvaru a vznikem jiného, nemohli bychom tyto děje vůbec poznávati. Je to tak samozřejmé, že je to téměř nezpůsobilé pro další vysvětlování. Vznik, zánik a změna tvaru na podkladě určité látky tvoří tedy princip, který se uplatňuje zásadně všude a týmž způsobem. Pokud posuzujeme děje s tohoto hlediska, děje se všechno týmž způsobem vždy. Proto s tohoto hlediska patří všechny děje do řádku prvního I—IV—VII.

Fysik: Toto hledisko je ze stanoviska *Aristotelova* sice pochopitelné, avšak pro dění fysikální, jak nás zajímá dnes, nemá bezprostředního významu, poněvadž naše zjišťování totožnosti dějů směřuje k porovnání dvou konkretních dějů, týkajících se individuálních těles a na nich teprve tvaru podstatného a tvarů kategoriálních vedle látky. Jelikož pak fysika si zásadně musí všímati všech hmotných dějů, je pro upotřebitelnost našeho rozdělení dějů nutno, aby se v dalších řádcích vyskytovaly opět všechny děje.

Logik: Vzájemné závislosti příčin, vedoucích k tomu kterému druhu dějů, jsou vskutku základem jakékoliv změny hmotných kategorií a jsou i průvodním zjevem těch dějů, při kterých jde o změnu podstatných tvarů, a proto všechny hmotné děje jsou s tohoto hlediska znovu seřazeny do řádku II—V—VII a do řádku III—VI—IX.

Fysik: Který z obou řádků jest objektem dnešní fysiky?

Logik: Zřejmě pouze řádek II—V—VIII, poněvadž řádek poslední III—VI—IX představuje děje, jejichž příčinou je šťastná shoda a slepá náhoda, a to jsou zřetele, které dnešní fysika nezná.

Fysik: Znamená to, že fysice některé děje unikají, nebo že fysika takové děje zařazuje do dějů ostatních?

Logik: Fysika nerozlišuje mezi děním podle příčin, nýbrž pouze podle četnosti. Toto ryze početní hledisko zastírá rozdíly působících příčin. Pro fysiku tvoří tedy všechny děje jednu jedinou skupinou uvnitř roztříděnou podle četnosti.

Fysik: Jaké příčinné hledisko charakterisuje tedy řádek II—V—VIII?

Logik: Aristoteles vysvětlení na tuto otázku přímo nedává. Nicméně plyne z jeho pojetí hmotné skutečnosti velmi přirozeně příčinné kriterium rozdělující děje tak různorodým způsobem, jako hledisko četnosti. Je to struktura hmotné skutečnosti sama. Hmotné individuum je podle *Aristotela* tvořeno tvarem pojmovým a látkou. Tvar pojmový dává individuu zákon, podle kterého se chová, dává mu stabilitu, projevující se trváním tělesného individua v čase. Jak dokonalý je tvar, jak dokonalá je zákonitost, jak stabilní je struktura, tak pevná je vazba mezi látkou a tvarem. To, co tvar nedovede podrobiti, zákonem uměrniti, pevně vázati, zůstává v možnosti k jiné, dokonalejší vazbě se strany dokonalejšího tvaru. Možnost podrobiti se jinému tvaru je východiskem změny. Tvar dokonalejší je činitelem aktivním a možnost ve významu právě zmíněném jest činitelem pasivním, přijímajícím. Množství případů, kdy ten který tvar uplatní svoji vazbu, svoji zákonitost na to, co je v možnosti, určitou mírou, to jsou případy, vyskytující se týmž způsobem s určitou četností. Je tedy množství dějů charakterisovaných určitou četností dáno tvary určité vazby s látkou.

Fysik: Snad by fysikální stylisace této skutečnosti žádala toto vyjádření: Míra vazby mezi tvarem a látkou u těles, vytvářejících určité děje, jest přímo úměrná četnosti, se kterou se tyto děje

vyskytují. To znamená: čím je těsnější vazba mezi tvarem a látkou zúčastněných těles, tím je častější určitý výsledný děj, tím jest větší jemu odpovídající četnost. A jelikož míra vazby je přímo dána dokonalostí tvaru, lze vysloviti větu ještě výstižněji: Dokonalost tvaru je přímo úměrná četnosti dějů tvarem podmíněných. To znamená, že čím dokonalejší tvar, tím větší bude četnost jím podmíněných dějů a naopak. Tento opak je důležitý: podle velké četnosti poznáváme, že se uplatňují poměrně dokonalé tvary. A nyní již je jasné, proč *Aristoteles* vidí v dějích nejčastěji se vyskytujících, tedy v dějích největší četnosti zvláštní skupinu. Jde o děje, při nichž se uplatňují nejvíce dosti dokonalé tvary a nejméně onen prvek neurčenosti, daný možností, která je dosud tvarem nezvládnutá. Fysika všechny tyto děje zpracovává metodou statistickou a zahrnuje do ní i děje nejmenší četnosti, abychom tak řekli i ty nejvzácnější. Nezbývá tedy v oboru hmotném nic dalšího. Přece však *Aristoteles* má ještě další skupinu. Ta bude patrně pro fysiku bezvýznamná.

Logik: Řádek III—VI—IX představuje všechny děje, které se uskutečňují šťastnou shodou a slepou náhodou. Co do četnosti bude jejich rozdělení obdobně pestré jako v případech právě uvažovaných. A přece jen u *Aristotela* jsou v protikladu k dějům velmi četným a ve fysice o nich nevíme vůbec. *Aristoteles* je charakterisuje jako děje, mající sice cíl, ale dosahující cíle působením tvaru, který nepatřil do obvyklé příčinné řady uvažovaného děje, který shodou okolností přispěl k dosažení cíle, odtud název šťastná shoda a slepá náhoda. Je tedy shoda a náhoda neorganické působení, a tím nahodile se vyskytnuvší působení některého tvaru k určitému cíli, kterého organicky bývá dosaženo tvarem jiným. Jiná otázka je, proč fysika nemá styčného bodu s tímto druhem dějů. Snad by věc objasnil rozbor metody statistické, která ve fundamentu četnosti zahrnuje i tento druh dějů.

Fysik: Jedna okolnost jest celému dosavadnímu výkladu společná, okolnost, pro fysika tím nápadnější, poněvadž jeho pracovní metodě zcela cizí. Uvažujeme zde stále souhrn všech dějů vůbec, souhrn všech dějů týmž způsobem s určitou četností se vyskytujících, souhrn všech dějů náhodou a shodou se uskutečňujících. Tato stylisace je ještě někdy při obsáhlých astronomických teoriích či spíše hrubých odhadech obvyklá, ale zpravidla neházíme všechny možné děje do jednoho pytle. Ostatně ani *Aristoteles* tak nečinil, neboť výslovně, jak jsme na začátku slyšeli, praví, že některé se děje vždy, jiné aspoň většinou týmž způsobem. Kdybychom analysovali pojem dějů uskutečňujících se týmž způsobem, došli bychom k řetězům příčin, sbíhajících se k určitému ději. Snadno by se nám pak rozpadly děje podle příčin, daných okolními tělesy, na určité uzavřené celky. Kde působí ta a ta tělesa, bývá děj ten a ten, kde působí to i ono těleso, tam je děj ten i onen, tak že se konkretně zabýváme vždy určitým celkem. Je to zpravidla množství těles uzavřených v určité časprostorové oblasti. Ve fysice pak mluvíme o určité uzavřené soustavě. Uvnitř takové soustavy pokládáme vše za děje téhož druhu, co jsme spřáhli do jednoho pytle, to tam patří. Nemůžeme pak mluviti o působení neorganickém, tedy se strany těles a tvarů, které by k dané soustavě nepatřily. Tedy slepá náhoda vyloučena. Když pak se stane, že nezabráníme nepředvídanému a nechtěnému působení tělesa a tvaru mimo soustavu na dění v dané soustavě, pak mluvíme o rušivých vlivech a nikoliv o slepé náhodě, poněvadž nám děj neprobíhá tak, jak by probíhal ponechán sám sobě.

Logik: Je tedy rušivý vliv na děje uzavřené soustavy totožný s *Aristotelovou* slepou náhodou?

Fysik: Nelze říci, že by tyto dva pojmy byly totožné, ale mají velmi mnoho společného. A ve zvláštním případě mohou míti týž rozsah. Fysika mluví o rušivém vlivu na určitou soustavu těles, kterou si zvolila z důvodů praktických, ať už to byl zřetel experimentální nebo matematické jeho zpracování. *Aristoteles* mluví o slepé náhodě, působící na určitý vybraný řetěz příčin, vedoucích k určitému cíli. Je to v podstatě také výběr určité soustavy, jen hledisko, podle kterého se tato soustava vybírá, je odlišné od hlediska fysikálního. U slepé náhody jde však také o zásah do zvolené soustavy. Aristoteles zde ovšem uvažuje ty zásahy, které samy mají určitý cíl nebo jsou toho druhu, že mohou míti určitý cíl. O jiných mlčí. Proč, není bezprostředně patrné.

Logik: Jde patrně o jeho známé noetické stanovisko, že poznáváme pouze tvary věcí, tvary

pak podle cíle. Kde není cíle, není tvaru, není co poznávati, není prostě nic.

Fysik: To jest ostatně velmi důsledná aplikace stanoviska ve fysice běžného, že nelze uznati věci zásadně nepozorovatelné. Mlčí tedy *Aristoteles* proto o jiném, než cílovém zásahu, poněvadž jiných zásahů nelze poznati. Se stanoviska *Aristotelova* nemůže tu ani fysika mluviti o jiných způsobech zásahu. Je tedy slepá náhoda od fysikálního pojmu rušivého vlivu odlišná pouze výběrem určité soustavy. V krajním případě soustavy všech dějů nemá fysika rušivých dějů, poněvadž zvolená soustava obsahuje sama všechny. A *Aristoteles* v témž případě nemá pak slepých náhod. Lze tedy pojem rušivého vlivu a slepé náhody, třebaže jsou různě fundované, eliminovati tím, že zvolíme pro svoji úvahu souhrn všech dějů vůbec. Budou to pouze cílové, neboť jiných se stanoviska *Aristotelova* nelze poznati.

Jedna věc jest ovšem nejasná, že *Aristoteles* sám dělí děje přírodní na takové, které směřují k nějakému cíli, a výslovně i takové, které nesměřují k nějakému cíli. Poslední skupina by byla snad pouze logicky odlišena, ale noeticky prázdná.

Logik: Tím se ovšem dostáváme mimo oblasti slepé náhody. Nicméně je tato námitka právě z úst fysikových velmi přirozená, poněvadž fysika dnes vůbec pojem cíle, pojem finality nezná a je přesvědčena, že právě všechny fysikou studované jevy jsou v *Aristotelově* terminologii děje nesměřující za určitým cílem. Jednala by tedy dnešní fysika o dějích zásadně nepoznatelných.

Se stanoviska *Aristotelova* má se věc ovšem jinak. Každý děj má bezpodmínečně svůj cíl. Jenže nemusíme tento cíl vždy znáti. Jde-li o něco méně probádaného, určitě cíl nebudeme znáti. Poznáme však některý mezicíl již dosažený, který bude předpokladem, disposicí pro cíl konečný. Když ovšem takový mezicíl zaměníme s cílem, nebo když mezicíli podložíme cizí cíl, nebo když uvedeme ve vzájemný vztah dva k sobě nenáležející děje, pak ovšem tato naše směs se nebude díti za nějakým cílem, poněvadž takové těleso a takový děj není nic. Tvoří tedy děje bez cíle všechny děje, na které máme nepřirozený pohled ve smyslu *Aristotelově*. To bude při badatelské práci ovšem velmi často.

Fysik: Snad bychom mohli zakončiti dnešní rozhovor přehledem všech oblastí I—IX, jak je nám hlediska výše uvedená stvořila, abychom viděli, které děje kam zapadají.

Logik: Po celém tomto výkladu nebude zařazení dějů do 9 oblastí činiti obtíží. Zaznamenáme je bez dalších poznámek, poněvadž by jinak každá oblast byla vděčným tématem sama o sobě.

I. Tato oblast obsahuje všechny děje rozumem, tedy člověkem, za nějakým cílem způsobené po té stránce, že vždy myšlenka tvaru musí se spojiti s látkou, aby povstal výtvor.

IV. Tato oblast obsahuje všechen vznik, změnu a zánik hmotných těles v přírodě, která směřuje k cílům, ale nemá činnosti myšlenkové.

VII. Tato oblast obsahuje všechny modely a fikce, vytvořené podle analogie těles, tedy tvarem a látkou; objektivní existence mají tak málo, jak málo mají objektivního cíle.

II. Tato oblast obsahuje všechna lidská díla se stanoviska jejich nedokonalé vazby tvaru s látkou, tedy podle stupňů různé dokonalosti roztříděných.

V. Tato oblast obsahuje všechno dění v přírodě se stanoviska jeho nedokonalé vazby mezi tvarem a látkou.

VIII. Tato oblast obsahuje subjektivně všechny méně známé děje přírodní, objektivně je prázdná.

III. Tato oblast obsahuje děje šťastné shody, které podle předsevzetí se tvoří člověkem a do nichž neočekávaný vliv ve smyslu cíle nebo i proti cíli zasáhne, při čemž vliv sám musí býti o sobě dějem cílovým.

VI. Tato oblast obsahuje děje slepé náhody v dění přírodním tak, jak jsme o tom hovořili.

IX. Objektivně prázdná oblast, subjektivně takové fikce dnes běžné nejsou.

Se stanoviska přírodovědeckého by zasluhovala zvláštní pozornosti oblast V, o které je třeba pojednati v souvislosti s fysikální metodou statistickou.

Fysik: Můžeme tudíž dnešní hovor ukončiti zjištěním, že šťastná shoda a slepá náhoda jsou, jim příbuzné jsou rušivé vlivy fysikální, náhoda i rušení jsou odstranitelné pojmy vhodnou volbou soustavy, totiž soustavy všech dějů v přírodě vůbec.

RNDr. Artur Pavelka.

Iniciativa v sociálním životě.

Katolická akce má uschopniti k akci politické a připraviti řešení problémů sociálních, znamená to tolik, že ona má vytvořiti katolíky proniknuté v mezích jejich daného prostředí sociálního opravdově a cele obec. naukou Církve, zvláště co se týče otázek sociálních, a schopné inspirovati život pravým křesťanstvím. Bylo by to však matení věcí časných s věcmi věčnými, kdybychom si představovali, že obecná nauka Církve stačí sama o sobě rozřešiti konflikty pozemské historie a přispěti k rozřešení dočasných, konkretně *hic et nunc* určených potřeb lidských. Pod tímto naukovým nebem je nutná filosofie sociální a politická a praktická aplikace jejích teorií.

Je třeba, abychom se tu vystříhali starých bludů v nové jejich formě. Jestliže středověká Církev přímo vytvářela a budovala Evropu politickou, to proto, že musila tehdy z chaosu řád pozemský vůbec vytvořiti: bylo to dílo navíc, kterého se zříci nemohla, avšak jemuž se neodevzdala už od počátku bez spravedlivé obavy. Dnes organisace věcí pozemských existuje, dokonce velmi diferencovaná. Teď už to není věcí Církve, je to věcí křesťanů jakožto dočasných údů této pozemské organisace, aby ji přímo a v oborech sobě blízkých přeměňovali a obnovovali podle ducha křesťanského. Jinými slovy duchovenstvo nemá dávati přednost akci *čistě* pozemské a politické. Vlastním úkolem Katolické akce, jak to proklamuje neustále ona sama ústy svých autoritativních orgánů, jest vytvořiti stav ducha opravdu křesťanského, a jen když „politika se dotkne oltáře", má dojít k intervenci na poli politickém (je to jakási moderní adaptace antické *potestas indirecta*.[1] V řádu činnosti přísně politické, sociální a zkrátka časné je normální, aby iniciativa přicházela zdola, t. j. od laiků, kteří jednají na své risiko a své nebezpečí.

Nutnost nových formací politických.

Zdá se, že je normální a nevyhnutelné, aby novým koncepcím sociálním a politickým odpovídaly vhodné orgány výkonné. Upozornění křesťanského svědomí na problémy přísně časové, sociální a politické, jak jsou zahrnuty v nastolení nového křesťanského života, přivodí, jak doufám, vznik nových formací politických, časově a politicky specifikovaných, inspirovaných z vnitřku křesťanstvím.

Tyto nové formace politické třeba podle mého mínění chápati jako časná bratrstva typu až dosud neobvyklého, která by byla čistě světská, na rozdíl od řádů náboženských, jako dřívější řády vojenské nebo nemocniční — a která by zdůrazňovala úctu k osobnosti a duchovní sílu lásky evangelické, zase na rozdíl od řádu světského, ale atheistického, jakým je na př. dnešní strana komunistická.

Byly by to s počátku samozřejmě formace minoritní, které by si bylo přáti aby se brzy už zrodily, poněvadž vnější poměry by po případě mohly někdy jejich vznik obzvláště znesnadnit; když se však uváží, kolik vnitřních příprav to vyžaduje, nelze si věru toho vzniku přáti, leč až duchovní a ideologické podmínky budou pro ně zajištěny a až vzniknou v nových generacích osobnosti, k takovému dílu skutečně povolané. Nástiny jejich mohly by se tvořiti už teď; to už může vidět ten, kdo pozorně sleduje příznaky nového klíčení; už od nynějška a za podmínek velmi nevděčných a s neobratností prvních počátků — byl učiněn začátek. Dílo samo se časem ukáže.

Nové politické formace, o nichž mluvíme, předpokládají však vlastně hlubokou duchovou revoluci, jejich existence bude jen jedním projádřením vzkříšení křesťanských sil, které se provede v srdcích. Předpokládají také širokou a mnohotvárnou práci přípravnou v řádu myšlenkovém i v řádu pracovním, propagandy a organisace. Předpokládají také proniknutí nových koncepcí do světa dělnického a selského, neboť mohou vzniknout jenom ze spolupráce elity proletářské s „intelektuály".

[1] Srov. msgr. Paul Richard „*Notions sommaires sur l'action catholique*", Paris, Spes, 1936, str. 47; a sbírku pontifikálních textů v *l'Action catholique*, uveřejněnou a komentovanou abbém Georges Guerrym (Paris, Desclée de Brouwer, 1936).

Historická situace těchto nových formací.

Představme si, že existují tyto nové politické formace.

Se zřetelem k takovému hnutí a k takové činnosti mohly by zřejmě jako každé hnutí povahy politické sjednávati aliance, pakty nebo dočasné dohody, když by to podle jejich mínění vyžadovala situace. Francouzská monarchie byla kdysi v alianci s velmocí otomanskou a s knížaty kacířskými. Svatá Stolice se nikdy neobávala podepsat konkordáty se státy dalekými toho, aby praktikovaly křesťanské zásady. Jde tu o získání dočasných výhod; ty *jsou* sice podrobeny zákonu mravnímu, avšak ten neznamená, že se nesmí vyjednávati leč s lidmi, jejichž myšlenky a chování schvalujeme, nýbrž znamená, že řeč, o které jednáme, má býti při tom konkretním výsledkem, který *sám o sobě* je dobrý, a nekompromituje statky vznešenější (mluvím tu o konkretní historické budoucnosti) a je při tom třeba uvažovati o konkretních vztazích sil, které tu působí.

Může se však o nových formacích, o nichž tu uvažujeme, vyskytnouti jiná otázka — obecnější a zároveň základnější; jaká by byla jejich skutečná situace v konkretní struktuře dějinné vzhledem k totalismu fašistickému nebo rasistickému a vzhledem ke komunismu, předpokládáme-li mimoto i ideologické poměry.

Jejich konkretní situace (a pak tedy okolnost, jak se projevují v praxi) vzhledem k silám komunistickým a vzhledem k silám, jež z nedostatku vhodného označení obecného nazveme „fašistickými" (fašismus italský představuje totiž první způsob, pod kterým se v historii projevily jisté síly v základech společné, avšak velmi různě specifikované) byla by podle našeho mínění prvotně určována převládajícími složkami nebo podmínkami těchto faktů: s jedné strany vzpírají se všechny druhy fašismu na základě své původní tendence a svého etatismu ideálu historickému, v němž by tyto politické formace rády viděly svůj cíl specifikační, vzpírají se i samé existenční základně i základní nutnosti, kterou by jinak musily uznat mínim tou „existenční základnou" hnutí, jež nese historii k podstatné změně, kdy „čtvrtý stav" dojde (ať už per fas či per nefas, to závisí ještě mnoho na vůli lidské) vlastnictví, skutečné svobody a skutečného účastenství v dění hospodářském a politickém; a tou „základní nutností" rozumím historickou nutnost, že masy dosáhnou opětného uplatnění svého vlivu v kultuře proniknuté duchem křesťanským. Na druhé straně komunismus uznává ovšem existenční základnu, o níž jsme mluvili, ale tak, že zároveň pokračuje její pojetí pochybnou filosofií o člověku a společnosti a tím falšuje zároveň smysl, jaký je třeba vývoji dávat. Tam, kde by nové politické formace chtěly proklamovati základní nutnost zpětného uvedení mas k jejich moci v kultuře ducha křesťanského, tam on tvrdí, že je nutno dosaditi je v jejich moc v kultuře ducha atheistického; tam, kde by ony uznaly, že je třeba kolektivisovat hospodářství ve velkém měřítku, aby se člověku právě umožnil život nadkolektivní, tam on provádí kolektivisaci totální a takovou, že celý život lidské bytosti je takto rekolektivisován.

Zde se tudíž překrucuje sám cíl a důvod bytí celého hnutí, tam se odmítá zase historická fáze a cíl, k němuž historie vede. Kdybychom postavili proti sobě nové politické formace, o nichž mluvíme, a ty dvě opačné formy totalismu politicko-sociálního, vynikly by tu pro jednu stranu tytéž zmíněné důvody teoretické (týkající se především důstojnosti a svobody lidské osobnosti a hodnot, které jsou jí vlastní), avšak pro druhou stranu důvody z konkretní situace, těm prvním nepodobné, avšak stejně naléhavé. Z toho plyne, že o shodách mezi silami jedněmi a druhými by se nedalo uvažovat, leč se zřetelem k cílům nejen omezeným, nýbrž zcela neutrálním, nebo k těm, jež mají význam pouze „materiální." Hned, jakmile by začalo jíti o věci „formální", to jest o elementy, jež specifikují a oživují jednání, musily by nové politické formace především zdůrazňovat jejich neodvislost a základní neredukovatelnost. Jestliže by zvláště vůči dynamismu komunistickému, rozvinutému už silně, neudržovaly neustále svou nezávislost a svobodu hnutí, riskovaly by, že, jakmile jednou dodají svému spojenci romantické podněty a osvěží ho mystickým humanismem, budou jím jednoho dne vstřebány nebo pozřeny, jak se to stalo v Rusku nemarxistickým živlům, které se zprvu spojily s Leninem ve jménu revoluce du-

chové. Poněvadž v osvědčené praktice revolucionářské přítel ze včerejška se stává rychle dnešním nepřítelem, a to nejvíce nenáviděným.

Než co? Jaký by byl osud nových formací, o nichž mluvíme, jsou-li takto sevřeny mezi komunismem a fašismem? Nebyly by minoritní formace nevyhnutelně rozbity triumfem jednoho nebo triumfem druhého?

Ta věc však není tak prostá. Byla by tu naděje - a co chcete v takové věci víc, než naději? že tyto minoritní formace, kdyby existovaly, staly by se v jistých zemích dosti silné, nemyslím, že by tím přestaly býti menšinové, avšak že by se ujaly iniciativy v jistém dění[1] (a že by možná působily na sám komunismus, a svým vlivem způsobily, že by nejen podal křesťanům ruku bez Boha, nýbrž že by se zbavil atheismu, který je kořenem ostatních jeho bludů). Musíme tu počítati s aspiracemi zoufalého světa po něčem skutečně novém a lepším a lidštějším, než jsou síly existující, a v čem by hluboké životní požadavky a velké iracionální síly, kterými bolest generací zmítá lidi dneška, našly konečně formu pravdy. Zlo a blud jsou svou podstatou vratké, nemají kořenů v bytí. A blíží se možná okamžik, kdy lidé, vynaložíce veškeru naději svého srdce na hmotnou prestiž až budou šeredně zklamáni, budou křičeti po pravdě.

Co se pak týče naší země zvláště, musíme si uvědomit historické poslání národa, který je ve Francii. Nikdo tam nemůže jednat, leč ve jménu svobody. A ještě více než ilusorní svobody, které tu vyvolává buržoasní liberalismus, směry diktatury osobní a směry diktatury kolektivní, může u nás roznítiti naše veliké instinkty *svoboda pravá* - touto pravou svobodou rozumím zároveň svobodu nadpolitickou, k níž směřuje osobnost lidská, a svobody sociální a politické, jichž potřebuje za tímto účelem hned po sám základ organisace kolektivní.

Zbývá ještě podotknouti, že nastolení režimu totalitního, diktátorského nebo komunistického mělo by za následek legální zrušení všech nezávislých politických formací. Toto risiko se nedá popříti. Neznamená to, že formace, o nichž mluvíme, byly by tím samým potlačeny ve své existenci a že by neměly možnosti projíti pletenými oky tyranského režimu, ať je jakýkoli.

Jacques Maritain. (Přeložil dr. Kopečný.)

[1] Činnost těchto formací byla by mimo to, jak se zdá, nejlepším prostředkem, jak se vyhnout zvlášť jemně rafinované metodě leninistů, kteří stavějí křesťany do alternativy buď spolupracovati s komunismem k dosažení jistých časných cílů a zvláštních dober samých o sobě, avšak dát se jím při tom vésti a říditi nebo odmítnouti takovou spolupráci a dáti si tím ujíti možná velice výhodnou příležitost k jednání pro dobro lidu a při tom se stavět do špatného světla, že se to děje ze zlé vůle. Je jasné, že v oblasti činnosti nouzové a spolupráce omezené, jaká je ta, kterou církevní vrchnosti v jistých případech mezi duchovními a obecními radami komunistickými dovolily, na příklad pomoc stávkujícím, není takových nevýhod, o jakých jsme se zmínili. Avšak vezme-li se to obecně, u křesťanů nejde vlastně o to, mají-li přijmout nebo odmítnout spolupráci, nabízenou jim komunisty, nýbrž *oni sami* mají plnit v sociálním řádu své vlastní závazky spravedlnosti a bratrského přátelství, jak jim to doporučují jejich biskupové, a pracovati tak se své strany ke zrození nového řádu. A toto samo už svou povahou zboří mnoho předsudků a změní možná citelně jisté psychologické situace.

Pojem metafysiky u Aristotela.

Kniha *E* sbírky Metafysik přináší novou řadu prvků k objasnění pojmu metafysiky: úkolem metafysiky jest, hledati principy a příčiny bytostí právě s hlediska bytí. Partikulární vědy totiž (jako matematika) a každá diskursivní věda (*διανοητική*) se jaksi zabývají jenom některým druhem příčin a principů, a ať tyto jsou sebe jistější a sebe jednodušší, nevyvažují přece obsahu bytí samého o sobě, pokud je bytím, ani nedosahují ke kořeni bytosti (*τό τί ἐστιν*). To tvrzení opírá Aristoteles příkladem fysiky a matematiky, z nichž prvá je o pohyblivých tělesech, druhá o nehybném a abstraktním v nich.

Existuje-li pak něco nehybné a věčné a oddělené od smyslového světa, bude to předmětem teoretické vědy prvnější než fysika a matematika. Je zde patrná nejasnost v rozlišení matematiky a té hledané „první“ vědy. Aristoteles se snažil věc

rozřešiti a píše: „Matematika jest o *nehybných*, ale *ne oddělených snad*, nýbrž jakoby *závislých* na hmotě." Jiného řešení zde nenašel. A to znovu dotvrzuje skutečnost námi již označenou, že totiž nebyla dotud dokonale zpracována nauka o vědecké abstrakci, a proto nás neudivuje to Aristotelovo váhání v rozlišení těch dvou věd. Je to též nový markantní důkaz, že Aristotelova metafysika rozhodně „nespadla s nebe", že vyšla z indukce, i když je to věda svou povahou eminentně deduktivní.

Z předpokladů uzavírá pak Aristoteles výčet spekulativních věd a v tom výpočtu znenadání jmenuje onu „první" vědu *theologii*. K tomu přidává ještě jakési corollarium: „Není tedy nejasné, že, *existuje-li vůbec kde něco božského*, bude to takové povahy (oddělené, věčné, nehybné), a ta *nejvznešenější* (věda) *musí se zabývati nejvznešenějším druhem věcí*. Spekulativní vědy tedy jsou nad jiné hodné volby a mezi nimi tato („theologia") nejvíce." Konečně uzavírá, stále jenom podmínečně, jako až dotud: *εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα, καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.*[1]

Bytí s hlediska pravdivosti nebo nepravdivosti a bytí případkové jsou vyloučena z této nové vědy.[2] To jsou hlavní body nauky knihy *E* ve sbírce Metafysik, jež se týkají našeho základního problému. Víme již z historické stati o sbírce Metafysik, že knihou *E* se uzavírá jisté období aristotelské metafysiky, velmi blízké závěrečnému „ontologickému" pojetí této vědy u Aristotela. S toho hlediska je nad míru jasný a poučný text, který jsme shora úmyslně citovali doslova. Nesmíme se jím však dát mýlit a ovlivňovati jím poslední rozhodný soud o aristotelské metafysice. Důvod této opatrnosti se jasně objeví později v konečném závěru naší práce.

Na základě historického rozboru sbírky Metafysik víme, že po knize *E* by vlastně patřila časovým pořadem kniha *I* (desátá).[3] Aristoteles tam vysvětluje nauku o *jednotě* a jejích vlastnostech či spíše následcích. Nauka se nedotýká přímo naší ústřední otázky, a proto ji přejdeme mlčením.

Zbývá nám naukový rozbor celku knih *ZHΘ* sbírky Metafysik. Celek *ZHΘ* je všeobecně pokládán za nejdůležitější traktát *Metafysiky* a na jeho podkladě také se dá určiti hlavní „ontologické" pojetí aristotelské metafysiky na vrcholu vývoje. Nejdůležitější úsek toho celku tvoří kniha *Z* (sedmá). Hlavní myšlenka celé knihy jest, že jediným předmětem *vědy o jsoucnu* jest spekulace *o podstatě*.

Jsoucno či *bytí* má mnohonásobný význam: značí totiž to, „*co jest*" (bytost - *τὸ τί ἐστιν* „*toto zde*" (podmět - suppositum), *jakost, rozměrnost* a jiné kategorie. To všecko se však nazývá bytím s ohledem na *prvé bytí*, „*to co jest*, což značí jen podstatu". Ze vztahu případků k podstatě (totiž *bytí v jiném*, ne samostatné), uzavírá pak Aristoteles: *Podstata* jest první bytí (jsoucno) a *bytí jednoduše*, ne však bytí *nějaké* (t. j. případkové).

Dále pak určuje Aristoteles primát hodnoty podstaty v trojím řádu: Podstata je první ze všech bytí i *rázem* (*λόγῳ* - ratione), i *poznáním* (*γνώσει*), i *časem* (*χρόνῳ*). Časem je první, protože jediná je *oddělitelná* (*κεχωρισμένη*); *rázem* je první, protože „jest nutné v obsahu jakékoliv věci položiti ráz podstaty", že totiž o každé věci na první ráz můžeme věděti a říci, že jest *něco*, což právě je *ráz podstaty;* poznáním je první, protože tehdy známe „nejvíce" *(popředně)* jednotlivé věci, víme-li o jedné každé z nich „*co jest*", což je právě poznání podstaty. Aristoteles dokazuje všeobecný primát pojmu podstaty také ze spekulace filosofů, kteří vždycky hledali „co je bytí, čili, co je podstata".[4]

Aristoteles si pak dává otázku, ostatně docela na místě, které jsou to ty podstaty, zda totiž jsou to nějaké bytosti mimo-smyslové (které se zdají nejzřejměji podstatami), a zda je nějaká oddělitelná podstata a proč, a jak, nebo zda není žádné podstaty kromě smyslových.[5] Bezprostředního řešení všech těchto otázek však nikde u Aristotela nenajdeme. Vznikly pravděpodobně v prvotním zápalu školské disputace, o čemž by též svědčil jich až příliš rychlý sled. Řešení jich ovšem

[1] Cf. *Metaph. E* 1, 1025 b 1 - 1026 a 3.

[2] *Ibid.* E 4, 1027 b 18-1028 a 4.

[3] *Cf.* předch. článek.

[4] *Cf.* o tom *Metaph. Z* 1, 1028 a 10-b 10.

již nebylo a není tak snadné jako jich kladení, a proto mnohé z nich zůstaly i Aristotelovi otázkami, tím více ovšem jeho žákům a pozdějším komentátorům.

Ve třetí kapitole knihy *Z* konečně nacházíme *rozdělení* podstaty: Jména podstaty se užívá ne-li více aspoň čtyřmi způsoby. Za prvé jako „to co jest" (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*), za druhé jako všeobecné, za třetí jako rod (*γένος*), za čtvrté jako podmět (*τὸ ὑποκείμενον*). Podmět či první partikulární podstata se dělí na látku (*ὕλη*), tvar (*μόρφη*) a to „co se z nich skládá" (jednotlivá věc sama - compositum). Dále ukazuje Aristoteles, že tvar (*μόρφη* - forma) jest spíše podstatou než věcný celek a než látka (*ὕλη* - materia) a že je přednější jich. Zde pak také dokazuje nepravdivost nauky těch filosofů, kteří říkají, že látka (*ὕλη* - materia) jest nejvíce podstatou.[6]

Ježto pak někteří tvrdili, že podstata jest jenom ve smyslových věcech, Aristoteles se zabývá nejprve pojmem podstaty ve věcech smyslových.

Aby byl zachován postup poznání (totiž od známějšího k méně známému), nejprve jedná Aristoteles o „tom, co jest" ve věci (bytost) či o obsahu a bytosti věcí smyslových.[7]

Je třeba poznamenati, že Aristoteles v knize *Z* pozoruje bytost či podstatu smyslových věcí jenom s hlediska logického. Proto praví, že bytost či podstata každé věci je vyjádřena, oddělíme-li od věci případkové přísudky (na př. člověk - musikant) a vlastnosti (na př. barevná plocha). Tak, „to co jest" (*τὸ τὶ ἐστίν* - bytost) patří popředně a vlastně k podstatě a jenom na ni se vztahují definice.[8] Také v pojednání o principech podstaty se Aristoteles omezil v knize *Z* jenom na principy podstaty smyslových věcí a nemluví o principech podstaty všeobecně. Dodává jenom, že „později" pojedná o jiných podstatách, „jsou-li jaké".[9]

Otázku o podstatnosti všeobecných hodnot řeší Aristoteles takto: „Zdá se, že je nemožné, aby podstata byla něčím všeobecným; za prvé, protože podstata každé věci jest věci samé vlastní a není v jiných věcech, za druhé, protože není obsažena v pojmu podmětu." K tomu přidává jiné důvody méně významné.[10]

Opomineme-li kritiku teorie ideí, zbývá s hlediska naukového již jenom závěr knihy *Z*. Aristoteles tam dokazuje, že podstata, jež jest bytím věcí (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*), jest principem a příčinou; nad to ještě jest principem formálním a ne jenom hmotným prvkem nebo něčím z prvků složeným.[11]

Jak ale vysvětliti náhlý závěr, že „z toho všeho jest zjevno vše i o oné podstatě, která je oddělená od smyslových podstat"? V celé knize nebylo vůbec řeči o „oddělené podstatě" a najednou má býti o ní všechno „zjevné". Rozhodně není tento závěr z ruky Aristotelovy; spíše je od nějakého příliš horlivého žáka nebo ještě horlivějšího redaktora pozdějších věků.

V předpokladu, že se hledají prvky a příčiny smyslových podstat (v knize *Z* - sedmé), studuje Aristoteles v knize *H* (osmé) pojem *látky* (*ὕλη*) a *tvaru* (*μόρφη*), jež jsou podstatnými prvky smyslových podstat. To již je velmi speciální otázka metafysiky, mimo dosah naší ústřední myšlenky, a proto se nezabýváme naukou této knihy.

Totéž platí o knize *Θ* (deváté), která i naukově patří těsně ke dvěma předešlým. Předmětem knihy jest nauka o *možnosti* (*δύναμις* - potentia) a *uskutečnění* (*ἐνεργεία* - actus). Nauka je správně na svém místě, neboť jest pokračováním rozdělení jsoucna z knihy *Z* (sedmé). Možnost bytí a jeho uskutečnění jsou jistě nejzákladnější metafysické prvky každé bytosti, pozoruje-li ji filosof právě s hlediska jsoucna. To je věc naprosto nepochybná i v prvotním námětu této nauky o principech v posledním vývojovém období metafysiky Aristotelovy. Že by byla právě ta nauka o prvku možnosti a uskutečnění základem celého aristotelského systému, to se nedá dokázati. Takové řešení je spíše závěrem filosofické reflexe po-thomistické. Tím ale také není řečeno, že podobný závěr není filosoficky oprávněný. Rozlišujeme jenom přesně původní myšlení aristotelské a jeho pozdější fáze ve filosofické tradici.

5 *Cf. Ibid. Z* 2, 1028 b 29 *sqq.*
6 Cf. *Metaphys. Z* 3, 1028 b 34-1029 a 30.
7 Cf. *Metaph. Z* 3, 1029 b 1 sqq.
8 *Metaphys. Z* 3, 1029 b 13-5, 1031 a 14
9 *Metaph. Z* 11, 1037 a 11 sqq.
10 *Metaph.* 13, 1038 b 1-1039 a 21.
11 *Metaphys. Z* 17, 1041 a 6-b 34.

2. Otázka srovnání pojmů metafysiky u Aristotela.

Nejdříve si všimneme různých domněnek o otázce srovnání jednotlivých pojmů metafysiky u Aristotela.

W. D. Ross[12] se domnívá, že Aristotelova „metafysika jest jakási speciální nejvyšší věda, která *zkoumá povahu skutečnosti jako takové* (the nature of the real as such), a vyvozuje partikulární povahu *vesmíru* z téhož ústředního principu."[13]

Problém srovnání pojmů metafysiky řeší Ross doslova takto: „Two views of the subject-matter of metaphysics may, Aristotle points out, be held; it may be doubted whether first philosophy is *universal in its scope* or deals with one particular kind of reality. But *the two views are reconcilable*; if there is any *unchangeable substance*, the study of it will be *first philosophy*, and *universal* just *because* it is *first*."

Srovnání tedy je provedeno na základě *neměnitelnosti podstaty* a na skutečnosti, že *metafysika je filosofie první a tedy všeobecná.*

Ross srovnává i pojem „theologický" aristotelské metafysiky: „the restriction of metaphysics to the study of one departement of being (and of others only as owing their being to this) recurs in Boock *A*. Its subject-matter is there first restricted to *substance, as the first part of the universe*".[14]

Podle Rosse je třeba rozšířiti srovnání v jistém smyslu i na aristotelskou *fysiku: „It cannot be said that* in practice the *distinction between physics and metaphysics is well maintained* by Aristotle, and it may be noted that the *bulk of the Physics is what we should call metaphysics.*"[15]

Další určení pojmu metafysiky s hlediska srovnání najdeme dále: „*Book A* is rightly regarded as the *coping-stone of the Metaphysics*. Aristotle has given the nome of „*theologia*" to the *highest of the sciences, the science of that kind of being which combines substantial, self-dependent existence with freedom all change; - - -*."[16] Toto řešení navazuje na ono první shora naznačené, důvod srovnání je týž - *neměnitelnost podstaty*. Celkový soud o tomto řešení podáme až v další kritice domněnek; to platí i o ostatních domněnkách dále sebraných.

W. W. Jaeger[17] popírá genetickým postupem možnost srovnání pojmů metafysiky u Aristotela. Jeho důvody jsou vskutku velmi silné. Zvláště jeho důkaz o interpolaci místa *E* 1,1026 a 30 sqq. v *Metafysikách* nelze odbýti jenom mlčením.[18] Chápeme, proč mnozí dnešní kritikové, zvláště ale „systematikové", jako by ani nevěděli o tom důkazu interpolace. Citované místo je totiž jediným případem jakési snahy o srovnání různých pojmů metafysiky v celé sbírce *Metafysik*. Proto, uzná-li se jeho interpolace, jsou naprosto marné všechny snahy o hledání a udržení jednoty pojmu metafysiky u Aristotela, i odděleně ve sbírce *Metafysik* samotné. To by ovšem byl konec slavné aristotelské „systematiky", jak se asi oni autoři domnívají, a tak se raději mlčí. My však nemáme proč mlčeti. Na onom místě se čte: Fysika jest teoretická věda, jež zkoumá bytí, jež jest pohyblivé, a zabývá se jenom podstatou smyslových věcí. Také matematika jest teoretická věda, jež pozoruje své předměty jako nehybné a oddělené (*ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ*). *Tím více* tedy bude *teoretická* ona *věda*, jež by pozorovala *jsoucno* skutečně existující, nehybné a transcendentní, *je-li nějaké takové*. Fysika však nemůže býti onou vědou, protože její předměty, i když oddělené, nejsou nehybné. Ani matematika není onou vědou, protože jejím předmětem jest nehybné, ale ne oddělené. Ale ona *první věda jest o oddělených a nehybných.*[19] *A ihned na to ji jmenuje „theologii"*. Ale určení pojmu metafysiky jejím předmětem jsoucno nehybné a transcendentní - ji ustavuje jako zvláštní (partikulární) vědu vedle ostatních věd.

Naproti tomu však, postaví-li se u Aristotela metafysika jako všeobecná věda o jsoucnu jako takovém, je ve zřejmém protikladu k ostatním

[12] *W. D. Ross, Aristotle*. London 1930 (2. ed.); Cf. str. 154-186.

[13] *Ibid.;* str. 155.

[14] *Ibid.;* str. 157.

[15] Ibid.; sq.

[16] *Op. cit.;* str. 179.

[17] *W. Jaeger, Aristoteles*. Berlin 1923; str. 171 et passim.

[18] H. Bonitz upozornil již dříve na věc ve svém komentáři na *Metafys.*, ale nevysvětlil to dostatečně.

[19] *Metaphys. E* 1, 1026 a 13.

vědám, které zkoumají jenom nějaký určitý druh jsoucna (ὄν τι καὶ γένος τι); ale na tomto místě stojí metafysika jenom jako poznání předního (hlavního) druhu jsoucna (περὶ τὸ τιμιώτατον γένος). Předmětem jejím jest jakási bytost tohoto nejvyššího druhu jsoucna, *jistá přirozenost* (τοιαύτη φύσις).

Obtíž jest zřejmá.

V tom, co následuje v textu, jeví se jistá snaha o řešení oné obtíže, žel jenom, že nemůže býti řeči leč o *jisté interpolaci*, a to ještě jest ne-aristotelská.[20] Čteme tam: Je otázka, zda *první filosofie* jest všeobecná nebo jenom o nějakém druhu (bytí) nebo jednu přirozenost. Neboť není téhož způsobu (zkoumání) ani v matematice; protože geometrie a astrologie jest o nějaké přirozenosti: ona však („první filosofie") je společná všeobecně o všech (přirozenostech). - Není-li tedy nějaké odlišné podstaty, kromě těch, které v přírodě existují, bude *první vědou fysika*. Ale, je-li nějaká nehybná podstata, bude ona první, a *první* a všeobecná *filosofie* bude o ní.

A poněvadž první jest o jsoucnu pokud jest jsoucno, bude se ona zabývati i podstatami věcí a tím, co se k nim pojí s hlediska bytí (případky - accidentia).[21]

W. Jaeger[22] píše o problému: „Die beiden Ableitungen des Begriffs der Metaphysik sind zweifellos nicht aus ein und demselben geistigen Schöpfungsakt hervorgegangen. *Zwei* grundverschiedene Gedankengänge sind hier *ineinandergeschoben*. Man sieht sogleich, dass der theologisch-platonische der ursprünglichere und ältere ist, nicht nur aus geschichtlichen Erwägungen, sondern euch weil er der bei weitem unentwickeltere und schematischere ist." - - -

Jaeger dává další důkaz z nauky knihy dvanácté *Metafysik*.[23] Z toho pak také vylučuje možnost srovnání různých pojmů metafysiky u Aristotela. Ačkoliv však Jaeger popírá srovnání pojmů metafysiky u Aristotela, uchovává přece všeobecný a vrcholný vědecký charakter aristotelské (a přesněji Aristotelovy) metafysiky: „In der *Metaphysik* laufen alle Fäden der Philosophie des Aristoteles *zusammen*, wie sie umgekehrt *in alle* anderen Disziplinen *uebergreift. Sie ist der Ausdruck seiner letzten philosophischen Absichten* und jede Beschäftigung mit einzelnen Teilen seiner Lehre, die nicht von diesen *Zentralorgan* ihren Ausgang nimmt, muss an der Hauptsache vorbeigehen."[24] Zůstává však u Aristotela (podle domněnky W. Jaegra) i v posledním vývojovém období metafysiky jakési vnitřní napětí (Spannung) mezi vědeckým bádáním a přirozeným citem náboženským či potřebou náboženského „světového názoru" (der religiöse Weltanschaungstrieb), z čehož pak vyrůstá také poslední „theologická" metafysika Aristotelova.[25]

Zmínili jsme se již o tomto závěrečném řešení aristotelského systému myšlení a odmítáme je znovu důsledně, protože bylo děláno bez dostatečného podkladu textového. Na tomto místě nás věc zajímala jenom s hlediska srovnání různých pojmů metafysiky u Aristotela. (Pokračování.)

Fr. H. M. Podolák O. P.

[20] *F. Jaeger, Op. cit.* str. 226.
[21] Cf. *Metaphys.* E 1.
W Jaeger, Aristoteles. Berlin 1923; str. 227.
[23] *Ibid.*; str. 228. — [24] *Ibid.*; str. 402.
[25] *Ibid.*; str. 403 sqq.

Potencia v atomovej fyzike.

Každá bytosť sa mení, alebo je nemeniteľná. Ak sa mení, prijíma stav, ktorý prv nemala, ale ktorý bola schopná prijať: bytosť je v uskutočnení, in actu, keď predtým bola v možnosti, in potencia. Actus a potencia sú pojmy jednoduché, principia bytostí a nemožno ich definovať. Actus znamená uskutočnenie toho, čo prv malo možnosť byť uskutočneným. Potencia je podmet uskutočňovania, čo sa zdokonaľuje.

Actus a potencia delia bytosť podľa toho, či je len v možnosti, alebo len v uskutočnení, alebo či je jak v možnosti, tak v uskutočnení. Bytosť, ktorá sa mení, je v možnosti i v uskutočnení: je v uskutočnení prítomného stavu a v možnosti

vzhľadom na všetky stavy, ktoré môže prijať. Ak je bytosť nemeniteľná, t. j. nič nie je, čo by ešte mohla prijať, je actus purus, čírý akt, dokonalé uskutočnenie. Bytosť dokonalá je nevyhnutne jediná a nekonečná - Boh. Úplne neurčené, u ktorého nie je nič uskutočnené, je číra potencia. Číra potencia neexistuje, je len v možnosti. Všetky ostatné bytosti sú z časti actus, z časti potencia.

Pri každej zmene je nevyhnutný podnet, čiže nositeľ zmeny, východisko a cieľ menenia. Spoločný podmet obom termínom zmeny je látka, hmota prvá (materia prima). Oba termíny sú látka jako subjekt najprv zbavený nejakého podstatného tvaru a potom s týmto tvarom. Látka je v poriadku substanciálnom neurčená, prístupná substanciálnemu vymedzeniu, číra potencia. Jej určujúci princip je podstatný tvar. Látka s tvarom podstatným tvorí hmotu druhú, skutočnú fyzikálnu hmotu. Tvar podobne ako hmota prvá, nemôže sám o sebe existovať. Potrebuje predmet, ktorý by v skutočnosť uvádzal. Tým predmetom je práve látka. Látka a tvar majú sa k sebe, ako potencia a actus - možnosť a uskutočnenie.

Zo skúsenosti vieme, že existujú telesá, složené z telies iných. Záleží na spôsobe, akým složky vystupujú v složenom: inak je složený vzduch z kyslíka, dusíka, kysličníka uhličitého a vzácnych plynov a inak na pr. voda z kyslíka a vodíka. V prvom prípade sú složky vzduchu vedľa seba, bez toho, že by vytvárały novú bytosť, nového jedinca; vzduch je len agregát určitých nehomogenných čiastočiek. Vlastnosti vzduchu sú len vlastnosťami složiek. Voda je tiež složená, ale nie je agregátom jedného a druhého prvku. Vodík s kyslíkom sa slučuje na vodu podľa celkom určitých váhových a objemových pomerov. Voda nemôže byť chudobnejšia, alebo bohatšia na jednu, prípadne na druhú složku, ako je to možné u vzduchu. Vlastnosti vody sú iné, nové, ako vlastnosti složiek. Prvé složené telesá sú smiešaniny, druhé sú slúčeniny.

Všetky telesá rozdelíme na jednoduché, složité[1] a agregáty.

[1] Složitý, a nie složený preto, lebo výraz složený viacej pripomína agregát.

Jednoduché teleso (corpus simplex) je to, ktoré nie je složené z iných telies, ale môže vystupovať ako složka telesa složitého. Jednoduchosť telesa jednoduchého je len v poriadku hmotnom: teleso jednoduché nie je síce složené z telies iných, hmotných, ale z principií, ktoré nie sú hmotou; z látky a tvaru.

Teleso složité (corpus mixtum) je to, ktoré má prirodzenosť novú, rozdielnu od prirodzenosti složiek a ktoré je bytosť prirodzená a sama o sebe jedinec (ens naturaliter et per se unum). Všetky ostatné telesá sú agregáty.

Atom, ako si ho predstavoval Demokritos, bol teleso jednoduché. Podľa neho boly atomy najmenšie, jednoduché, nepremenné, večné a stále sa pohybajúce čiastočky hmoty. Z toho názoru sa vyvinul filozofický smer atomizmus.

Anglický fyzik Rutherford nepokladal už atom za jednoduché teleso, ale za složené na spôsob slnečnej sústavy. Okolo elektricky kladne nabitého jadra obiehaly záporné elektrony. Elektrický náboj jadra sa rovnal nábojom všetkých elektronov, takže atom ako celok navonok sa javil elektricky neutrálny. Elektrony musely veľmi rýchlo rotovať okolo jadra, aby ním neboly pritiahnuté. Energia elektrona závisela na frekvencii otáčania. Kedže podľa experimentálnej fyziky pohybujúci sa elektrický náboj vysiela monochromatické žiarenie, vysiela toto žiarenie aj rotojúci elektron a to na úkor vlastnej energie. Po nejakom čase stratí elektron žiarením všetku energiu a spadne do jadra. Stabilita atomu a monochromatickosť žiarenia nebola zachovaná. Tieto nedostatky planetárneho atomového modela klasická fyzika nebola schopná odstrániť.

Rutherfordov atom nebol telesom jednoduchým, ale ani složitým, lebo jeho vlastnosti boly len súčtom vlastností jadra a elektronov. Nebol sám o sebe jedincom, ale agregátom jadra a elektronov.

S myšlienkou úplne novou prišiel roku 1913 Nieb Bohr. Rutherfordov planetárny systém atoma ponechal, ale zaviedol doň základnú myšlienku kvantovej fyziky, vyjadrenú dvoma kvantovými podmienkami.

Prvá podmienka kvantová znie: Elektrony nemôžu rotovať okolo jadra v ľubovolných dráhach, ale len v tzv. stacionárnych dráhach, stano-

vených vzťahom 2 r = nk/mv. r je polomer dráhy elektrona, m jeho hmota, v rýchlosť, h Planckova konstanta a n je celé kladné číslo n = 1, 2, 3 ... Z toho je hneď vidieť, že len tie dráhy sú dovolené, pre ktoré je n číslo celé.

Druhá podmienka je: Dokiaľ sa elektron pohybuje v niektorej stacionárnej dráhe, nevysiela, ani neprijíma energiu. Len pri prechode z jednej stacionárnej dráhy do druhej emituje, alebo absorbuje energiu v podobe jednofarebného žiarenia.

Atom vodíkový obsahuje len jeden elektron a vodíkové jadro má len jeden kladný elektrický náboj. Jadro vodíkové, čiže proton je častica, podobná elektronu s tým rozdielom, že má kladný elektrický náboj a mnohokrát väčšiu hmotu. Dnešná experimentálna fyzika pozná ešte ďalšie častice: pozitron, alebo kladný elektron, neutron - častica bez elektrického náboja, neutrino - častica ešte nie úplne známa, niečo medzi elektronom a fotonom, čiže svetelným kvantom.

Dnešný atom je nie atomom Demokritovým. Nie je ním ani dnešný proton, alebo elektron, neutron poritron, foton, neutrino, lebo tieto častice nie sú nepremenné. Proton sa môže zmeniť na pozitron, neutron a neutrino; pozitron a elektron môžu dať vznik fotonu a tiež naopak. Atomy môžu emitovať a absorbovať svetelné kvanta.

Bohrov atom je teleso složité a sám o sebe jedinec. Všetky atomy jedného prvku sú rovnaké: majú rovnaký počet elektronov, elektrický náboj, spektrum atď. Shluk jadra a elektronov atom Rutherfordov - nemá všetky tieto vlastnosti: spektrum sa nepretržite mení, atomy nie sú stabilné. Aby bol atom sám o sebe jedincom, k tomu nestačí len trvanlivosť vlastností, ale tieto sa musia líšiť od vlastností jadra a elektronov. Nové zákonitosti, neplynúce z agregátu jadra a elektronov, sú v Bohrovom atome obe kvantové podmienky. Bohrov atom, ako častica složitá má jedinú bytnosť, ktorá je bytnosťou atomu.

Predpokladajme, že atom je teleso složité a dôsledky, ktoré z toho predpokladu vyplývajú, porovnajme s výsledkami experimentálneho badania v atomovej fyzike.

Ako sa nachádzajú elementy v telese složitom? Sú tam skutočne, alebo len v možnosti?

Bytnosť atomu nie je výslednicou bytností jadra a elektronov, ale tieto sú v nej aspoň z časti uplatnené. V bytnosti atoma sú bytnosti elementov, pokiaľ ide na pr. o energiu, spektrum, zatiaľ, čo vlastnosti, plynúce z pohybu elektronov (žiarenie, keď je elektron v stacionárnej dráhe a iné) v bytnosti atomu nie sú. Ak by bytnosť atomu nemala nič z bytností jadra a elektronov, potom by tieto boly v atome len v možnosti, v čírej potencii. Keďže vlastnosti složiek sú v určitom stupni uplatnené vo vlastnostiach častice, složitej, tento prípad nenastáva. Potom môžu byť dva prípady. 1. Buď sú elektrony a jadro nejakým spôsobom v uskutočnení, majú v častici složitej vlastný tvar, ačkoľvek sú pritom udržované a ovládané tvarom atomu, tedy sú v atome uskutočnené svojím tvarom (Bohrov atom), alebo 2. častice jednoduché v atome si nepodržujú vlastný tvar, nie sú v uskutočnení, ale z ich dispozíc vyplývajú pre atom určité vlastnosti; potom nie sú v atome v uskutočnení, formálne, ale v možnosti, virtuálne. Keď sa atom rozpadá, rozpadá sa len na tie elementy, ktoré sú v ňom v potencii.

Určitý atom môže mať len jeden podstatný tvar. Pretože podstatný tvar uskutočňuje bytie jednoducho, nemôže ho uskutočňovať ešte raz iným podstatným tvarom. Tvary elementov nemôžu byť tam, kde je tvar častice složitej a preto nie sú v atome formálne, svojím tvarom.

Keď sa složky, ktoré sú v atome virtuálne uskutočnia, nemôžu podľa predpokladu v atome ďalej zotrvávať a preto zároveň s uskutočňovaním ho opúšťajú. Složky, ktoré sú v atome virtuálne, môžu samostatne existovať uskutočnené, ale len mimo atomu a v takomto prípade možno ich experimentálne zisťovať.

Moderná teoretická a experimentálna fyzika došla na závery, ktoré sa dobre snášajú s dôsledkom našeho myšlienkového experimentu.

R. 1925 vyslovil W. Heisenberg tento heuristický princip: Fyzikálna teoria má spracovávať len vzťahy medzi veličinami pozorovateľnými (Observable). Tými nie sú v atomovom dení na čase závislé súradnice polohy, ale veličiny ako energia, kmitočet a intenzita žiarenia atomom vysielaného. Tieto veličiny možno tiež nerať, ale vždy len mimo atomu. Sú to len sprievodné zjavy uskutočňovania v atome, ako sú červánky sprievodným zjavom západu slnka. Heisenbergo-

va teoria neodporúča, ba priamo zakazuje modelovu predstavu atomu. Hovorí len o energetickom stave atomu a o intenzite a kmitočte žiarenia pri prechode z jedného energetického stavu do druhého. Možné sú len určité energetické stavy s určitou vypočítateľnou pravdepodobnosťou uskutočnenia. Tieto poznatky modernej fyziky nielen, že neodporujú vývodom nášho myšlienkového experimentu, ale naopak, sú s nimi v najlepšej shode.

Resumé: Atomy sú telesá složité a složky (protony, elektrony, neutrony atď.) sú v nich len virtuálne, t. j. keď sa atom rozpadá, rozpadá sa práve v tieto složky. Tvar atomu má akúsi strednú vlastnosť, v ktorej sú vlastnosti složiek, ako hmota telesa v ťažisku. *Fridrich Zavarský.*

Vědcův život.

Vědcův život nezajímá zpravidla ani široké kruhy ani odborné badatele. Širokým kruhům se zdá takový život příliš všedním, málo dobrodružným; proto bývají tak překvapeny, dovědí-li se o něčem nezvyklém v životě vědcově, na př. vezme-li si život nebo se dopustí zločinu. Ale ani věda se mnoho neobírá vědcovým životem; kdežto životopisci umělců se snaží odkrýti skryté vztahy mezi umělcovým životem a dílem, životopisci vědců kladou vždy hlavní váhu na vylíčení jejich vědeckého vývoje a jejich život, a to ještě jen jeho vnější události, k tomu činí pouhým rámcem. Je to v souhlase s objektivním rázem vědy a vědci sami by jistě souhlasili s tímto „objektivním" líčením svého života. A přece vědecké dílo, jako každé lidské dílo, souvisí s životem svého tvůrce a život ten, jako ostatně každý život, si zasluhuje pozornosti. Také soustavná věda si všímá zřídka vědcova života, řídčeji než života umělcova. Zjišťovaly se sice biologické podmínky vědcova života v rámci bádání o geniálních lidech (na př. F. Galton, Hereditary genius, 1869; E. Kretschmer, Geniale Menschen, 1929) a zjišťovaly se též jeho podmínky sociologické (A. de Gandolle, Histoire des sciences et des savants depuits deux siècles, 1873), ale psychologie vědců leží téměř ladem. Je příznačné, že vydavatel souborného díla „Handbuch der vergleichenden Psychologie" (1922, G. Kafka) nemohl, jak sám doznává (I 7), nalézti odborníka pro psychologii vědy. Tak, nehledíme-li k obecným výkladům o duševním tvoření (na př. Th. Ribot, Essai sur l'imagination créatrice, 1900; F. Paulhan, Psychologie de l'invention, 1901), je dosud jediným pokusem o psychologii vědce známé dílo Oswaldovo „Grosse Männer (1. vyd. 1909). Ale Ostwaldovi „velicí mužové" jsou pouze přírodovědci (chemikové a fysikové) - duchové bádání se mu zdálo neplodným a nevědeckým - a jeho výklady trpí někdy snahou, uplatniti energetické hledisko i v oboru duševním.

Ve svém článku nemůžeme rozvíjeti celou psychologii vědcovu, ani nechceme řešiti některou její spornou otázku. Místo toho ukážeme na jednom konkretním případě, jak souvisí vědcovo dílo s jeho životem. Ukážeme to na proslulém filologu *Friedrichu Augustu Wolfovi* (1759-1824). Duchovědného badatele volíme proto, abychom svým pozorováním doplnili závěry Ostwaldovy, a Wolfa jsme si vybrali jak pro jeho veliký vědecký význam — bývá pokládán právem za zakladatele nové německé a tím do jisté míry i evropské filologie — tak pro bohaté prameny, z nichž poznáváme jeho život. Jsou to několikeré náčrty jeho vlastních životopisů, rozsáhlý životopis, složený jeho zetěm a opírající se o původní prameny i o vlastní výroky Wolfovy (W. Körte, Leben und Studien F. A. Wolf's des Philologen, 1833), hojné zprávy a úsudky Wolfových přátel, mezi nimiž byl sám Goethe, četné podobizny Wolfovy a rozsáhlá sbírka jeho dopisů, nedávno vydaná (S. Reiter, F. A. Wolf, Ein Leben in Briefen, 1935). Zvláště tyto dopisy, psané Wolfovým přátelům, příbuzným, nakladatelům, úřadům, dovolují nám nahlédnouti hluboko do jeho života.

O rodu Wolfově se v pramenech mnoho nedočítáme. Jeho otec byl venkovským, ale vzdělaným učitelem a jeho matka dcerou kantora a městského písaře; bylo to tedy dosti příznivé prostředí pro duševní vývoj mladého Wolfa. Otec byl

brzy nakloněn pláči, brzy se zlobil a byl neoblíben pro své úsměšky i posměšné verše; uvidíme, že tyto vlastnosti měl i jeho syn. Matka byla klidnější, pečlivá, starostlivá. Jak přirozeným nadáním, tak otcovým úsilím se hoch rychle vyvíjel: ve 4 letech přednášel báseň při veřejné slavnosti a tehdy se také již učil číst i psát, v 6 letech uměl hodně z latiny i franštiny a něco z řečtiny, na gymnasiu se učil sám vlašsky, španělsky a anglicky, vedle toho od malička pěstoval hudbu. Již v 11 letech byl v nejvyšší třídě gymnasia, do níž pak chodil po několik let, uče se spíše sám z knih než ve škole. V 16 letech si zamiloval mladou vdovu a četl s ní cizí spisovatele; později chválil tuto svou lásku trochu střízlivě že „nebyla právě zcela nevinná, ale uchránila ho před nespořádaností a neodváděla od studií" (Körte I 152). V 18 letech vstoupil na gottinskou universitu; i tu se vzdělával více sám než u svého učitele Heyne. Na každou jeho hodinu se sám připravoval 20—30 hodin, takže měl za rok v rukou 700—800 knih. Ve 20 letech se stal gymnasijním učitelem, v 23 letech vydal svou první práci a rok po tom byl jmenován profesorem hallské university. Je to týž rychlý vývoj „zázračného dítěte", jejž shledává Ostwald u některých ze svých velikých mužů, zvláště Davyho a Liebiga, ale jejž nacházíme též u leckterých velikých básníků (na př. Lope de Vega), hudebníků (Mozart), filosofů (J. S. Mill) i jiných tvůrců.

Na hallské universitě Wolf horlivě přednášel (až 17 hodin týdně), a aby své posluchače připravil pro samostatnou vědeckou práci, zřídil filologický „seminář", v němž sami vykládali staré spisovatele a skládali vědecké práce; v starším semináři gottinském se hledělo jen k výchově učitelů. Wolfova myšlenka byla velmi šťastná: byla odklonem od mechanického čtení a zapisování přednášek, zděděného ze středního věku, k samostatné práci, jak ji pěstoval Platon v Akademii a Aristoteles v Lykeiu. Podle hallského vzoru byly zakládány filologické a pak i jiné vědecké semináře na ostatních německých universitách a podle nich i na cizích vysokých školách. Na své učitelství kladl Wolf vždy větší váhu než na spisování a podařilo se mu vskutku vychovati znamenité žáky. Věnoval jim svůj volný čas a staral se, aby jim usnadnil vědeckou i životní cestu. Učitelské nadšení je podle Ostwalda (uv. sp., 2.—4. vyd., 375n.) znakem „romantického", rychle reagujícího typu vědeckého, kdežto „klasický" typ, reagující pomalu, cítí učitelské povolání jako břímě. Na romantický typ ukazuje u Wolfa i rychlost, s jakou uveřejňoval své práce v prvních letech hallského působení. Z nich jedna, „Prolegomena ad Homerum" (1795), je nejvýznamnějším spisem Wolfovým; stál tehdy na vrcholu sil, bylo mu 36 let. Prolegomena jsou pravým „revolučním" dílem, jaká jsou podle Ostwalda (385n.) příznačná pro vědce-romantiky. Byla rychle napsána, ale jejich základní myšlenka pochází již z universitních let Wolfových. Je to myšlenka, že básně, přičítané Homerovi, nejsou jeho dílem, nýbrž vznikly o několik století později sloučením kratších skladeb. Tato myšlenka, v níž se hlásí vliv osvícenské kritiky, vzbudila nesmírný rozruch, podnítila nesčetné spisy o „homérské otázce" a působila i na bádání o novověkých literaturách. Dnes se tato myšlenka celkem opouští a klade se váha na jednotu a jednotný původ Homérových básní, ale Prolegomena nepozbyla svého významu: oceňuje se v nich zvláště to, že jsou prvním pokusem o vylíčení osudů starověkého textu.

Wolf vydal jen I. díl Prolegomen; II. dílu nikdy nenapsal a doopravdy ani nezačal psáti. Vůbec postupuje jeho práce od vydání Prolegomen pomaleji a uveřejněné spisy se jim nevyrovnají. V dopisech se objevují nářky na únavu a neschopnost v práci (list 216 a 246). Až r. 1807, tedy 12 let po Prolegomenech, vydává Wolf významné pojednání „Darstellung der Altertumswissenschaft". Na místo staré filologie, jednající o textech, a staré archeologie, jednající o hmotných památkách, staví tu vědu o starém věku, která zobrazuje celou antickou vzdělanost. V pozadí je zásada, byť ne výslovně vyřčená, o jednotě národní vzdělanosti, zásada plodná nejen pro bádání o antice, nýbrž pro všechny duchovní vědy. Kdežto Prolegomena vycházela z osvícenské kritiky, z analyse, je „Darstellung" projevem nového humanismu i romantismu a usiluje o synthesu. I toto pojednání se dlouho připravovalo, jeho zárodkem jsou přednášky o filologické encyklopedii, které konal Wolf od roku 1785, ale na vlastní sepsání měl vliv Goethe. Došlo k němu

až v Berlíně, kam Wolf odešel z Halle, když byla tamní universita roku 1806 zrušena. V Berlíně byl placeným členem Akademie a četl na nově zřízené universitě. Přednášel stále rád; praví jednou, že jen přednášení mu zpříjemňuje život, či spíše působí, že naň zapomíná (l. 542). Jeden z jeho tehdejších posluchačů chválí „radostnou jasnost" jeho výkladů, jeho vtip a zvláště to, že nespoutával posluchače svými názory, nýbrž je osvobozoval, aby sami bádali (C. Bursian Geschichte der classischen Philologie in Deutschland, 1883, 539). Zato o spisovatelskou činnost ztrácel Wolf zájem: po vydání „Darstellung", ve zbývajících 17 letech života, ohlašuje sice svým přátelům i nakladatelům nové a nové práce, ale jen máloco z toho plní a málo významného. Také jeho pokusy o organisaci berlínského školství, již vzal na sebe, i jeho pokusy o vydávání vědeckých časopisů brzy uvázly. Jak si vysvětlíme toto ochabnutí vědecké činnosti Wolfovy, jež začala tak slibně, ale již po první veliké práci umdlévala a po druhé práci, kdy nebylo Wolfovi ještě ani 50 let, téměř zcela ustala? A jak si vysvětlíme selhání jeho organisační schopnosti, již kdysi tak osvědčil? Ostwald by vysvětloval obé vyčerpáním duševní energie, jak je shledával u svých „velikých mužů", u Davyho, Faradaye, Liebiga. Měl by do jisté míry pravdu, tím spíše, že Wolf byl z lidí předčasně zralých, jejichž vývoj probíhá rychleji, ale přece by výklad ten sám nestačil: kdežto Faraday byl stižen po svých velikých objevech chorobnou zapomnětlivostí, ba úplným rozkladem paměti, Wolf, jak vidíme z dopisů, si uchoval svou myšlenkovou bystrost až do posledka. Ochabnutí jeho činnosti má tedy asi ještě jiné příčiny než vyčerpání. Poznáme je, nebo aspoň některé z nich, přihlédneme-li blíže k jeho povaze.

Zmínili jsme se již o tom, jak Wolf pečoval o své posluchače. O jednom z nich krásně píše: „Leckdo jiný by v mém postavení tohoto Bekkera tak nevynášel a nepřál by si ho vedle sebe, poněvadž by se bál, že jím bude brzy zastíněn, ale doznávám, že si to počítám za čest, pomáhal-li jsem vytvářeti mladého muže, který mne snad přivede v zapomenutí" (l. 366). Není divu, že žáci mu také byli vřele oddáni. Jeden z nich, Heindorf, mu psal: „Svého otce jsem ztratil, Vy jste můj druhý otec . . ., na němž, Bůh to ví, mé srdce více lpí, než lpělo na onom" (Körte I 225). Vzpomínáme tu mimoděk na oddaná přátelství řeckých filosofů a jejich žáků. Na svých cestách navštěvoval Wolf své bývalé posluchače a byl od nich i jejich rodin radostně vítán. Srdečně také miloval svou dceru Minu, jejího chotě i jejich děti; svědčí o tom četné jeho dopisy i jeho dojemná žádost k ministrovi Steinovi, aby jeho pozůstalí nebyli po jeho smrti zkráceni (l. 669). Z dopisů také vidíme, že byl srdečně oddán mnoha přátelům, lidem významným i bezvýznamným. I zcela neznámé lidi si dovedl naráz oblíbiti: tak na cestě po Francii je okouzlen dceruškou venkovského hospodského a těší se - marně - že ji spatří na zpáteční cestě (l. 759). A ku podivu, tento dobrosrdečný Wolf již jako gymnasista uvádí v posměch rektora pro jeho nevědomost, utká se nepřátelsky s učiteli gymnasia, na němž učil, rozejde se po dvacetiletém manželství se svou ženou, na smrt nenávidí svého bývalého profesora Heyne a znepřátelí se s některými svými žáky, zvláště s těmi, kteří se stali jeho kolegy a tedy i soupeři na berlínské universitě. O Heindorfovi, jenž mu byl tak oddán, napíše jízlivě, že ho pokládal vždy za schopna jen podřízené práce jako excerpování nebo pořizování indexu (Kleine Schriften, 1022); napíše to, ač ví, že je Heindorf nezhojitelně nemocen, ba výslovně se o tom zmiňuje. I se svými nejlepšími přáteli se rád pře a ve všem jim odporuje, takže ho srovnávají s vlkem *(něm. Wolf)* nebo kousavým psem. A při tom při všem si stěžuje, že ho lidé pronásledují a že mu závidí (l. 432).

S Wolfovou nesnášenlivostí souvisela jeho nezkrotná touha po svobodě, neschopnost se podříditi. Když vstoupil na universitu, říkal Heynovi, že si zvolil proto filologii, poněvadž jest v ní „svoboda ducha" a nekaceřují se v ní odchylná mínění jako v theologii. Zkušený Heyne na to odvětil: „Kde na světě je svoboda!" (Körte I 41). Ale Wolf ještě ve svém stáří měl hrdé heslo (je to část verše bukolského básníka Biona): „Avšak já půjdu svou cestou" (l. 525, Kleine Schriften, 1025). Symbolický je rozhovor, který měl nedlouho před smrtí na hřbitově s dozorcem. Říkal, že by chtěl býti pochován „mimo řadu", ale dozorce namítal, že to není možné, ne-

boť „každý musí býti ve své řadě". A když Wolf řekl: „Ale já nemám žádnou řadu," odpověděl dozorce: „Dosud ještě nikdo nezemřel mimo řadu" (Körte II 143n.). Touha po svobodě spolu s osvícenstvím, ve kterém vyrostl, působily Wolfovo demokratické smýšlení, jež mu bývalo bráno ve zlé, i jeho náboženskou a vlasteneckou lhostejnost (l. 194, 233, 329). Ale touha po svobodě, přecházející někdy v nekázeň, se obrážela i v jeho způsobu života: byl považován za zpustlíka, který se zálibou vykládá kluzká místa starých spisovatelů (l. 194, 233). Nekázeň a nesnášenlivost byly též příčinou, že se nedovedl podříditi v povolání: chtěl čísti na berlínské universitě, ale odmítal členství v profesorském sboru (l. 405, 457, 501), chtěl být placen Akademií, ale nechtěl podávati uložené zprávy (l. 530 n., 538). Chtěl mít vždy zvláštní postavení, poněvadž byl přesvědčen o svých zvláštních zásluhách vědeckých i učitelských. Hrdě zdůrazňoval, že nepíše jen pro Němce a pro svou dobu (l. 233, 326), a přísně posuzoval své universtní druhy, své posluchače i čtenáře. A přece, přes toto vypjaté sebevědomí, přes mohutnou postavu, jíž se podivovali jeho vrstevníci (Reiter III 261), slzíval Wolf při dojemné četbě (Körte 270), hlasitě vzdychal při tělesných bolestech (t. II 139), bál se oznámiti jména neschopných členů semináře, aby jich proti sobě nepopudil (l. 48), trápil se pro tiskovou chybu ve své práci (l. 324), byl nanejvýš rozrušen tím, jak se přijímají jeho Prolegomena (l. 163n.), úzkostlivě a ne ve všem upřímně jednával o svém povolání na cizí university (I. 178, 184, 186 a j.) a zcela neupřímně si počínal vůči Heynovi: nedlouho po tom, co komusi psal o Heynově „ničemnosti a zhabělosti" (l. 61), ubezpečoval jeho samého svou bezmeznou úctou a oddaností (l. 64.). Byl tedy Wolf člověk slabý a nepřekvapí nás, naříká-li si již ve svých třicátých letech na těžkou hypochondrii (l. 68). Tím pochmurnější jsou dopisy z jeho stáří, kdy naň doléhaly hmotné starosti (zrušení hallské university) i nemoci. Jednou píše výmluvně: „Mám den, kdy se zcela řítím do sebe samého" (l. 735). Jedinou úlevu mu tehdy poskytovalo cestování; podobně Liebig, jak praví Ostwald (181n., 192n.), léčil cestováním svou hypochondrii. Na cestách a vždy, když se mu poněkud ulevilo, byl Wolf pln vtipu a žertu. V témž dopise (724), kde líčí svůj těžký zápas s nemocí, žertuje o své vnučce: „Že Tvá maličká již běhá, mě potěšilo, ale nestačilo by chození a nebylo by to přiměřenější pro tu mladou ženu?" Také ve smrti se ukázal ku podivu statečným; marseillský lékař, který ho ošetřoval, napsal o něm: „Blahopřeji si, že jsem viděl umírat učence tak důstojně; přál bych si stejně umříti."

Podivuhodná povaha Wolfova, směs krásného i ošklivého, vznešeného i nízkého, nebyla valně příznivá vědecké práci. Necháváme stranou otázku, pokud ona povaha vyplývala z chorobného založení, zděděného snad po otci (ukazuje na ně zvláště strach z pronásledování a kolísání sklesłosti a vzrušení), ale jisto je, že se Wolfovi nedostávalo pevné vůle, nutné pro vědeckou práci. Mimo to byl obrácen mnohem více k sobě, k svému já, než k věcem (tento protiklad vytýkal zvláště F. Künkel, Einführung in die Charakterkunde, 1928) a nedovedl se tedy zcela obětovati svému dílu. Na počátku své dráhy, pokud tvořil lehce a pokud byl podněcován ctižádostí, překonával snadno tyto nedostatky. Ale později, kdy jeho tvořivost počala ochabovati a kdy se dostavily hmotné potíže i nemoci, tu nedostatek pevné vůle a neschopnost, podříditi sebe věcem, brzdily jeho práci a konečně ji znemožnily. K těmto mravním podmínkám vědecké činnosti nepřihlíží Ostwald se svého materialistického hlediska, ač jsou velmi důležity. Zato jiná jeho pozorování se Wolfovým životem potvrzují. Má tedy práce duchovědcova asi do značné míry podobný psychologický i biologický podklad jako práce přírodovědcova. *K. Svoboda.*

Varia.

Radiesthesie.

(Souborný referát ze současné literatury.)

Úvodem.

Celý svět dnes mluví o některých pozoruhodných jevech, které se dějí na podkladě vědeckého, přesně definovaného bádání. Vzpomeňme jen na práce Marconiho, Edisona, Křižíkovy, Teslovy.

Na druhé straně proti těmto rigorosním vědcům stojí jména radiestetistů, kteří jsou rovněž známí po celém světě. Sluší uvésti zejména Mermeta, Boulyho, Lamberta, Padeye, Mellina, Magera, Turenna, Chalancona, Caprona, Christopha, Lacroixe. S nimi je spojena nekonečná řada vyřešených spletitých otázek, kde oficiální věda zůstala stát a přímo se přiznala, že dále neví.

Množství radiestetistů bylo však obohaceno jmény vynikajících vědců profesora Branlyho, Arsonvala, Claudeho, Lakhiwskiho, dr. Foveau de Courmelles.

Mezi nimi jsou lékaři, přírodovědci, přírodopisci, geologové, archeologové, botanici, zoologové, kteří pracují ve svých oborech, používajíce jako pomocných nástrojů proutku nebo olovnice, aby jednou odkryli prameny vody, po druhé ložiska užitečných kovů, jindy pomáhali policii nalézti zašantročené mrtvoly, nebo se vyjadřují o způsobu smrti, místě, kde hledaný zemřel, nebo je i pochován jako neznámý, podávají rady a pomoc na sta tisíce kilometrů od místa svého bydliště tu s přesností překvapující, jindy však také s pravděpodobností nebo i omylem.

Ti, kteří náležejí do kruhu oficiální vědy, se přiznávají, že dosud není možno vysvětliti pohyby proutků nebo olovnice jednotně a tak, aby nebylo možno proti tomu námitek laických a vědeckých. Je však zajímavé tolik, že metoda sama není nová. Mluví o ní tisíce let staré zprávy, metoda sama nedoznala modifikace, jen snad přístroje a její obor se rozšířil z původního hledání vody a drahých kovů na oblasti jiného zájmu, o nichž jsme se krátce výše zmínili a ještě zmíníme.

Dějiny.

Renault uvádí, že proutky a proutkaři byli známi již za doby čínského císaře Yu, který vládl v době 2205—2197 př. Kristem, který se sám touto metodou zabýval a došel znamenitých výsledků při hledání pramenů a pokladů. Ve vojsku římském bylo prý mnoho těch, kteří ovládali tuto metodu a rozšířili ji všude, kam pronikala nadvláda Říma. Než tyto záznamy a podání nejsou dosti dobře ověřena tak, aby se na nich dalo budovati. Jsou v mnohých místech neurčitá, dají se zkrátka vykládati všelijak.

Roku 370 po Kristu vystupuje Ammanius Marcelinus, který používá olovnice nikoli k hledání pokladů, nebo vody, nýbrž za účely věšteckými. Mluví se o něm ještě dlouho ve středověku, kdy se vyskytuje na knižním trhu hledaná knížka Dragon rouge z roku 1521, kde metoda sama je smíšena s čarodějnickými a astrologickými prvky. V práci Agricolově, datující se z roku 1540 nebo 1560 děje se zmínka o tom, hledati kovy dřevěnou hůlkou. Dokonce tehdejší proutkaři používali jiného dříví pro hledání mědi, jiného pro stříbro, železo. V následujícím století se mluví o proutku v Magia Naturalis od Porta, ve Spenerově knize Traité de divination, v Melanchtonově knize Rozmluvy o sympatii.

Také kněží, zejména benediktini, vynikli jako proutkaři a své zkušenosti květnatým slohem ukládali literárně pro věky pozdější. V XVII. století mluví se již o proutkařích veřejně, dříve se díval svět na metodu jako podivnou, snad s ďáblem a zlými duchy spojenou, s níž není si co začínati. Löhne se věnuje metodě statí ve své práci o průmyslu hornickém a Gallien ve své práci o vodách v Chateau-Thierry 1630. Ale vystupují proti proutkaření jesuité, zejména pověstný Kircher 1631, který zatracuje všecko, co s metodou souvisí, volaje po pokání a varuje před těmito lidmi, kteří proutkaření provozují, protože jsou ve spojení s nečistými duchy. Pater Schott v Německu 1659 prohlašuje proutek za nástroj démona, ovšem zlého. Pohyby proutku (virgule) jsou prý vedeny ďáblem samým; jak ostatně uspokojivě vysvětliti tento zjev? Ba dokonce lituje i své církevní spolubratry, kteří virgule používají s úspěchem; co z toho, když na věčnosti je čeká trest, že poslechli svodů ďáblových?

R. 1602 vychází zajímavá kniha barona Chastelet a jeho choti. Manželé se odebrali do Guyenny na přání generálního kontrolora dolů, a komořího Jindřicha IV. Bernighena. Manželé se přípravami na cestu zakrváceli finančně, cestovali pak po Evropě, propůjčujíce své síly a znalosti panovníkům a šlechtě, až Leopold Bavorský a německý císař jim svěřili důležité úkoly z jejich oboru. Vrátili se do Francie 1626, pracovali v Languedocu, Provenci a Bretagni, kde jeden z opatrných opatů za jejich nepřítomnosti dal prohledati jejich zavazadla, není-li tam něco ďábelského. Šperky, listinný materiál, paměti, procesy byly jim zkonfiskovány a přese všechny zákroky, které učinili, nebyly jim jejich listiny a nic zabaveného vráceno. Roku 1632 dostávají

však od krále patent, v němž se praví, že našli a objevili celou řadu dolů na zlato, stříbro, olovo a jiné minerály, i drahokamy, a tím posloužili nejen svému panovníku, ale i veřejnosti. Roku 1640 vychází jejich kniha La Restitution de Pluton, kde jsou uvedeny a vypočítány jejich objevy. Ale když žádali kardinála Richelieu za autorisaci k vyhledávání dolů, byli oba jati, baron zavřen v Bastille a nikdo o něm již více nikdy neslyšel. Pokud je zachována zpráva o jeho postupu při hledání kovů, používal prý 7 kovových virgulí a 9 jiných přístrojů, sloužících k analyse. S verga cadente hledal železo a železité vody, s verga trepidante olovo, s verga lucente zlato, s jinými stříbro, měď a zinek, rtuť. Skutečně se manželům podařilo nalézti celou řadu míst s drahými kovy ve Francii a objevili turmalény v Quercy, rubíny a opály v Puy, břidlici a mramor v Normandii a Bretagni.

Tuto periodu praktického používání virgule vystřídává perioda teoretických spisů o metodě, a zde zejména sluší uvésti publikace Jackuesa le Royera: Traité du bâton universel z roku 1674, a G. B. Seinte Romainea: Science dégagée des chicanes de l'école. Metoda nezůstává však cizí ani oficiálním kruhům, Akademii, která dostává roku 1653 spis o virguli. Komise složená z Boussignaulta, Balbineta a Chevreula je pověřena vyjádřením se. Jesuita Kircher, o němž jsme se zmínili výše, jaksi sám uznává, že se ve svém boji proti virguli přenáhlil, a snaží se, protože vidí, že zejména benediktini vynikají v používání proutku, přejmenovati virguli na proutek metaloskopický nebo zlatonosný.

Abbé Vallemont v Psychique occulte z roku 1693 podává rozbor těles, která vyzařují určité paprsky, podle nichž je možno je odkrýti a řádně pojmenovati. Kniha má pro fysiky určitou cenu dodnes a vyniká neobyčejně pilným zpracováním oboru.

A již roku předešlého dostává se virguli praktického použití po dvojnásobné vraždě, která se udála v Lyonu. Po vrazích nezůstalo stop. Dohady nevedly ke konci. Nit se ztratila. Teprve soused si vzpomněl na jakéhosi chlapce Jacguese Aymara, který pomocí virgule našel zahrabanou mrtvolu uškrcené ženy. Věděl o něm, že bydlí v jedné z vesnic v Dauphine. Mladík přišel, žádal, aby byl odveden na místo činu. Když přišel do světnice, kde se vražda udála, začal se potiti a dostal křeče. Celou událost popisuje královský lékař Panthot, děkan lékařské koleje z Lyonu. Venkovan se vzdálil, poněvadž mu bylo nevolno, jako vždy v podobných případech. Následoval jsem jej, píše lékař, venkovan byl bledý, potil se, puls měl čtvrt hodiny zrychlený, byl blízek mdlobám, a proto jsem jej polil studenou vodou. Měl v ruce virguli, která na místech, kde byly mrtvoly, se dvakrát zdvihla. Skoro zároveň odešel do ulice a vešel do dvora arcibiskupství a odtud vyšel brankou k řece. Protože byla noc, pokračoval v pátrání den nato za velikého sběhu lidí. Šel po pravém břehu řeky a prohlásil, že vrahové byli dva nebo tři. Pak se proutek obrátil k domu jistého zahradníka, mladík tvrdil, že sem vrahové vešli a pili z láhve víno. Dvě zahradníkovy děti, zprvu postrašené, se později přiznaly, že za nepřítomnosti jejich otce vešli do domu tři muži a pili víno. Tyto okolnosti vzbudily zájem úřadů. Daly tudíž mladíkovi ozbrojený průvod. Přes rokle a skály vodil mladík ozbrojence, ukazoval místa, kde vrazi se ukrývali, načež šel do Beaucaire, kde se odbýval právě výroční trh. Drže virguli v rukou, zamířil přímo davem k vězení. Dali mu předvésti všechny vězně. Mladík položil svou levou nohu na pravou každého z nich, načež po hodinovém pátrání se virgule sklonila směrem k tělu jednoho z vězňů. To je vrah! pravil Aymar. Dotyčný byl spoután a při zpáteční cestě konfrontován se všemi místy, kde i jeho společníci byli, byl poznán lidmi a přiznal se v Bagnols k činu. Vrah byl lámán kolem za velikého sběhu lidí. Věc vzbudila pozornost prince z Condé, Aymar byl povolán do Paříže, ale zde v novém prostředí klesal stále níž a níže. Princ měl u dvora kejklíře a podivínské lidi, a toto prostředí se pro Aymara nehodilo.

Virgule však dělala těžkou hlavu dále, vždy se vyskytovali kněží, kteří byli ochotni ji prohlásiti za ďábelský svod, a královská akademie sama měla s vysvětlením nemalé potíže. Nechtěla zadati ani sobě, ani na druhé straně nechtěla zabřednouti do odsouzení, přesto, že inkvisice dala na index knihu abbého Vallemonta. Přesto zejména mezi venkovským kněžstvem těšila se virgule pozornosti a praktickému užitku při hledání pramenů. Abbé Mermet měl dokonce příležitost ukázati svou zručnost v Římě pod kontrolou monsignora Belvederi, který byl členem archeologické společnosti. Zatím v běhu času nabývala stále širšího použití i na poli novém, lékařství. Vyšel sice edikt, který prohlašuje, že lékařství je formálně zakázáno kněžím, zejména pak lékařství vedené proutkem, ale nebylo toho celkem dbáno.

Chevreul, který metodu dlouhá leta studoval, napsal r. 1812 svou slavnou práci Lettre à Ampere sur une classe particulière de mouvements musculaires, kde pohyby proutku přičítá k tomu, co moderní psychiatři zovou podvědomím. Svou teorii doplnil roku 1854, když proutek zase se ocitl v jednání Akademie. Jsa jmenován zpravodajem v této otázce, vypracoval pojednání o 258 stranách, kde shrnuje svá pozorování a zkušenosti Lebrunovy a Malebranche v ten smysl, že jev patří do světa morálního, nikoli fysického.

Ani moderní doba ovšem neustala od zkoumání

a badání v proutkařství, překřtila metodu na radiestesii, čímž ovšem není řečeno o nic více, než to, že k neznámému bylo přidáno nové.

Carrie napsal jednu z velmi význačných publikací o této věci, a to Hydroscopographie et métalloscopographie. Sám pak sestrojil r. 1863 přístroj, který má svou zvýšenou citlivostí zaznamenati výkyvy proutku zvýšenou měrou a tak jaksi usnadniti pozorování. Podobný přístroj je i magnetometr abbého Fortina a indicateur známého zeměpisce a hydrologa Magera.

Zatím metoda proniká do kruhů inženýrských, geologů, lékařů, hospodářských a překřtěna roku 1920 na radiestesii, jak jsme řekli výše. Ba dokonce byla založena společnost přátel radiestesie, asi tak, jako má Francie společnost přátel vína, a podobně. Čestným předsedou jest Armand Viré, skutečným předsedou abbé Mermet, velmi dobře známý svými pracemi v tomto oboru, který si zasloužil plného uznání a je pokládán za kapacitu.

Teorie a hypothesy, vysvětlující radiestesii.

Většina teorií, vysvětlující radiestesii, praví, že veškerá tělesa v přírodě, ať podle našeho domnění živá nebo neživá (minerály), vysílají vlny určité délky, které jsou pro každý druh zcela charakteristické. Také lidské tělo vysílá tyto vlny, ba i mikrobi. Veškerá tělesa mají kolem sebe určitě veliké pole, které závisí na povaze, skladu a velikosti.

Martin-Laval přirovnává tyto vlny k paprskům, které vyzařují z nestíněné lampy na všechny strany do jisté vzdálenosti. Téhož mínění je i Lakhowski, jehož pokusy před časem uveřejněné vyvolaly značnou pozornost. Paprsky jsou neviditelné, nehmatatelné, neslyšitelné. Výkyvy proutku (hůlky) vysvětluje takto: Lidské tělo obsahuje v sobě všecky prvky, které obsahuje i země. Jakmile se proutkař dostane do obvodu na příklad velikého ložiska železa, všecky atomy železa v jeho těle počínají se chvěti (vibrovati) v souhlase s atomy ložiska železa, které se nachází pod nohama proutkaře, třeba i ve značné hloubce, a tehdy se souhlasným chvěním proutek vychýlí, anebo olovnice provádí své výkyvy.

Podobně soudí i Boully a Capron ve své knize la Radiesthesie ou comment devenir expert dans l'art de capter les ondes. Boully přirovnává vlny, které vydávají tělesa k vlnám, jež se šíří prostorem při radiotelegrafii.

Podle Henry de France je lidské tělo přijímačem vln právě tak, jako přijímací stanice radiotelegrafická. Inž. Turenne se domnívá, že člověk je magnetickým akumulátorem, pohyby proutku jsou ovlivňovány akcí míchy, která popudy předává sympatiku. I jiné teorie mluví o člověku jako detektoru. Lacroix se domnívá, že antenou pro toto vlnění je mozek a celý lidský systém nervový. Že tomu je tak, dokládá, že za různých okolností, v nichž se lidské tělo ocitne, nastávají poruchy, právě tak, jako když v přijímači spálí se lampa, přeruší se vedení, nastane špatné uzemnění atd.

Armand Viré přiznává, že jev nelze spolehlivě vysvětliti, ale že prostě existuje, má své výsledky i neúspěchy a že bude třeba dlouhé doby, než se najde taková definice, která by vyhovovala a vysvětlila. Léon Daudet upozorňuje na analogii objevů bezdrátové telegrafie, kosmických paprsků, mitogenetických paprsků Gurevičových. Všecky tyto objevy byly ještě před nedávnem nepravděpodobné, s romanticko-románovou příchutí, a přece nadešla doba, která je dovedla uvésti v život a prakticky zužitkovati na prospěch všech. Charles Nicolle, jeden z nejlepších lékařských badatelů, poukazuje na úspěch radiestesie v lékařství. Podařilo se pomocí proutku zjistiti i sídlo nádorů, zejména zhoubných, kaménků ledvinových i žlučníkových. Metodě nelze se uzavírati pouze proto, že ji dosud nelze spolehlivě, jasně a stručně vysvětliti. (Pokračování.)

Dr. L. Riedl, primář.

Sociologický soustavný kurs.

I. O společnosti.

Máme-li správně vymeziti pojem společnosti, je třeba napřed zjistit, co bývá zváno společností.

Společností bývají zvána *různá nahodilá přechodná sdružení lidí*, jako když se cestující sejdou ve vlaku, nebo když se sejdou diváci do kina nebo do divadla atd. Jak se sešli, tak se zase brzo rozejdou; a je velmi málo pravděpodobné, že by se zase sešli.

Častěji se však nazývají společnostmi taková *sdružení lidí, která jsou trvalejší.* Je to předně Církev katolická, která jako společnost nadnárodní sdružuje všechny věřící k dosažení věčného života. Pak stát, jenž je jakési politické sdružení lidí ve vymezeném území, v němž jsou obsaženy a jemuž jsou podřízena všechna veřejná sdružení, jako župy, okresy, města atd. Jsou však také soukromá sdružení, jež přesahují obvod státu, jako na příklad kartely, trusty a pod.; a jiná soukromá sdružení, jež jsou ve státě, na příklad literární, umělecké, vědecké společnosti, obchodní, průmyslové, dělnické, sportovní společnosti atd.

Některé z nich *vznikají samovolně* k dosažení trvalých cílů jako politická sdružení: jako stát, v němž jsou obsaženy okresy, města, obce a rodiny. Jiné však *jsou vytvořeny vůlí lidí* k dosažení svobodných a přechodných cílů, jako obchodní, sportovní nebo literární společnosti.

Z tohoto krátkého přehledu je patrné, jak široký je pojem společnosti a jak různé jsou formy lidských společností. *V širším smyslu* společnost značí jakékoliv sdružení lidí. *V užším a vlastním smyslu slova společnost* značí sdružení lidí, kteří společně pracují za nějakým cílem.

V následujícím mluvíme o společnosti jen ve vlastním slova smyslu.

1. Nesprávné nauky o povaze společnosti.

Někteří tvrdí, že společnost není nic skutečného, že je to pouhá fikce. Jiní zase hájí, že společnost jest absolutní realita.

1. *Teorie hlásající, že společnost je fikce.*

Podle této teorie společnost je jen jakési pomyslné jsoucno, vytvořené zákonodárcem; je to jakýsi umělý právní výtvor; jakýsi pomyslný podmět, zcela odlišný od údů, jež tvoří společnost, jemuž se pak připisují práva a povinnosti; ale v základě to není nic skutečného; je to jen pohodlný prostředek právní techniky, je to právní fikce. *Společnost tedy není nic skutečného.* To, co je společností zosobněno, je vlastně cíl, jak hlásají Savigny, Puchta, Baron; nebo je to prostě stvoření nějakého právního podmětu, jak tvrdí Unger.

Někteří autoři učí, že všechny společnosti, soukromé i veřejné, jsou pouhá fikce; na příklad Pollock,[1] Bastiat,[2] Michel.[3] Jiní tvrdí, že pouze soukromé společnosti jsou skutečné. Tak na příklad Savigny.

Základ této teorie je zřejmý individualismus: Tato teorie učí, že každý člověk, a to jen fysický jedinec, je podmětem práva, protože právo člověku náleží pro svobodu, jíž může svobodně jednat. Avšak jen fysický jedinec je svobodný. Proto pojem osoby a pojem fysického jedince se kryjí, jsou totožné. Tedy mravní osoba není nic skutečného, nýbrž je to pouhá fikce.

Z takového pojetí společnosti plynou *nesmírně vážné důsledky* v oboru právním, sociálním i hospodářském.

Jestliže totiž společnost je pouhá fikce, její existence, její život, rozvoj i zánik závisí na libovůli jejího tvůrce, to jest zákonodárce. Zákonodárce nemá jen uznati její existenci, nýbrž dáti jí existenci. Belgický právník Laurent praví: „Jako Bůh tvoří přirozená jsoucna, tak stát tvoří mravní jsoucna. A jako Bůh toliko svou vůlí může v niveč obrátit fysická jsoucna, tak i stát mravní jsoucna."[4] Z téže zásady vyplývá také teorie o omezování mravních osob. Neboť závisí-li na libovůli občanské autority existence mravní osoby, pak na téže autoritě závisí také tvar a právní schopnost mravní osoby. Jaký význam má tato otázka pro veřejné právo, je zcela zřejmé. Neboť *z teorie, hlásající, že společnost je pouhá fikce, logicky vyplývá politický a sociální liberalismus.*

Není divu, že proti takovému atomickému pojímání společnosti povstala reakce v „sociálním realismu".

2. *Teorie, hlásající, že společnost je naprostá realita.*

Tato teorie se jeví v různých formách, z nichž hlavní jsou tyto tři: biologická, psycho-sociologická, eticko-duchová.

1⁰ *Forma biologická.*

Biologická škola učí, že společnost je *fysický organismus.* Organismus společnosti a organismus jedince se shodují ve třech bodech: *a)* v rozlišnosti a rozdělení ústrojů podle postupu vývoje; *b)* v totožnosti úkonů; *c)* ve vzájemné závislosti úkonů, ústrojů a částí mezi sebou.

Zákony společnosti jsou tudíž zákony biologické a společenský vývoj je toliko částí všeobecného vývoje v celém vesmíru. Hybnou silou tohoto vývoje je hospodářská svoboda, ovšem ve smyslu biologickém, to jest darwinistickém. To znamená, že v boji o život a v přirozeném výběru nižší sociální formy zaniknou ve prospěch vyšších forem.[5]

2⁰ *Forma psycho-sociologická.*

Ve škole sociologické lze rozlišiti dvě stadia: *a)* školu historickou a *b)* školu sociologickou.

a) Podle *historické* školy společnost je jakási *realita řádu psychického,* která se liší od jedinců, tvořících společnost. Je to vlastně „duch lidu", „obecné svědomí", „kolektivní vůle", jejímž nástrojem je stát.[6] Sluje školou historickou proto, že onen „duch lidu" se projevuje v historii, v jedincích.

Základ této teorie je nauka o „duchu světa a lidu", jak ji hlásal Schelling.

b) Podle *sociologické* školy společnost je realita svého druhu, jsou to vlastně *kolektivní představy a pojmy,* jež existují mimo údy společnosti. Tyto kolektivní představy tvoří realitu svého druhu, zvanou společnost. Známkou této reality je

[1] *Pollock: First Book of Jurisprudence,* p. 223.

[2] *Bastiat:* Oeuvres, t. IV: *Sophismes économiques* praví: „L'état c'est la grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde."

[3] *H. Michel: L'idée de l'État,* L. V. ch. III. La crise actuelle, M. Renouvier p. 598: „L'idée de la société considerée comme être réel ne resiste pas à la critique. Qu'est-ce que cette société-personne dont les droits sont réputés supérieurs à ceux de seules personnes que nous connaissions, nous et nos semblables? Qu' est-ce, sinon une fiction pure et simple, une fiction contraire à toutes les exigences de la morale? Les droits, les devoirs n'appartiennent, ne peuvent appartenir qu' aux individus." (Uvedeno v **Mélanges Thomistes, str. 341.**)

[4] *Laurent: Principes du droit civil français,* t. I. 375.

[5] Sr. *Spencer: Principles of sociology,* t. II., p. 20. násled.

[6] Sr. *Puchta: Kursus der Institutionen,* § 10.

donucovací síla oněch pojmů. Kolektivní pojmy se vnucují jedincům z vnějšku, tlačí na ně tak, že svědomí jedinců jsou jen jakýmsi projevem a prohlášením oněch kolektivních pojmů. Odtud plyne, že jedinec je téměř úplně podřízen společnosti, a to v každém ohledu.

3⁰ *Forma eticko-duchová.*

Podle tohoto směru (Fichte, Schelling, Hegel) *stát je realita etická, duchová a božská.* Stát je bůh na zemi, ovšem ve smyslu monistickém.

Podle Hegela Absolutno čili logická Idea, úplně nevymezená, nevědomá v přírodě, stává se vědomou v člověku, uskutečňuje svůj obsah v sociálních zřízeních a konečně se projevuje ještě bohatěji a dokonaleji v umění, ve vědě, v náboženství.

Politická společnost patří do oboru ducha, a to objektivního ducha, pokud ten duch uskutečňuje svůj obsah v sociálních zřízeních.

Tento objektivní duch v antithesi vychází ze sebe a vytváří řád svobody, mravní život, ethos národa. Avšak v politické společnosti nebo přesněji ve státě tento ethos dosahuje nejvyššího stupně své reality. *Stát je tedy realita etická, duchová, božská.*

Stát je bůh na zemi (ve smyslu monistickém), který se stále uskutečňuje v sociálních zřízeních, a jako naprostý cíl v sobě, má nejvyšší právo.

Pak ovšem stát ovládá celý život člověka i všechny jeho soukromé zájmy, je zdrojem práva a povinnosti.

Jsou tedy dvě extrémní teorie o společnosti: jedna učí, že společnost je pouhá fikce, druhá zase tvrdí, že společnost je naprostá realita. A důsledky obou jsou nesmírně vážné: *první teorie obětuje společnost jedinci, vede k liberalismu; druhá teorie obětuje jedince společnosti, vede k absolutismu, k universalismu.*

Nauka svatého Tomáše o společnosti jde střední cestou mezi oběma krajnostmi, jak uvidíme v dalším.

II. Povaha společnosti podle směru aristotelsko-tomistického.

1. Slovo společnost značí spojení, sdružení či sjednocení více lidí. V pojmu společnosti jsou tedy dvě věci: předně jakási *mnohost* a za druhé jakási *jednota.* Jestliže mnozí zůstanou úplně rozděleni, nelze mluviti o společnosti. Teprve když mnozí jaksi překonají mnohost a spojí se v jedno, lze mluviti o společnosti.

2. Na základě jmenné definice společnosti postupujeme k věcné definici. Poněvadž je společnost sjednocení více lidí, tážeme se, v čem záleží tvarově ono spojení, Záleží v činnosti, či v bytí společníků? A záleží-li v činnosti, tážeme se dále, co je cílem takového sjednocení?

a) Předně *sjednocení společníků není sjednocení v jejich bytí.* Více věcí totiž může býti spojeno v jedno bytí buď vnitřně anebo zevně; a to *vnitřně* tak, že ze spojených částí vznikne *jedno o sobě,* jako z látky a podstatného tvaru; anebo tak, že ze spojených částí vznikne *jednota případková,* jako vzniká z podstaty a případků. Více věcí však může býti spojeno v jedno *zevně,* nějakým vztahem totožnosti nebo podobnosti v bytí.

Ale společníci nemohou býti spojeni *vnitřně* ani o sobě, ani případkově v jedno bytí. Neboť ve společnost se sdružují jen jednotlivci, jednotlivé podstaty, které nemohou býti sděleny jiným, které nemohou býti spojeny s něčím jiným ve vnitřní jednotu.

Sjednocení společníků ve společnost není však ani *zevní* sjednocení v jejich bytí nějakým vztahem. Je sice pravda, že někdy mají společnosti ony vztahy (podobnosti, totožnosti), ale nezáleží v nich podstatně. Na příklad společnost manželská nezáleží v rovnosti, nýbrž spíše ve společném životě. Podobně i občanská společnost nezáleží v oněch vztazích stejnosti a podobnosti, jež slují národnost, neboť mnoho různých národů může tvořiti jednu občanskou společnost, jeden stát, jak je patrné z dějin; nýbrž spíše záleží ve společném životě.

b) Poněvadž sjednocení společníků není sjednocení v jejich bytí, pak zbývá jen jediná možnost, že totiž *je to sjednocení v jejich činnosti;* neboť mimo bytí a činnost v nich není nic jiného.

K pojmu společnosti patří nejen objektivní sjednocení činnosti více lidí, nýbrž i subjektivní sjednocení. Nelze zváti společností více dělníků jen proto, že konají tutéž vnější práci; nýbrž je třeba, aby ji konali společně, to jest k dosažení jednoho společného cíle.

Tím přicházíme k všeobecné definici společnosti, jak ji podává svatý Tomáš: „*Societas nihil aliud esse videtur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum.*“[7] - „Zdá se, že společnost není nic jiného, než sjednocení lidí ke společnému konání něčeho jednoho.“

3. 1⁰ Společnost je *sjednocení.*

Probíráme-li všechny třídy věcí podle Aristotela, pak lze zjistit, že společnost nepatří do všeobecné třídy podstaty, kolikosti nebo jakosti, protož táž podstata, velikost i jakost nemůže býti v nositelích (suppositech); kdežto táž společnost je ve více suppositech.

Jen *činnost, trpnost* a *vztah* spojují v jedno to, co je rozdělené.

Avšak povaha společnosti nezáleží v trpnosti nebo činnosti. Neboť ačkoliv společnost je činná

[7] *S. Thomas,* Opusc. XIX. „Contra impugnantes Dei cultum et religionem.“ cap. 3. A o něco níže zase opakuje: „Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum.“

pro jeden cíl a rovněž trpí pro jednu věc, přece ona jednota činnosti a trpnosti předpokládá už hotovou společnost (operatio sequitur esse).

Zbývá tedy jediná možnost, že *povaha společnosti záleží ve vztahu.* Ve společnosti však jsou tři druhy vztahů: *a)* vztahy podobnosti, *b)* vztahy řádu k jedné hlavě, *c) vztah sjednocení.*

Povaha společnosti nezáleží ve vztazích podobnosti. Mezi těmi, kteří tvoří jednu společnost, je mnoho podobností: na příklad mají týž původ, týž jazyk, tytéž mravy, tytéž pojmy, tytéž touhy atd. Ale všechny tyto podobnosti nevytvářejí samy společnost.

Povaha společnosti nezáleží ve vztahu řádu k jedné hlavě. Neboť z tohoto vztahu plyne, že poddaní jsou pod jednou hlavou, ale ne, že jsou jedno. Na příklad v jednom státě může býti pod jednou hlavou více soukromých společností zcela rozlišených.

Povaha společnosti tedy spočívá ve vztahu sjednocení čili *sdružení.* Všichni členové společnosti směřují k jednomu společnému cíli, který je všechny spojuje v jedno.

Tedy společnost je bytostně vztah sjednocení.

2⁰ Společnost je sjednocení *více lidí.*

K utvoření společnosti je tedy třeba alespoň dvou lidí. Na příklad manželská společnost, která je spojení muže a ženy ke zrození potomstva.

Společnost je sjednocení lidí jako lidí, to jest lidí svobodně jednajících. Společnost tedy záleží nejprve a o sobě ve sjednocení vnitřních úkonů (rozumu a vůle), a pak podílně i ve sjednocení vnějších úkolů.

3⁰. Společnost je sjednocení lidí *ke společnému provádění něčeho jednoho.*

Těmito posledními slovy „ke společnému provedení něčeho jednoho", je vyjádřen cíl společnosti, totiž *obecné blaho.*

Vnitřní cíl společnosti je forma společnosti. Tedy jednota a soulad mezi členy společnosti, soulad a vyrovnanost v jejich společné činnosti.[8] - Tento společný soulad mezi jednotlivými členy navzájem i k celku, čili mír a pokoj, je předběžná podmínka, aby společnost mohla pracovat o dosažení vnějšího cíle. Společnost, ve které nevládne vnitřní soulad, klid a mír, ve které jsou spory a sváry, nevede k cíli.[9] - Proto svatý Tomáš praví: „Jako totiž člověk nemůže nic konati, leč předpokládá-li se jednota jeho částí, tak množství lidí, postrádající jednoty míru, když útočí samo na sebe, je znemožněno dobře jednati.[10]

Vnější cíl společnosti jest obecné blaho, jehož chce společnost dosáhnouti. Nazývá se obecným blahem, protože k němu mají směřovati všichni členové společnosti a mají v něm míti přiměřenou účast. - Podle různého vnějšího cíle se rozlišují různé společnosti. Neboť vnějším cílem se vlastně spojují všichni členové společnosti.

4⁰. Z předešlého je tedy patrné, že povaha společnosti jako útvaru záleží ve vztahu sjednocení více lidí ke společnému provedení jednoho cíle; poněvadž to, proč se lidé sjednocují k provedení něčeho jednoho, je vlastně obecné blaho jak bude patrné - lze definovati společnost jako *spojení lidí ke společnému blahu.* Společnost tedy není ani pouhá fikce, ani naprostá (absolutní) realita, nýbrž realita vztažná (relativní).

Všimneme-li si pozorně uvedené definice společnosti, jak ji podává svatý Tomáš, najdeme v ní čtyři hlavní pojmy, čtyři příčiny společnosti: 1. *Tvarová* příčina (struktura společnosti): *Adunatio* hominum. 2. *Látková* příčina (materiál, z něhož se skládá) jest udána slovem *hominum;* společnost se totiž skládá z lidí. 3. *Účinná* příčina je též obsažena ve slově *adunatio,* jež značí nejen společnost už utvořenou, nýbrž i činnost, jež utváří společnost; a tedy obsahuje i účinnou příčinu. 4. Cíl společnosti je vyjádřen slovy: *ad aliquid communiter agendum.* A zároveň je těmi slovy naznačena činnost, jíž lze uskutečnit onen cíl.

Abychom tuto velmi stručnou, ale přesto úplnou definici dobře pochopili, je třeba poněkud vysvětliti každou příčinu zvlášť. (Pokračování.)

Dr. Ant. Čala O. P.

Poznámky o komplexu méněcennosti a velikášství.[1]

Život lidský jest účelný, osobnost se vyvíjí, proto je pro život důležitý cíl, za nímž člověk jde. Směrem k cíli nabývá život jednoznačnosti v jednání a v reakcích a postoje ke svému okolí. Vše, co žije a se pohybuje, musí míti svůj cíl. U člověka zvláště shledáváme, že jeho chování a jednání jsou nesrozumitelná, pokud neznáme cíle, k němuž směřují.

Směr a tendence jednání k cíli je tak mocná a všeplatná, že v některých případech jednání a projevy mohou směřovat k cíli, i když chybí vědomá představa určitého cíle; ba někdy dokonce

[8] Srov. *Sv. Tomáš,* Contra Gentes, l. 3, c. 94: In toto bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur."

[9] S. Thomas, *De regimine principum,* I, c. 2: „Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota socialis vitae perit utilitas, quinimo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa."

[10] Tamtéž c. 15: „Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesuppositis suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat seipsam, impeditur a bene agendo."

[1] Podle Montessoriové a A. Adlerovy ind. psychologie, zvláště jeho školy a Selbsterziehung des Charakters, Leipzig 1930; Úvod do ind. psychologie, Dreihurs.

i při zážitku nechtění jde člověk k cíli. V tom případě ovšem člověk cítí, že je v duši nemocen. Život lidský má mít vědomí plné a jasné o všem, co má uvnitř. Pravidelně člověk prožívá, že vše, co dělá, hoví nějakému účelu. Jsou-li v člověku opačné tendence zároveň, vzniká dojem, že duše je rejdištěm různých pudových hnutí a konečné jednání jako by bylo určováno nejsilnějším pudem. Avšak i taková vnitřní rozbitost je jednání, ovšem nedokonalé, slabé osobnosti lidské, která sjednocuje ve vědomí svého „já" všechny projevy. Proto i když člověk se dá strhnouti, uvědomuje si svou slabost, že jeho jednání není výraz dokonalé vůle a osobnosti. Člověk je *tažen dopředu*, ne strkán zezadu, ne silou vnější, nýbrž sebou samým. V člověku je *potenciál tvůrčí síly k dosažení životních cílů* a k vývoji vlastní osobnosti.

Ve snaze o svou osobnost dopouštíme se často velké a základní chyby. Člověk má sklon *zaměňovat to*, čím by se chtěl jiným zdát, s tím, co je ve skutečnosti. Je v něm boj mezi pravdivostí a ješitností. Člověk nenachází pravdu, poněvadž ji o sobě nehledá; je pro něho příliš krutá a ponižující. Místo ní má člověk své mínění o sobě, nebo určitou „zamilovanou ideu", k níž se utíká a kterou by za nic neurazil.

Zamilovaná idea, která nesmí býti uražena, a její koutečky jsou podporovány snahou po uplatnění, snahou a vůlí po moci a ideálem dokonalé osobnosti, který si člověk o sobě vytvoří, ale proti *němu hlodá pocit méněcennosti a nedostatečnosti*. Proto se děje vnitřní boj chlácholení zdánlivostí, to jest snahou po velkých a zvláštních věcech, jako by byl člověk pro ně vyhlídnut, nebo aspoň se po nich snažit. Ješitnost zvláště se brání, aby nebyla odhalena jako ješitnost, neboť by vyvstala zející propast vlastní méněcennosti. Z toho má člověk úzkost jako před sebezničením a před ztrátou své lidské důstojnosti.

Tento vnitřní zápas člověk často prožívá, a proto vnitřní spojitost pocitu méněcennosti a ješitnosti, někdy až velikášství je velmi často blízká. Jdou spolu. Ješitnost zakrývá propast vlastních nedostatků a méněcennosti. Komplex méněcennosti roste už v dětství a je zvláště prohlouben v dospívání.

Jak nesprávné stanovisko zaujímá často dospělý k dětskému světu a tím ničí dětskou osobnost! Děti jsou na příklad nesprávně trestány a kárány. (Na příklad dítě převrátí sklenici vody. Lakotnost otcova nebo matčina hned vidí sklenici jako rozbitý poklad a hned je dítě káráno. Udělá-li totéž známý dospělý, hned se snaží omluviti věc jako nic neznamenající. Jen dítě musí pociťovat, že je bytost škodlivá, a tedy nesmí se dotýkat předmětů - je to tvor neužitečný a k ničemu.)

Mimo to člověk ke své celistvosti vnitřní osobnosti potřebuje seskupení svých činů tak, že stojí na pevném základě, má svou *vlastní vnitřní existenci a orientaci a tedy vykonává samozřejmě své činy*. Nemusí se více o to starat, jak bude postupovat ve své práci, pracuje automaticky. Avšak dítě teprve musí stavět své základy. Téměř nikdy dospělý nenechá dítě, aby pracovalo na svém plánu v řadě svého jednání; hraje-li si, dospělý chce, aby šlo na procházku, pracuje-li svým způsobem, je snadno vytrhováno nebo i káráno ve své dětské práci, třeba příchodem známých, jimž má býti ukázáno atd. Dítěti do všeho zasahuje mocná bytost dospělých a určuje mu vše bez dotazu dítěte, bez ohledu na jeho práci, bez uznání jeho snahy, zatím co dospělé nevytrhují z práce, leč s omluvou. Proto dítě znenáhla cítí, že je něco jiného, než druzí, něco nižšího a bezcenného. Roste méněcennost.[2]

Vnitřní plán předběžný po jednání je nesmírně důležitý. Jím se klade první základ budoucí *odpovědnosti za vlastní činy*; dospělý musí pomáhat dítěti, aby mělo vztah mezi jednotlivými činy, a dávat mu též vysvětlení, co *znamenají*. Jinak dítě nabývá vědomí, že cokoliv koná, nemá ceny. Nepodporuje se tak u dítěte vědomí odpovědnosti od počátku vývoje a zároveň neučí se ovládání sebe, naopak, otec nebo matka spolupracují v rušení kontinuity a zdravého vědomí důležitosti. Odpovědnosti je schopen jen ten, kdo má jistotu, že je pánem sebe a svých činů, ztráta odvahy pochází z vědomí *„že člověk nic nemůže"*. Dětem se vkládá vědomí, že nic nemohou, spíše než snaha o to, aby mohly něco učinit a znamenat.

Stav se komplikuje, dává-li dospělý znát nadávkami dítěti jeho nemohoucnost. Tím trpí nejen plán uspořádat činy, nýbrž *i osobnost*. Méněcennost se připojuje pak i k osobnosti, roste bázlivost nebo apatie; roste vnitřní komplex. Tento stav se zvyšuje v době dospívání. Tam si mladý člověk uvědomuje jasněji své „já" a svou přirozenou snahu uplatnit se, ale zároveň svou slabost a nemohoucnost. Tam zvláště se prožívá cit *„nic nemohu"*.

V dospívání zvláště působí mocný činitel vnitřní, vztahovat všechno na své „já", dostředivě. Přicházejí reflexe nad vlastním „já" ve zmatku zážitků. Vlastní já a svět se rozdvojí. Puberta je doba pozvolného nalézání osobnosti; mladý člověk prožívá najednou vše jinak, zvláště poměr k životu a k uspořádání činů. Vše je jiné a změněné. Staré hodnoty dětské ztrácejí cenu, nových ještě není. Mladík vystřízliví z navyklých citů a radostí. Budí se v něm zároveň cit odpovědnosti a svědomí. K tomuto duševnímu přerodu je zvláště připojeno nebezpečí méněcennosti a velikášství. Vše má u něho cenu jen v poměru k vlast-

[2] Montessori - L'enfant, Paris.

nímu „já“; mladý člověk se stává středem vesmíru. Sebevědomí se zvyšuje snadno k velikášství, domýšlivosti a pýše. V některých projevech se však uplatňuje egocentrismus správně, na příklad v citu pro čest, pro hrdost a velkodušnost atd.

Dospívající si stavějí budoucnost snivě nebo fantasticky, mají plány a vzdušné zámky. Trvává tato doba přes 17. rok věku. (Tam se někdy projevují svým způsobem budoucí velcí geniové.) Je u těchto dospívajících bytostí určitá vševědoucnost a vysněná všemohoucnost, je v nich i pud po samostatnosti a sebeuplatnění, po činnosti a napodobení dospělých, odpor k normálnímu životu, touha po novém, mladý člověk se přeceňuje a domnívá se, že je nedoceněn.[3]

Člověk se snaží celou tendencí životní, aby byl přijat společností jako vynikající a důležitý. Ovšem, tento přechod ve skutečnosti není tak snadný, proto se děje nejsnáze sněním a fantasií. Tam se stává člověk pánem sebe i druhých i bohatství. Avšak *tato tendence je mnohonásobně rušena.* Má své obtíže; člověk pociťuje nepřátelství světa a lidí, cítí se odstrčen, bezradný, slabý, klesá do malomyslnosti; zvětšuje pocit *méněcennosti*, ale zároveň se snaží postaviti si svůj svět vlastní jinde, mimo skutečnost. Své já zahaluje buď *velikášstvím* nebo *zdánlivým hrdinstvím*, čím více se otvírá propast méněcennosti, zvláště v poměru k druhým. Snaží se zrušit domnělou převahu druhých. Metody k tomu jsou různé, nejvíce opřádání své osobnosti ve fantasii domnělou velikostí a citem, to jest zálibou na sobě, nebo uplatňuje se v okolí, které je slabší a které mu podlehne; někdy i lží a jinými prostředky si připisuje velikost. Někdy provádí i skutky hrdinství naoko, nebo zaujímá určitou pózu navenek, aby kryl vnitřní méněcennost. Kdekoliv pozorujeme lidské vady a slabosti, jež jsou *nápadné* tím, že porušují souhru v lidském spolužití, pocházejí vždy z pocitu méněcennosti, jenž vede jednotlivce k tomu, aby opustil normální cestu do společnosti. Pochybováním, skepsí či jiným chováním vyhýbají se mladí lidé úkolu lidské společnosti, aby se neprojevila vlastní bezcennost a obávaná porážka. Člověk si uchovává „*pojistky*“, aby byl zakryt pocit méněcennosti buď přímo nebo před druhými, nebo alespoň před vlastním vědomím. Tak člověk zahaluje sám sebe do nepravého oděvu pózy a velikášství nesnesitelných forem. Nesmí se dát na útěk k *neužitečným* projevům života, znehodnocovat bližní, okolí, život, hledat neúspěchy ve všem za cenu vlastního utrpení; někdy se utíká zvláštním idealismem, přepjatými názory, nebo se kladou veliké požadavky na druhé lidi, někdy je to útěk do fantasie.

To vše je fiktivní *přírůstek vlastní moci.* Ně-

[3] M. Skořepa, Puberta. Praha 1932.

kteří dokonce chtějí míti význam již pouhou svou existencí bez činnosti. Takové cesty nezbaví člověka trapného vědomí vnitřní nemoci čili komplexu méněcennosti a velikášství. Je třeba řešit vnitřní situaci přímo, to jest dát se vzhůru na výboj skutečných hodnot života a oboru práce, který si člověk zvolí. Je třeba vychovat si skutečnou velikost mravní a duševní, jak se o ní zmiňuje Aristoteles ve své etice k Nikomachovi o *velkomyslnosti.* Vychovatelé a též snaha o sebevýchovu se musí ubírat jen touto cestou k velikosti ducha. Cesta k ní vede přes jednotlivosti skutků a rozhodování, přes poměr k práci a k bližnímu. Ve všech těchto podrobnostech je třeba hledat velikost ducha, která vyrovná city méněcennosti a zbaví velikášství. Křesťanství pomáhá v tomto úkolu výchovy osobnosti pokorou a nadějí. Pokora je síla ducha, který si přiznává upřímně své slabosti a otvírá se přílivu síly Boží, naděje je rozmach duše, opírající se o moc a dobrotu Boží.

M. H.

Kurs pedagogický: Pojem nadání.

Snaha o hlubší poznání duševního života dala podnět experimentální psychologii k vytvoření různých metod, jimiž by si mohla seřaditi aspoň v hlavních kategoriích všechny tak rozmanité projevy duševního života jedince a poodhalit tak tajemství individua, jež je těžko vyjadřitelné. Děje se tak, že se zkoumají reakce mnoha individuí na určité situace a předměty a tím se snaží o stanovení jakéhosi průměru nebo pravidla, které by dalo možnost odhadnouti si člověka a jaksi vypočítat si individuum podle toho, do které kategorie se svými projevy zařadí.

Z této snahy vzniká obor psychotechnického zkoumání, jež dalo vznik testové metodě. Ovšem, tento obor psychologie jest stále ve vývoji a sám se přiznává, že jest ještě mnoho okolností a situací, ke kterým ještě nemá kategorii (přihrádku), aby si zařadila každý děj a individuum s jistotou. Ostatně tato jistota bude vždycky jen relativní, morální.

Úkolem psychotechnických zkoušek jest především určiti nadání, pracovní obor, ve kterém by se každé individuum nejlépe uplatnilo, charakter, sklony a jiné hodnoty člověka.

K správnému posouzení nutno nejprve objasniti pojem nadání. Vlivem biologického materialistického názoru na vnitřní děje člověka se úkol zdál snadnější, neboť tento názor hledá jedinou příčinu projevů člověka pouze ve fysiologické hmotné struktuře těla. Tento „duševní mechanismus“ by pak nutně reagoval na určité podněty, tak jako se to děje v chemickém nebo biologickém světě. Tak by bylo možno podrobiti lidské nadání diagnose právě tak, jako tělo lé-

kaři. Než ukázalo se, že názor, omezující problémy duchovního života jen na závislost jevů přírodních, nepřispěl mnoho k rozřešení problému poznání člověka a jeho ducha, protože tyto jevy nejsou jen závislé na biologii a hmotě, nýbrž mají nad to i svou činnost vlastní, vyšší, samostatnou.

Pojmu nadání se přikládá mnoho různých významů, ale musí se rozlišovati přesně nadání intelektuální od každého jiného, protože duševní nadání lze souditi především podle rozměrů intelektuální činnosti. Myšlení není jenom účelná biologická funkce nebo schopnost, která účelně používá prostředků, aby se zařídila správně k novým požadavkům. Podle toho neinteligentní by nebyl jenom ten, kdo málo myslí, nýbrž i ten, kdo myslí mnoho, když by se dalo dosáhnouti větších praktických výsledků s menším přemýšlením. To však nevystihuje podstatu inteligence. Nerozhoduje zde výsledek, abychom pochopili inteligenci, nýbrž musíme chápati především ji samu. Podstatnou vlastností její jest, že chápe obsah a smysl věci, proniká předmět své činnosti, poznává, co věc jest a jaký je její vztah, a pro toto porozumění řeší úkol a zařizuje věci k výsledku. Může býti tedy inteligentnější člověk, který nedosáhne výsledku, protože výsledek nenásleduje vždy nutně a dobrý výsledek se může často jen podařiti, nebo náhodou se dostati tomu, kdo neviděl jasně souvislost prostředků.

Takového chápání nadání jakožto veličiny závislé na rozměrech intelektuální činnosti má praktické důsledky pro pedagoga k posuzování žáků. Byla snad vždycky ve školách kategorie žáků, kteří měli úspěchy jen proto, že ohromili učitele přívalem slov a pohotovostí, učitel je měl za nejnadanější, ale ostatní spolužáci je znali mnohdy lépe, protože jim záviděli ne jejich nadání, nýbrž štěstí. Byli pak druzí, kteří se dlouho rozmýšleli a hledali slova, a méně trpělivý pedagog jim dal několik minut na rozmyšlenou a neověřil, když tvrdili, že „tomu rozumějí". Vzdělání má směřovati především k tomu, aby rozvinulo rozum, a proto nadání nutno chápat především po této hlavní stráce intelektuální.

Nadání intelektuální takto chápané je ovšem jen vrozené. Výchovou se nemůže přidati intelektuální schopnosti, nýbrž jen položiti před duševní zrak nové předměty a uvést na ně onu schopnost tak, aby si osvojila nové pojmy; je možné také vhodněji položiti rozumu předměty vedle sebe tak, aby lépe vynikl vztah mezi nimi, ale vlastní, duševní práce zůstává rozumu, aby si utvořil pojem a pochopil vztah.

Než kromě tohoto přesného intelektuálního pojmu nadání se v širším smyslu nadáním rozumí též povaha různých jiných důležitých duševních pochodů u individua. Tak mluvíme o nadání, vlohách, náklonnosti a způsobilosti, a můžeme rozlišovati mezi nadáním vrozeným, jež závisí na uzpůsobení a organisaci ducha nebo se získává ve velmi časném věku — a nadáním či spíše schopností, získanou cvikem a zkušeností.

Přihlíží se jen ke všeobecné povaze a disposicím nadání, všechno speciální, co obsahuje ku příkladu speciální vědění, náklonnosti, nemá zde rozhodující význam.

Uznáváme-li, že i rozum sám a každá duševní schopnost závisí na tělesném organismu jakožto nástroji, pochopíme snadno, že vrozené vlohy závisí i na jiných složkách, především dědičnosti, pak na výživě, prostředí a zvláště na cirkulačních procesech celého mozku a jeho jednotlivých částí, a ty jsou ovlivňovány, nebo i podmíněny často náhodnými změnami. To jsou však spíše vzdálenější podmínky nadání, ovšem též důležité.

Výchova se ubírá různými cestami. Z praktického stanoviska působí na dítě jmenovitě metodická výchova ve škole, která vyžaduje pro různý věk rozdílný postup a spojitost, a rodinný život a vůbec styk s okolím, který mu dává zkušenosti porůznu a příležitostně; zvláště zdůrazňuje Montessoriová řád v postupu vzdělání i výchově, pro který je duše velmi citlivá.

Otázka, zda v prvních letech a snad i později se může nadání změniti a obdržeti jiný směr, záleží značně na udaných pojmech. V této otázce pomůže, uvědomíme-li si onen přesný rozdíl mezi duchovou schopností intelektu, která je vrozena, a mezi zkušeností a disposicí získanou.

Neboť jak již bylo řečeno, onen specifický ráz intelektu, schopnost duchově proniknouti do hloubky věci a z hmotného předmětu abstrahovati, jest činnost, náležející výlučně individuu samému, práce, ve které nemůže být nikdo zastoupen druhým a jejíž výsledky nemůže přijmouti odnikud zvenku. To, co se může změniti výchovou a cvikem, jest pouze vnější determinování, upoutání schopnosti na určitý předmět, a zde ovšem se může dáti nadání různým směrem, podle toho, jaké vnější příčiny na individuum působí. (Pokračování.) *O. Blaise O. P.*

Ideologie Tomáše Akvinského a její poměr k filosofii Averroesově.

(Pokračování.)

Z tohoto důležitého citátu Monologia plyne: 1. Že svatý Anselm se otevřeně vyslovuje pro realismus, a 2. že realismus scholastiky nevyvěrá ani z učení arabských filosofů, ani ze systému Aristotelova. Postačí k tomu zpřítomniti si ještě dobový rozdíl. Jak jsem již nahoře podotkl, měla scholastická filosofie svůj počátek za panování Karla Velikého, který roku 781 povolal učeného

Alcuina k svému dvoru a jmenoval jej rektorem školy, zvané „schola palatina", která byla jakýsi zárodek našich universit. Žáci Alcuina: Fredegisius a zvláště Rhabanus Maurus pokračovali v jeho díle; zvláště R. Maurus, později arcibiskup kolínský, má veliké zásluhy o civilisaci Německa, neboť jím založená slavná škola ve Fuldě se stala matkou všech škol v Německu, v čemž pokračoval i Paschasius Radbertus, opat v Corbie († 851). Abychom si učinili pojem, na jak vysokém stupni bádala tehdejší filosofie o filosofických problémech, postačí vzíti do rukou na příklad dílo de divisione naturae od Scota Erigeny († 886), který byl roku 843 povolán od Karla Holého za rektora scholae palatinae. Znalý dokonale jazyka latinského a řeckého, muž hluboké erudice a bystrého ducha, pojednává o nejsubtilnějších otázkách metafysických s úžasnou na jeho dobu znalostí, která je známkou genia. Táži se: byl by zjev Erigeny možný, kdyby filosofická věda v jeho době nebyla pilně pěstěna a přivedena na mimořádně vysoký stupeň i bez Aristotela, o arabsko-židovském vlivu ani nemluvě?

2. Že filosofie arabská nebo arabsko-židovská nebyla pramenem realismu scholastiků, vidíme jak z dějinných dokladů, tak z povahy věci samé. Věc se má ve skutečnosti takto:

Spisy Aristotelovy počaly býti Arabům známy v X. století, za dynastie Abassidů (780—1258; residence Bagdad). Již zakladatel této dynastie Harun al Rašid (789—809) se obklopil celým zástupem básníků a učenců na svém dvoře, ale v míře tím větší stal se císařský dvůr útočištěm a domovem učenců a umělců za jeho nástupce Al-Mammuna (813—833). Za jeho panování byly Arabům zprostředkovány spisy Aristotelovy. Překladatelé byli většinou nestoriánští křesťané, kteří žili na dvorech sultánů jako lékaři, dále v menší míře Židé a Řekové. Překlady byly zhotovovány obyčejně z řečtiny do jazyka syrského a jen výjimečně do jazyka arabského. Překladatelé se stávali obyčejně též vykladači (komentátory) spisů Aristotelových. Též se nesmí zapomenouti u Aristotela na tu okolnost, že jeho spisy po smrti mistra více než 130 let byly utajeny, a teprve pak, porušené prachem a hnilobou, je vynesl na světlo Teyo Apellicon a později v Římě Tirannikus a Andronikus za doby Sullovy opětně přehlédli a opravovali. Kdo může zjistiti, kolika rukama díla Aristotelova prošla, jak byl text upraven, poškozené rukopisy doplňovány a upravovány? Dále je nepochybno, že v posledních dobách antické filosofie podléhala nauka peripatetická silnému vlivu novoplatonismu, jak viděti z Plotina a Philona. Tím se dostaly Arabům spisy Aristotelovy pod signaturou novoplatonismu, který pak měl jak ve směru motekallenů,[11] tak ve směru motagalů a sufi zhoubné následky ve filosofii arabské.

Do Španělska tedy křesťanům dostalo se danajského daru arabské filosofie teprve v X. stol., za kalifátu Kordovského (755—1031), za Omaijadů (661—750 v Asii, 755—1031 ve Španělsku). Známá jsou jména, která se pojí k vrcholnému rozkvětu arabské filosofie ve Španělsku, jako Abdurrahman III., Hakem II. a vojevůdce Almansur. Mnoho mladých, nadaných a vědychtivých lidí ubíralo se tehdy, nic nedbajíce obtíží tak dalekě cesty, do Kordovy, aby slyšeli domněle moudrost Aristotelovu, mezi mnoha jinými i Gilbert, potomní papež Silvestr II. Než toto vědecké snažení vzalo brzo za své za slabého nástupce Hakena II. a v bojích s Morabethy, kteří z Mauretanie (Maroko) přispěchali panství půlměsíce ve Španělsku zachrániti. Tím se stalo, že se u křesťanů spisy Aristotelovy počaly rozšiřovati teprve ve století XII. a XIII., kdy scholastika již po čtyři století rozvíjela svou činnost a kráčela k vrcholu svého rozkvětu.

3. Pokud se týče spisů Aristotelových, jsou dnes znalci v tom zajedno, že jeho díla, mimo snad Organon a traktát o kategoriích, nebyla na západě před XIII. stol. známa. Až do tohoto stol. (13.) požíval sice Aristoteles věhlasu výborného učitele dialektiky, jinak však nebyl blíže znám. Tak nařídil papežský legát Robert Courcon roku 1215 studium spisů Aristotelových, jednajících o dialektice, zakázal však zároveň studium jeho spisů o metafysice, psychologii a morálce. Všechny tyto okolnosti měly za následek, že Aristoteles v uvedené době nebyl na západě Evropy valně znám, jak též vidíme z toho, že Abèlard si stěžoval, že pro nedostatek překladu nemůže filosofii peripatetickou poznati. Ano, jest oprávněna pochybnost, zdali vůbec byl na západě znám řecký text spisů Aristotelových před dobou papeže Innocence III. (1198—1216).

4. Skutečné nebezpečenství pro filosofický směr scholastiky v arabské, a to hlavně Averroesově filosofii záleželo kromě některých speciálně Averroesových thesí, které zde uvádím, v nauce o rozeznávání dvojí pravdy, že totiž může býti něco theologicky pravdivé a filosoficky nepravdivé a opačně, jak to později Vilém Occam formuloval: theologice valet, philosophice non valet, čímž byla možnost rozporu mezi vědou a věrou povýšena na princip. Tento princip, osudný to paralogismus, kdyby se byl uskutečnil, byl by křesťanskou spekulaci vůbec znemožnil. Ve shro-

[11] *Motekallemin* = učitelé „Kelam" (slova, to jest slova koranu, tedy učitelé slova zjeveného), to jest theologové. *Motagalim* = učitelé koranu, kteří však více hověli racionalismu. - *Sufismus* = arabsko-perská mystika.

[12] Quae quidem opera eius (Aristotelis) *nullus adhuc* translata latinae linguae optavit; ideoque minus natura eorum nobis est cognita. Ouvrages inédites d'Abèlard, p. 258.

máždění profesorů university pařížské roku 1269 byla proto tato myšlenka Averroesova za předsednictví biskupa Štěpána odsouzena, zároveň s některými thesemi Averroesovými, které uvádím proto, že jsou to stěžejní principy jeho systému:

1. Quod intellectus hominum est unus et idem numero.
2. Quod mundus est aeternus.
3. Quod numquam fuit homo primus.
4. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod est homo, corrumpitur corrupto corpore.
5. Quod Deus non cognoscit singularia.
6. Quod Deus non cognoscit aliud a se.
7. Quod humani actus non reguntur divina providentia.
8. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili et mortali, etc.

II. Důvody vnitřní.

Přecházeje k důvodům vnitřním, pravím, že každý, kdo třebas i jen povrchně čte scholastická díla, dojde jistě k tomu přesvědčení, že hlavní pramen scholastiky je učení církevních Otců a nikoli filosofie peripatetická nebo dokonce nauky filosofie arabské. Hlavní učitel scholastiků je svatý Augustin (354—430), který se právem pokládá za zakladatele křesťanské filosofie na Západě. Boethius (480—524) a Cassiodor (468 až 575), Beda Venerabilis (672—735), sv. Jan z Damašku (700—754 Al Mansur) jsou mužové, kteří spojují duchovní dědictví Otců se středověkem a scholastikou. Jsme nutkáni tím více se jim obdivovati, čím méně dovedeme pochopiti veliké nesnáze, jaké oni při svých studiích překonávali, o kterých my dnes nemáme ani ponětí. Proto se scholastika správně líčí jako rozumové zpracování křesťanské víry na základě učení svatých Otců.[13] Kdo by ještě o tom pochyboval, ten nechť jen vezme do ruky spisy některého ze zakladatelů scholastiky. Tak na příklad *a)* Petr Lombardus († 1164), tak zvaný Magister sententiarum. Jeho hlavní spis: Libri sententiarum nejsou nic jiného, než systematicky uspořádané kompendium dogmatiky a jejích důsledků. Ačkoliv Lombardus ve svých přednáškách uvádí všechny možné důvody ontologické, psychologické a morální, přece nikde necituje Aristotela, zato však stále Písmo svaté a učení svatých Otců. Proto praví též v prologu svého hlavního díla: „Non debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus; cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine explicans Patrum sententias appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore." - *b)* Svatý Anselm, na jehož význam jsem již poukázal, drží se výslovně, jak co se týče obsahu, tak co se týče metody, nauky svatých Otců, zvláště svatého Augustina, jak výslovně praví v předmluvě svého Monologia.[14] - *c)* Konečně i sám Scotus Erigena ve svém geniálním, avšak pochybeném systému (de divisione naturae), při své výtečné znalosti antické filosofie dovolává se vždy, často i násilně Písma svatého a učení Otců, jichž mínění hledí pro své názory dialekticky získati.

(Resumé.) Z toho všeho doposud řečeného nutně vyplývá, že scholastika již drahnou dobu o filosofických problémech přemýšlela a ve filosofickém bádání zdatně postupovala, prve než arabsko-židovskou filosofii poznala, ano prve než se mohla obírati spisy Aristotelovými, z nichž ochotně přijímala jedině to, co neodporuje nauce svatých Otců, tedy tradici církevní vědy a církevního učení. Lehkomyslné tvrzení, které déle než 300 let pojem scholastiky kalilo: že systém scholastický je pouhý nohsled Aristotelův a arabsko-židovské filosofie, je naprosto nesprávné, odporuje historickým důkazům a proto je nepřijatelné.

C) Averroes a jeho systém.

I.

Jak jsem již řekl, není scholastika nic jiného, než vývoj filosofického poznání pod vedením víry křesťanské. Spekulace scholastická opírala své filosofické snažení o důkazy rozumové, uznávajíc při tom zásady božského zjevení, vůči kterému je lidský rozum vázán poslušností a oddaností. Ze začátku se obírala scholastika vědeckým výkladem dogmat, pokud jsou rozumu přístupna. Zde platily zásady sv. Anselma: Fides quaerens intellectum; credo ut intelligam; fides praecedit intellectum. Později se rozšířilo filosofické snažení scholastiky na veškeré obory filosofické a vědecké vůbec. Proti tomu povstala v koutě Španělska filosofická škola, která svým, z valné části uměle přivoděným rozšířením způsobila mnoho zla ve vědeckém světě evropském. Arabská filosofie, která, jak již výše bylo řečeno, brzo po svém objevení na dvoře chalifů v Bagdadě zmizela, vzkříšená v Andalusii koncem XI. století, dosáhla největšího rozkvětu ve XII. století. S dobou tohoto rozkvětu jest spojena nauka Averroesova.

Averroes se narodil v Kordově ve Španělsku roku 1126 jako syn vrchního soudce a vrchního kněze. Studoval nejdříve theologii a práva, později lékařství, matematiku a filosofii. Po smrti

[13] Viz: Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris 1858.

[14] Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.

otcově zdědil jeho úřady a sepsal, ponejvíce v Seville, větší část svých spisů, které slávu jeho jména dochovaly potomstvu. Ve vysokém stáří jej prý jmenoval kalif Jussuf al Mansur svým místodržitelem, byl však pro obžalobu z kacířství jako atheista vyobcován a poslán do vyhnanství. Po smrti al Mansura jej jeho nástupce opět dosadil do bývalé hodnosti a povolal do Maroka za svého osobního lékaře; tam zemřel roku 1198.

Averroes byl naplněn největším obdivem k Aristotelovi - platil mu za „non plus ultra" filosofického bádání a poznání, za jakési neklamné šibbolet, které jest měřítkem veškeré pravdy. Všimněme si poněkud blíže jeho nauky!

1. *Poměr Averroesův k náboženství* jest čistě racionalistický. Náboženství podle něho jest „dřívější" filosofie, ano, ono jest její předpoklad, a to tak nutný, že kdo není nábožensky vychován a kdo nespravoval přikázáními náboženství svůj život od mládí, není schopen vznešené nauky filosofické pochopiti. Ale náboženství samo není žádnou normou filosofického bádání; je to jen jakási metafysika lidu, kterému má podati duševní uspokojení. Odtud ta obrazná tajemná řeč, jakou náboženství k lidu mluví. Pro filosofii jest však náboženství stanovisko překonané, a pouze jakýsi nižší stupeň k poznání vyššímu. Z tohoto poměru mezi náboženstvím a vědou plyne, že náboženství jest pro lid nutně potřebné, a z toho Averroes vyvozuje nutnost, která zavazuje filosofa: nebrojiti proti náboženství. Nepřátelé náboženství zasluhují smrt. Filosofie jest určena pouze pro úzký kruh mudrců; lidu musí býti zatajena, poněvadž pro lid jest filosofie jed.

2. *Metafysické názory* společné všem filosofům školy arabské, tedy též Averroesovi, jsou taktéž čistě racionalistické. Bůh jest první hybatel (primus motor) všehomíra a z něho, jakožto z *absolutní inteligence* emanuje tak zv. *první inteligence*, která jako hybatelka předsedá nejvyššímu okruhu vesmíru. Tato první inteligence není již tak dokonalá jako inteligence absolutní v Bohu, poněvadž se v ní již rozeznává možnost (potencialita) a uskutečnění (aktualita). Z této prvé inteligence emanuje druhá atd., a řada těchto emanací končí inteligencí poslední, která je hybatelka sféry měsíce, t. j. naší planety. Tyto emanace jsou zprostředkovatelem mezi jednotou božstva a mnohostí věcí. Svět jest věčný. Bůh jest vzhledem k světu pouze první motor (původce pohybu), nikoliv jeho stvořitel. Proto nezná Bůh jednotlivosti jako takové, a tím je popřena jeho Prozřetelnost vzhledem k jednotlivým individuím.

3. *Kromě těchto* všem arabským filosofům více méně společných zásad tvoří Averroes názory sobě vlastní. K porozumění podáme zde předem vysvětlení pojmů.

Rozum (inteligence) rozlišuje se od smyslu, a to jak svou podstatou, tak svým předmětem; jeho činnost začíná však teprve tehdy, až je činností smyslovou vzbuzena. Způsob, jakým se tak děje, jest takový: Tělesa působící na příslušná smyslová ústrojí způsobují počitky, kterými se vztahy smyslů vyjadřují jistými tvary (formami). Tyto tvary, poněvadž jednotlivé a smyslové, nemohou býti ještě předmětem poznání rozumového. *Co jest k tomu potřebí? Jakým způsobem vstoupí smyslové poznávání v kontakt s poznáváním rozumovým?* Duchu lidskému je dána síla abstrakce, kterou smyslové počitky učiní inteligibilními, t. j. lidskému rozumu obrazně řečeno přijatelnými. Tato síla se jmenuje *rozum činný*, *intellectus agens*, kdežto přijímací schopnost pro inteligibilní formy se jmenuje *rozum možnostní*, *intellectus possibilis*. Boluces[15] praví k tomu jasně: Man sieht, dass, wenn auch die Scholastiker die Erkenntnis aus den Sinnen entspringen liessen und das Prinzip annahmen: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, sie gleichwohl zwischen dem intellektuellen und dem sinnlichen Gebiete mit so grosser Sorgfalt unterschieden, dass sie, um den Abstand beider von einander fest zu halten, eine Aktivität erdachten, die *sie tätigen Verstand (intellectus agens)* nannten. Das Sinnliche konnte sich dem Verstande nicht einmal nähern, wenn es nicht seiner rohen Formen entkleidet und durch den Schmalztiegel des tätigen Verstandes durchgegangen war; hier erst, durch dieses *Licht*, wie sie es nannten, gewinnen die sinnlichen Species den Charakter der Intelligibilität; und es ist bemerkenswert, dass sie diese Umwandlung des Sensilen zum Intelligibilen in der Abstraktion bestehen liessen, welche die partikulären Bedingungen beseitigte; dies war es, was die sinnlichen Species, die sie phantasmata nannten, immateriell und fähig machte, verstanden zu werden." Krátce moderně řečeno: intellectus agens jest síla abstrakce, intellectus possibilis jest rozumová schopnost poznávací.

Podle těchto pojmů uvažujme blíže principy filosofie Averroesovy!

1. *V psychologii*, kde Averroes hlavně vyjádřil své názory, o které nám zde jde, jest mu vlastní nauka o všeobecném rozumu čili intelektu. Intelekt podle něho není individuální síla lidské duše, nýbrž princip, který jest od jednotlivé duše oddělen, a proto jest jeden a týž ve všech lidech, čímž se zároveň popírá nesmrtelnost jednotlivce.[16]

A to platí stejně jak o intelektu činném, tak i o intelektu možnostním podle distinkce Aristotelovy. Člověk je tedy jen potud tvor rozumný a

[15] Geschichte der Philosophie, str. 105.

[16] Intellectum esse substantiam omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus. S. Thom. Akv.

schopný poznání, pokud má podíl na intelektu všeobecném. - Tento všeobecný intelekt jest poslední a nejnižší v řadě těch inteligencí, které zprostředkují spojitost mezi Bohem a světem, a jen participací v tomto všeobecném rozumu jest člověku poznání rozumové umožněno. Touto teorií se popírá u člověka jakákoli vlastní síla intelektuální, a duše lidská jest podstatně na roveň postavena duši zvířecí, takže mezi nimi jest rozdíl pouze stupňový. Neboť jak člověk, tak i zvíře mají pouze duši sensitivní; teprve participováním ve všeobecném rozumu se člověk stává tvorem rozumným. Averroes má za to, že duši lidské jest vlastní pouze tak zv. „pasivní rozum", kterýmžto pojmem rozumí schopnosti rozeznávati a mezi sebou srovnávati individuální představy (vis cogitotiva u scholastiků). Tento „pasivní rozum" je však jen pouhý díl, jeden moment smyslového poznání, a nedostačuje tudíž k důkazu podstatného rozdílu mezi duší lidskou a zvířecí.

2. *Poznání rozumové* jest podle Averroesa vlastně poznání inteligibilního ve smyslovém. Jelikož však rozumu, jakožto poslední článek v řetěze Bohem způsobených inteligencí jest s ostatními vyššími inteligencemi ve spojení emanačním, má následkem toho člověk možnost, s těmito inteligencemi vejíti ve spojení, a to spojení podstatné, což Averroes jmenuje „intellectus adeptus". Toto spojení se děje obrazivostí (phantasma). Aktualisovaný činný rozum „extrahuje" v daném okamžiku z obrazivosti inteligibilní znak („species"), a tím se jeví, jsa subjektem, zároveň jako rozum „možný" (int. possibilis). A to je ten nejvyšší stupeň poznání lidského, ve kterém jedině může záležeti pravá lidská blaženost. Cesta k ní vede studiem věd, zvl. filosofie. Mystiku (sufismus) Averroes zavrhuje, jen přísná věda vede k cíli.

3. *Nesmrtelnost duše* Averroes zavrhuje, jak jsem již podotkl. Jen všeobecný rozum jest nesmrtelný, nikoliv jednotlivá duše. Mezi duší člověka a zvířete není podstatného rozdílu. Pokolení lidské jako takové jest nesmrtelné, nikoliv však jednotliví lidé. Z tohoto názoru vyvěrá pak nauka o postupném vývoji lidstva, kteroužto soustavu vypracoval hlavně filosof a lékař Abu-Bacer (Ibn Tofeil, 1100—1135) ve filosofickém románě: Ibn Jokhdan. (Pokračování.)

ThDr. Felix Hanoušek.

Z dějin španělské theologie. Odvolání censur, příznivých Katechismu, ve při Carranzově.

Brzy nato navštívil vyslanec opět papeže, aby zvěděl, co učiní s novými censurami. Papež projevil nespokojenost s prvními španělskými censurami, které projevovaly nedostatek lásky, ale dost zlé vůle. Papež znovu opakoval to, co už řekl, že je ve Španělsku mnoho těch, kteří mají dobré mínění o Carranzovi. Král poslal dopisy vyslancovy inkviziční radě, aby viděla, jak na papeže působí španělské censury, příznivé Carranzovi. Na jedné byl podepsán dr. Balbas, který však už od té doby změnil úsudek o Carranzovi, když prozkoumal také jeho zápisky. I přišla rada na nápad, *ukázat také ostatním příznivým posuzovatelům zápisky* a požádat je *o nový posudek*. Rada odpovídajíc králi schvaluje to, co navrhuje Zuňiga, aby totiž král protestoval proti osvobozujícímu rozsudku, a dodává: Jestliže papež klade důraz na to, že mnozí vzdělaní a dobří křesťané ve Španělsku schvalují díla Carranzova a považují jejich autora za nevinného, je třeba zařídit věc tak, aby tito mužové dostali do rukou ostatní spisy a papíry Carranzovy, a požádat je o nový posudek a ten pak zaslat papeži pro informaci. Jistě pak se přesvědčí, že se se strany královy a španělské inkvisice postupovalo se vší přísností a poctivostí. - Král souhlasí a píše v té věci svému vyslanci, vyslovuje přesvědčení, že ti, kdož schválili katechismus Carranzův, učinili tak jen proto, že neviděli ostatní papíry arcibiskupovy, které se později našly a v nichž je mnohem jasněji řečeno, jak Carranza smýšlí. Na to třeba upozorniti papeže; kdyby se jim ukázaly tyto papíry, změnili by úsudek o Carranzovi, jako se stalo už jednomu doktorovi, který nyní o Carranzovi zcela jinak soudí.

Vyslanec znova navštíví papeže, odevzdá mu zatím došlé, opožděné censury. Schůzka byla pohnutá. Vyslanec zase připomíná, že se nevzal zřetel k četným censurám, jež sestavili velmi učení mužové ve Španělsku, velmi odchylným od římských, a že papež ani nevyhověl žádosti panovníkově, aby mohl býti aspoň rozmnožen počet španělských poradců v Římě. Tuto poslední žádost vyslanec znovu opakuje. Papež poznamenal k censurám zápisků Carranzových, že nejsou důvodem pro to, aby Carranza byl podezříván z kacířství, protože *do takových zápisků se poznamenávají názory jiných*, aby si je pisatel zapamatoval a mohl je třeba potírati. Zřetel se bere jen ke knihám, které někdo napíše, nebo na to, čemu chtěl jiné učiti. V Katechismu nehleděli španělští posuzovatelé na smysl toho, čemu chtěl Carranza učit, nýbrž na *některá slova pohoršlivá, kdežto ze souvislosti je patrno, že není bludu v mysli autorově*. Vyslanec namítá, že se jindy bere zřetel k bludům, poznamenaným na papírech, a jejich majitelé byli odsouzeni, třebas se se svými názory neodvážili navenek, jen opatrně je hlásali mezi názory správnými. Posuzovatelé španělští též hleděli na smysl a nejen na jednotli-

vá slova Katechismu. Jestliže někteří mezi nimi schválili knihu, stalo se to v době, kdy měli o autorovi dobré mínění a neviděli ostatní věci od něho: Kdyby byli nyní požádáni o censuru, dopadla by zcela jinak. Nechť Jeho Svatost povolá theology, kteří učinili pozdější censury, a jich se dotáže na mínění. Papež zakončí diskusi se svolením, že *bude na tyto censury vzat zřetel*, třebas nebyly pořízeny cestou právní - a to než bude vynesen rozsudek.

Z toho si vzal příště vyslanec odvahu žádati, aby papež svolil, aby jejich autoři přijeli a hájili je. Papež, obávaje se dalších požadavků, svolení nedal. Vyslanec se nyní děsí, že snad papež už je rozhodnut osvobodit arcibiskupa. Nenaléhá proto (v dopise králi) na vyslání theologů, nýbrž myslí jen na to, co by se mělo učiniti, kdyby byl rozsudek osvobozující. Vyslanec znovu zkoušel působiti na papeže a snad dosáhl aspoň toho, že papež zpraví krále předem o rozsudku. Papež ztrácí zbytek toho roku (1571) přípravami na křížovou výpravu proti Turkům (Lepanto 1572) a úsilím ukončiti při Carranzovu. Zatím byl překvapen smrtí dříve, než vynesl rozsudek.

Než ještě byl zvolen jeho nástupce, žádal vyslanec krále, aby přece jen *vypravil theology* vzdělané a obratné k hájení zájmů inkvisice. Navrhuje P. Martineza, který jediný odsuzoval Katechismus, když jej universita v Alcale schvalovala, a Diega de Chaves, obeznalého ve věci. Nechť se vydají hned na cestu! Kdyby se vyčkávalo zvolení nového papeže, snad by byl vzbuzen potom dojem, že bude proces znovu protahován. Když už budou v Římě, snáze se dosáhne, aby byli slyšeni. Členové španělské inkvisice v Římě žádali, aby přišli ti, kteří naposled censurovali spisy Carranzovy.

Koncem října 1572 dorazili čtyři theologové (mezi nimi Diego de Chaves). Byli-li přátelé Carranzovi zarmouceni smrtí papeže Pia V., jejich věc utrpěla znovu smrtí mistra svatého paláce. Zato vyslanec netajil radost, že strana španělská pozbyla protivníka. Vyslanec zpravil *nového papeže Řehoře XIII.* o nastávajícím příjezdu španělských theologů, upozorňoval na jejich vynikající odborné znalosti a schopnosti, které prokáží, až budou porovnávány španělské a římské censury. Papež nebyl ještě rozhodnut, co podnikne pro ukončení pře. Vyslanec prosí, aby buď přijal s důvěrou censury španělské nebo dal sestaviti nové a přibral k té věci také přibylé theology. Papež připustil prozatím, aby byli přibráni k poradě jen v nutných věcech. Vyslanec byl spokojen s tím, čeho svou obratností dosáhl. Papež se své strany přibral také ještě tři theology. A tak se všichni tito theologové spolu s kardinály ve při zúčastněnými sešli, aby prozkoumali poslední španělské recense a odpovědi Carranzovy. Pak se scházeli třikrát týdně. Na těchto shromážděních zvláště se uplatňoval Diego de Chaves, pod jehož dohledem byly už ve Španělsku sestavovány censury po zatčení Carranzově, takže these zastávaná španělskou inkvisicí nabývala vrchu. Zdálo-li se dříve, že pře bude skončena osvobozujícím rozsudkem, hrozilo nyní obžalovanému velké nebezpečí. Kdežto za Pia V. dotazy zkoumáno svědomí obžalovaného, aby se vyšetřilo, zda je vinen nebo nevinen, nyní rozhodovala pouhá slova spisů jeho. A tak přes umírňující úsilí papežovo nad žízní po spravedlnosti nabývaly vrchu — ať vědomě či nevědomě — vášně mnohých, kteří buď nechtěli nebo nepřipadli na to, aby u Carranzy rozlišovali mezi nerozvážnými výroky, třebas velkého dosahu, a přesvědčením zcela shodným s pravověrností.

II. Odvolání censur Carranzovi příznivých.

V posledních letech pontifikátu papeže Pia V. vzrůstala naděje, že Carranza bude osvobozen, ba myslilo se, že papež umíraje, zanechal instrukce v tom smyslu. Když však nastoupil Řehoř XIII. na trůn papežský, nastal v procesu Carranzově obrat. Činitelé španělské inkvisice byli velmi uspokojeni. Španělská strana nabyla převahy, jednak byla do věci lépe zapracována, také počet španělských theologů byl obratným jednáním španělského vyslance rozmnožen. Smrt Tomáše Manrique byla velkou ztrátou strany římské. Nový papež, třebas přímý a nezávislý, neměl potřebné přípravy, praxe, takový smysl pro právo, neměl té vážnosti a obratnosti jako předchůdce. A tak mohla španělská strana přejíti k ofensivě, vytrvat v ní a dosíci konečného vítězství.

Španělský vyslanec vymohl na papeži nejen připuštění nových theologů španělských do vyšetřující komise, ale začal jednati též o odvolání censur příznivých Carranzovi. Toho by se byl za Pia V. neodvážil. Vyslanec v dopise vladaři španělskému připomíná, jak už dříve psal, kdyby původci příznivých censur Carranzova Katechismu viděli též jeho zápisky a byli informováni o některých věcech procesu, že by změnili svůj úsudek, jak je toho příkladem dr. Balbas, opat v Alcale. Proto vyslanec navrhuje, aby k oněm posuzovatelům dosud žijícím byli v skrytu vysláni theologové dobře poučení o této věci a předložili jim zápisky Carranzovy a posudek o nich a požádali je pak o nový posudek katechismu. Jde o závažné osobnosti, na jejichž dřívější příznivý posudek se římští členové komise často odvolávají, jsou to arcibiskupové granadský a kompostelský, kteří se velmi uplatnili na sněmu tridentském, dva jiní biskupové, mistr Mancio a j. Návrh Zuňigův potěšil jak krále, tak inkviziční radu a měl býti s uspíšením proveden. Poselství se skládalo ze tří mužů, kteří se obrátili, opatřeni

královským listem, nejprve na biskupa malažského, designovaného na arcibiskupský stolec v Santiagu de Compostella. Biskup byl právě na cestě k pohřbu portugalské královny. Nemaje na cestě pomůcek k práci, slíbil učiniti králi po vůli až později, až se do Malagy vrátí, a omluvil se dopisem Filipovi. Ten však nařídil, aby se proto zdržel, ale královský list ho už nezastihl. Poslové tedy zamířili do Granady a zpravili arcibiskupa o účelu své cesty. Předložili mu nejprve zápisky č. 7, které obsahují komentář k epištole ke Galatským a mohly nejvíc uškoditi Carranzovi, protože tu bylo doslova zaznamenáno několik vět z Luthra. Arcibiskup prohlédl všechny zápisky mu předložené (4., 6., 7.) a potom znovu Katechismus a podal svůj posudek. V Katechismu shledal nyní 6 vět kacířských a 67 podezřelých, v zápiscích č. 4.—17 kacířských a 94 podezřelých, v č. 6.—16 kacířských a 66 podezřelých, v č. 7.—24 kacířských a 25 podezřelých.

Z nařízení krále byl tento posudek co nejdříve zaslán do Říma. Vyslanec stvrzuje jeho přijetí, dodává: Myslím, že učiní velký dojem na papeže, protože má nemalé mínění o učenosti a poctivosti granadského arcibiskupa, neboť jej poznal a jednal s ním na koncilu (t. tridentském), a dojde-li souhlasný posudek od biskupa malažského, způsobí velký dojem, protože jej papež také zná a velmi si ho váží. A ježto byl tak blízkým přítelem arcibiskupa toledského, bude míti velkou váhu posudek, který proti němu vyslovil... Naléhá, aby se podobně postupovalo s ostatními posuzovateli Katechismu, aby se theologové v Římě přesvědčili, že všichni ti, kteří viděli zápisky, třebas schválili Katechismus, učiní to, co udělal arcibiskup granadský.

Nato se odebralo poselství do Malagy, plno jsouc obavy, jak začít, aby docílilo podobného výsledku jako v Granadě. Vždyť biskup Blanco nejen byl prost všeho nepřátelství ke Carranzovi, naopak byl jeho přítelem od doby, kdy byl kanovníkem v Palencii. Biskup vyptav se na některé věci, týkající se obžalovaného a jeho pře, začal zkoumati jeho zápisky, a čím dál v nich pokračoval, tím více se podivoval, že tolik bludů autor mohl zatajiti. Na konec vybral 273 vět ze všech zápisků a Katechismu a prohlásil, že jejich autor je velmi podezřelý z bludů luterských, zvl. v článku o ospravedlnění, odsouzeném koncilem tridentským v 6. sezení. Také jeho posudek byl zaslán s urychlením do Říma. - Též biskup jaenský Francisco Delgago se dal pohnouti a podal nový posudek. Fr. Delgago podával svůj první příznivý posudek Katechismu Carranzova jako podřízený arcibiskupův a podotýkal v něm, že by se jen některá slova měla jasněji vyložiti vzhledem k bludům doby. Nyní posuzuje zápisky Carranzovy, shledal v nich věty bludné anebo podezřelé z bludařství. P. Mancio nečinil nyní žádné obtíže, když byl požádán o novou censuru - následoval jen příkladu svrchu uvedených vysokých hodnostářů.

Zuñiga vyličuje v dopise, jak papež přijal nové censury obou arcibiskupů, když vyslanec žádal, aby se jich použilo v procesu. Svatý Otec prý nejprve řekl, že v nich nemůže býti nic nového, co už nebylo řečeno. Vyslanec to připouští, ale poukazuje na to, jak je důležito je viděti, když právě obžalovaný tolik se prvého posudku arcibiskupa granadského na svou obranu dovolával. Papež ještě nerozhodl, zda jich bude použito, ale slíbil, že je dá prozkoumat.

Vyslanec se ještě pokusil naléhati na tu věc, jsa toho mínění, že neprodlouží proces. Jestliže nové censury neobsahují nic nového, arcibiskup se může odvolati, až mu budou předloženy, na to, co řekl; povídají-li však censury něco nového, je spravedlivo, aby byly viděny, nechť pak je arcibiskup znovu slyšen, bude-li chtíti podat vysvětlení a ospravedlniti se.

Uplynulo mnoho dní a papež nedával najevo, že vyhoví naléhání vyslancovu. Vybídl proto Zuñiga krále, aby dopsal papeži a vyslovil podiv, že by v této věci mohly býti pochybnosti. Než však králův dopis došel, papež rozhodl, aby nové censury nebyly předkládány. Učinil tak v kongregaci v dohodě s některými kardinály. Důvody tohoto rozhodnutí považuje vyslanec (v dopise králi zaslaném) za nicotné. Papež Pius V. prý také nesouhlasil, aby byly předloženy censury v l. 1570-71 ze Španělska zaslané. Za druhé nové censury byly učiněny na rozkaz králův. Papež v tom a ještě v jiných věcech vidí porušení postupu právního. Vyslanec namítal, že nechápe, jak se mohou nepřipustiti v procesu spisy, které chce inkviziční žalobce předložiti, byť i byly sebe nevhodnější; tím víc, že tu jde o censury, kterými dva preláti odsuzují zápisky a Katechismus Carranzův a odvolávají své dřívější schválení knihy (Katechismu) a podávají o autoru nepříznivý posudek. Jestliže snad nebyla zcela zachována předepsaná forma, Jeho Svatost může snadno tento nedostatek doplnit. Po dlouhém jednání připustil papež, aby censury byly učiněny jeho jménem. Pro urychlení měli je posuzovatelé jen opsati a změniti záhlaví v tom smyslu, že censury činí z nařízení papežova. To se dotýkalo jen censur obou arcibiskupů, i bylo ještě nutno rozšířit dovolení, aby se i s ostatními censurami mohlo podobně státi.

Vyslanec se horšil, že censury předepsané v nové formě tak dlouho nebyly ze Španělska zasílány, obávaje se, že pozbude důvěry u papeže, kterému slíbil, že proces nebude novým opatřením protahován. Konečně v prvních měsících r. 1575 byly v Římě a měly očekávaný účinek. Pokud

šlo o odsouzení vinníka, posuzovatelé se nevyjadřovali tak rozhodně, jak by si byli jeho protivníci přáli. Ale shodovali se v posuzování nauky s názorem, který od počátku zastávala většina censorů. A tak posudek nabyl váhy a rozptýlil všechny pochybnosti i u italských členů komise. Sám papež, který dosud odporoval zřejmému úsilí španělské strany o odsouzení obžalovaného, jak se zdálo, povoloval, když se přesvědčoval, že požadavky španělské mají svůj základ v trestnosti Carranzově.

Když byl takto překonán předsudek proti španělské inkvisici, spěly věci rychleji k rozsudku pro Carranzu nepříznivému. Již nebylo obavy, že obžalovaný bude osvobozen. Šlo jen o urychlení procesu, dokud trvá pro odsouzení příhodná doba. Nesměla býti promeškána. A přece ještě uplynuly měsíce r. 1575, než byly vyřízeny nutné věci: sdělení nových posudků Carranzovi, odpověď jeho a jeho obhájců, replika žalobce inkvisičního atd. V září t. r. uložil papež kardinálům, členům komise, aby shrnuli věty, v nichž se shodovali španělští theologové a v nichž se rozcházeli, aby tak byl možný přehled. Jen posledních 5 posudků vytýkalo 1500 vět. Opatření to se zdálo netrpělivému španělskému vyslanci i španělským členům komise zbytečné. Práce se protáhla do konce ledna 1576. Zuñiga opakoval vůči papeži znova žádost, aby král Filip byl předem zpraven o rozsudku, než bude pronesen. Věda, že se papež bude o tom radit s kardinály, prosil Zuñiga i je, aby jeho žádost podporovali. Papež nejevil mnoho odvahy, vyslanec z jeho řeči však usoudil, že papež sice neosvobodil Carranzu, ale že ho nepovažuje za bludaře, nýbrž jen za podezřelého z bludařství, že asi bude musit odpřisáhnout, že se nebude držet vět podezřelých, a že ho na čas suspenduje. Ale tím nebylo vyloučeno jeho opětné uvedení na arcibiskupský stolec toledský. A o tom právě španělský král nechtěl ani slyšet. Jak by mohl dopustiti, aby člověk, který slovem i písmem tolik bludů šířil, znova dosedl na nejvýznamnější stolec španělské církve! Jaké by to bylo pohoršení! Ačkoliv vyslanec naznačoval, že by král protestoval, kdyby nebyl srozuměn s rozsudkem, omezil se pak král na uctivou prosbu: A tak neráčí-li nám sděliti svoje rozhodnutí, požádali byste se vší uctivostí Jeho Svatost, aby nařídila, aby se postupovalo ve při s nejplnějším dosažením spravedlnosti, jak se od Jeho svaté horlivosti musí očekávat.

Na naléhání Zuñigovo papež sice o měsíc pozdržel vyřčení rozsudku, 14. dubna však povolal žalobce a obhájce Carranzovy, aby vynesl rozsudek. Vyslanec se chtěl do věci vložiti, ale papež mu neudělil audienci a neoznámil skrze něho výsledek sporu králi. Vyslanec si písemně stěžoval, znova žádal o vyhovění žádosti králově a upozorňoval na následky. Ale papež nevyhověl, podepsal 10. dubna rozsudek a 14. jej oznámil obžalovanému. V rozsudku byl Carranza prohlášen za vážně podezřelého z 16 vět kacířských nebo bludných, jichž se musí odpřisáhnout. Na pět let (i více podle schválení papežova) je zbaven správy své církve, po tu dobu musí bydliti v některém římském kláštеře a nesmí to místo opustiti. Vyslanec si papeži stěžoval a papež mu dal jakousi naději, že bude možno později usilovati o to, aby Carranza resignoval na svou hodnost. Ale nebylo toho třeba. Carranza zemřel neočekávaně už 2. května, dva týdny po vynesení rozsudku.

Houževnaté úsilí španělského vyslance dosáhlo úspěchu. Představitelé španělské inkvisice byli uspokojeni vidouce, že nabyli převahy nad příslovečnou obratností římskou. Papež měl těžké postavení, vydán jsa neustálému tlaku se strany španělské. Nedovedl mu dost energicky odporovati a tak se obžalovanému přitížilo. Rozsudek, při němž se uplatnila veškerá právní přísnost, souhlasil ovšem s vnějšími důkazy viny Carranzovy. Odsouzení jeho však nezahrnovalo v sobě, že by byl Carranza hájil contra sensum Ecclesiae vět, které figurují v rozsudku. Jen někteří vášniví a nároční španělští členové komise považovali Carranzu za usvědčeného bludaře a snažili se o tom přesvědčiti papeže, který neshledával důkazy pro to za dostatečné a spokojil se s pouhým podezřením z kacířství.

Řehoř XIII. ještě při tom nečelil dost rázně úsilí protivníků Carranzových, aby se ukázalo co nejpatrněji toto podezření z kacířství. Pius V., maje větší zkušenost v záležitostech inkvisičních, pronikal lépe k podstatě věcí, zde v případu Carranzově do svědomí obžalovaného, tuše, že tu zevní zdání je v nesouhlase se skutečností. Proto jen usiloval zachrániti nešťastného muže, nikoli snad z náklonnosti k němu.

Carranzova zpověď, poslední okamžiky života byly svědectvím, že se papež nemýlil. Ostatně život Carranzův byl nejlepší odpovědí na obviňování z bludařství. Ba i to podezření z kacířství se rozplyne před pádností fakt. Dnes, kdy jsme s to přehlédnouti celý vývoj věcí a známe i ty, které unikly žalobcům, soudcům i obhájcům, nemůžeme ani posuzovati Carranzu jako podezřelého z kacířství. Ano, byl neopatrný ve vyjadřování, proto jeho počínání, zvlášť v tehdejším prostředí španělském, dávalo podnět k nepříznivému úsudku. Ale ti, kteří se s ním důvěrně stýkali, ale nebyli k němu shovívaví, zachraňují jednomyslně jeho dobrou víru a odsuzují jen neopatrné vyjadřování, neprozíravost, přehlížení, jaké je tu nebezpečí pro věci nauky, tedy jakousi bezstarostnost po té stránce. I když dbáme objektivních nálezů procesu, musíme i tento úsudek jeho přátel respektovat a také ještě jiné dokumenty, které

vrhají dostatečné světlo na ducha Carranzova (P. V. Beltrán de Heredia O. P., jehož tu sledujeme, slibuje, že se ještě k této věci vrátí, až ony dokumenty důkladně prostuduje).

Proces Carranzův - shrnujeme - měl tři období: 1. nejprve byl projednáván ve Španělsku, pak v Římě 2. před Piem V. a 3. před Řehořem XIII. Zásluhou protivníků nebylo opominuto ničeho, co by bylo přitížilo obžalovanému, zvláště byl upřilišován dosah jeho počinů a slovům jeho dáván smysl, který autor zdaleka nezamýšlel. Vyslanec španělský si vynutil kontrolu nad procesem a zdržoval nebo urychloval jej podle potřeby (jak se mu hodilo). Největší zmatek tu působilo a zdržovalo rozsudek vmíšení cizích živlů. A tak mohla španělská inkvisice a sám Filip II. míti rozhodující vliv na projednávání pře. Ba papežové samotní nemohli tu postupovat s dostatečnou nezávislostí, neboť z otázky víry se stala otázka politická, v jejímž řešení měl španělský vyslanec rozhodující slovo, jak patrno z jeho korespondence. Z ní také vysvítá, že papežové nebyli jen zaujati tím, aby vyšetřovali trestnost obžalovaného, ale museli též dbáti následků, které jejich rozhodnutí způsobí. Mezi rozsudkem osvobozujícím, ke kterému se klonil Pius V., a odsouzením k odpřisáhnutí podezřelých vět v rozsudku konečném je velká vzdálenost a nedá se zachrániti odlišným oceňováním soudce, neboť v podstatě nebylo za Řehoře XIII. nic nového objeveno, co by přitěžovalo obžalovanému. Tu byl patrný vliv nových španělských theologů vedených Chavesem a smrt Manriqua, zastánce Carranzova a také větší tlak se strany vlády španělské, jemuž Řehoř XIII. tolik neodolával jako Pius V. A tak, co se zdálo nemožno za Pia V., stalo se skutkem za Řehoře XIII. Odvolání censur, příznivých Carranzovi, nařízené králem španělským proti všem právním normám, bylo připuštěno a dokonce dodatečně schváleno. V tom je dostatečný důkaz, že tu někdo vykonával nezřízený vliv, kdo měl zůstati stranou. *Prof. Fr. Horák.*

Kritika.

Neue Philosophische Forschungen, Heft 1, Die Einheit des Erkenntnisproblems, von K. *Boldt,* Leipzig, O. R. Reisland, 1937.

Pozornost lidská se obrací znova ke starému, ale nekonečnému problému lidského poznání. Minulá doba nevyřešila tento problém, naopak nakupila mnoho obtíží v jeho řešení. Poslední doba zase byla postižena řadou nových bezprostředních problémů života a proto problém lidského poznání byl odsunut jako luxusní a neškodný předmět. Přece však na základní věci záleží řešení mnoha jiných věcí, proto dneší doba ožívá novými studiemi o poznání. V mnohých však je též rozdíl od pokusů řešení dřívějších. I v této práci jsou nové známky hlubšího řešení. Autor poukazuje na to, jak nestačí pro poznání, jak naopak nedostatek a nedokonalost pro poznání byla snaha všechno skutečné rozložit na prvky, je třeba najít spojitost, jednotnost a vzájemný poměr. Jest nutné počítat s abstraktními pojmy, které v dnešním zkušenostním materiálu nabývají většího proniknutí (comprehensio). Jednotlivé vědy získávají pokračující obecnou platností a stanovením povšechných zákonů, kdežto filosofie, podle mínění autora, se octla v beznadějné abstrakci vůči všem věcem. Důsledek z toho je, že filosofie touží po tom, aby přenechala zevšeobecňování vědám a sama se chce rozdělit na předpoklady k jednotlivým vědám.

Podle dalšího výkladu je jasné, že autor má mnohem příznivější půdu, podmínky a předpoklady k řešení problému poznání, ale přece naráží ve svém pojetí, jak sám tvrdí, na nedostatek společné zákonitosti a odůvodnění růzností jednotlivých věd.

Nelze nahradit tuto společnou zákonitost všeho poznání metodologickými problémy, nebo zvláštním postojem přírodovědeckým. „Vídeňská škola" zvláště upadla ve snaze o odstranění předpokladů do zaujatosti.

Správně zdůrazňuje autor, že z tohoto předpokladu lze řešit problém klasifikace věd a že klasifikace věd zahrnuje do sebe už jádro řešení jiných problémů. Tak se dostává k vyjádření filosofický zákon, který se liší od přírodovědeckého zákona. O Aristotelovi a jeho řešení mluví autor jen namátkou a myslí, že není dostatečné. Při tom ovšem, přese všechny výhody, k nimž se autor dopracoval, přes mnohé věci, které objasnil, nedopracoval se k oné klasické a klidné a jisté formě dělení věd, jak k ní dospěl Aristoteles a jak byla uplatněna u svatého Tomáše Akv. Zbývá ještě jeden, snad poslední krok, který spojí moderní myšlení zase s klasickým myšlením kriteriologickým aristotelsko-tomististickým.

Hans Meyer, Thomas von Aquin, 1938, Peter Hanstein Verlagsbuchhandl, Bonn (RM 16).

Mohutné dílo historicko-systematické, v němž autor pozvedá nadčasovou platnost tomistické filosofie. Tomismus nesmí zůstat jen historické zboží, neboť má v sobě věčnost a pravdivost. I v historickém pojednání sleduje autor spíše

věčné problémy a jejich vývoj, než jen zkoumání pramenů a vypočítávání předchůdců.

Kniha obsahuje nejmohutnější výstavbu tomistického systému, podanou v organické a logické souvislosti. H. Meyer jest autor konstruktivní. Historická část obsahuje nezměrné znalosti pramenů středověké filosofie, o níž naše veřejnost nemá téměř ani zdání. Tomáš je bojovník za věcnost a pravdu, jak je patrné z historického podání Meyerova, jeho systém znamená boj s Araby, s židovskou filosofií, s neo-platonismem atd. Jak uboze vyniká podle tohoto pojetí Meyerova malá znalost scholastiky a zvláště sv. Tomáše Rádlova pojednání. Meyer zdůrazňuje svéráz myšlenkové práce u Tomáše. Tak jako moderní doba v přírodovědě rozkladem věcí na prvky ztratila pohled na celky, tak v duchových vědách rozkladem vědecké osobnosti nebo systému na nedokazatelný počet závislostí ztratila duchový pohled na jednotu systému a spojitost myšlení. Meyer zdůrazňuje poměr sv. Tomáše k tradici a autoritě, avšak filosofický poměr jeho je spíše poměr k věci než pouze k osobnosti, a pak je zřejmé, že žádný větší myslitel nechtěl vybudovat úplně nové věci, nýbrž uvést vše dosavadní do nového systému. Bez závislosti na tradici mnozí lidé tápají se svým snem o originálnosti v temnotách polovičatého života. Svatý Tomáš pracoval na systému objektivních a věčně platných pravd, které byly zpracovány předchozími dobami. U sv. Tomáše je základní rys jeho postupu vyznačen tím, že duch lidský je svou vnitřní strukturou určen k poznávání pravdy a hnán k pravdě (ab ipsa veritate coactus) a pak pokračuje na výstavbě myšlenkového bohatství poznání. Pojetí poznání u sv. Tomáše je plně sociologické, spěje k prospěchu společnosti, aby se lidé vzájemně podporovali. V Tomášovi je patrný architektonický talent největšího systematika nejen středověku, nýbrž všech dob. Nad získaným materiálem z minulosti Tomáš dovede svou analytickou schopností ukázat na pravé hodnoty a z nich staví dále svůj logický systém. Tak Tomáš se noří do Aristotelových přirozených poznání skutečnosti vesmíru, stejně jako dovedl ocenit vysoké pojmy platonsko-augustiniánské školy, aby vzrostl samostatný systém, prohloubený a upotřebený na nové problémy a použitý na pravdy víry. Tomistická psychologie, ethika, politika, metafysika a kritika mají svéráz nejen systematické stavby, nýbrž i nových poznatků, jimiž sv. Tomáš předběhl hodně dopředu mnoho století. Tak řeší Meyer jednu věc za druhou svým problémy vyčerpávajícím způsobem a ukazuje vždy zřetelněji na velikost osobnosti a systému tomistického v historickém světle. Zvláštní pozornosti zasluhuje jeho výklad o osamostatnění filosofie u sv. Alberta a Tomáše jako vědy, poměr filosofie a theologie atd.

Neméně důkladná je i druhá část velkolepého díla Meyerova o *výstavbě skutečnosti* podle nejhlavnějších rysů nauky sv. Tomáše, jak mocně zasahují pojmy tomistické filosofie do přírodní filosofie, a Mayer ukazuje, jak nejmodernější výzkumy dospívají znova k mnohým pojmům přírodní filosofie sv. Tomáše. Tak propracovává Meyer s touž důkladností všechny obory tomistické filosofie, až do etické a právní filosofie. V knize Meyerově je patrné, jak důsledně, logicky je spjat myšlenkový systém sv. Tomáše a je všeobsáhlý ve svých principech, platí i pro filosofii sociální. Systém sv. Tomáše, oděn rouchem moderní terminologie, jak to činí Meyer, je nejvznešenější filosofie a nejdůkladnější, v níž nikdo nenajde násilí nebo logické nesprávnosti, skoky a sofismata. Tím se liší tento systém od jiných systémů moderních. *A. H.*

Albert Görland, Ästhetik, Kritische Philosophie des Stils, Hamburg 1937. Verlag von Friedr. Priess, Hamburg-Harburg.

Druhé obsáhlé dílo po Meyerově díle je dílo A. Görlanda.

Autor nejdříve uvádí důvody nejistoty, k níž dospělo moderní pojetí filosofie. Je to spíše snaha o záchranu filosofie u moderních myslitelů než poznání vlastního rázu filosofie.

Znevážněný pojem filosofie není dán podstatou filosofie, nýbrž pochází z toho, že filosofie byla zařazena do nejasného řádu duchověd. Duchověda je vždy jen speciální věda a proto jsou jiného rázu než filosofie, která se zabývá universálními otázkami. I když přiznáme filosofii „positivní ráz", jenž ji poutá na spolupráci s přírodními vědami, neboť tam musí vyplnit svůj filosofický úkol, přece má *svůj vlastní ráz*, odlišný od speciálních věd duchových.

Filosofie je tedy *věda*, ale nikoliv speciální, nýbrž universální, *totální věda*. Žádná speciální věda na to nestačí, aby popřela vědecký ráz filosofie, neboť je příliš speciální, kdežto filosofie universální. V těchto proposicích autorových zní jakoby nový život vědecký, který se náhle na zemi probudil, aby oživil neživotný ráz vědeckého poznání moderní doby.

Filosofie tohoto rázu může být uplatněna na umělecká díla, aby odhalila tvořivou sílu ducha. Pro světový názor má být filosofie stavbou životního slohu, pro estetickou výstavbu znamená filosofii uměleckého slohu.

Autor pak přechází k přesnému pojmu esthetiky, který dnes, podle něho, chybí. Cítí se naléhavě, že je třeba disciplíny, která by uvedla do systematické jednoty všechnu různost příbuzných zkušenostních poznatků a vyjádření. (Těchto vyjádření je nesmírně mnoho: „osobnost",

„duše", „karakter", „vytváření", „intuice", „hodnocení" atd.)

K tomu může sloužit jen estetika. Autor se snaží řešit svůj problém ve spojení s řešením celé filosofie, metafysiky a světového názoru. Zařazuje do nového pojmu estetiky i etiku, neboť i etika se snaží rozmanitost speciálních zkušenostních oborů přivésti k jednotě životního slohu.

Podivuhodným způsobem autor rozvádí svůj pojem estetiky a kritisuje nedostatky dosavadních pojmů, avšak nelze považovat vše za vědecké určení pojmu to, jak autor pojem estetiky rozšiřuje. Ze slov Herdrových: Člověk je především umělec; každý předmět zkoumání je předmět umění, vyvádí závěry, které už nejsou závěry vědeckého určování předmětu vědy, nýbrž romantické projevy, které znemožňují především objektivní poznání. Autor přechází z oboru vědy do oboru umělecké a symbolické tvorby.

Slibná obnova filosofie se neuskutečnila, nýbrž naopak, filosofie v pojetí autorově se stává uměloU. Stavba knihy je mistrná stavba poznatků filosofických i odborných, ale jsou uvedeny na jinou cestu, ne na cestu vědy, nýbrž nového romantického pojetí estetiky. Do svých umělých slohů, které autor ze svého pojetí estetiky vyvedl, zařazuje i životní sloh plynoucí z mythu a kultu. Mythus a kultus odlišuje autor od náboženství, jímž má člověk poměr k Bohu, poměr věčnosti, kdežto mythus a kultus jako síly vycházejí z neurčité posvátnosti. Všechny tyto pojmy a vzájemná porovnání, která autor činí, jsou *umělé* a velmi apriorní. Důkazy na to nesmějí být, všude je nutné uplatnit předem utvořenou koncepci o utváření různých slohů jak uměleckých tak životních.

Poměr ke křesťanství je velmi slabý, zatím co Eckhart je uváděn jako náboženský duch bez mythů a bez kultu. Ve skutečnosti Eckhart je plný křesťan, jen jeho vyjadřování smělé je nebezpečné. Bez poměru ke křesťanství nelze rozumět ani Eckhartovi. To však nevadí pro apriorní konstrukce, pro umělou výstavbu skutečnosti, z níž vzniká novoromantické pojetí života, všech oborů a jevů přírodních. Typická kniha nových umělých konstrukcí. Ze slibovaných dikcí na začátku knihy se vyvinula novoromantika, nikoli věda. H.

Umberto A. Padovani, La filosofia della religione e il problema della vita, Milano „Società editrice „Vita e Pensiero", 1937.

Rozvržení a pojednání tohoto problému je u autora docela nové. Autor zdůrazňuje dvojí stránku skutečného náboženství křesťanského: může být rozumově ospravedlněno, nemůže být však uvedeno na pouhou filosofii rozumu. zatím co moderní myslitelé uvádějí náboženství na filosofické poznatky, a tak konkretní prožívání poměru duše s Bohem se považuje za nižší projev ducha. Kdežto křesťanství ukazuje a zdůrazňuje jeho superioritu nade všechny jiné úkony ducha lidského. Autor rozvádí i jiná moderní pojetí o náboženství v přehledných synthetických statích a prozrazuje, jak v Italii za vším dějstvím nepříznivým, kvete hluboké myšlení filosofické a náboženské. Historický vývoj různých pojetí o náboženství doplňuje přesnější obraz o pojmu náboženství. Je samozřejmé, že si autor všímá hodně filosofie G. Gentileho, pokud má svůj vztah k náboženství. Autor se dotýká ve svém výkladu i toho, že inferiornost náboženství byla srovnána s magií a jinými projevy. Z těchto mnohých důvodů je patrné, že filosofie náboženství je velmi potřebná, která se ztotožňuje s filosofií upotřebenou na náboženství. Autor samozřejmě klade svou filosofii náboženství na metafysiku aristotelsko-tomistickou a při tom zkoumá situaci moderního člověka, jak oproti němu řeší život křesťanství. Zvláštní pozornosti zasluhuje část, kde autor stanoví přesně rozdíl mezi řešením řecko (aristotelsko)-křesťanským a mezi jinými způsoby řešení, které nedosáhnou nikdy jasného a pevného bodu, dokud neuznají týž základ všeho poznání. Základ rozdílu záleží v pojetí smyslového a myšlenkového poznání a ve vzájemném jejich poměru, v němž mysl lidská odůvodňuje reflexivním způsobem bezprostřední poznatky smyslové i myšlenkové. Do této práce vkládá mysl lidská svou transcendenci, svůj duchový způsob poznání, který nelze ztotožňovat se zkušeností, a přece transcendence myšlenková je vědecky oprávněna. Autor vysvětluje přesně v řecké filosofii tuto transcendenci ve správném smyslu, a jak pozdější idealistické myšlení zničilo pravý základ řecké myšlenky. Tomismus uvádí základní myšlenku řecké kriteriologie a zdá se, že činí násilí náboženskému citu, jak i dnešní doba (zvláště protestanté) myslí; ale tomismus činí násilí náboženskému citu, pokud tento je už znásilněním rozumu a jeho správného poměru k náboženství. „Rationabile obsequium", k němuž tomismus přivádí, odstraňuje všechny iluse a mysticismus. Kniha representuje zdařilý pokus jak kritiky moderních pojetí, tak systematického výkladu filosofie náboženství.

Druhá kniha téhož nakladatelství „Vita e pensiero" v Miláně je:

Gustavo Bonladini, Saggio di una metaphisica dell' esperienza, 1938.

Základní úvodní myšlenka autorova je, že filosofie je pro život a vychází z života. Klademe-li

problémy filosofické příliš abstraktně, zdají se vzdáleny od života a člověk si myslí spíše, že je dispensován od takových problémů a od filosofie. Avšak, je-li filosofie spojena s praktickým životem, z něhož vyvěrá, pak se objeví nutnost filosofie, jako je nutné žít rozumně. Každý člověk prožívá vnitřní impuls žít rozumně, filosofie je logický vývoj správného myšlení v každém oboru života. Filosofie je zároveň poznání absolutna, hodnoty, účelnosti a jednoty. Autor vyvíjí tuto myšlenku dál velmi mistrně, udává dále další úkoly filosofie rozumnosti a chápání skutečnosti a nutného spojení s konkretním rázem života a se zkušeností. Autor je při tom velmi břitký kritik, který klade positivní nauku, ale zároveň odhaluje slabost lidského myšlení a při tom se snaží objasnit jednotlivé body problému velmi důkladně.

Celý význam knihy je soustředěn na to, jak zkušenost je třeba vyložit, prohloubit a přehodnotit jiným principem než je zkušenost sama; je pak velký rozdíl mezi imanentismem moderních myslitelů a transcendencí aristotelskou. Historický výklad autorův je snad příliš a nejednotně propleten do pojednání a tím trpí poněkud jasnost historické části práce. Zkušenostní začátek lidského poznání skutečnosti je zvláště subtilně obhajován proti italským idealistům. Práce je význačná jako nový kriteriologický pokus podle zásad aristotelsko-tomistických proti novým proudům.

Grazioso Ceriani, L'ideologia Rosminiana nei reporti cou la gnoseologia Agostiniano-tomistica, Milano, Società edit. „Vita e pensiero", 1938.

Autor začal svou interpretaci Rosminiho mnohými polemikami, které ho uvedly k tomuto dílu. Chce najít ústřední myšlenku, kolem níž obíhá celé další porozumění Rosminimu. Přišel na to, že kriteriologická stránka je základní. Rosmini začíná svou filosofii hledáním jednotnosti mezi vědami a myslí, že ji našel v kritice, neboť v okamžiku, kdy se duch lidský kriteriologicky podívá na skutečnost, poznává skutečnost. Proto různé druhy kriteriologického hlediska určují různé metafysiky lidského myšlení. Kdežto v idealismu počátek kriteriologický určuje metafysiku myšlení, v tomismu určuje metafysiku jsoucna. Týž princip upotřebil autor na systém Rosminiho. Proto titul knihy vyslovuje kritický poměr ideologie Rosminiho k tomismu a augustinianismu. Prvky Rosminiho systému jsou vlastně úplně moderní, na př. pojem poznání jako úkon soudu čili synthese apriori, a tak Rosmini je dokonalý idealista. Tak se liší Rosminiho nauka od metafysiky jsoucna. Proto Rosmini se svou naukou neznamená v 18. stol. rozvoj tomismu, nýbrž naopak odklon.

Při práci o Rosminim podává autor zajímavé instrukce o filosofické mentalitě v Italii. Aktualismus Gentileho dospěl k bodu vývoje, kdy se začíná sám sebou rozkládat, a proto mladí myslitelé nemají dost pevného systému, který by byl konstruktivní a harmonický. Autor mluví o krisi idealistické a tím i kulturní a vědecké. Chybí naukový systém. Přítomná doba je dost mrtvá proto, že opakuje bez života myšlenky dřívější, které dnes nežijí. (Jak pravdivé je toto posouzení i pro naši veřejnost filosofickou a kulturní, jen místo idealismu je třeba dosadit rozkládající se positivismus.)

Opere complete di Giovanni Gentile, Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita, Firenze, G. C. Sansoni-editore.

V této knize G. Gentileho je možné podívat se na italský svět kulturní, politický a filosofický s hlediska, na němž stojí Gentile. Předchozí knihy italské jsou plodem universitního rozmachu katolického, kdežto toto dílo mluví o druhé části italského života, a to jak v jeho historii posledních dob, tak o současnosti politické a filosofické. Gentile pojednává zejména o těchto mužích italské historie doby vzkříšení: Antonio Genovesi, Nazzini, Gioberti, Garibaldi, Cavour.

Zajímavě zvláště mluví o fašismu, který srovnává s dobou risorgimenta. Fašismus je plod risorgimenta heroického, které stvořilo nový stát moderní, mocný hospodářsky i politicky. V novém státě má žít nový člověk, živý, zdravý, inteligentní a originální. Revoluce fašistická znamená další vývoj a obnovu, znamená upevněný základ, na němž byla vystavěna budova vysoká a světlá. Originálnost fašismu bez této tradice by bylo neužitečné chtění a vrtoch bez programu. Fašismus má tedy ducha resorgimenta. Tak mluví oficiální filosof fašismu jako teoretik, kdežto zase praxi fašismu chápeme lépe my.

Výsledky italského fašismu, pokud zasáhl university a vysokoškoláky, líčí Gentile jako projevy ducha konstruktivního a obnovujícího; nový duch mění města, silnice, na horách i ve vesnicích i na moři, takže tvář vlasti k podivu cizinců a samých Italů je změněna. Byl obnoven život. Zvláště je obnoven Řím; duch fašismu obnovil v širokých rysech společnost italskou. Tento duch naplnil i university obnovené, zvětšené a vybavené, které dřívější národní nedbalostí byly zanedbány. Je změněna i duše, nejen zevnějšek. Nežije se dosud životem dosti sebevědomým a orientovaným k cílům, ani ne bez nepokoje, avšak ani ne bez užitku a výsledků. Gentile dovede italskými frázemi mnoho mluvit o fašistickém

prostředí, stvořeném pro budoucí časy a jeho duchu, který pronikl profesory i studenty. Zda tím získá Italie vědecká a Italie křesťanská, to Gentileho nezajímá. Gentile mluví též mnoho o svobodě, ale vždy s dodatkem: individuální svobodou rozumím tu, která se ztotožňuje s mocí a svobodou státu. Tuto nauku si mají mladí lidé osvojovat. Nic tedy z vlastní individuality, vše z fašismu. Katolicismus je nebezpečný, neboť staví do popředí Boha. Jeho nauka je odsouzena fašismem. Nová doba odhodila staré idologie, které jsou neschopné pro novou dobu. Mezi starou a novou dobou není spojení, je tu skok z nebytí k bytí. Staré tradice uznává jen v politickém životě. Tímto duchem jsou tedy naplněný italské university. Nečekejte od fašismu podporu náboženství!

De connexione virtutum moralium inter se

(secundum doctrinam Sti Thomae Aquinatis), Auctore Dr Frid. Utz O. P. 1937, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner, Vechta in O.

Dílo patří svou povahou vlastně do theologie, avšak přináší mnoho nového i pro filosofickou morálku, etiku, a pro poznání díla sv. Tomáše vůbec. Část prvá si všímá pohanské etiky, církevních Otců a prvních scholastiků až po sv. Alberta Velikého. *Druhá část* (97—135) probírá stručně, ale odborně, učení sv. Tomáše o udaném námětu, o spojitosti a totalitě ctnostného života. Autor rozlišuje pojem „connexio" od „cohaerentia" a „coexistencia". Ukazuje vše pronikající moc opatrnosti (prudentia) a lásky, jež dovršuje a korunuje mravní křesťanský život.

Dílo má význam pro praktický denní život i pro odborné theology. Hlavní a nový jeho ráz však spočívá v historickém vysvětlení názorů sv. Tomáše.

Zdůraznění Aristotela je spravedlivým uznáním jeho velikosti i na tomto poli, jak se to ostatně jeví v Aristotelově Etice a j. Též Aristoteles uznává nutnost prudentiae totalis, jež určuje míru lidskému rozumnému, t. j. ctnostnému jednání.

Jestliže Aristoteles upadl v zapomenutí, je to jen na škodu lidstva, což potvrzují dějiny filosofie až do dnešní doby. Lidstvo propadlo nejistotě, nepřesnosti a pomáhalo si jen individuálním neúplným řešením základních otázek lidského myšlení. To je patrné i u církevních otců, i u pozdější doby. Mimokřesťanství (arabští) myslitelé na tom byli ještě hůře, protože neměli pomoci Písma a Zjevení.

Sv. Tomáš sám začíná jako ostatní: úsilným, objektivním hledáním pravdy, ale končí šťastněji než jeho současníci: dovedl nalezenou pravdu neskreslit osobními názory a dojmy. I u něho je vývoj, i on roste a zraje: v komentáři k Sentencím P. Lombarda chápe spojitost ctností ještě docela ve smyslu staré „koexistence". Summa 1. II. je již samostatnější a uplatňuje aristotelský názor na jednotu ctností nejen na řád přirozený, nýbrž i na nadpřirozené, vlité ctnosti. Summa 2. II. a Quodlibet, ukazují sv. Tomáše již jako samostatného Učitele a Mistra, jenž proniká a ovládá celou filosofii a theologii pomocí jasného světla milosti a buduje svůj morální systém v lahodné, přirozené harmonii pod vrchním, neodolatelným vedením *moudré lásky.* Doba po sv. Tomáši, jeho vykladači, neměli skoro žádné možnosti ještě něco nového říci.

Ani autor nezamýšlel nic podobného. Jeho cílem bylo ukázat a ospravedlnit sv. Tomáše, jeho smysl pro zákon přirozenosti a milosti, jež se v novém člověku pojí v obnovení původní krásy. Sv. Tomáš a jeho škola hlásí jednotu a řád, nikoli rozdělení a tříštění, jak mu to vytýkají theologové, kteří ho nepochopili.

Dílo dra Utze, profesora na generálním studiu německých dominikánů ve Walberbergu (Kolín nad Rýnem) je doktorská práce, daná na dominikánské universitě ve Frýburku (Švýcary). Jako takové, t. j. začáteční, má samozřejmě jisté stinné stránky, ale není jich mnoho. Je spekulativní, ale ne výlučně. Naopak zdůrazňuje i to, co hledá dnešní věda: historické vysvětlení růstu a závislosti sv. Tomáše i jeho samostatné práce.

Br. Jiří M. O. P.

G. Michaelis: Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag.

Einleitung in seine Philosophie. Verlag O. R. Reisland, Leipzig 1938. Cena 3·40 M.

Když říká Masaryk v pojednání o práci, že věda si všímá věcí, které právě nejvíce bijí do očí a jsou středem pozornosti, musíme mu často přikývnout, když dostaneme do ruky filosofickou knihu z Říše. G. Michaelis podpírá svoji práci časovou předmluvou, kde omlouvá Schopenhauerovo přátelství se Židy filosofovou bezelstností (však mu ta „židovská krev" nic dobrého po smrti nevyvedla) a zdůrazňuje, že jasný duch a zdravý rozum velkého filosofa přece jen teoreticky poznal zhoubnost židovského vlivu.

Celá kniha je psána pouze jako úvod do Schopenhauerovy filosofie a autor ve čtyřech statích rozebírá jeho život a metafysický systém. Nejzajímavější je stať: Metaphysik der Geschlechtsliebe. Je tu vidět, jak celá ta filosofie staví jen a jen na poznání běžného lidského života a na všech jeho projevech vášně. Schopenhauerova metafysika lásky analysuje jen dobráckým způsobem pocuchaný život typických buržoasních slabochů a nedovede si vysvětlit, jak se někdo raději zříká nejvyššího požitku lásky, než by

zpřetrhal pouta, kterými se jednou neodvolatelně zavázal.

Studie je zakončena příspěvkem k nejaktuálnějšímu problému, který si III. říše řeší a je nadepsána: Zur Judenfrage. Nepřináší skutečně docela nic zvláštního, pokud tam Schopenhauer dumá o vzájemném poměru různých náboženství a je v ní i mnoho nesmyslného. Jistě vrchol všeho je v tom, že zkaženost evropského lidstva se klade na vrub tomu „foetor Judaicus", který prý všechno tak prolíná, že chudáci Evropané se nemohli dostat k poznání pramene mravnosti. Kdyby ti lidé raději nemluvili! *-Kt-*

B. Pascal: Myšlenky. (Přel. A. Uhlíř, úplné vydání, Jan Laichter.)

Po druhé se nám dostává do rukou překlad Pascalových „Myšlenek". Po prvé byl překlad pořízen v roce 1909 a loni po druhé vyšly Pascalovy Myšlenky podle úplného vydání Brunschviegova z pera Ant. Uhlíře.

Po leta zanášel se Pascal myšlenkou napsat apologii křesťanství potupeného libertinismem 17. stol., a zejména po zázraku svatého Trnu byl utvrzen ve svém rozhodnutí. Kniha skutečně také měla nésti název: Apologie de la réligion chrétienne. Ale k realisaci celého díla pro chatrné zdraví Pascalovo nedošlo. Z gigantského díla zbyly jen trosky, bez ladu a skladu, k tomu ještě nečitelným písmem popsané sešity, které byly pietně sebrány a uveřejněny pod titulem: Pensées sur la réligion et sur quelques autres sujets - stručněji jen Pensées.

„Myšlenky" byly určeny pro lidi nábožensky lhostejné (libertins) a Pascal v nich obhajuje a dokazuje pravost křesťanství. Pascal ukazuje, že náboženství neodporuje rozumu. Rozum lidský však je neschopen věděti všechno, je třeba, aby byl doplněn věrou, které je ke spasení nezbytně třeba. Ovšem ne každému je dopřána víra; té možno dosíci jen milostí a na milost je zas třeba přípravy, to jest žíti podle evangelia atd. Dále Pascal probírá člověka, ukazuje na jeho velikost, ale zároveň na jeho nepatrnost. Srovnává stoicismus Epiktetův a pyrrhonismus Montaignův. „Jaká mátoha je tedy člověk? jaká zvláštnost, jaká nestvůra, jaký protimluv, jaký zmatek, jaká podivnost. Soudce všech, hloupý červ pozemský, strážce pravdy, stoka nejistoty a omylu, sláva i vyvrhel vesmíru." Žádný filosof, ani Epiktet, který člověka činí bohorovným, ani Montaigne, který naopak jej snižuje, není s to, aby rozřešil tuto záhadu - kromě náboženství křesťanského. Bídu člověka vyšetřuje prvním pádem, velikost pak vykoupením Ježíše Krista. Tak tedy náboženství, které tak dobře poznalo člověka a rozřešilo jeho záhadu, zasluhuje při nejmenším, aby bylo respektováno. Pascal podává také důkazy pravosti křesťanství. Ovšem jeho důkazy nejsou vždy dost přesvědčivé. Pravost náboženství dokazuje srovnáváním obou Zákonů, které si navzájem odpovídají. Přesto, že ve věcech metafysiky Pascal rozum neuznával, přece ho používá při uvádění důkazů pravosti a dopouští se při tom leckdy přestupků proti historii i proti filologii. Tak na příklad „Slovo *Galilea*, kteréž zástup židovský vyslovil jako náhodou, když žaloval Ježíše Krista před Pilátem, vnuklo Pilátovi, aby poslal Ježíše Krista k Herodesovi, čímž se splnilo tajemství, že souzen býti měl od Židův i pohanův.

Překladatel přidal v úvodě Pascalův životopis, psaný jeho sestrou G. du Périerovou, Pascalův Memorial a historii jednotlivých metod vydavatelských. Přesto, že je to práce velmi záslužná, podati věrně celé Brunschviegovo vydání, přece myslím, že Myšlenky nejsou určeny jen pro úzký kruh badatelů a odborníků, nýbrž i pro literatury milovné laiky, kteří by Pascala lépe poznali, kdyby byly vynechány všechny načaté a nedokončené věty. Takto upravený Pascal jistě by byl srozumitelnější a vítanější. *A. Z.*

Poznámky.

Sociologie a etika. In. Arnošt Bláha, *Sociologie sedláka a dělníka.* Naklad. Orbis, Praha XII. (2. vyd.).

In. Ar. Bláha zahrnuje do svých sociologických studií jednotlivé společenské skupiny, do jejichž definice zahrnuje jak organisační rámec, tak duševní a mravní prostředí, v němž se vytváří vnější i vnitřní jedincova osobnost. Jako v dřívějších knihách (zvláště v sociologii inteligence) prof Bláha i v této práci odhaluje sociální prvky (na příklad v úvodě uvádí dva faktory: dědičnost a prostředí, a mluví zároveň o potenciální osobnosti, skryté v dítěti, která se má stát skutečností), které dovedou značně věc objasnit. Bláha nadto zdůrazňuje i vlastní činnost lidské osobnosti, která odolává, brání se, pozměňuje a uzpůsobuje prostředí pro své cíle. Autor je význačným psychologem sociálních skupin; jeho práce právě vynikají touto psychologickou základnou sociálních a jde až do nejjemnějších odstínů psychického života. Bláha se prokazuje při svých sociologických pracích jako odborný znalec psychologie, který nepatrnou poznámkou dovede přesně zhodnotit celý psychologický směr a upotřebí z něho jen správný prvek. Při rozdělení a klasifikaci povolání drží se Bláha klasického principu přímo aristotelského podle objektu práce. Bláhova kniha může sloužit k lepšímu pochopení dělnického stavu a duše dělníka i sedláka. Nová výstavba společnosti nesmí odezírat od této analysy, kterou

má kniha Bláhova. Nejen výstavba společnosti abstraktně pojata, nýbrž jednotliví a odpovědní činitelé státu, mládež, studenti a akademici by měli studovat tento psychický základ dělníka, sedláka a jiných stavů. Podivuhodně udává prof. Bláha ve své práci nejen psychický profil dělnické vrstvy, nýbrž i prostředky, jimiž by bylo nutné zasáhnout, aby duševní stav se zvýšil. Stejnou cenu má i druhá část knihy, to jest psychologie a typu sedláka. Bláha dovede ocenit mnohé prvky sociálního života, které unikají povrchnímu pozorovateli, na příklad rodinný život selský, kde je spolupráce ženy s mužem, a mnoho jiných podrobností. Tam, kde na venkově už nejsou, kniha Bláhova je výčitkou svědomí.

Jediná snad chyba prací Bláhových všeobecně, je jeho neprohloubený názor na náboženský prvek, kde prof. Bláha projevuje svou liberálnost, ale trpí tím nesmírně jen objektivní schopnost sociální práce. Pro náboženství má stanovisko minulého století, které není hluboké ani správné.

Masarykova filosofie náboženství. K článku ve Filosofické revui IX., čís. 4. o Masarykově filosofii náboženství, činí „Jpat." (J. Patočka?) v České mysli XXXIII., čís. 3.—4. svých několik poznámek. Věcné výtky by byly: 1. Že nebylo dokázáno, že Masarykovo stanovisko je neúplné; 2. že pojem rozumnosti a rozumu jsou dvě věci rozličné u Masaryka a ve smyslu, jak byly pojaty v článku revue. Předně v revui byl udán souhrn všech větších spisů T. G. Masaryka, jak *definoval* Církev, zjevení, mystiku, theologii atd. Jsou-li definice nepřesné, pak není třeba jiných důkazů, pak stačí ukázat, že tyto nepřesné definice jsou ve spisech Masarykových. Tyto definice nebyly nikde, ani v Rozhovorech, podány jinak. Tedy spíše výtky pisatele Jpat. jsou nedoložené, těžko by dokládal, že skutečně pojmy, o něž jde, jsou ve spisech Masarykových jiné, než jak byly citovány. Doposud nejlepší logické vyjádření věci je definicí. Připouští-li snad autor poznámky i jiné prvky, irracionální (jak je dal znát ve své poznámce hněvem a nadávkami), pak nemůže mluvit o vědecké základně své poznámky.

Rozum a rozumnost mají se k sobě jako schopnost a její činnost, její požadavky a výsledky. Tento pojem rozumu a rozumnosti nelze omezovat předpoklady ani výklady dvojí rozumnosti. Rozumnost zdravé schopnosti rozumu je jen jedna správná; o jiných nelze vůbec mluvit ve filosofii a vědě. Proto bylo-li řečeno v článku Revue, že rozumnost je předpokladem víry, bylo to myšleno právě o zdravém a přirozeném požadavku lidského rozumu a nic jiného. Je vůbec podivné, že lze tak snadno najít jinou rozumnost, než rozumovou, jak udává pisatel poznámky a nazývá to třebas historicko-sociologické nebo psycho-sociologické pozorování. Žádné pozorování irracionální není rozumné. Psycho-sociologické pozorování nemůže zjinačiti pojmy věcí. Ať se ubírám k poznání určité věci jakoukoliv cestou, vždy je třeba dospět k přesnému pojmu. Proto, bojuje-li se proti nečemu, je třeba bojovat proti skutečným pojmům (v našem případě theologie, zjevení, církve a mystiky) tak jak jsou a nikoliv tak, jak si to která doba nebo mysl představuje. Článek v Revui hlavně ukazoval nepřesnost pojmů; nepřesné pojmy jsou vůbec plodem minulého století. Mezi jinými nepřesnostmi je tedy i pojem zjevení a nezáleží na tom je-li citát vzat z Rozhovorů nebo jiných knih Masarykových.

V Revui ostatně bylo více pojednáno o Masarykově negativní stránce ke zjevenému náboženství. Jeho positivní poměr k vědeckému náboženství neznamenal u Masaryka nic nového, nýbrž byl to pouhý deismus 18. stol., o němž se dočte autor poznámky třeba v Rádlových dějinách filosofie. Tedy je patrné, že autor článku znal nauku Masarykovu ve všech jeho knihách, nejen z Rozhovorů (k nimž má své kritické stanovisko, ne tak vůči osobnosti Masarykově, jako spíše vůči K. Čapkovi). Mimo to je možné rozlišovat osobnost T. G. Masaryka jako státníka a osvoboditele a jako filosofa náboženství. Od tohoto rozlišování neodvede ani hromobití slov a irracionálno hněvu a nadávek Jpt. pisatele poznámky v České Mysli, nebo J. Šimsy v Křesť. revui a v Nár. osvobození. I to je projev duchovní úrovně.

Dr. Kratina kritisuje psychologii. Dr. Kratina v kritice scholastické psychologie v časopise Naše věda č. 10, r. XVIII. a č. 1—2. r. XIX. snaží se poukázat na omyly, které nalezl v psychologii, která se obrací spíše ke starému tomismu než k moderní psychologii. Kritikovi vadí zejména některá vyjádření o asociativní schopnosti, vadí mu sensus communis a appetitus (smyslové chtění), nerozumí životu vztahů v jeho celistvosti a jednotě, vadí mu, že jsou v psychologii projednávány psychologické základy kriteriologické o poznání atd. Mimo to dr. Kratina se snaží ohraničit předmět psychologie empirické a racionální, z níž chce vyjmout i nauku o myšlení a chtění.

Všimneme-li si důkazů, jak kritik dokazuje svá tvrzení, najdeme jen toto: Je zarážející, je nesrozumitelné, v dnešní psychologii je to neznámé, autor je ovlivněn starou scholastikou atd. Tedy omyly, které autor nachází ve scholastické psychologii, jsou omyly proto, že se neshodují s jeho stanoviskem. Psychologické zkoumání je však mnohem starší než kam sahá měřítko doc. Kratiny a v dějinném vývoji, zvláště ve scholastice jsou tradiční základy filosofického poznání. Psychologie je psána s hlediska filosofického, které předpokládá porozumění stupňů duchovosti podle stupňů abstrakce. Nelze jevy duševní jakékoliv omezovat jen na empirické zkoumání, které by se vyrovnalo prvnímu stupni abstrakce, poněvadž jevy duševní svou povahou vyžadují více, filosofického stupně zkoumání, t. j. alespoň druhého stupně abstrakce. Z této základny lze duševní jevy vyjádřit přesněji, než jak to činí někdy empirická psychologie, zvláště v jevech, které se týkají myšlení a chtění a pak celistvosti psychického života. Nechce-li dr. Kratina pochopit tento předpoklad, pak každá další kritika scholastické psychologie dopadne stejně. Je třeba však podívat se na věc samu, nikoliv na to, zda moderní psychologie to má nebo ne. Věcně pak by to nešlo tak snadno mluvit o omylech scholastické psychologie, spíše naopak, poznal by, jak moderní empirická psychologie se mýlí v mnohých věcech, jak je nepřesná ve vyjádření o myšlení a chtění, o duši a jiných podstatných částech každé psychologie. Racionální psychologie netvoří jen teorie, nýbrž pojednává o celém duševním životě a jeho jevech s filosofického hlediska. Mimo to doc. Kratina naprosto nezná pojmy tomismu a novotomismu a počítá k němu i autory, kteří nejsou scholastiky (na př. Lindworski atd.).

Psychologické základy noetiky je možné projednávat jen v psychologii, jak je patrné z věci, a ne v jiných vědách, které nemají na to možnost ani metody. Rovněž přísně církevní stanovisko nerozhoduje, jak myslí doc. Kratina, o pravdivosti psychologických poznatků. Takové vyjádření by bylo oprávněno, kdyby se scholastická psychologie dovolávala autority Církve. Zatím však scholastika dovede rozlišovat pravdy poznatelné rozumem od nadpřirozených pravd. Důkazy o pravdivosti scholastické psychologie, uvedené školou kard. Merciera do jednoty a souhlasu s biologickými poznatky dneška, byly dosti zřejmé v knize psychologie samé. Jednu věc si musí moderní kritika odvyknout, t. j. za vrhovat scholastiku bez hlubšího poznání a zkoumání.

Člověk svědčí o čistém duchu.

Zdálo by se, že trhlina mezi myšlením a živočišností je menší, než propast mezi životem a nehybnou hmotou. V pouhém jevu je tomu tak. Anthropoidní opice je zajisté s tohoto hlediska člověku mnohem bližší než každá jiná chemická podstata, třebas v protoplasmatické formě. Ale jev není všechno. S hlediska nadjevového, metafysického nutno vytknouti, že se příliš obdivuje každý znak souvisící s životem a nějak se ho dotýkající, na újmu dostatečného ocenění podstatné zvláštnosti lidského myšlení.

Život je cosi ohromujícího. Je vůbec v relativní nesouvislosti se vším, co bylo před ním. Je v něm náhlý skok, fysicky neproveditelný, metafysicky naprosto zvláštní, vrchol aktivní ideality uzavřené v přírodě. Těžko to dovedeme zhodnotit. M. Bergson se toho mohl odvážit, poněvadž podle jeho přesvědčení je *stvoření* (ve vlastním slova smyslu) ve všem dění, tím spíše ve velkých převratech. Ti však, kdo věří v „rationes seminales" (ve vnitřní formy, podle nichž se věci utvářejí) a připisují jim zvláštní pestrou účinnost a sílu, mohou pouze říci, že život je v těchto formách uzavřen, a aby byl vysvětlen, že není zapotřebí dovolávati se působení *z vnějšku*, odkazovati na nějakou novou idealitu transcendentního původu, na nové *stvoření*.

Říkáme při zrození individua nižšího druhu, že individuální *duše* přechází do konu (actus). Nemluvíme o stvoření, protože pohlédneme-li nazpět, vidíme přiměřenou příčinu zrození, t. j. individuum téhož druhu. Proč by nebylo možno, aby i při zrození prvního člena druhu nepůsobila příčina přiměřeně vhodná, která by měla přirozené schopnosti zroditi za určitých okolností právě tuto formu?

Případ myšlení nemůže však spadat do tohoto řetězu. S hlediska jevového je jeho vzdálenost ode všeho ostatního života málo patrna — a přece je nekonečně hlubší. Je tu mezi oběma naprostá propast a otázky o jevové souvislosti a o historickém vývoji jsou *zde* cosi teprve druhořadého.

Napřed je třeba upozorniti na omyl, kterého se často dopouštějí filosofové a vědci, věřící i naprostí materialisté, jakmile se dostanou k této jemné otázce. Otážeme-li se materialisty na rozdíl mezi bytostí myslící a prostým živočichem, vidí se svého stanoviska jen různý stupeň uspořádání. S tohoto hlediska ani sv. Tomáš neříká nic nového. V různých empirických podmínkách vznikají odlišné jevy; to je vše, co naturalista ví. Zda u lidské myšlenky je to jiná nová *příčina* mimoempirického řádu, to naturalista neví; nezpozoroval duši. Vidí, je-li evolucionista, rozvíjeti se před zrakem řetěz forem, prostupující předatomickou látkou, vlastním životem až k lidství, jímž končí. Není-li stoupenec vývojové teorie, nemůže nic jiného než konstatovati počátek, jehož příčinu není schopen prozkoumat; ta je mu dána *a priori* jako něco naprosto cizího jeho oboru.

Pouze filosofovi, který stojí na jiné základně, jinak věci oceňuje a postupuje jinou methodou, pouze tomu je dána možnost říci, zda skutečně existuje tak náhlá nespojitost a co je třeba důsledně vyvoditi z poznání její existence, a dále říci, zda historická souvislost, jak se dá sledovat, zahrnuje v sobě též souvislost absolutní, též filosoficky uznatelnou, či zda se musí přítomnost lidského ducha ve světě přičísti působení zcela nové příčinnosti a dojíti tak přímo k první Příčině. V tomto případě bychom zastihli Boha důkazem trochu pozdním sice, ale zato zcela jistým.

Za nynějšího stavu přírodních věd, kdy je nám dána možnost čerpati z hojných paleontologických a předhistorických fakt, musíme mít odvahu uznat, že je stále těžší hájiti náhlé objevení se člověka s tělem a s duší, nezávisle na předešlých dějinách života na zemi. Mimovědeckou cestou to sice jde, avšak zda též čistě vědeckou? Pro člověka poněkud školeného v přírodních vědách je náhlé objevení se určité životní formy nemyslitelná věc, nadto ještě, když by se tato věc udála beze všeho vztahu k tomu, co již dříve existovalo jako komplex přírodních sil, beze všeho vztahu k biosféře, s níž má přece spolužíti, zkrátka, náhlé včlenění cizího činitele do pořádku, kde působí jako kamének v tkáni, jako závaží na

chronometru. Zblízka je tato věc pro školený zrak téměř nepředstavitelná.

Věřící člověk má řešiti nadhozenou otázku, jak je možno, aby „viděl" prach země, o němž mluví Bible, organisovati se náhle v živé tělo, utkávati z prostředí tak různorodého svoji osobitou tkáň. Vysvětliti svou hypothesou podobnost struktury, která přibližuje člověka nižším formám tak nápadně, že spřízněné úkazy samovolně vyvolávají v pozorovateli poznání genetické závislosti, jak se jeví v dědičnosti. Poukáže se mu na embryologické známky, které vedou k týmž výsledkům, na velmi těsné souvislosti mezi organickou chemií a pathologií, na zvláštní nemoci zděděné v rodinách mezi členy společné krve. Což to vše nic neznamená? Co řekne o anomálních jevech, které u člověka tak připomínají běžné zvláštnosti nižších tvorů, že se zdá, jako by jeho činnost byla v postupu života krokem zpět? Konečně může býti vážně zneklidněn poukazem na zakrnělé ústroje, vzdorující mimo filiační pole — jak by se zdálo — všemu uspokojivému vysvětlení.

Na to by se tedy tázal naturalista. Jsou-li však to všechno věci velmi přesvědčivé, nejsou to přece ještě důkazy. Nejlepší odborníci popřou jejich cenu. Vizme, rozebírajíce je jeden po druhém.

Nejsilnější se vtírá konkluse ne tam, kde jde o absolutní nebo relativní původnost lidského organismu, o jeho souvislost nebo nesouvislost s předchozím životem *na základě fenomenu*, nýbrž tam, kde běží o počátek člověka jako člověka, který nežije jen jako druzí živočichové, který není pouze subjekt počitků jako zvířata, který není pouhé vyjádření vztahů, jež by předpokládaly, že má nižší bratry v prostředí fysickém, nýbrž člověk, který hledá jiné prostředí sobě vlastní, člověk, který vstupuje do světa, kde má připravenu potravu čistě ideální, kde si pro sebe kořistí pravdu, krásu, harmonii, řád, dobro, bytí z abstrahovaných forem, formy abstrahované ode všech náhodných podmětů, krátce: člověk myslící.

Fenomenon *myšlení* nelze uvésti na předchozí jevy řádu biologického, poněvadž všechny je zahrnuje, tvoříc si soudy o tom, co předchází, i o sobě samém. V takovém úplném ovládání všeho existujícího není nejmenší příčiny, proč soudit na blízkou příbuznost myšlení s jevy nižšími a řaditi je tak do postupu funkcí, z nichž by se nemohlo vymanit.

Není plánů v přírodě, ale jsou plány v nás. Tvoříme si schemata událostí, kádry úkonů, sítě na věci a na vlastní myšlenky, jakýsi druh duchovního éteru jako prostředí pro vývoj vnitřního života, který chce dospěti k obrazu jiného světa. Vesmír je v nás tím, že jej poznáváme. Je tam však jinak, než jak je sám v sobě. Je tam bez prostorových rozměrů duch stačí svým okem jej celý zahrnout - je v něm bez podmínek trvání, poněvadž míra trvání je v nás stejně vepsána; beze sklonu ke změně, poněvadž duch si ověří jako *pravdu*, t. j. odpovídající svému předmětu jen to, co poznává jako nutné (i když proměnné) a nezměnitelné, třebas to byl pohyb sám. Následkem toho jsou v nás tímto způsobem věci svým tvarem až po odložení vší individuálnosti, všech konkretních vlastností. Konkretno jako takové totiž je vázáno na trvání, jež je mírou rozvoje hmoty, a na prostor, jenž ji zahrnuje. Konkretno nemá tu svobodu odtažitého pojmu, kterou jsme popsali. Musí podléhati proudu a změnán, býti brzo něčím jiným než dříve a zároveň je poddáno nemožnosti sebeopakování a je-li to tělo znovuvtělení, zatoužení po jiném místě, jiné době, jsouc vázáno na moment vývoje a na prostor, kam je vhozeno jako do proudu vln.

Uvažujte o jakémkoliv pojmu, o matematické poučce, o definici, o negaci, o pojmu ideje vznikající při reflexi ducha nad sebou samým, o vědomí osobnosti v „Já", jež sleduje svůj rozvoj, usuzuje o něm, zvěčňuje jej a vyzdvihuje z tohoto proudu pohybu, zvládnutého vlastním pohledem. Uvažujte o tom vážně, bez znetvořujícího anthropomorfismu - a řekněte, zda to vše má k běhu událostí biologických nějaký jiný než čistě vnějškový vztah.

Myšlení pozoruje svět, jak se mění, měří jeho změny, samo však zůstává změnami netknuto. Pozoruje pohybující se předmět ve tvaru nehybném, čas ve formě věčnosti, prostor ve tvaru nerozdělené a nedělitelné jednoty. Přistupuje i k ideám, jež vykrystalisovaly ve vesmíru, jejich vnoření ve vesmír však opomíjí.

Od pojmu skutečného postupuje k pojmu u-

skutečňování, od díla umění k dílu imanentnímu - *k duchu světa.* Neboť víme, že svět je duch. A myšlení se zmocňuje ducha světa i s vlastním subjektem - pokud je útržkem světa. - Čerpá idealitu z reality, znovu jaksi zbožšťuje Boží vesmír. Táži se, zda tohle se může dít bez vyzdvižení myslícího subjektu nad úroveň věcí promýšlených?

Stav myšlení je jistý výsledek rozvoje života. Mysliti, to jest vznikati. Když tvoříme myšlenky, vyvěrá to z naší vlastní podstaty. Dá se pochopit, že by východisko tohoto vnitřního vývoje a jeho zakončení náleželo dvěma řádům, dvěma světům ve skutečnosti úplně odlišným? Poněvadž ve vztah s abstraktnem nás zde uvádí naše nejvlastnější autentická činnost, je nepochybně třeba, aby v nás byl nějaký skutečně věcný základ k abstrakční schopnosti. Tím však nemůže býti naše dlení v konkretnu, naše jednota s všudypřítomným prostorem, naše připoutání k vláknu času.

Každá věc jedná na své úrovni, ve své vlastní sféře. Co se vytváří na vlastních základech a předkládá jako takové vnitřnímu pohledu, to nemůže býti z cizí látky, zpřízněno se zcela cizím prostředím. A opět je třeba si uvědomit, že funkce musí odpovídati cíli k němuž spěje, a býti s ním stejnorodá; orgán pak musí vyhovovati funkci, jednající bytost musí býti úměrná orgánu. Je-li zde mimofenomenální terminus stojící mimo čas a prostor, nemohou ani funkce, ani orgán, ani bytost takto jednající býti vázány na fenomenon, měřeny prostorem ani podřízeny času.

Mluví se také o bytosti myslící *vzhledem k té části svého bytí, která myslí,* neboť nic neodporuje, aby princip myslící nebyl vázán na rozličné funkce. Tak je tomu u nás. Svým tělem jsme zkonkretněním energií a prvků vybraných z fysického světa, jež lze sledovati postupně až do nejzazší minulosti. Z toho plyne, že transcendentní činnost v nás se nemůže obejít jako bez podmínky, beze své vlastní nižší stránky, jež tedy podstatně náleží k témuž subjektu.

Proto tedy je nutné smyslové vnímání, obraznost a paměť k vykonávání abstraktního myšlení, a to jako přípravná činnost, jako informační látka, je nutný ustavičný styk se světem, k němuž myšlení nemá přímého přístupu.

Již pro tu různorodost, kterou zdůrazňujeme mezi fysickým světem a myšlením, nebyl by možný jejich přímý styk. Je zapotřebí jakéhosi společného území, *vnitřního prostředí,* které by bylo zároveň vnitřní pro bytost myslící i vnitřní tomu, co se má poznávat. Člověk složený z těla a duše, vtělená duše vyhovuje tomuto požadavku. Tělo je nadáno vnímavými schopnostmi, je samo součást světa a přijímá svět do sebe zkušeností.

Z vnitřních obrazů zvolna shromažďovaných, pořádaných a propracovávaných vytvářejí se schemata, kde tento svět s počátku cizí může být poznán. K tomu, aby byla bytost nadána k tak překvapujícím schopnostem, je zapotřebí, aby byla odněkud odjinud obohacena. Jinak by zkušenost zůstala omezena na jednotlivé případy, na svoji časoprostorovou vazbu, na svoji náhodnost. Nic by nám neumožnilo přístup k absolutnu.

Vím, co na to říkají materialisté a sensualisté všech škol. Jsou zcela zaměstnáni spojováním jevů smyslových a myšlení v jeden druh a matou důkladně řády fakt.

Celou věc poněkud komplikuje to, že dříve než duch začne čísti, což se děje vyvozováním imanentní ideje z představy, předchází první čtení prostřednictvím smyslů, čtení fenomenů jako takových a propracování této četby stavěním obrazných schemat, mechanismů, rozličných rytmů, reprodukujících jaksi svět a zobrazujících jej pro nás. Bez této předchozí práce je další nemyslitelná. To však není důvod k tomu, abychom obojí činnost ztotožňovali. Že obrazné schema se nekryje s pojmem, to dokazuje samo schema stále se měnící, ani ve dvou okamžicích stejné, rozvíjející se zároveň s mozkem jako jeho funkce, často rozvíjející všechny proměny na základě jedné ideje, zrozené třeba v počátcích úplně jiného schematu. Mám-li v mysli číslo „dvě", může to míti vztah k dvěma jablkům nebo k dvěma stromům. A lze říci bez přehánění, že abychom došli k obecnému vymezení slova „dvě", stíráme prostě v mysli jednotlivosti odlišující plod od stromu. Ale jde tu při tom jen *o slovo?* Někteří tak smýšleli, ale pravda je příliš zřejmá. Způsob, kterým používám abstraktního pojmu, nedefinovatelně proměnlivá možnost použití v běžné řeči, v úvahách, v poučování i v běžné praxi, to vše ukazuje, jak pojem je skutečně schopen

nekonečného používání a má tedy vlastnosti, které slovo samo neobsahuje a které nenajdete v žádném schematu.

Vývoj jde tedy od schopností k činům v témž řádu a v téže rovině, nepohybuje se po dvou hladinách, ani mezi dvěma různorodými světy. Jestliže po jistém faktu máme v sobě ideu a samu ideu nelze uvésti na žádný vnitřní nebo vnější *jev*, tu ani schopnosti tvořiti pojmy, míti ideu, nepatří do rámce jevů, přistupujíce k nim z vnějška „jakoby branou", podle rčení Aristotelova. Lachelier napsal pádně: Idea se rodí jako země, z ničeho." Tím spíše schopnost ideje, čerstvý pramen, z něhož idea vychází, aby obnovila vesmír.

Vyvodíme-li důsledky ze všeho, co jsme doposud řekli, tedy subjekt, který během historie první začal mysliti, musil býti nutně stvořen a předchozí vývoj jej nemohl nikterak zplodit. Existoval-li před tím jako bytost živá, byl nyní naprosto *přetvořen*. Jeho lidská existence se datuje od tohoto okamžiku, od žádného jiného, neboť *býti*, znamená pro něho *býti člověkem*. Složenina se vlastně rodí, jakmile se shromáždí všechny její prvky, ve chvíli, kdy přistupuje prvek podstatný, aby složenina byla včleněna do určitého řádu a stala se svébytnou, živou složeninou, mající jednotící tvar a nepřipouštějící dvojí vládu *řídících* životních *idejí*, vládu dvojí *formy* bytí.

Anthropoid, jenž by se stal člověkem, je něco docela jiného, než zdokonalená opice. Je to nová bytost, *duše* v těle. Tělo anthropoida jako takové je vytvářeno idejí, úměrnou vlastnímu druhu. Za změnou druhu jde změna těla. (Velmi pečlivá pozorování ukázala, že již sama buňka, vlastně její složky, mají v sobě zvláštnosti druhu.) Máme-li tedy na mysli proměnu v člověka, je zde hlavní důvod ke změně těla, když celá životní orientace dostává nový směr a hmota je zvládnuta duchem. Ten se zmocňuje řízení mikrokosmu spíše způsobem demokratickým, než absolutním. Jedno je jisté: I kdybychom se chtěli přidržeti hypothesy úplného evolucionismu ve všem, co souvisí s životem na zemi, nelze připustit, že člověk vznikl prostou transformací, to jest přeměnou biologické formy. Aby měl duch možnost úvahy a mohlo se mluvit o účasti věcí na duchu, k tomu je zapotřebí nového přínosu, vzešlého ze světa ducha, z pramene zároveň imanentního i transcendentního.

Příroda je duch v tom smyslu, že existuje a rozvíjí se *podle ducha*, projevuje ducha, ukazujíc stále zřejměji, že v ní duch vládne. Člověk je sice duch i v tomto smyslu, v tom by tedy nebyl ještě problém, ale nad to je duch podstatně. To vyžaduje zásah toho Ducha, z něhož pramení veškerenstvo.

Co jsme řekli o počátcích druhu, to zůstává v platnosti u každého lidského *jedince*. O každém člověku lze říci, že byl *stvořen*, co do principu svého myšlení, *z ničeho*, právě tak, jako svět. Jako vývoj, uvádějící v činnost pouze hmotu, nemůže vytvořiti prvního ducha, tak ani *plození* samo o sobě nemůže přivésti ducha na svět. Každý jedinec je zde nové dílo, skutečná nově stvořená věc, *kreace* v nejvlastnějším smyslu toho slova. Země je tak znovu probuzena a uváděna k životu vyšším světlem. Je-li oduševnělá hmota jakýsi vesmír, je zde stvořen nový vesmír.

Souvislost života s kosmem nebyla ve své nepřetržitosti vůbec porušena. Je třeba jednotu uznati tam, kde je, ale nezneuznávati obohacující přínosy času. Vnější souvislost může maskovati vnitřní trhlinu. Díky božskému Slunci, uzrál jednou v člověku všeobecný život rozvinutý na zemi a denně stále dozrává, dospívá v nových lidech, kteří se rodí. To je nové oduševnění, duchovní převrat světa. Je tu novost čistě kvalitativní a přece, přes své nejpositivnější účinky úplně se vymykající všemu měření vědy. Lze experimentálně zachytiti skutečnost *reflexe*, právě tak, jako pád těles. Postřehnouti však ji můžeme pouze vědomím; teprve na jejím podkladě se pak rozvíjí všechna fysická zkušenost. Kdyby byl naturalista přítomen, když se reflexe vyskytla po prvé, nebyl by zpozoroval, že se tu udál transcendentní úkon. S jeho hlediska se uplatnila opět jenom známá zásada: nové podmínky, tedy nové jevy. On totiž vidí jen z vnějšku ten povrch jevů, jímž se zabývá věda. Filosof, kterému nejde jen o fenomenon, nýbrž o bytí, ne jen o *podmínku*, nýbrž *o příčinu*, ten s naprostou jistotou usoudí: Bůh je zde.

Technik, jemuž záleží pouze na pohybu přístroje, zjistí při otočení vypínače, že vzpružina způsobila styk dvou ploch a tak vzniká světlo.

Co vlastně je to světlo a odkud pochází, to se ho netýká. To je již starost fysikova. Podobně je jeho starost pátrati po původu myšlení. Není třeba ponechat bez nejmenšího osvětlení nejvyšší stránku naší bytosti jen proto, abychom se vyhnuli Bohu.

Bylo zrození lidství opravdový div? Definujme toto slovo. Každé zrození nového člověka je nový dar přírodě oduševněné Duchem. Je to nový případ stvoření zařazený do běhu událostí a fakt bez nejmenšího porušení jejich základní souvislosti. Je tu osvětlení života až do nejmenších a nejjemnějších odstínů, plné světlo vržené na svět, který v tu chvíli dostává svůj plný smysl a zdůvodnění celé své minulosti. Odmítneme-li hypothesu evolucionistickou a zdůrazníme náhlé objevení se člověka na zemi, musíme přesto uznat alespoň souvislý *plán* mezi objevením se člověka a vším tím, co předcházelo. Je to zřejmé. *Zázrak* se zde snáze postřehne.

Můžeme nyní s plným vědomím toho, co říkáme, uzavříti, že v případě objevení se člověka jako jedince i jako druhu je Bůh sám jediné vysvětlení, o něž se může myšlení opříti bez nejmenších obav a bez neklidu. Není-li Bůh se světem, není světa. Nestojí-li Bůh u kolébky lidstva, není lidstva. Není-li Bůh se mnou (slovo „já" tu nejvlastněji vyjadřuje vědomí osobnosti), nemohu „já" v žádném okamžiku existovati. Bůh je pramen, k němuž jsou připojeny všechny věci, z něho všechno věčně tryská a dostává svoji samostatnost. Jak je možno ucpati stružce pramen a nevysušiti ji? Nejsem ničím, jsem-li jen „já". Lidstvo by nic nebylo, býti jen lidstvem. Bůh nebo nic - to je dilemma mé intimity, dilemma lidstva, celého vesmíru. Nyní také máme zjevný důkaz, že Bůh nemůže býti ta formulka, ten axiom, to X, kterou jistí lidé okuřují s nucenou uctivostí, bez užitku. On je věčný Život, Osoba se všemi důsledky vyvozenými z toho pro věci stvořené, které v Něm mají svůj počátek.

Osoba v našem lidském řádu je subjekt v protikladu k ostatním, oddělený od ostatních, sám v sobě omezený na určitý druh, uzavřený do určitého případu. Takový není Bůh. On je Naprostý, Nekonečný, ničím Neomezený. Stojí proti všem věcem právě svou exklusivní plností, která může zahrnouti a uzavříti všechno a právě tím dáti všemu řád a smysl. A má nejvyšší, nejvýsostnější měrou všechno to, co je vlastností opravdové osoby; proto Mu dáváme to jméno. Nyní, když jsme poznali tento Princip jako jediné vysvětlení našeho lidství v jeho nejvyšších vlastnostech, mohli bychom Jemu Prvnímu ve všem upříti věci, jež jsme od něho dostali? Příroda má své cíle, poněvadž je máme my, řekli jsme. Tak tedy Bůh je Myšlení, poněvadž my, jeho tvorové, máme schopnost mysliti.

Uvažujte dobře, že zde neběží o něco podobného, jako když podle mínění starých všechny řeky prýštily z řeky Oceánu, tedy o vyvození něčeho ze sebe samého, nýbrž dokazuje se prostě, že principem *vyššího* nemůže býti *nižší*, plnějšího prázdnější, a jestliže myšlení se svobodou a mravní osobností, tedy hodnoty, kterým dal Bůh nejvyšší cenu a nejpřednější postavení, jsou podrobovány úsudkům ducha, bylo by příliš nesmyslné chtíti je upírat Bohu samému.

Chtěl by snad ještě dále někdo disputovat o prvenství myšlení, poněvadž se mu zdá něčím nižším, pro odvozenost své vědomé formy? Vracel by se k věcem již řečeným. Prvenství neuvědomělých jevů bylo vyloučeno na začátku a primát hmoty se nám ukázal jako věc ještě méně přijatelná. Kličkovati tak úmyslně, toť směšné. Materialista není první, koho napadla otázka o vzájemném poměru hmoty a myšlení, věcí jež má stále před sebou a které takřka vnukají otázku, co z čeho vlastně vyplývá. Sám myslí, a hle, jak si konstruuje prostřednictvím svého vlastního myšlení materiální mechanismus, z něhož má myšlení vyplynout. Není to zajímavý kruh? Hezky se to vychází ze sebe, zakotvuje ve hmotě (čím vlastně?), a jejím zpracováním (či snad nějak jinak?) se dochází až k myšlení. Ale lépe je vidět myšlení skutečně tam, kde je, a nepředpokládat je již při jeho vlastním vznikání. Konstatujme je sami v sobě a odtud poznávejme jeho bezprostřední, původní, nesdělitelný a prvotní ráz.

Myšlení, absolutně uvažované, nemůže míti předpoklady. Všechno má teprve v něm svůj začátek a odtud teprve se může po sobě rozhlédnouti. Chce-li někdo absolutně porovnávat vědomé s nevědomým, hmotu s myšlením, nemůže říci: myšlení je případek hmoty, vědomí je probuzeno neuvědomělým, nýbrž naopak: hmota je

případek myšlení, zhasnutí, degradace, úpadek, něco *méně*, co předpokládá myšlení jako *více* a vyžaduje je přirozeně za svůj princip. Nepovědomé, to je spánek, který je myšlením porušován, je to stav intermediální, který nelze činiti východiskem pro žádné dění.

Nakonec ještě upozorníme, že nechceme Boha tímto výkladem zařaditi do žádné z kategorií bytí, dávajíce Mu jméno *myslícího bytí*. Bůh nenáleží k žádné z konečných příčin. Nelze Jej kvalifikovat, tím méně definovat. On jest, to je vše, co lze říci. A my z Něho, z Jeho nezměřitelné bohatosti, kterou vyjadřujeme pod různými jmény, čerpáme pro sebe skromné odlesky, jakoby z ohniska Jeho dokonalostí.

P. Sertilllanges O. P.

Ontologické základy pravdivosti poznání.

Rozvrh:*

Úvod.

I. Pravdivost poznání:

a) výměr,

b) dvojnost v pojmu pravdy,

c) jednota v pojmu pravdy,

d) důsledky.

II. Podmětné základy:

1. poznávací úkon povšechně:
   a) intencionální ráz,
   b) vtomnost,
   c) pojetí = zvnitřnění předmětu,
2. species expressa,
   a) poznání = zobrazení?
   b) důvod obrazu,
   c) pojetí a vyjádření: co je dříve?
3. species impressa,
   a) důvod,
   b) úkol.

Úvod.

Dvojí otázka stran poznání doléhá na člověka: 1. Poznáváme pravdu? a 2. Poznáváme pravdivě?

U první otázky nelze mluvit o ontologických základech: protože v tomto smyslu jest pravda jediný a výhradní *předmět* poznání, avšak v mysli jsou věci jiným způsobem než v přírodě mimo nás, než v řádu bytí. Bylo by tedy lze zkoumati ve smyslu Natorpově[1] leda *logické* základy poznání pravdy.

V druhé otázce jest pravda pouhá *vlastnost* poznání, která mu připadá z jeho myslových (intencionálních) vztahů k vlastním věcným předmětům. A v tomto smyslu již není výhradním předmětem myšlení pravda, nýbrž věci jsoucí mimo mysl ve svém věcném bytí. A protože věci o sobě a nezávisle na rozumu nelze vlastně nazývati „pravdivé", nemají ani samy sebou původního předmětného bytí; toho nabudou teprve tehdy, když jsou poznány. Věci jsou tedy zvláštní, od poznání odlišná a na něm nezávislá, i když jemu ne nepřístupná, věcná oblast *podstatna, svébytna.*

Toto stanovisko zaujímáme v uvedeném tématu. Pokusíme se je ve své studii propracovat a obhájiti. Jde tedy v jádře o to:

dokázati souhlas mezi myšlením a bytím,

vyšetřiti vzájemné vztahy a zároveň

opraviti upřílišeně dogmatické ztotožňování těchto dvou světů: poznání a jeho základu ve věci.

Z tohoto vymezení tématu plyne stykání a z části i pronikání našeho problému s rozličnými vědními obory: s kritikou poznání, psychologií a ontologií. Proto máme za výhodné rozšířiti zde k vůli zjednodušení pojem *ontologična* uvedený v tématu tak, že jím budeme rozuměti veškeré oblasti bytí protilehlé *logičnu* a jím nezahrnované, ačkoliv si vytýkáme za hlavní cíl objasniti vlastní bytnostní vztahy.

I. Pravdivost poznání.

a) výměr.

Vyjděme od pojmu pravdivosti poznání. Pravda a poznání jsou navzájem závislé. Ježto poznání jest vždycky poznání *něčeho*, obsahuje zřejmě

* Části uveř. v tomto čísle.

[1] Srov. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Berlin 1921, str. 336.

dvojí živel: poznání a to, co je poznáváno. O obojím se vypovídá pravda: předmět je pravdivý, poněvadž je předmět poznání, a poznání je pravdivé, poněvadž je poznání nějakého předmětu.

Druhá výpověď však platí jen s jistým omezením. Neboť zajisté běží při pravdivém poznání především *o způsob, jak* je věc pojata, a méně o skutečnost pojímání samého - ta se předpokládá jako samozřejmá. Pravdivé poznání jest jenom tehdy, když je předmět poznán takový, jaký je ve skutečnosti, a tedy jen tehdy, když se poznání v tom, co pojme, srovnává = *ztotožňuje* se svébytnou věcí. Zdali a pokud toto ztotožnění či tento souhlas poznání a věci skutečně nastal, zjišťuje poznání samo úkonem soudu. Pravda (pravdivost) poznání je tedy jeho *shoda s věcí.*

Dvojí věc je v tomto výměru důležitá: předně uvedená dvojitost, a pak tvrzená totožnost (jednota).

b) Dvojitost.

Jedna stránka té dvojitosti je jakási *podmětnost* (subjektivita). Pravda je závislá na podmětu; jest v rozumu, a jen v odvozeném smyslu ve věci. Je tím podmětná? Nikoliv! Neboť pravda jest[2] „naprosto předmětná (objektivní) vlastnost myšlenky, t. j. vlastnost pouze smyslu, obsahu myšlenky a nikoliv duševního úkonu ji myslícího... Myšlence připadá ta vlastnost nikoliv z nějakých vztahů k duševnímu podmětu a jeho úkonům, nýbrž výhradně ze vztahu k jejímu myslovému (intencionálnímu) předmětu. Nositel vztahu pravdy je tedy výhradně obecný předmětný smysl výpovědi..., nikoli duševní dění vypovídání a souzení."

Druhá stránka dvojitosti v pojmu pravdy jest její *předmětnost* neboli závislost na věci. Rozum je sice nositel pravdy, avšak její základ jest věc, předmět. Těžiště pravdy je tedy ve věci; „dispositio rei est causa veritatis[3] - uzpůsobení, stav věci jest příčina pravdy". Tak je hned v zárodku odvráceno nebezpečí relativismu.

c) Jednota.

Tvrzená totožnost či sjednocení věci a poznání jest „esse cognitum", neboli myslové (intencionální) bytí. Říká dvojí vztah: vztah k poznání a vztah k svébytné věci.

K poznání proto, že teprve tímto způsobem bytí se předmět stává předmětem poznání. V něm sdílí způsob bytí poznávajícího, je zduchovňován, vchází s ním co možná v nejtěsnější spojení, nepozbývá však v bytnosti rozumu svého bytnostního rázu. Předmět jest v mysli *předmětně*, t. j. v trvalém protikladu k podmětu poznávacího úkonu.

Příčina toho jest především jeho přesažný vztah (rel. transcendentalis) k svébytné věci. Zůstává i jako předmět v mysli (intencionální) věcí samou, nikdy nepřejde v pouhý duševní dojem (v psychickou afekci). A tento *řád k věci* (ordo ad rem) sdílí i poznávacímu úkonu. Poznávací úkon je sice ve svém duševním bytí bytnostně myslově určen; avšak směr k určité věci pochází od bytnosti předmětu. Je samozřejmé, že to u poznávacího úkonu předpokládá jistou přizpůsobovací schopnost.

Toto přizpůsobování rozumu věci není bytnostní, nýbrž - zdůrazňujeme myslové (intencionální). V podstatě je to zpředmětnění poznání a jím podmíněné zvnitřnění předmětu. Podstatné je *zpředmětnění.* Jím vychází úkon poznání z pouze případečného bytí v podmětu, přerůstá svou duševní psychickou podmíněnost, stává se zařízeností určenou předmětem. Dostává - abychom užili moderního výrazu - *přesažný* ráz.

Srovnati se s věcí, připodobniti se znamená však býti pravdivý. Tedy skutečné spodobení jest skutečná (aktuální) pravdivost, pravda poznání, ovšem, jak říkají scholastikové, teprve „in actu exercito", ještě neuvědomělá.

d) Důsledky.

Z toho vyvozujeme:

1. Ježto předmětné bytí předpokládá, jako vůbec každé bytí, v tom, kdo ho nabývá, jakousi vlohu, předmětné bytí jest však uskutečněná pravdivost, jest mimomyslová věc, která je toho předmětného bytí schopna, pravdivá také jen vlohově či základově (fundamentaliter).

2. Tato základová pravdivost ve věci jest s hlediska tvaru (formy) jistá určenost k myšlení,[4]

[2] Geyser, Aristoteles str. 54.

[3] Sv. Tomáš, Met. IX lect. 11, n. 1897.

[4] „Určenost k myšlení" samozřejmě ve smyslu *trpném:* určenost věci, že může býti myšlena (totiž od nějaké

která je nutně zahrnuta v samé podstatě věci a umožňuje její poměr shodnosti s poznáním. (Viz III. část práce.)

3. Poznáním a v poznání se tato způsobilost, jsoucí ve věci jen základově, uskutečňuje (actuatur), j. sl. poznání dává věci skutečné předmětné bytí a tím skutečný vztah k rozumu.

4. Pravdivost nemůže tedy nikdy býti přímým předmětem rozumu; bytnostně je pojata teprve zvratným úkonem soudu.

5. Tedy pravda jest vlastnost vlastní myšlení, určující stupeň jeho dokonalosti ve stupnici bytí.

6. Poněvadž pravda jest podstatně *shoda*, tedy jednota extrémů (dvojitost totožnost), patří k přirozenému úkolu myšlení *zjednodušovati* mnohost bytí a hledati svou dokonalost v co možná nejvyšší *jednotě*.

Totožnostně-dvojitostní ráz pojmu pravdy a důsledky z něho vyvozené poukazují zřejmě na to, že cesta k jeho úplnému porozumění vede za oblast logiky do oblasti *ontologie* a že teprve tam lze najíti kořeny tvrzené shody.

II. Podmětné základy.

Ontologično dělíme pro svůj účel na dvě oblasti: *podmětnou*, zahrnující duševní (psychické) bytí poznávacích úkonů - a *předmětnou*, obsahující věcné bytí.

Poznávací úkon povšechně.

a) Intencionální ráz.

Nositelé pravdy a její podmětný základ jsou duševní (psychické) úkony. Nazývají se psychické nebo *duševní* úkony, poněvadž mají v protivě k přírodně-hmotnému nehmotnou povahu, vlastní duši. Mimo to mají ještě další určení: „myslově (intencionálně) obsahují předmět" (Brentano)[5], t. j. každý vskutku duševní úkon bez výjimky obsahuje vztah k nějakému předmětu myslovým způsobem bytí přítomnému:[6] v představě se představuje *něco*, v soudu se uznává *něco*, atd., ale také v lásce je milováno *něco* a při zálibě se cítí radost. Proto musíme výraz „intencionálně" pojímati rozmanitě, vždycky podle druhu úkonu a jeho vztahu k vlastnímu předmětu.

b) Vtomnost.

Poznání jest vlastní to, že má svůj předmět *v sobě:* „Mezi dychtivostí a rozumem či jakýmkoliv poznáním je ten rozdíl, že poznání se děje tím, že poznané jest v poznávajícím, kdežto chtění tak, že chtějící tíhne k samé chtěné věci." Tuto myslovou vtomnost předmětů (Brentano)[8] vyžaduje ontologická povaha poznání: je to úkon *vtomný* (imanentní) myslícímu podmětu.

Kdežto s pojmem přechodné činnosti je vždycky spjato vycházení z podmětu a vytváření, vtomná činnost těchto vlastností nemá. Vtomné úkony zůstávají i svým účinkem uvnitř činného podmětu.[9] Nezdokonalují nějaký předmět jako úkony přechodné činnosti, nesměřují k změně či vytvoření něčeho mimo činný podmět. Výhradně v podmětu a na podmětu usilují o zdokonalení toho, kdo je koná.[10] Z tohoto důvodu patří do třídy (predikamentu) činnosti leda v obdobném (analogickém) smyslu. Lépe je viděti v nich jakostní určení podmětu a řaditi je do třídy jakosti.

Dokázané vlastnictví těchto úkonů poučuje znamenitě o povaze myslícího podmětu. Projevuje totiž jeho duchovou (nehmotnou) povahu a jeho protikladnost k podmětům čistě hmotným, které jsou schopny pouze činností spojených s mechanickým pohybem.

Z dosavadního šetření vyplývá poznávacímu úkonu několik vlastností. Jeho vtomnost působí

myslící schopnosti). Tak nutno chápati tento výraz po každé, kdykoliv jej přisuzujeme věcem.

5 Psychologie I, str. 124, Meiner, Leipzig 1924.

6 Sr. I q. 8, a. 3 r. et ad 3um.

7 I q. 16, a. 1: „Hoc autem distat inter appetitum et intellectum sive quamcumque cognitionem: quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitum."

8 Uved. m. str. 124.

9 Opusc. 48 str. 6 cap. 2, u Mandoneta str. 55: „Actio immanens non est causa effectiva rei ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu ... Intelligere et sentire sunt actiones immanentes, quia dicunt actum intelligendi vel sentiendi esse actu in intelligente vel sentiente. Haec autem actio immanens non est directe in praedicamento actionis." Sr. I q. 34 a. 1 ad 2um.

10 C. G. I, 100: „Dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; huiusmodi enim perfectiones sunt eorum, quorum sunt operationes, et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis ..."

uskutečnění (actualisationem) podmětu a vzhledem k jeho povaze jakožto posledního konu uskutečnění jeho možnostnosti (potenciality). Z vtomnosti úkonu a možnostnosti podmětu plyne, vedle nezbytnosti určení k činnosti od něčeho jsoucího mimo vztah podmět - úkon, především přítomnost předmětu uvnitř oblasti poznávací činnosti. Avšak pro svůj vtomný ráz je podstatný úkol poznávací síly nikoliv měniti nebo vytvářeti, nýbrž prostě přijímati čili *pojímati*, vnímati. Poznati jest uchopiti = pojmouti a poznávati jest pojímati, přijímati.[11] Plození, vytváření naprosto není podstatně nutné.
Mimo to, ježto poznání má smysl, jen je-li to poznání něčeho o něčem, čímž vylučuje *a limine* jakékoliv zpodstatňování pro svůj ráz úkonu po způsobu logistiky - jest jednoduché pojetí, uchopení předmětu zároveň jeho

c) zvnitřnění

v podmětu chápání, to znamená: jako předmět určuje úkon, a úkon jest jakostní určení podmětu, tak zase prostřednictvím úkonu se stává předmět jakýmsi určením podmětu, jinými slovy podmět *vniká* do jednotlivých živlů či složek daného *něčeho* (intus legere), takže náležitosti té věci se v něm uplatňují, zaujímají jej stále silněji, až konečně se kon stane konem (actus, uskutečněním) tohoto předmětu, a rozum uskutečněný (actuatus) tím úkonem se stane rozumem (rozuměním, pochopením) té věci. „Intellectus in actu est intelligibile in actu." A právě v tom záleží shora řečené *zdokonalení* myslícího podmětu a jeho rovněž již uvedené *zpředmětnění*. Definujeme tedy: *Poznání jest pojetí* (= úplné podstatné uchopení, přisvojení si, zmocnění se) *a zvnitřnění daného předmětu.*

2. Species expressa.

a) Poznání = zobrazení?

Leckdy se tvrdívá: poznání jest podstatně zobrazení (repraesentatio); tak v nynější době N. Hartmann.[12] Podle toho by poznání bylo v protivě k dosavadnímu výkladu podstatně vytvoření obrazu poznávané věci, tedy tvoření, znázorňování a pod., nikoli na prvním místě činné, spontánní uchopení. Touž výtkou stíhá fenomenologie[13] scholastiku. Hartmannovská teorie obrazu se opírá přes Leibnitze o Suareza a Scota, kdežto fenomenologové mají ve svém rozhodném popírání jakéhokoliv obrazu při poznání předchůdce v německém idealismu. Vedlo by příliš daleko zabývati se zde podrobně tím staletým sporem, který dodnes neustupuje ze středu zájmu. Postačí stručný výklad našeho stanoviska.

N. Hartmann[14] hájí proti husserlovské fenomenologii přesažnost poznání, pro niž vyžaduje uznání nejen co do pojmu, nýbrž především v jejích důsledcích. Plyne-li z ní věcnost svébytna, nelze se prý obejíti při jeho poznání bez připuštění nějakého obrazu ve vědomí.

Přesto nemůžeme souhlasiti s Hartmannem bez výhrad. Neboť podle našeho výkladu o poznání je to v podstatě *živoucí pojetí*, uchopení předmětu o sobě. Ani nemáme žádné vědomí, že bychom v přímém poznání pojímali nějaký obraz, výtvor rozumu a ne hned věc samu. Takže dáváme, alespoň v této věci, za pravdu Husserlovi, „že myslový (intencionální) předmět představy je totožný s jejím skutečným a v daném případě vnějším předmětem, a že je nesmyslné rozlišovati mezi nimi". A ještě z jiného důvodu nemůžeme souhlasiti s Hartmannovým stanoviskem. Neboť ježto poznání je podle něho podstatně zobrazení, byl by přímo poznáván jen „obraz", a proto také by pravda byla jen shoda mezi dvěma obrazy: idealistická these.

Svým opačným tvrzením nepopíráme nijak skutečnost, že poznání je *také* pojetí obrazu a proto se musí vytvoření obrazu (species) nějak účastnit. Avšak ze své povahy poznání není plození, vytváření: „Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in quo nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae."

11 NB. ne ovšem ve smyslu čistě receptivním, trpném, jako by od pozn. mohutnosti nepocházelo nic!

12 Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925, str. 46.

13 Srov. Husserl, Logische Untersuchungen II, str. 421, a „Ideen", str. 78d.

14 Met. der Erk., str. 103d, zvl. str. 75 nahoře. Logische Untersuchungen II, str. 426.

16 Srov. Hartmann, Met. der Erk., str. 66 a 417d.

17 I q. 34 a. 1 ad 3um.

b) Důvod: neúměrnost předmětu.

Že přesto v našem poznání vzniká obraz (species), je třeba jeho nutnost hledati *mimo* povahu poznání. Bude tedy patrně v předmětu - jak v jeho svébytí, tak ve způsobu jeho předmětného postavení k poznávajícímu rozumu.[18] „Intellectus ... intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae ... Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret." Tedy *nehotový stav* dané věci nutí rozum vedle poznání též vytvářet.

Poznání je tedy též zobrazení, avšak jenom vedlejšně, mimochodem:[19] „Obraz, „species expressa" je cosi druhořadého, případečného, při nenázornosti našeho poznání duchového nezbytná názorná či lépe představující pomůcka, ale vskutku jen pomůcka."

c) Pojetí a vyjádření.

V jakém vztahu jsou k sobě pojetí a vyjádření pojatého, čímž vzniká výraz, výtvor mysli, vnitřní slovo - nebo jak říká scholastika, „intelligere" a „dicere"? Jsou to dvě souběžné činnosti rozumu dále na sebe nepůsobící? Takové pojetí měl Scotus[20] a mají dosud i někteří žijící filosofové, na př. Hartmann. Tomu odporuje hlavně úvaha, že kdyby tomu tak bylo, nemělo by vytváření možnosti kontroly a opravy; rozum by jakýmsi slepým úkonem vydával zplodinu, o které by se vlastně nikterak nedalo říci, zda se s poznávanou věcí shoduje či nikoliv. Pravda by byla podle toho výmysl, fikce. Poznání musí tedy jaksi předcházeti, ale rovněž tak i vytvoření - sice by bylo zbytečné. Tuto obtíž vyřešíme jistým spojením obou, takže to bude jediný úkon či lépe dvojí funkce jednoho úkonu, jedna podstatná: pojetí, a druhá spíše jen způsobová, modální:[21] tvoření. Týž úkon tedy v pojetí zároveň vytváří, vyjadřuje. To je smysl těchto slov:[22] „In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere *cum* hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere." A jinde:[23] „Verbum est terminus (dovršení) operationis intellectualis; intellectus enim intelligendo concipit et format verbum."

Lze při téhle jednotě úkonu vůbec mluviti mezi uvedenými funkcemi o prvenství? Ne po každé stránce. O časové působnosti není ani řeči. Jedině možné je prvenství přirozenostní:[24] „Intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia objectum non habetur nisi in verbo ... objectum autem prius est quam quaelibet actio ad eum terminata, ideo (po této stránce) verbum est prius quam intelligere."[25] „Prima autem actio eius (scil. intellectus) per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum ... sed processus perfectus de actu in actum." Podle toho je celé poznávání jistý pohyb, růst od poznání nedokonalého k dokonalejšímu, od neurčitého k určitějšímu. Tak mohl Tomáš s jistou samozřejmostí předpokládati na různých místech[26] správnost zásady: „Illud quod primo intellectus concipit est ens."

3. Species impressa.

a) Důvod.

Poznati jest podstatně *pojmouti* a teprve druhořadě vytvářeti. To předpokládá, aby rozum byl k poznání nějak určen. To určení musí býti takové, aby jednak odstranilo nelišnost rozumu, jednak také aby dovedlo určiti směr a tím obsah vtomného úkonu. Nezastane-li to poznávaný předmět sám - což je jen u poznání smyslů, a i to

18 C. G. 53.
19 Söhngen, Sein und Gegenstand, str. 187 a 312.
20 Srov. Kajetán in I q. 27 a. 1, 7 (Ed. Leonina).
21 Srov. J. a Sancto Thoma III, q. 11 a. 2 str. 504.
22 De Verit. q. 4 a. 2 ad 5um.
23 C. G. IV, 11.
24 De nat. verbi intell. (Opusc. 14, Mandonnet str. 374).
25 Tamtéž str. 370.
26 Srov. De ver. q. 1 a. 1; De ente et essentia, Proemium.

jen vnějších je to úkol nějakého určovacího činitele, který je vybaven žádoucími vlastnostmi, především vlastností, aby poznání neskreslil a umožnil věrné podání věci. Tomuto určovateli a usměrňovateli, jehož nám odhaluje zvratné poznání, říkáme „*species impressa*", vtištěná podoba, vtištěný tvar.

b) Úkol.

Celý její úkol záleží v tom: určiti rozum k poznání té či oné věci. Lze ji tedy leda nepřesně nazývati obrazem. Má dvojí účinek: tvarový (formální), určiti právě k tomuto poznatku, a účinný (efektivní), že spolu s rozumem jako spolupříčina působí úkon. Její bytí je přiměřené poznávací schopnosti - sice by jinak nemohla na ni míti vliv. Úkon konaný s její součinností určuje právě ona co do vnitřního smyslu, obsahu, ba co do celé jeho struktury. Neboť každý srostitý úkon je úkon určitého obsahu, jako každé srostité jsoucno je bytnost (ens tale). Činnosti o sobě neexistují, právě tak jako neexistují o sobě odtažité pojmy. U úkonu - ať je jakýkoliv - je toto určení obsahu metafysicky možné jenom jeho předmětem. Zaměření určované předmětem je živel podmíněný druhově určenou bytností toho předmětu. Řečená „species" je tedy jediné jsoucno bezprostředně umožňující usměrnění, s kterým přichází poznávací úkon do styku. Nazvali bychom ji tedy co do jejího obsahu či smyslu *bytostním usměrňovačem* prvního úkonu rozumu. (Druhá část ve 4. čísle.)

Prof. P. M. Hudetzek O. P. (Německo).

Sociální spravedlnost.

Povaha a význam se zvláštním zřetelem k encyklice Quadragesimo anno.

Rozdělení:
Církev a sociální otázka.
Spravedlnost a právo.
3 druhy spravedlnosti.
Sociální spravedlnost:
1. Vlastní povaha.
Obiectum
a) materiale,
b) formale.
2. Terminus.
3. Význam a důsledky ze soc. spravedlnosti.
Závěr.

Protivníci Církve se snaží ze všech sil označit Církev za nepřítelkyni proletariátu, jakéhokoliv pokroku, sociální reformy, vyhlásit ji za pomocnici a spojence kapitalismu a sociální reakce. Poněvadž současná kultura, která vyrostla z křesťanské půdy, ukazuje velké nedostatky, svaluje se na náboženství odpovědnost za všechno hospodářské znásilňování a bezpráví; jsou to však následky odpadu od křesťanských zásad. Snaží se veřejně zostudit a pomluvit Církev a tak od ní odvést davy. Tak čteme v encyklice Pia XI, Quadragesimo anno (Qa): „Poněvadž někteří lidé pomlouvají papeže a také přímo Církev, že stranil a dosud straní boháčům na úkor proletářů, protože dále jsou mezi katolíky spory o pravý smysl vět Lva XIII., bude dobře, když katolickou nauku o té věci obhájíme před pomluvami a také uchráníme před nesprávnými výklady" (Qa II. 44.).

Na jiném místě praví Qa, že by chtěli vylíčit Církev jako ochrannou zeď, za níž se skrývají nespravedlivé mocnosti. „Jak nesprávné je toto zdání a nespravedlivé toto podezření, jasně ukazují dějiny celé Církve; také encykliky (Rer. nov. Lev XIII.) jsou nad slunce jasnějším důkazem, že je svrchovaná křivda házeti po Církvi a její nauce těmito pomluvami a urážkami" (III. 125).

Nemáme v úmyslu ospravedlňovat Církev z těchto žalob, neboť to bylo vykonáno sociálními encyklikami Lva XIII. a Pia XI. Chceme jen poukázat na řešení otázky sociální spravedlnosti a z něho plynoucí obnovení sociálního řádu ve smyslu Qa, „Encykliky sociální spravedlnosti" - jak bývá nazývána.

Výklad pojmu spravedlnosti a práva.

Spravedlnost (S) v nejširším smyslu znamená správný mravní poměr člověka k Bohu, k sobě

a k bližnímu. S. jako vlastní a zvláštní ctnost je pevná a trvalá vůle, uděliti každému jeho právo.[1] Je jedna ze čtyř hlavních neboli základních ctností. O ní budeme v následujícím výhradně mluvit.

Vlastní předmět spravedlnosti je právo. Výraz právo má více významů, z nich nejdůležitější jsou: oprávněnost t. j. neporušitelné mravní právo mít nebo konat něco, nebo žádat od druhého[2] právní zákon, který vytváří právo, t. j. dává právo a ukládá povinnosti; předmět práva, věc, na kterou se vztahuje oprávnění nebo jíž se zákon obírá. S. šetří práva, t. j. oprávněnosti druhých; dává každému jeho právo, t. j. věc, na niž má nárok, poněvadž právo (t. j. přirozený nebo positivní zákon) to tak chce.

Bůh pomocí přirozeného mravního zákona pořádá člověka k jeho poslednímu cíli, který je dosáhnout Boha a patřit naň. K tomu cíli musí člověk sám dojíti osobní svobodnou činností; ne však ojedinělý, nýbrž jako družná bytost ve společnosti sobě rovných. Má-li se to stát způsobem důstojným člověka, musí vládnout ve společnosti mír a pořádek a nad to zajištěna patřičná neodvislost a samostatnost každému jednotlivci. V tomto usměrnění k poslednímu cíli, o něž je každý povinen usilovat, má konečně základ každé právo a povinnost.

V každém právu můžeme pozorovat 5 složek: přijímající právo a nesoucí povinnosti (vždy jeden nebo více lidí), příčinnou (přirozené nebo ustanovené právo), důvodnou (skutečnost, na jejímž základě někomu se dostává práva nebo ukládá povinnost), předmětnou (vždy nějaká věc nebo služba - nikdy žádná „persona“).

Má-li člověk dosíci svého posledního cíle, musí mít právo na prostředky; jsou to dobra hmotná a duchovně-mravní. Tím, že je dán absolutní závazek vzhledem k poslednímu cíli, je také dáno nevývratné právo na ty prostředky, které jsou nutné k dosažení posledního cíle. Proto má člověk již ze samotné existence jako podstatně svobodný a samostatný (essentialis independentia) nárok na život, svobodu svědomí, možnost jednat podle ethických zásad, možnost vstupovat v právní poměr.

S. je vždy k druhému; má-li tedy A právo, žádá spravedlnost, aby B dal A co mu patří nebo dluží, a to přesně - ne více ani méně.

3 druhy spravedlnosti.

S. jako společenská ctnost je dělena od Aristotela na 3 druhy. V lidské společnosti je povinnost dávati každému, co jeho je (suum cuique)

1. jednotlivce jednotlivci,
2. jednotlivce společnosti,
3. společnosti jednotlivci.

Podle toho je také trojí S.

k 1. iustitia commutativa - směnná nebo vyrovnávající s.;

2. iustitia legalis - s. zákonná;
3. iustitia distributiva - s. podílná.

S. směnná vztahuje se bezprostředně na blaho jedince. Zde jsou si přijímající a dávající rovni (personae aequales). S. zákonná a podílná mají zřetel k blahu dokonalé společnosti (státu a Církve) a jejích členů; zde vládne podřazenost a nadřazenost, neboť společnost je právně nadřazena svým příslušníkům (personae inaequales).

Všimněme si nyní jednotlivých druhů s.

S. směnná (iustitia commutativa) - pořádá poměr 2 jedinců; její objectum materiale je soukromé právo jednoho každého, jemu výlučně patřící. Řídí výměnu, u níž jde o oplátku tak, že zjednává rovnost mezi úkony jedné i druhé strany. Objectum formale je právo jedince na vnitřní a vnější dobra, která jsou jeho nebo může žádat od dlužníka, na př.: odměna za práci, vrácení půjčky, náhrada škody. Tedy právo na určitou věc, kterou již někdo má; přísné právo na vlastnictví je předmět s. směnné.

Její zaviněné porušení nese s sebou povinnost odčinění. *S. zákonná* (justitia legalis, také generalis) řídí poměr občanů ke státu. Nazývá se s. zákonná, protože se jí člověk shoduje se zákonem, zařizujícím skutky ke společnému dobru. Nositel práva je stát jako takový, nositel povinnosti občan. Předmět s. zákonné (obj. materiale) je vše, co je nutné k dosažení obecného, veřejného blaha (bonum commune). Předmět v přesném smyslu (obj. formale) je právo státu požadovat od svých příslušníků vše, čím mají přispěti k obecnému blahu. Stát má ve správě daně, vojsko,

[1] Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi, Dig. Ulp.

[2] Ius est potestas moralis inviolabilis aliquid possidendi, agendi vel exigendi.

zákonodárství, celé řízení státního společenství.

S. podílná (iustitia distributiva)[3] doplňuje s. zákonnou. Všichni občané jsou spojeni stejným způsobem právním poměrem ke státu. Z toho plyne stejný nárok na výhody a břemena pro všechny občany. Státu jako společnosti k jednomu cíli jsou přikázána břemena tak, aby byla udržena rovnováha - jako v každém právním poměru s výhodami. Subjekt jsou občané; stát je nositel povinnosti. Předmět v širším smyslu (obj. mat.) jsou výhody a břemena, která ukládá společnost svým členům. Předmět v přesném smyslu (obj. form.) je stejné právo členů na výhody a povinnosti.

Iustitia socialis. Výraz iustitia *socialis objevuje se teprve* na konci minulého století. Jako odborný termín byl ponejprv ražen v Qa. Vyhýbá se ovšem často - píše Messner - vymezit přesně předmět sociální s. A tak se používá toho výrazu většinou jako hesla. Často se ho používá jen k tomu, aby náležitě zdůraznil sociální povinnosti, aniž se rozlišuje mezi povinnostmi z lásky a vlastní spravedlnosti." Tento výrok - jak praví P. Kleinhampel - nebyl vytvořen v pracovně učence, spíše byl ražen od lidu. Odtud byl také vzat do vědeckých děl a do výnosů nejvyššího církevního úřadu učitelského. - Justitia socialis je v očích lidu pronikavý lék proti všem nemocem třídní společnosti.

Ptáme se však, proč se musilo čekat až do 20. století na objevení sociální s., je-li skutečně jeden druh s.? Letmý pohled na dějiny nám to objasní. Ve starověku neexistovala sociální s. Pohanství nepoznalo, že všichni lidé jsou nutně zařízeni k poslednímu cíli. Tím padá podstatná nezávislost a svoboda lidská (essent. indep.) a důsledky z ní. Otroci prostě patří stejně jako ostatní věci a nářadí k res mancipii. Křesťanství zásadně odmítá nevolnictví; všichni lidé jsou si vzájemně rovni, každému je dána jeho důstojnost, plynoucí z usměrnění k poslednímu cíli. Justitia socialis není tedy něco docela nového, neboť byla vždy nějak známa křesťanům a též prováděna. Teprve v nynější době byla přesněji určena pojmově, když mnohonásobné zlořády v lidské společnosti přinutily ohlédnout se po jejich příčinách a lécích.

1. *Vlastní povaha.* Prohlížíme-li díla o sociální s., nacházíme nejrůznější mínění; je totiž sporné, zda iust. soc. je zvláštní druh s. nebo souvisí-li se třemi již vyjmenovanými. Odpověď na to je v tom, dokázat, zda má vlastní obj. formale či ne.

Nejdříve odbočme trochu do sociální ethiky. Dnešní třídní společnost se dělí ve 2 vrstvy: jedna, vládnoucí pracovními podmínkami (půda, suroviny, nástroje), té se dává název „kapitál"; často nesprávně využívá svého majetku. Druhá vrstva, která má k disposici fysické a duševní síly, se jmenuje „práce". Z tohoto uspořádání plynou všechny zlořády dnešního hospodářství, neboť „kapitál" zpracovává nemajetnou „práci" tak, aby z ní co možno nejvíc vytěžil. Široké vrstvy, kterým říkáme proletariát, jsou sice právně svobodné, hospodářsky jsou však závislé. Nechce-li vyhladovět, musí nemajetný pracovník přistoupit na každou smlouvu, kterou mu předloží kapitál. Tak povstává jednostranná závislost používaná k vykořisťování dělníka. Proto volá proletariát po sociální s. Co chce, aby provedla sociální sp.? Aby šla na kořen: odstranit třídní společnost, všem dát možnost svobodně najít práci, odstranit každý nátlak k jednostrannému právnímu poměru (pracovní smlouva). Vždyť se jmenuje „socialis" a odvozuje se od slova „socius" - (druh) společník. Všichni si mají být navzájem společníky; to neznamená jen pouhou právní rovnost, spíše hospodářskou svobodu, která tkví v tom, že jsou dány náležité podmínky k práci a tvoření. Vnější podmínky práce tvoří obj. materiale sociální s. Obj. formale je právo člověka na opatření vnějších podmínek k práci a tvoření, které nemá, a které nutně potřebuje. Uvážíme-li nutnost a povinnost pracovat, plyne z toho, že člověku to právo patří.

Z těchto důvodů se zdá správné považovat sociální sp. za zvláštní druh.

a) Objectum materiale. Předmět nebo látka iust. soc. jsou nejen vnější možnost žít (tu má často i žebrák), nýbrž i možnost tvořit, jak v hmotném, tak duševně-mravním okruhu. Neboť tento předpokládá obyčejně hmotné. Člověk má mít nejen tolik, aby mohl žít, nýbrž musí

[3] Iustitia distributiva respicit ius, quod membra societatis (perfectae) habent, ut communia bona et onera convenienti proportione distribuantur. Donat-Eth. gen. 268.

také moci tvořit. Odůvodnění plyne opět z „essentiali independentia hominis ab arbitrio alterius", z důstojnosti člověka jako „osoby" jako „animalis rationalis", které se mu dostává z usměrnění k poslednímu cíli: S. sociální působí v oboru hospodářství, které je totiž základ řádného uspořádání celého lidského života. Kdyby vládl zdravý řád v lidském hospodářství, kdyby zmizely nezaměstnanost, nouze, třídní nenávist, náboženské a politické boje, nepropadlo by lidstvo takové nemravnosti. „Sociale" je příčinou všeho, je základem celého společenského života.

b) Objectum formale. Předmět v užším smyslu (obj. form.) je právo jedince na potřebné (nutné) vybavení vším, co potřebuje k životu a práci. Tady by se dalo namítnout, že tohle právo není možno vždy uplatnit, a proto že není žádné právo. Kdyby mělo platnost práva, nezemřelo by v roce 1933 2,500.000 lidí hladem, a na druhé straně, nebylo by zničeno v různých státech ohněm nebo v moři 568.000 vagonů pšenice, 114 tisíc vagonů rýže, 267.000 pytlů kávy, 2,500.00 kg cukru - abychom uvedli jen těchto několik čísel. Nato odpovídá Qa: „Proto je tolik nezaměstnaných a nemajetných a veliká nespravedlnost, poněvadž v rozdělení majetku - pro velkou nesrovnalost mezi nečetnými přílišnými boháči a nesčíslnými chudáky - jsou dnes velmi těžké závady" (II. 58).

Proto má se provést reforma ve smyslu soc. spr.: „Proto je třeba, aby se bohatství, které se stále rozmnožuje hospodářsko-sociálním pokrokem, přidělilo jednotlivým lidem a sociálním třídám[4] lidstva tak, aby byl zabezpečen onen obecný prospěch, o němž s chválou mluví Lev XIII., nebo jinými slovy, aby bylo dobře postaráno o obecné blaho veškeré společnosti" (II. 57). „Každému ať se přidělí jeho podíl;[5] vše ať se upraví podle zásad iustitiae socialis" (II. 58). Právo ze sociální s. je tedy skutečné právo a vztahuje se na jednotlivé členy společnosti „socios", kterým patří, na rozdíl od pána a sluhy, právní svoboda a hospodářská rovnost. Dělit kapitál od práce není nikterak nutné, naopak je důsledek použitého násilí a klamu. Proto také právo člověka na nutné vybavení není - ex natura rei - neproveditelné. Z uvedeného je zřejmé, že soc. spr. se vztahuje na jedince; tím tedy můžeme přejít k dalšímu bodu,

2. *terminus.* Tvrdíme tedy, že s. sociální se vztahuje na „socium", že jim má pomoci k jejich právu. Každý člověk má právo na pracovní podmínky, mezi nimiž na prvním místě je půda. Na celé zemi je půdy sdostatek pro všechny; také ostatní dobra se vyskytují dostatečně pro všechny. Nedostatek je možný jen tam, kde na jedné straně vládne násilně uzavřené vlastnictví. Přirozené právo na vlastnictví dovoluje majetek jen potud, pokud je nutný, ne však tam, kde je uzavřen a využit proti těm, kteří trpí nedostatek. Za požadavkem nuzných stojí přirozený zákon, který nemá obdobu vzhledem k právu k přebytkům na straně majetných, že „socius" nuzným musí pomoci vzdáním se potřebných dober. „Tento zákon sociální s. zakazuje, aby třída vylučovala třídu z účasti na statcích. Proviňuje se tedy proti ní třída bohatých, která jako by oddávajíc se bezstarostnosti při svém bohatství považuje za spravedlivý ten řád, v němž jí připadá všechno, proletářům nic..." (II. 57).

Proto je boj proletariátu - jako takový - oprávněný; není však, bohužel - správně veden.

Höffner píše: „Poněvadž vybudování nového právního a společenského řádu může být zavedeno a řízeno pouze státem, patří všechny zde uvedené požadavky encykliky na prvním místě státu." Nemůže-li však vláda všechny ty požadavky soc. s. provést, „musí se aspoň o to pokusit". Tedy je povinnost státu provést požadavky soc. s. Zde je naše odpověď: stát není dárce dober (causa), naopak dávají si jednotlivci navzájem; zajisté že stát musí pomoci (conditio) udržet náležitou jednotu v obecném řádu. Bude-li jedinec opravdu „socius", projeví se to prostředečně blahodárným pro celou společnost vždyť je přece složena ze „sociis". Mají-li „socii" vše potřebné, jsou tím dány podmínky k zdárné spolupráci, a celek bude jako takový uveden v dobrý stav. Přiblížíme se spíše pravdě, nebudeme-li odvozovat výraz „socialis" přímo od „societas", nýbrž od „socius" (P. Kleinhappel).

„Zdá se však, že právo patří pouze státu, který má zákonodárnou a výkonnou moc, provádět po-

[4] Divitiae... singulis personis et hominum classibus... attribuantur.

[5] Sua igitur cuique pars bonorum attribuenda est.

žadavky sociální s. V právu nelze přidávat ještě nějaký čtvrtý druh ke známému, staletému dělení na 3 druhy. Mimo to musí být právo odpovídající soc. s. totožné s veřejným právem, t. j. s předmětem sprav. zákonné. Z toho dále plyne, že nelze rozlišovat sociální s. od zákonné" (Höffner 74).[6]

Podle Höffnera tedy platí rovnítko mezi sociální a zákonnou s. To pojetí je neudržitelné: je pravda, že stát, jako přirozené zřízení, doplňuje úkol jedince; stát má zasáhnout tam, kde jedinec nestačí uhájit si své právo. Tato nutnost jeho existence je odůvodněna přírodním zákonem. Höffner přisuzuje státu daleko větší okruh působnosti, což by vedlo k přílišnému zestátnění, neboť stát by měl všechna práva, všechen majetek, protože jen od něho můžeme něco požadovat. Podle zásady, že povinnost předpokládá právo, neměli by jedinci žádné povinnosti vůči soc. s., ale také žádná práva. Podle encykliky však „se musí ponechat jednotlivým občanům spravedlivá volnost v jednání" (I. 25).

Úkolem státu je zasáhnout (jak již dříve bylo řečeno), jsou-li porušovány nebo neplněny povinnosti soc. s.; konečně je povinností státu řídit záležitosti tam, kde není nic určeno nebo předepsáno.

Johannes Messner praví ve své knize:[7] „že se nesmí jen tak snadno ztotožňovat s. sociální se zákonnou ... kdyby však soc. s. znamenala jen spravedlnost, která dává obecnému dobru, co mu patří, pak bychom musili souhlasit s Kircherschem, že by se ztotožňovala se spravedlností, která se dosud nazývala zákonná, a že by nebyl důvod, proč bychom měli měnit staré označení (41a).

Jestliže nositel práva (terminus) sociální s. by byl stát, musil by mít v ruce veškerou moc, které by však mohl také zneužít. „Takové nahromadění sil a moci vede opět k boji o moc: bojuje se především o vlastní hospodářskou diktaturu; ... konečně k boji mezi státy." (III. 108.)

Podle téhož názoru by mělo být i dítě vzato rodině (proti její povaze) a dáno státu živit a vychovávat; pouze stát by měl moc odstranit jakoukoliv nouzi i nezaměstnanost.

Ukázali jsme, že právo ze sp. sociální je skutečné; právo jedince na prostředky k práci a na podmínky tvoření. Srovnáme-li obj. formale s objektem ostatních 3 druhů, shledáme sice podobnosti, nikdy však úplnou shodu. Podobně je tomu u předmětu s. směnné; neboť jak právo s. směnné, tak s. sociální pečují o blaho jedince. U obou jde o poměr člověka k člověku (personae aequales), ovšem nutno odlišit mezi právem ze soc. spr., které se vztahuje na hospodářská dobra, která jedinec nemá, ale kterých nutně potřebuje.

Snaží se, aby byla účelně rozdělena jednotlivcům a skupinám, usiluje uskutečnit a zajistit právo každého jedince na přiměřený podíl. (P. Kleinhappl.) U s. směnné vztahuje se právo na majetek jedince. O poměru těchto dvou druhů s. vyslovuje se docela jasně. Nesmí být směšovány, neboť jsou to dvě zcela odlišné ctnosti.

Dokázali jsme dále, že nositel práva (terminus) soc. s. je jednotlivý člověk-socius. Z toho „plyne, že nelze dovodit její totožnost se s. zákonnou.

Zdá se tedy spravedlivé pokládat soc. spr. pro tyto důvody za zvláštní druh s.

Následující schema usnadní přehled:

Personae aequales, jus in ea

a) quae legitime habent	*b)* quibus indigent et non habent.

Personae inaequales, jus

a) societatis perfectae ad membra	*b)* membrorum ad societatem

Z toho vyplývá, že je tolik druhů s., kolikeré je právo.

Justitia

personae aequales	personae inaequales
a) justitia commutativa	*a)* justitia legalis
b) justitia socialis	*b)* justitia distributiva.

Význam soc. spravedlnosti a důsledky.

Soc. spr. dodává význam velké množství úloh, které má splnit. „Proto je naprosto nezbytno, aby hospodářský život byl znovu podřízen správ-

[6] Dr. Jos. Höffner: Soziale Gerechtigkeit u. soz. Liebe (S. 92).

[7] „Zum Begriff der soz. G."

né a účinné vůdčí zásadě... nutno se ohlížet po vyšších a ušlechtilejších silách, aby onu hospodářskou moc přísně a moudře soudily, sociální s. a soc. láska. Proto musejí zařízení státní a veškerého sociálního života býti proniknuta touto soc. spravedlností (II. 88).

Už veliký Ketteler předpověděl, že budoucnost bude patřit tomu, kdo rozřeší otázku soc. s. Aby však došlo k zlepšení opravdovému, musí být řešení vedeno ve smyslu Církve, přirozeného zákona. A tu je první a největší problém sociální spravedlnost, kterou si žádají všechny obory společenského řádu (Srov. Qa II. 41). Ukázali jsme, co je soc. s. a její cíl, aby totiž jedinec se stal „socius"; to je nutný předpoklad pro správné uspořádání společnosti. Má-li člověk dosíci svého cíle, musí být splněn tento požadavek (srov. Qa III. 118). Kdyby byl obnoven a naplněn společenský řád podle přirozeného zákona (podle plánu spásy evangelia), ukázaly by se i dobré výsledky. Ovšem - „pokud budou lidé žít, bude boj mezi dobrem a zlem, vždy bude hřích uvádět národy do bídy. Ale dějiny lidstva učí docela jasně, že zlo může být přemoženo jen plněním věčných příkazů, a to že je jediná schůdná cesta k opravdovému pokroku."[8]

První důsledek z provádění soc. reformy ve smyslu soc. s. a přirozeného zákona by byl: vybavit všechny lidi nutnými podmínkami k práci. Soc. s. by odklidila nespravedlivé rozdělení dober, provedla by rovnost práce a mzdy, což by zase vedlo k odstranění tříd a tím i věčného třídního boje. Další důsledek by byl: ne majetek a kapitál - který rád si pomáhá násilím - nýbrž práce by poskytovala právní titul pro příjem. (Příjem znamená: stálý příliv dober, jehož pramen zůstává nezměněn.) Nastalo by velké odlehčení veřejných břemen, byl by zkrátka položen základ pro postup kultury, jejichž vymožeností by se použilo k dobru všech, normální všeobecný blahobyt. Reforma soc. řádu by přivodila kult ducha a zlepšení mravnosti. Neboť hospodářství a mravnost se vzájemně prolínají. Správný řád a spravedlivé dělení dober by přispěly k zušlechtění mravnosti.[9] Obrozená mravnost by se starala i o spravedlnost i o hospodářské blaho. Dosvědčují to tato místa z Qa: „Nezaměstnanost, zejména trvalá, davová nezaměstnanost je hrozná rána: mučí jednotlivé nezaměstnané hospodářskou nouzí, žene je do mravních nebezpečí. Rozvrací veřejný pořádek, pokoj a mír celého světa..." (II. 74) „Co však jsme řekli o vybudování a zdokonalení společenského řádu, to se jistě nedá provésti bez nápravy mravů (II. 97).

V tomto novém řádu by nikdo neměl nedostatek podmínek k práci a výdělku. Bylo by nemožno, aby někdo byl nemajetný. Někomu by snad byla uzavřena ať trvale neb přechodně možnost pracovat, z vlastní viny nebo z neštěstí, ale jako celek by proletariát neexistoval. Scházel by také podnět mít více pracovních prostředků než je nutno, neboť pouhé vlastnictví bez vlastní práce by nic neneslo. Základní kámen oduševnělého uspořádání společnosti by byla všeobecná spravedlnost ve svých 4 odvětvích a pravé stavovské zřízení. Hospodářské vztahy by se slily v jeden druh: rovnou výměnu. Ze základu s. by se pak mohly rozvinout svobodná volba povolání, volné používání vlastnictví, volná soutěž a svobodné stanovení cen, ku blahu hospodářského celku. (P. Kleinhappl.)

Uvažme ještě některé jiné důsledky. Neexistoval by přebytek na jedné straně, zatím co by davy byly v bídě, nýbrž vládl by všeobecný blahobyt. Bohatství znamená míti moc nad lidmi, kteří jsou závislí k vůli pracovním podmínkám. (Poznámka: Ovšem jen v dnešních nezdravých poměrech.) Blahobyt je hojnost hospodářských dober.

Z přirozeného zákona mají mít všichni volný přístup k pracovním podmínkám, takže nikomu nechybějí vlastní prostředky. Pak se stane „právo na práci" bezpředmětné. S. směnná zajišťuje všem výtěžek z jejich práce, stejnoměrně hodnotí výkon. Tak se může otáčet kolo společenského hospodářství bez tření a závad, je poskytnuta stálá možnost práce. (P. Kl.)

Qa uvádí ještě jiné důsledky, na příklad: spra-

[8] Dr. Ferd. Buomberger: Unsere Kulturkrise S. 10.

[9] „Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur. Unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est, qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale scil. corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. S. Tomáš De regimine principum ad regem Cypri I, 15 (srov. Qua II 75).

vedlivé mzdy, odproletarisování proletariátu, stavovské zřízení; také otázka úroku by byla vyřešena: neboť dává-li jen práce příjem, majetek sám je mrtvý, je zlato neproduktivní. Tím je též odňat zlatu základ výnosnosti. Pracovní prostředky by byly všem přístupné, každý může pracovat, nikdo není v nouzi, tedy nepotřebuje si vypůjčovat zlato na velké úroky.

Hospodářství je těsně spjato s technikou. Poněvadž podmínky k práci jsou v moci poměrně mála lidí, netěží všichni stejně z výhod techniky, nýbrž hlavně jen majetní. Pro mnohé se stala technika - právě pro nespravedlivý hospodářský řád - pramenem utrpení. Splní-li se požadavky soc. s. (vybavení pracovními prostředky), pak dojde i technika svého podstatného účelu: usnadnit práci a udělat ji náležitě výnosnou.

Pak by přestaly existovat panské, kapitalistické podniky, nýbrž by nastalo přátelské, družné soužití. Zmizela by bázeň před strojem. Soc. s. nejen nepřináší technice překážky, naopak, její rozvoj, ovšem na prospěch všech a nejen několika jedinců.

Poměry dnešní společnosti jsou z větší části zaviněny zločiny a násilím, spáchanými v minulosti na přirozeném zákonu a Bohem stanoveném řádu. Máme povinnost vytvořit novou budoucnost a také možnost. Proto nejsou předložené myšlenky pouze idealistické nebo dokonce fictio mentis, nýbrž mohou být uskutečněny.

Nic nepomohou nejkrásnější encykliky, nejsou-li jejich nauky uvedeny v život; nesmíme je odložit ad acta, musí se stát směrnicemi pro soukromý i veřejný život. Dnešní doba si to neúprosně vynucuje. Katolíci musí spolupůsobit k obratu podle katolických zásad. Bohužel příliš často ustupují do pozadí a spokojují se s pohodlnou úlohou diváka. Všechny kruhy katolického lidu by vlastně měly býti seznámeny s naukou Církve, sociálními encyklikami, aby podle nich vytvořily novou budoucnost, aby též převzaly odpovědnost za osudy národů.

Mocní nepřátelé se nám staví do cesty k zlepšení hospodářských poměrů: přede všemi „kapitál", který by byl první zasažen reformou podle soc. s. a lásky; neboť každý má mít tolik, kolik potřebuje. Přebytky musí být převedeny nuzným. Bohužel musí být i proletariát započten mezi protivníky, neboť byl zaveden nesprávnými socialistickými naukami, a chce ve své nenávisti se svého nesprávného stanoviska vše povalit a krvavým převratem dojít k diktatuře proletariátu. Zavrhuje soukromé vlastnictví; viděli jsme, co z toho vzniklo v Rusku, Španělsku - mravní zkáza, bezbožectví a hlad. Nejnebezpečnější protivník a nepřítel křesťanské nauky je mezinárodní organisované židovství, které ovládá nejtěžší kapitál a bohužel zároveň vedení chudého proletariátu. Socialistické vedení a svádění mas připravuje mravní zhoubu, pracuje o ohlupování jednotlivců, lidu a nakonec všech národů. Řekli jsme již, že „sociale" je příčinou všech bojů a válek, vyvolalo nejmocnější ze všech bojů: boj duchů. Zde Kristus tam vzpoura proti Kristu. Jaký smysl má vzpoura - když přece celé lidstvo ví - že Kristus zvítězí!

Závěr. Obrovská propast zeje mezi oběma bojujícími říšemi: říše temnot už zde na zemi přivádí své otroky do nejzazší bídy. Církev může zajistit - i když její nauka je zacílena na onen svět - a poskytnout i pozemské štěstí lidské. Montesquieu tvrdí na podkladě hlubokých studií dějin: „Jak podivuhodné; křesťanské náboženství, o kterém by se zdálo, že nezná jiné úlohy mimo štěstí na onom světě, dává základ i k štěstí v tomto životě." Poslání Církve je: „hlásat, vykládat mravní zákon v celém jeho rozsahu." (II. 41.)

Uskutečnění sociálního reformního programu, obrození společnosti v sociální s. a lásce musí se stát podle vůle Nejspravedlivějšího, jejž lidstvo vzývá jako „sol justitiae" (slunce spravedlnosti).

P. Stanislav Gruszka S. J.

Užitá literatura:

1. Encyklika Quadragesimo anno.
2. Der Begriff der iustitia socialis u. das Rundschreiben Quadragesimo anno (Zeitschrift. f. kathol. Theol., Innsbruck 1934, Heft 3), P. Kleinhappl, dr. Höffner atd. str. 19 tišť.
3. Soziale Gerechtigkeit u. soz. Liebe.

Iniciativa v sociálním životě.

I. Totalismus fašistický a komunistický.

Komunismus se jeví jako mylný systém, který současně podněcuje a deformuje postup, daný positivně ve skutečnosti: proces historického „vznikání a zániku", na základě něhož bude nová civilisace umístěna mimo rozbitý rámec civilisace buržoasní (a závisí při tom na svobodě lidské, dá-li se této civilisaci fysiognomie morální nebo jiná). A naopak jako obranný reflex proti tomuto podstatnému procesu a zároveň proti komunismu ustavily se hned s počátku rozličné druhy „fašismu". Ty se tedy snaží na základě svého původního principu udržovati historický vývoj v mezích civilisace kapitalistické, ale osvojují si při tom intensitu revolucionářskou jistými obrannými reakcemi, které vzešly právě ze vzkypění této intensity a uchylují se v širokém měřítku ke státnímu socialismu. A morální i citový dynamismus mohou živit jen historickým pohledem na jisté ideální formy minulosti (římskou říši caesarů pro italský fašismus, mytický svět primitivního Germánstva pro národní socialismus německý, Svatou Říši pro fašismy typu katolického[1]).

Poznamenali jsme už, že oba hlavní druhy fašismu jsou velmi rozdílně specifikovány, a byl by to klam neuznávati tyto rozdíly, které se někdy týkají protikladů ideových, nejenom zájmových, nýbrž myšlenkových. Ačkoliv připouštějí jeden i druhý potlačování svobody politické a občanské ve prospěch „autoritativní demokracie" a diktatury jednoho pána, závisí fašismus italský na vyšším druhu politické kultury než národní socialismus, jehož tellurická síla zato rozechvívá mnohem bohatší instinkty života vegetativního a sensitivního; dokonce i jeho totalismus jest jaksi zmírněn. Avšak přes svou specifickou rozdílnost mají obecně různé druhy fašismu společné znaky základní, jmenovitě ty, na něž jsme poukázali.

Kdežto totalismus fašistický nebo rasistický budí a užívá mocných sil iracionálních, jež mu zajišťují velkou energii historickou (a jež živí dosti pravých lidských hodnot - jako na př. instinkt národního společenství a lásku k vlasti), pravdy sociální a politické, jež vyvolává - a těch je mnoho; myslím tu na kritiku liberálního individualismu a fiktivní demokracie XIX. století nebo na důležitost, jež se připisuje tvůrčímu napětí, nebo na přímý a „populární" smysl autority nebo na jakoby vitalistické pojetí národního společenství - tyto pravdy tedy se v něm realisují beze vší pochyby v úspěších, které mohou býti grandiosní, avšak které se týkají cílů zvláštních - státní reformy, opětného dosažení nezávislosti a suverenity, ambicí imperialistických, vzkříšení národní energie nebo psychického vykoupení lidových aspirací. Vzhledem k dějinným zjevům obecnějším a základnějším, které se týkají přeměny lidské civilisace, realisují se tu ony jen proto, že jsou k tomu strženy, přes korporativní úsilí v materiálním procesu rozkladu a přeměny kapitalismu, nemohouce zvládnouti tento proces, poněvadž jim chybí vnitřní tvořivý princip, který je vlastní formám podstatně vyšším. Jestliže se ty úspěchy jeví živiteli civilisací opravdu lidských, jsou daleko méně ve *formách* civilisace, které je dnes vyvolávají, ale které jsou jinak nelidské. Aby po dekadentní civilisaci kapitalistické následoval nový svět, vyšší než komunistický, není třeba nic menšího než integrálního principu osobnosti a lidskosti v jeho plném významu; nic menšího než energie duchovního a sociálního vzkříšení, k čemuž se člověk nestane schopným z milosti státu, nýbrž láskou, jež oživuje jeho osobní svobodu a která staví středisko jeho života nekonečně výše nad stát.

[1] Zmiňujeme se jen mimochodem o těchto posledních druzích fašismu, poněvadž z historie mizejí. Ve skutečnosti omezují historické podmínky jejich možnost na případy výjimečné, jako je případ portugalský; na druhé straně pak je v nich zvláště více nebo méně zmírněn duch dynamismu, vlastní fašistickému totalismu, až jim dodává vyšší ceny morální, avšak zbavuje je to zároveň expansivní energie. Diktatura Salazarova, která jest bez pochyby nejinteligentnější z diktatur typu fašistického, které nyní existují, se přísně chrání totalitního ducha Mussoliniho nebo Hitlerova, avšak nejvíc se také na ní projevuje charakter *čistě rozumové konstrukce.* Armáda a vojenští šéfové byli snad jedinou skutečnou oporou této diktatury.

Ze všech těchto úvah plyne, že totalitní režimy fašistické nebo rasistické nemohou se chopit toho, co je nejdůležitější pro dějinný vývoj, aby mu vtiskly směr vpravdě lidský a osvobozující - to je nemožné, popře-li se princip osobnosti a svobody.[2] Od té doby budou, jak se zdá, vedeny k tomu, aby jednak orientovaly svůj vlastní vnitřní vývoj ve smyslu bližším stále víc a více morfologii komunistické (o tom svědčí, jak se zdá, jisté tendence na krajní levici fašismu italského), jednak aby dovedly obranné napětí proti komunismu k maximu prudkosti a účinnosti - k rozvoji imperialismu ethnického nebo národního a k politice prestiže, což až do základů zachvěje společnými znaky evropské civilisace, nebo k porušování, stále hlubšímu a hlubšímu, nejjemnější a zároveň nejsilnější struktury civilisace (to se ukazuje v Německu s tragickou jasností); struktury, která však, přesně vzato, tvoří nejzákladnější překážku pro vzrůst komunismu, poněvadž patří do světa ducha a svobody a má morální hodnoty zděděné z křesťanství.[3]

Na základě tohoto dvojitého procesu jsou režimy fašistické nebo rasistické, jak se zdá, určeny k tomu, aby dovedly národy staré kultury západní (v rámci civilisace kapitalistické, nikoli jejím rozkládáním a oslabováním, jako liberalisticko-individualistické demokracie, nýbrž právě tím, že vystupňují do krajnosti své napětí a svou příkrost) na stupeň hotový k jakémukoliv experimentu komunistickému nebo simili-komunistickému, který vzejde z totalismu fašistického nebo rasistického přímo nebo vznikne reakcí proti němu[4] (nedovedou-li se ovšem tyto národy prostě do vzájemné zkázy, jež vydají Evropu v šanc dobyvačným podnikům jiných kontinentů). Tvrdí, jako na druhé straně sovětský komunismus, že přinášejí světu nové formy civilisační. Bylo by pošetilé popírat, že by to bylo možné. Nechceme posuzovati s předsudkem ani ten nepředvídatelný vývoj, který se může dáti pod tlakem nutností přirozené existence a přirozených sil bytosti lidské. Pro nás je otázkou, zdali tyto nové kultury, v nichž se mísí dobro se zlem, jako v každé věci pozemské, zasluhují tu i tam jméno kultur *lidských* - které totiž zasahují samo srdce lidské, aby nejenom z něho strávily a vypálily jeho reservy terorismu a exaltace, nýbrž aby v něm daly vzniknout stálým formacím ctnosti a aby vytvořily ve svědomí a ve společnosti struktury živoucí a pronikavé, ne pouze dekorativní; a aby samy směřovaly k jiným věcem, než je pýcha a válka. Pro kulturního historika jeví se totalismus fašistický nebo rasistický - všímá-li si dostatečně jeho trvání - ve svých rozličných podobách, jako historická osudnost, která ve skutečnosti přivádí komunismus nebo historické pohromy stejných rozměrů, ačkoliv reaguje proti komunismu s bezprostředním úspěchem, který až udivuje lidskou představivost, přece je neschopen povznésti se výše než on a odkrýti *formu* opravdu lidskou, jíž se dožaduje historický vývoj: toť bude objev, kterého se dosáhne jen úsilím ducha a svobody, která sahá nad determinismus evolučních sil materiálních.

II. Duchový základ principu totalitního.

Podobné úvahy platí v řádu duchovém. Musíme tu hned s počátku poznamenat, že vyhlášе-

Mluvíme o svobodě ve smyslu čistém a prostém, to jest o svobodě nadsociální, tak jak jest sama o sobě, o osobnosti lidské. Víme dobře, že fašismus a stejně i komunismus, ba dokonce i národní socialismus reklamují pro sebe svobodu. Jest skutečně v těchto různých režimech *jistá* svoboda, možná reálnější, než svoboda buržoasního liberalismu, avšak jest to svoboda *secundum quid*, tkvějící imanentně v životě sociálním, svoboda iniciativ vzniklých z lůna skupin, které tvoří časná státní společenství. Z *této* svobody *secundum quid* nevzniká energie vzkříšení, o níž jsme mluvili.

[3] „Italští a němečtí politikové a publicisté ukazují na demokracii jako na první krok k bolševismu a musí se připustiti, že taková demokracie jako evropská, které se neporozumělo a jíž se zneužilo, zaslouží si snad dobře této obžaloby, avšak nynější evropský nacionalismus není žádná ‚hráz proti bolševismu'. Naopak, je to poslední stupeň na cestě k bolševismu... Idea aplikovati sovětské principy na Evropu je absurdní, avšak vzrůstající bída evropského lidu, zaviněná užitím falešných nauk nacionalistických, nechá dorůsti nebezpečí komunistické revoluce do té intensity, že se absurdnost stane skutkem. Výsledky v několika málo letech to v některých zemích ukáží, za několik desítiletí v zemích ostatních." Ludwig Freund, *The Thread to European Civilisation*, Sheed and Ward 1935.

[4] Opačně zase, zdá se, že totalismus komunistický směřuje k tomu tou měrou, jak na sebe béře podobu státu národního, že si vypůjčuje jisté rysy od fašismu, zatím co s druhé strany se snaží zdůrazniti do maxima vše to, co jej na poli kulturním staví proti národnímu socialismu.

ný atheismus není jediná forma odporu k božským řádům, „bezbožnosti" ve starověkém smyslu toho slova, ani jediná forma praktického popření Boha. Jest atheismus, který prohlašuje, že Bůh *neexistuje* a který si dělá svého boha z modly; a je atheismus, který sice prohlašuje, že Bůh existuje, ale který *ze samého Boha dělá modlu*, poněvadž popírá svými činy (když ne slovy), přirozenost Boží, její vlastnosti a slávu Jeho. Vzývá Boha, avšak jako ochranného genia majícího na starosti slávu lidu svého nebo státu proti všem ostatním - nebo jako démona rasy.

Víme, že do „totalitního" principu mohou se konkretně směstnati nejenom všecky druhy politických akomodací, nýbrž i skutečná dobrá víra a dobrá vůle lidská a upřímná víra v pravého Boha a oddanost, špatně osvětlitelná náboženstvím. Beze vší pochyby civilní moc se už od doby Konstantinovy vždy snažila využít samého náboženství křesťanského více nebo méně a obrátit je pro své vlastní cíle. Avšak neklamme se, jest celá propast mezi těmito zlořády a scestími, ať byly jakkoli vážného rázu a mezi podobnou *absolutní* hltavostí, jež se projevuje dnes, a která pro sebe reklamuje celého člověka - ať už pro třídu nebo pro stát.

Je velmi pozoruhodné, že právě tam, kde slovo totalitní stát vzniklo nejdříve, v Italii, byl potom princip totalitní na polovic oslaben odporem Církve katolické, s níž jej historické podmínky nutily k vyrovnání. Jeho reklamace celého člověka pro stát byla hned tehdy redukována násilně na lidskou aktivitu v řádu časném - jako by se člověk mohl rozdvojit tak, aby měl stát za duši své duše v řádu života časného, a v řádu života duchovního aby měl jinou duši své duše.[5] Byv takto násilně redukován na *semi-totalismus* (lze-li užíti této kontradikce ve slově stejně jako ve věci, kterou tím chceme označiti) anebo i zůstav totalismem čistým a naprostým,[6] chce politický totalismus v každém případě, aby se stát stal naprosto suverenní realitou časného života lidského a tedy i aktů svědomí, které jsou v tom zahrnuty - „všechno ve státě, nic proti státu, nic mimo stát"[7] - a chce vyšetřovati sám, jako „duše v duši", duševní síly po řízení života pozemského, jediného, na němž mu záleží; z toho plyne logicky nutně, že bude požadovati, aby duševno - aspoň tam, kde se stýká s věcmi časnými a týká se řízení „života civilního", řádu civilisačního - podřídilo se ve svědomí státu[8] nebo duchu národa a sloužilo jim. Uvažujeme-li o principu totalitním samém o sobě jako o síle historické, která má svůj vlastní zákon, zdá se pak, že tento princip zahrnuje v sobě zásadní nechuť k řádům křesťanským, nechuť, která se stává neúčinnou jenom tou měrou, jak je totalismus účinně zdoláván oposicí náboženskou. Tam, kde se ji nesnaží, jako na př. ve své podobě komunistické, vyhladit, snaží se ji prakticky anektovat tím, že se zmocňuje svědomí. Znemožňuje jim vyjádřiti svobodný křesťanský úsudek o věcech

[5] Zde se setkáváme s averroistickým pojetím o moderní formě.

[6] Tento případ platí pro německý národní socialismus; zde však jde méně o totalismus státní, než o totalismus národního společenství (jednoty více biologické, než politické).

[7] B. Mussolini: „Jsme členy státu, který kontroluje všechny síly, jež působí v lůně národa. Kontrolujeme síly politické, kontrolujeme síly morální, kontrolujeme síly ekonomické, jsme v plném smyslu korporativní stát fašistický" (Scritti e discorsi 1926). „Tvrdím znova a s nemenším důrazem svou formuli...: všechno ve státě, nic proti státu, nic mimo stát" (tamtéž 1927)... a ještě: „Stát fašistický, nejvyšší a nejmocnější výraz osobnosti, jest síla, ale síla duchovní. Bere na sebe všechny formy morálního a intelektuálního života člověkova. Od této doby se nemůže omeziti na prostou funkci strážce pořádku, jak to chtěl liberalismus, není prostý mechanism, který omezuje sféru t. zv. svobod individuálních. Je formou a normou vnitřní a kázní celé osobnosti; proniká jak její vůli, tak inteligenci. Jeho princip, inspirace řídící lidskou osobnost sjednocenou ve společnost, proniká hlubinami jeho bytosti a zakotvuje v srdci člověka, ať je činný jako myslitel nebo umělec nebo učenec: duše v jeho duši." (Dottrina.) „Liberalismus podřizuje stát službě individua, fašismus zdůrazňuje stát jako pravou realitu individua." (Dottrina.) „Stát, na který třeba hledět jako na universální vůli ethickou, je tvořitelem práva." (Dottrina.) — Odražen *ve skutečnosti* protiútokem papežství, zůstává dynamismus těchto silných myšlenek v *doktríně* fašistické. — Bylo by snadné najíti v textech nac.-socialistických svědectví o podobných požadavcích totalitních, svědectví někdy daleko vehementnější.

[8] Gentile vyložil jasně toto všechno v osobitém jazyce svého filosofického systému; fakt, že je nyní v nemilosti, jakožto oficiální inspirátor podobných myšlenek nebrání, aby principy, na něž se tu poukázalo a které jsou nezávislé na gentilském *aktualismu*, nezůstaly ústředními principy ve fašistickém pojetí státu.

časného řádu nebo podniknouti v tomto řádu nějakou svobodnou akci křesťanskou, zbavuje je možností hájiti mravní hodnoty ve veřejném životě; ba snaží se, pokud je to v jeho moci, padělati jejich vnitřní pohled na dobro a zlo, na právo a bezpráví, které se měří měřítkem státu, ne měřítkem Boha.

Totalismus a tedy směr protikřesťanský, o němž se tu zmiňujeme - stihla vskutku v Italii, jak jsme vzpomněli výše, těžká pohroma následkem pontifikální intervence v roce 1931, před jejíž silou musili ustoupit. Poněvadž uvnitř zůstávají přirozeně takovými, jakými jsou, plyne z toho, uvažujeme-li konkretně, že státní forma, která nyní v Italii existuje, jeví se kulturnímu historikovi jako státní forma totalistická, zatlačovaná katolicismem. Stojíme tu před jedním z oněch vzájemných prolnutí dvou forem si odporujících, s jejich přednostmi a nebezpečími, jejichž pozorování je tak poučné pro historika a pro filosofa a jež Církev katolická připouští, poněvadž ví, že Bůh a čas pracují pro ni. Zatím co v Německu se nyní místo, které se přiznává ve veřejném životě dílům a institucím církevním a apoštolátu víry, omezuje víc a více a je napadáno pronásledováním se všech stran, v Italii zůstává naopak velmi veliké, třebaže státní morálka, se svými pohanskými ctnostmi, vykonává na ně neustálý tlak a náboženství činí jen ty ústupky, k nimž je přísně vázána.[9]

Z této analysy plyne, že tam, kde se nepodaří náboženským silám, a především Církvi katolické, držeti v šachu formy totalismu, který předstírá, že *chrání* Boha, rozvine se skutečná „bezbožnost" tohoto totalismu, jakožto síla rozrušující připravující mimo svou vůli návrat ofensivního protikřesťanství a otevřeného atheismu.

III. Mučednictví jakožto řešení.

Kdyby se měly poměry následkem nedostatku pozemské iniciativnosti u křesťanů vyvíjeti podle možností, na něž jsme poukázali v předchozích úvahách, tu by byla naděje, že otázka, kterou si klademe dnes: *Co je třeba dělat?* by se zvláštním způsobem zjednodušila. Ať už by to bylo v totalitním režimu fašistickém nebo komunistickém, může jedinec buď to souhlasit a pustit se do toho podniku a spolupracovat, aby v oboru své činnosti podněcoval dobro - ve formách civilisačních horších než dobrých: dává-li přednost býti křesťanem ve své existenci jako celku, a obzvláště v existenci časné, naučí se brzy více trpěti než jednati.

Je jasno, že jelikož se časná iniciativa křesťanů a nové formace, jichž svět potřebuje, neustále neobjevují, každý může a má pracovati individuálně k tomu, aby je připravoval a v jisté míře dokonce nahrazoval svou soukromou činností.[10] Tento úkol, to je samozřejmé, je třeba plniti v každém případě.

Avšak pokud bude ve vlastním řádu politickém, nejen soukromém, světu chyběti pozemská akce křesťanská, bude vždy něco chyběti tomu souboru křesťanských činností, uvažujeme-li o něm jako o celku. Svět se rád postará o to, aby dal křesťanům k tomu dispens, která se stane takto nutností. Pro lidi mající své zájmy ve světě, kteří jsou odstrčeni následkem nedostatků, za něž nejsou odpovědni, s kolbiště veřejného života, které jest nejpřirozenější formou pro všechny činnosti tohoto světa, je mučednictví, ať viditelné nebo neviditelné, udělované světem, dispensí od tohoto boje: pro toho, kdo odumřel času, ztrácí čas svá práva.

[9] Ballily byly přinuceny ponechati neděle náboženským úkonům a rodině.

[10] „Myslíme, že vzhledem k časnému obecnému dobru se obyčejně příliš mnoho zanedbává účinnost sil, které prýští ze života osobnosti a z povinnosti, které jí odpovídají. Je třeba mnoho bdělosti a kritické pozornosti, abychom odolali všem znepokojujícím prosbám plynoucím z nenávisti nebo z nespravedlnosti, abychom si uchovali ducha svobodného v době, kdy konvenční lži naléhají na nás se všech stran, kdy tisk, který hájí stávající řád, závodí v pobuřování s tiskem revolučním, kdy se ze lži udělala politická zbraň par excellence, jako by se v tomto oboru stala pomluva hříchem všedním. Je třeba mnoho bdělosti, abychom ve své duši nabídli útulek pravdám, jimiž lidé pohrdají, a abychom praktikovali, posuzujíce události i činitele pozemského dramatu, *pravdu*, kterou na nás Evangelium vymáhá.

A tato vnitřní bdělost se projevuje na venek slovy a skutky. A každá bdělá duše vytváří takto kolem sebe působivé záření pravdy a míru. Pokládáme za jisté, že kdyby takových center záření bylo mnoho na světě, dost věcí by se změnilo v samém politickém životě národů, mnoho zel by se znemožnilo, mnoho nesnází zdánlivě nerozřešitelných by našlo nepředvídaná východiska." (Manifest pro Obecné Dobro, Paříž v březnu 1934.)

Kdo ví, zda křesťané, poněvadž si už ode dávna zvykli býti obětmi, nepočítají nevědomky s tímto řešením. Mučednictví jest řešení, avšak řešení hyperbolické (a pro všechny ty, kteří svými opomenutími a svou malátností chystají mučednictví i *pro jiné*, řešení líné. Svatý Tomá Morus by byl ovšem konečně pokládal za domýšlivost, kdyby byl chtěl ještě dále vzdorovati té slávě, býti sťat pro Boha, když už před tím vyčerpal jiné prostředky, aby ukončil se ctí svůj proces. Mučednictví nepotlačuje, nýbrž vyvolává a zúrodňuje řešení vhodná podle přirozeností věcí, o něž jde. Bude třeba, aby se ta řešení jednou našla.

Uvažujeme-li o předpokladu, že „by se nic nedělalo", to bychom schválně hnali věci k nejhoršímu. Důvěřujeme naopak, že se něco dělá a bude se dělat, a to z iniciativy křesťanské. Časné síly křesťanské, kterých svět požaduje, jsou ve fázích přípravných, ve fázi vzdálených příprav; je nemožno, aby se jednoho dne nezjevily na světě.

IV. Je křesťan uzavřen v tragedii?

Tříbí-li svět křesťany tím, že prolévá jejich krev, zároveň tím očistí i křesťanská krev svět.[11] Možná, že právě z tohoto dvojího tříbení se zrodí nové křesťanství, jež má přijíti.

Jak by se však zatím neměl probuditi u křesťana význam tragického rozuzlení, když ve světě vzrůstají různé, vzájemně si odporující druhy totalismu?

Abychom tu nemluvili o ostatních druzích totalismu, které jsou, jak jsme viděli, formy především reaktivní a které mimo to obsahují v sobě omyl základní - v komunismu, ve kterém násilnost dosáhla svého extrému, vidí křesťan omyly, které urážejí krutě jeho inteligenci a jeho srdce: vůli vybudovat svět bez Boha a vypěstiti v životě mravnost individuální, rodinnou i společenskou rovněž bez Boha, radikální popření hodnot kontemplativních a zdůraznění zúrodňujícího vlivu nenávisti, vyvyšování moudrosti, zasvěcené modloslužebnictví vědy, nárok na zesocialisování celého člověka, oblíbené zapomínání na duši a její osud, odpor k tomu, aby se v životě uznávala u něčeho posvátná výhrada a aby se pochopilo, že se společenstvím časným by mohla spoluexistovati autorita tělesa sociálně nad-časového, jaké je Církev, výchovně působící na bytost lidskou. Křesťan vidí, že komunismus náboženství nenávidí a zatvrzele pokračuje v propagandě protináboženské, modifikuje jenom její methody, protože při tom nabízí spolupráci věřícím. Vidí, že množství lidí, stvořených k obrazu Božímu, je komunismu vhodné jako roztavené olovo k tomu, aby se do něho vtiskla pravověrnost „materialistická" a atheistický konformismus, a že poslouchá druhé lidi a raduje se z takového podrobení, jež není dovoleno, leč vůči Bohu.

Avšak on také ví, že u člověka, který je vyznává, svědčí tyto extrémní bludy víc o šlechetnosti než o vlažnosti a že mnozí vyznávají tyto bludy jen na základě zakořeněné neznalosti a pro děsné neporozumění totožnosti toho, co nenávidí. Vidí u dosti mladých komunistů hlad a žízeň po spravedlnosti, která nezná svého vlastního jména; miluje tyto zanícené duše. Poznává, že v hrůze zhoub, které ohrožují svět, se zračí opominutí generací křesťanských, jeho vlastní opominutí. Ví, že komunismus je parasit na historickém hnutí, snažícím se o emancipaci z násilností hmotné práce - kteréžto vybavení jest současně nevyhnutelné a normální u něho - a o vybavení z požadavků spravedlnosti, které jsou jako „rozhořčená duše přírody", a z pravd původu křesťanského, které se zkazily stálým čekáním. A že to dává komunismus pronikati k naším uším hlas chudých a nemajetných, i když jej nechává křičet proti Bohu. Ví, že chudým se nedostalo nikdy spravedlnosti nemluvím tu o svatých, mluvím o mase lidí sociologicky pojaté, ať už křesťanů či nekřesťanů leč když ji pro sebe reklamovali silou. Nic z toho ze všeho nezmenšuje ani o jota závažnost bludů a nebezpečí komunistických. Toto vše ukazuje, že je označen nadpřirozeným znamením období meče Božího

[11] I kdyby se světskému úsilí křesťanskému nepodařilo obnovit viditelnou strukturu světa, zůstal by ještě jiný časný úkol křesťanství — jak jsme psali v jiném essayi: a to ten, aby prolnulo z vnitřku a jakoby tajně určitou mízou svět. Musíme ovšem předpokládati, že tato křesťanská míza bude trošičku krvavá. (Rég. temp., str. 134.) Je se tu třeba zmiňovat o pomluvačném zneužití tohoto textu jistými lidmi, kteří vykládali, že je v něm míněna krev protivníků křesťanství?

v dějinách a abychom jej mohli překonati, že je třeba se nejprve přemoci.

Křesťan tu není uzavřen v tragedii bez východiska. Svatí ho naučili, že řešením v řádě duchovním jest láska silnější než peklo. V řádu časném myslíme že jest také řešení; lze je nalézti jen jdeme-li vpřed, přijmeme-li risiko tvůrčí svobody, budeme-li souhlasit s oním druhem zpřevracení hodnot, který v každém řádu uplatní reálný význam slova, to co je vnitřní a podstatné na zevnějšku a zdání, a obnovíme-li v plném smyslu toho slova politiku vnitřně a podstatně křesťanskou, budeme-li pracovati už od nynějška pro budoucnost, ať je vzdálena jakkoliv, abychom připravili nové křesťanství, jehož význačný znak je podle našeho mínění vyjádřen pojmem integrálního humanismu.

Běh světa.

Či snad myslí křesťané této doby, že křesťanství se nedá žít leč na papíře a že jeho síly jsou tak oslabeny, že už na zemi nic nezmohou a že vše, co nám zbývá podniknout, jest pokusiti se, abychom se zalíbili ďáblům, kteří se nám zdají o něco méně zlí než druzí, abychom na nich dosáhli přízně protektorské, a že už se nedá nic očekávat od vzkříšení duševních sil? Jsou rozhodnuti neporozumět, do kterého to věku vstoupili, odmítnout svou soustrast utrpení více než lidskému, které rozdírá bytost lidskou zůstavenou sobě samé? Pak tedy ať žije hlad a mor! Jsou čistší než my.

Po pravdě řečeno, není tu na místě diviti se, že tváří v tvář onomu historickému stavu, v němž vnitřní konflikty sociální, měly-li by se překonati, musily by býti pojaty a proniknuty *duchovně*, reaguje dnes jistý svět, dle jména křesťanský, spíše špatně než dobře. Není na místě diviti se, že v jeho chování se uplatňuje malou částí duševno, myslím tím intuici a svobodu, a velice sociálno - myslím reflexe na reakce skupiny nebo třídy, zabarvené v dobré víře spiritualisticky. Zde jsou v sázce statistické zákony lidské povahy. Ale není se už třeba diviti, kdyby civilisace křesťanské měly zaniknouti jako jiné; a to týmž vydáním se na pospas hmotným fatalitám.[12] Nové počátky přijdou. I to je zákon statistiky, že nesnadné objevy, jichž vzrůst dějin potřebuje, zřídka se dějí bez přispění sil bludných a přinášejících pohromu.

Očištění se od nich, které by všechno zachránilo, nastává teprve tehdy, když vše bylo zruinováno a počíná znovu kvésti. Takový je světa běh. Titíž, kteří pomáhali svatým se posvětiti tím, že je upalovali při pomalém ohni, berou užitek z jejich zásluh a živí ze slávy ukřižovaných - když je byli napřed prohlásili za světce - otřepaná místa své výmluvnosti a prosperitu svých podniků; a neopominou ovšem chystati nové světce pro nové bolesti a nové kanonisace. Světy, které vznikly z heroismu, zanikají v únavě, aby přišly zase další heroismy a nová utrpení, která dají vznik druhým světům. Dějiny lidské takto rostou, poněvadž to tu není proces opakování, nýbrž expanse a pokroku, rostou jako dráha planet, přibližujíce se zároveň svému dvojímu vyvrcholení - do absolutna vespod, kde člověk je bohem bez Boha, a do absolutna nahoru, kde je člověk Bohem v Bohu.

Jacques Maritain (přel. dr. Fr. Kopečný).

[12] Ve svém „Nástinu dějin" (Outline of History) vypočítává Arnold Toynbee, nehledíme-li k společnostem primitivním, sedmadvacet význačných civilisací v historických dobách, z nichž pět žije do dneška.

Nepřesnosti v české filosofii.

Pravda, jistota a věda.

Psychicky lze snadno zjistit, že myšlenkový stav je buď takový, že jej prožíváme v některých věcech jako pevný a definitivní, v jiných zase poměr myšlenky k poznávané věci je jen provisorní, prozatímní. V tomto posledním stavu mysl není ustálena, nýbrž naopak směřuje k dalšímu vývoji a hledání, kdežto v prvním prožívání definitivnosti vzniká v mysli zadostučinění a klid ducha v dosaženém cíli práce poznání. Duševní stav lidského ducha je buď jistota nebo pochyb-

nost. Jistota se projevuje tehdy, když mysl je úplně připoutána souhlasem k předmětu své práce. Taková disposice vnitřní vzniká jen z evidence věci buď přímé (intuicí), nebo nepřímé a odvozené (vědecké), nebo též z determinace vůle, která chce ukončit hledání a připoutat mysl na něco, co člověk sice nevidí, ale čemu věří. (Má-li člověk rozumné důvody k věření, pak i tento stav jistoty je racionální, nemá-li důvod, stav jistoty je irracionální, pochází buď z vášně, citu nebo jiných irracionálních důvodů). Proto v jistotě se prožívá vědomí klidu. Nejistota a pochybnost vzniká z toho, že mysl není rozhodnuta připoutat se k jednomu předmětu (je-li postavena před více možností, nebo před problém, který lze řešit kladně nebo záporně).

Z pochybnosti a nejistoty vzniká vědomí zmítání a neklidu a snahy překonat jej. Pochybnost trvá, dokud nepřeváží důvod, jímž mysl se rozhodne pro souhlas nebo zápor, nebo dokud nezasáhne vůle. Kloní-li se mysl k jednomu, ale zůstává-li v ní přece ještě pochybnost a obava, že se mýlí, vzniká vnitřní stav, který nazýváme mínění, domněnka nebo pravděpodobnost.[1] V psychickém stavu jistoty může být a bývá často hodně nepřesnosti a subjektivity, jak je patrné z pramenů, z nichž vzniká.

K porozumění některých nesprávností ve filosofii a logice J. Tvrdého je třeba uvést kritický poměr ke stavu mysli, kdy má jistotu a jak jí nabývá.

Aristotelsko-tomistická teorie mluví o synthese, v níž myšlenková práce je nadempirická, avšak souvisí se skutečností, kterou vnímáme smysly. Hmotný a smyslový svět je základ myšleného předmětu, při čemž se s ním úplně neztotožňuje. Totožnost základní nesmí být chápána kvantitativně v tom smyslu, že jen část (polovina nebo třetina) myšlenkového předmětu je shodná, nýbrž v docela jiném smyslu.

Smyslově poznatelný předmět se naskytuje k poznání myšlenkové schopnosti a je myšlen tehdy, kdy je převzat abstrakčním postupem lidské mysli, až si jej mysl zduchovní. K myšlení nestačí jen pasivní vnímání smyslové, nýbrž spolupracuje myšlenková síla aktivní (intellectus agens), abstrahující z vnějších kvalit smyslových jádro věci, pojem věci, v němž je obsažen obsah věci. Tento pojem aristotelsko-tomistické filosofie není ani naivní realismus nebo pasivní fenomenalismus Humův ani zase apriorismus nebo transcendentální idealismus. Jak smyslová fakta, tak aktivita myšlenková abstrahující, t. j. zduchovňující věc spolupracuje ve vytváření pojmů, které jsou pak obecné a universální. Nejsou ovšem hned dokonalé a přesné; přesnost a dokonalost všeobecného pojmu se získává další srovnávací a kritickou prací myšlenkovou. Myšlenková práce má trojí druh postupu: intuitivní chápání (to může být a často bývá nedokonalé), pak je diskursivní postup srovnávací a rozlišovací (reflexivní práce componendo et dividendo), jímž se tříbí pojmy a vyjadřují soudy; na konec postup vyvozovací (syllogistický), jímž usuzuje mysl ze známých věcí a pojmů na nové neznámé nebo nedokonalé poznané, aby se objasnilo. Jako je třeba světla k vidění předmětů zrakem, tak je třeba abstrahující aktivity myšlenkové, abychom chápali věc v její vlastní povaze. Povaha věci pak je společná všem jedincům téhož druhu; proto abstraktní pojmy vyjadřující povahy věcí jsou v tomto smyslu všeobecné. Povaha věci je ontický základ každé věci. K povaze věci dospívá intelekt svou prací, ale její platnost není jen apriorní, jako v Kantově metafysice, poněvadž se v ní uplatňuje funkce smyslových kvalit a smyslového obsahu. Smyslové poznání však není úplná příčina myšlenkového poznání, poněvadž myšlenková činnost je svérázná. Tak se dostáváme už do řádu ducha, nadempirického. Myšlenkové poznání je synthese smyslově-racionálního postupu,[2] který je ukončen pojmem jako prvním vyjádřením mysli nebo soudem.

Kritický pojem pravdy.

Definice pravdy sv. Tomáše: „Veritas est conformitas rei et intellectus", jako shoda myšlení

[1] Pravděpodobnost není jen pojem matematický; matematická definice pravděpodobnosti není definice pravděpodobnosti, nýbrž jen zlomku pravděpodobnosti. Pravděpodobnost patří jak do řádu psychologického, tak do řádu logického a kritického.

[2] *σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων* (Aristot. De anima III., 6).

s věcí nebývá správně chápána (v tomto bodě chybuje i prof. Tvrdý).

Pravda není podstata, ani absolutní vlastnost věcí v sobě, nýbrž znamená vztah. Věc sama v sobě není ani pravdivá ani nepravdivá, sama v sobě věc je předmět, jímž se duch lidský může zabývat. Proto slova vyjadřující slovníkově věci nejsou ani pravdivá ani falešná.

Pravda se vyjadřuje soudem, a to tak, že předmět před námi aktuálně vnímaný je souzen jako shodný nebo neshodný s jiným předmětem, jehož pojem duch lidský už má v sobě. Extense známého pojmu věci se rozepne i na tento nový a je do ní zahrnut. Toto přidělení známého pojmu v mysli nové věci vnímané a poznávané aktuálně se děje soudem.[3]

K pronesení soudu nestačí logický výklad soudu, jak bývá běžně podáván, že znak, který jsme dostali analysí věci, je soudem přidělen jako v nové synthese. Takové vysvětlení soudu nevysvětluje plnou totožnost, kterou vyjadřujeme soudem. Přidělíme-li část věci zase celku, část není úplně totožná s celkem, kdežto v soudech vyjadřujeme spojkou „je" úplnou totožnost.

Ve vyjádření soudu je myšlenkový postup, který předpokládá abstrakční činnost myšlenkovou, z níž si uchovává člověk pojmy věcí, t. j. povahy věcí vyjádřené pojmem, vyslovené duchovním způsobem. Vnímáme-li věc, o níž se má pronésti soud, vnímaná věc přechází abstrakční činností rovněž do duchového vyjádření v pojmu. V soudu se srovnávají tyto dva pojmy. Poměr jejich je chápán tak, že vnímaný předmět se shoduje po jisté stránce s abstraktním a abstraktní lze přidělit vnímanému. Pronesený soud je pak instruktivní, neboť *extense* našich pojmů, které už máme, se rozšíří na nového jedince. Tak postupuje universalisace poznání, v níž je vědecký progres. Nejedná se však pouze o extensi pojmů, nýbrž i pochopení (comprehensio) se zvětší a prohloubí soudem, pokud přísudek zahrnuje do svého obsahu nového jedince.

Tak tedy věci v přírodě jako předměty poznání mohou býti srovnávány navzájem a z tohoto důvodu *pravda má svůj základ ve věcech* (fundamentaliter). Myšlenková činnost je nutná jako podmínka, aby *mohla existovat ontologická pravda.* Nezasáhne-li myšlenková činnost, aby srovnávala věci a přidělila jim shodnost nebo rozdíl s jinými, neexistuje vztah a nebylo by pravdy.

Logická neboli formální pravda záleží v soudu, jímž duch vyslovuje spojení nebo odloučení dvou pojmů podle objektivní čili ontologické pravdy. Soud je pravdivý, spojuje-li mysl dva pojmy, které jsou shodné nebo si patří, nebo odděluje ty, které si nepatří. V opačném případě soud je falešný.[4]

Takovými soudy pravdivými vzniká v mysli lidské stav determinace a souhlasu, *jistoty.*

Spojíme-li pojmy pravdy a jistoty s pojmem vědy,[5] pak vidíme, že věda jako systém soustřeďuje pravdivé soudy o věcech pod specificky zorným úhlem vlastním, a to tak, že vyjadřuje soudy věcný obsah (causas rei) abstrakčním postupem. (Každý pojem má svůj obsah určený.) Čím vyšší je stupeň abstrakce, tím vědecký postup je vědečtější, neboť tím více se předmět vědy připodobňuje myšlení samému a stává se poznatelnější.

V tomto světle scholastického systému lze poznat, jak nevyjadřují jádro pravdy někteří čeští myslitelé, mezi nimi prof. Tvrdý, který připisuje pojem pravdy jako podstaty Aristotelovi, od něhož ji převzal středověk a sv. Tomáš; tato teorie pravdy jako podstaty adekvace myšlení dle skutečnosti, dle reality je prý v naiv. realismu, v řeckém myšlení a v neorealismu.

Co soudit o takovém vyjádření ve vědecké knize prof. Tvrdého? Skutečnost ve scholastice, u sv. Tomáše a u tomistů je docela jiná, jak bylo řečeno.

Druhá nepřesnost (všimneme-li si jen některých) u prof. Tvrdého je referování o abstrakci: „Výsledkem abstrakce jsou schemata, podle nichž si člověk představuje předměty. Předměty poznáváme podle jejich charakteristických schemat, které nám dovolují adaptovati se jim, na př. barva, vůně, celková kontura tvarů s vynecháním jednotlivostí. Tato abstrakce zároveň *individualisuje*, neboť tato schemata jsou spojena s činností adaptační a ta je spojena vždy se zvláštní situací, zvláštními okolnostmi, které ze schematu

[3] Viz Card. Mercier, Critériologie Générale, Louvain.

[4] Viz Mercier v cit. díle.

činí individua. Tento způsob tvoření individuí abstrakce psychologickou (individuum není přímo dáno, jest výsledkem psychologického procesu) jest analogický pozdějšímu tvoření individuí abstrakcí logickou. Avšak abstrakce psychologická může na základě bezděčného srovnávání vésti též ke generalisaci, když je společný abstrakcí získaný znak opatřen slovem (značkou), jež umožňuje generalisaci.“ Proto pro profesora Tvrdého je nesprávné ztotožňovati abstrakci s generalisací.

Z toho důvodu i karakteristika teorie abstrakce, jak je u Aristotela a ve středověku, dopadá u prof. Tvrdého stejně nepřesně jako pojem pravdy.[6] Je těžko pochopitelné, jak snadno lze odbavit teorii Aristotelovu a scholastickou. Nesprávně je řečeno o Aristotelovi, že v jeho pojetí matematika je věda čistě abstraktní, neboť abstrahuje ode všeho obsahu.[7] Takový text u Aristotela není, poněvadž Aristoteles řadí matematiku do druhého stupně abstrakce, v němž se abstrahuje ne od všeho obsahu (pak by matematika nebyla nic), nýbrž od hmoty vnimatelné smysly a jedná o hmotných formách poznatelných jen myšlením.[8]

Z toho, co bylo řečeno o teorii abstrakce přesně pojaté, je patrné, že některé výroky si úplně odporují. Na př. že abstrakce dává jako výsledek schemata, podle nichž si člověk předměty představuje a že abstrakce zároveň individualisuje. Je zřejmé, že pro prof. Tvrdého abstrakce nemá svůj ryzí význam klasický, jak jej dává Aristoteles nebo scholastika. Generalisace znaku získaného abstrakcí nelze učinit pouhým přidělením slova (nebo značky), neboť i slova mají svůj duchový význam a smysl a jsou spíše vyjádření obsahu myšlenkového. Myšlenkový obsah věci je universální (i když není vždy přesný a dokonalý, neboť dokonalost pojmu nezáleží jen na abstrakční činnosti, nýbrž i na dalším zpracování). Universální pojem je přidělitelný všem jedincům téhož druhu, neboť vyjadřuje povahu věci čili strukturu věci duchovým způsobem. Není tedy správné abstrakční činnost omezovat jen na smyslové poznání, jak to činí prof. Tvrdý. Předmět je jako jedinec sám v sobě (oděn všemi znaky individua) a jako takový je vnímán smysly, nikoliv abstrakční činností rozumu, která činí pravý opak, neindividualisuje, nýbrž universalisuje povahu věci poznanou aktivní silou abstrahující v jedincích. (Teorii generalisační abstrakce připisuje prof. Tvrdý Lockovi jako původci nebo Wundtovi připisuje zásluhu o osvětlení abstrakce atd. Jsou to zřejmé i historické nepřesnosti.) Přesný pojem abstrakce jako myšlenkové činnosti aktivní a přípravné na vlastní činnost rozumovou (jíž je intelligere), je už v Aristotelovi a pak zvláště u sv. Tomáše.

Pravda, jistota a věda jako pojmy kritické a filosofické mají jak ve svém vzniku, tak ve vývoji v pojetí tomistickém mnohem hlubší a důkladnější a přesnější význam než v neurčitém, často velmi složitém a relativním pojetí moderních myslitelů (u nás na př. u prof. Tvrdého). Přes cenný materiál soustředěný v Logice Tvrdého nelze souhlasit s nedostatečným pojetím aristotelsko-tomistického systému, který v neúplném a nesprávném pojetí a kritice vypadá slabě.

M. Habáň O. P.

[6] Prof. J. Tvrdý, Logika, Melantrich, Praha.

[7] Tamtéž.

[8] Prof. Tvrdý má takových vyjádření o Aristotelovi více na př. o pojmu synthesy a analysy. U Aristotela nejeví tolik snahy, aby vyjádřil přesně jeho myšlenku jako u moderních. Stejný nedostatek je v částech, kde mluví o sv. Tomáši a scholastice.

Varia.

Utensilie radiestesie.

Když byla položena otázka, zdali je proutek nebo olovnice nástrojem člověka, nebo člověk nástrojem jejich, vynořila se současně i jiná, žádající řešení, kterého přístroje je třeba výhodněji používati, zdali prvého, či řečeného druhého.

Vynikající pracovníci v této methodě praví, že se má používati obou. Reakce proutku jsou větší, markantnější, reakce olovnice jsou jemnější, citlivější. Dobrý operatér použije podle okolností jednoho nebo druhého přístroje, jak sám za daných okolností uznává za dobré.

Proutek jest ovšem nejstarší a má svou his-

torii. Virgule má míti větve délky 25—40 cm. Materiál nemá prý býti vybírán mezi jehličnatými stromy, protože pryskyřice a éterické oleje mají zvláštní elektrickou vodivost, jedním z nejlepších je používání kaštanu jedlého.

Každý odborník v radiestesii má však určité propracování methody podle svého a používá jednoho nebo více přístrojů, kterým přičítá některé minutiesní vlastnosti. Proto některé jsou dřevěné, jiné kovové, z drátů, slitin nebo kovů neušlechtilých, některé i z kovů ušlechtilých.

Proutek nebo tyčinka se béře do rukou za ramena, mezi dlaně a složené prsty, ale jsou i odchylky od tohoto způsobu. Váha kolísá mezi 80—100 gramů, také délka niti, na které je zavěšena kulička, je různá. Při tom se v posledním případě pozorují oscilace, a to jak t. zv. positivní ve smyslu pohybu ručiček hodinových, tak i negativní, ve směru opačném. Oscilace i kroužení se pozorují.

Podle literatury radiestetické je 80 proc. lidí, kteří jsou vnímaví pro tuto methodu, prakticky však, jak Turenne upozorňuje, není nikdo, kdo by nereagoval vůbec. Zdá se, že zejména duševní pracovníci jsou vnímaví, ale na druhé straně jsou i sedláci a lidé t. zv. nižších tříd, kde nelze o veliké inteligenci mluviti, a přes to jsou dobrými, ba i významnými proutkáři.

Jak se zjišťuje citlivost u člověka?

Mermet počíná si tak, že olovnici 80 gr těžkou přidrží ve výši plexus solaris zkoušence a čítá oscilace. Praví, že je-li oscilací méně než 15, je osoba málo citlivá, je-li jich více než 40, je velmi citlivá. Také se prý dá použíti magnetické střelky jak k zjištění citlivosti, tak i k úkonům. Z automatických přístrojů, kterých bylo během doby sestrojeno několik, sluší se zmíniti o magnetometru abbého Fortina, kuráta Chatelette z roku 1877, pak o švýcarském přístroji Schmidově z roku 1910, anglo-americkém přístroji profesora Hay, Henri Magera, který sestrojil přístroj nazvaný indicateur galvanométrigue des eaux souterraines en mouvement...

Americký inženýr Sharpe sestrojil přístroj, který je v podstatě přijímací a vysílací stanice a má kinematografický aparát. Vlny jsou přenášeny na zvukový film. Jinak jsou rozšířeny přístroje Lakhowskiho, Chopinovy a j.

Pravili jsme již v předcházejících stránkách, že každé těleso vydává své paprsky, které se šíří do jisté vzdálenosti kolem v jakémsi poli působnosti asi tak jako si představujeme pole magnetické a pod. Kromě těchto paprsků rozeznává se jeden ústřední (centrální, hlavní), při tocích vodních rozeznává se na př. určité pásmo, kde hlavní výkyvy používaných přístrojů, neboli maximální jsou nad tokem vodním samotným, respektive nad liniemi, které omezují přímo jeho břehy, na to následuje pásmo, kde citlivost přístroje je již menší, až konečně na okrajích pásma v určité vzdálenosti od toku lze sice ještě konstatovati určitou reakci, ale již daleko méně intensivní. A naopak, pokračuje-li se od tohoto pásma, kde se objeví první, reakce přibývá, až na maximum je nad tokem samým a zase jí ubývá, pokračuje-li vyšetřující tok směrem přes druhý břeh. Také čas vyšetřování je prý významný; většina pracovníků vyšetřuje mezi 10.—15. hodinou denní. Lze také vyjádřiti výkyvy určitým počtem stupňů. Na periferii je linie 45 st., pak následuje linie střední, nato linie 5 st. až konečně se přijde nad vlastní tok vodní. Totéž se opakuje, postupuje-li se od toku vodního periferií, jenže v opačném pořádku. Bez reakce neboli nulová reakce je na půdách hlinitých, tučných, nebo reakce je snížena, takže třeba v případě, kde určena voda ve hloubce 25 m, může se státi, že kopající narazí na vrstvu hlinitou, pak musí ještě asi o 3 m hlouběji než přijde na vodu. Ale také může dojíti ke zcela špatným a mylným údajům, zejména je-li vyšetřující unaven, je-li v hnutí duševním, zejména hněvu, bázni, je-li organismus oslaben těžkou chorobou. Pak jsou údaje nejisté a výsledky rovněž. Jindy jsou příčiny omylů autosugesce, vyzařování podobná, nedbalost, rychlé vyšetřování, nervosita a pod. Čili jinými slovy, jsou správné údaje závislé také jako každý jiný jev duševní a tělesný na celé řadě okolností, které nejsou vždy v rukou vyšetřujícího a jimž se musí podrobiti chtě nechtě. Tak se stává tedy i radiestesie příčinou omylů, které mohou býti spojeny nejen se zklamáním, ale i se značnou ztrátou finanční při hledání vody nebo kovů. Budiž však řečeno ke cti těm, kteří se methodou zabývají, že přiznávají sami tyto okolnosti a neudávají své nálezy apodikticky.

Lidské tělo a všechny jeho produkty vyzařují paprsky určité délky a pro každé individuum do jisté míry charakteristické, takže se dá zjistiti radiestesií, zdali na př. ten či onen předmět patřil jistému člověku čili nic. To by ovšem bylo veliké plus, které by mělo vědecký i praktický význam, zejména v kriminologii. Toho náhledu jsou Reichenbach, dr. Louys, Chaigneau, Colonés, Majewski, Delanne, Durville, Lancelin, Darget a každé z těchto jmen znamená pro radiestesii kus vítězného úseku.

Vyzařování lidské bytosti bylo během věků různě nazýváno. Známe Reichebanův Od, mluví se o magnetické síle, síle animální, psychické, vitální; to jsou pojmy, které se kryjí se živoucím ohněm Zoroastrovým, ohněm Heraklitovým, astrálním světlem kabally, alcahestem Paracelsovým, esprit de vie okultistů, vitální silou sv. Tomáše. Prana Indů právem se dá zařaditi také sem.

Jiní mluví o auře, záři, kterou tělo vydává, jíž je obklopeno asi tak, jak se malují křesťanští svědci s aureolou. Je-li organismus v rovnováze pod vlivem paprsků zemských a vesmírových, je podle Chantereina zdráv, převládne-li jeden vliv, rovnováha se poruší a objeví se příznaky chorobné více nebo méně znatelné.

Brenot se domnívá, že člověk může vyzařovati paprsky na dálku asi tak, jako radiová vysílací stanice vysílá vlny do prostoru. Ovšem tyto vlny jsou daleko slabší a proto neproniknou tak daleko, jako radiové, přesto však se dály pokusy zachytiti je na citlivé filmy, ba i na zvukové pásy. Mnozí se však domnívají, že je to asi tak jako vysílati zvuky strašidel radiem nebo věřiti v lochnesskou příšeru, a nechybí ani sarkasmu, který vytýká radiestesii nekritické pojetí a počínání.

Tisk nedávno byl zneklidněn zprávou, že universitě v Cambridge se podařilo sestrojiti přístroj, který zachycuje zvukově vlny vydávané myslícím mozkem.

Profesor Rahn, bakteriolog university, měl příležitost pozorovati vysoce zajímavé dva případy, kde pohled muže ničil prý baterie v půdách a pohled jisté ženy vedl květy k rychlému vadnutí. Zjev vysvětluje na podkladě radiestesie, paprsky vyslanými těmito bytostmi ve zvlášť intensivní formě. Podle dr. Leprince zejména konečky prstů vyzařovaly účinné paprsky.

Roku 1927 napsal Raoul Montadon o člověku, že se chová jako detektor, transformátor a generátor vyzařující energie, paprsky neustále procházejí na menší nebo větší vzdálenost z lidského těla do prostoru. Voillaume rozeznává: vyzařování nervové, sympatické, lidské, pohlavní, osobní, duševní, životní (vitální).

Všecky tyto paprsky lidské bytosti se sčítají, někdy však vyniká ten či onen druh více. Všecky živé buňky vykazují vrtulový pohyb; ostatně již Descartes mluví o mouvement tourbillonaire, což ukazuje, že není nic nového pod sluncem.

Vyzařování paprsků z lidského těla vedlo na jedné straně i k určitému druhu therapie Aetheronic Therapy, která se zrodila ovšem v Americe, jejímž autorem je Abram, na druhé straně ke konstrukci bizarních přístrojů, o jejichž účinnosti a výkonnosti bývá nejvíce přesvědčen vynálezce. Také dr. Meillere demonstroval v Avignonu přístroj nazvaný strebocam. Jinými se dají zachytiti paprsky, které vyzařují bytosti dávno již mrtvé. Tak Blondeau při studiu kostí prehistorických z jeskyně Eyzies objevil, že lidské kosti vyzařují i po desítitisíciletích, kdežto kosti zvířecí nikoli- a tak se dají odlišiti od sebe úlomky archeologického materiálu, který by mohl býti sporný. Také mumie ještě po 4000 letech vyzařují zcela charakteristické lidské paprsky. Kdyby ovšem se věrohodnost těchto tvrzení prokázala, měla by věda v radiestesii výtečnou pomůcku v mnohých sporech.

Ne všecky smysly člověka jsou stejně citlivé. Tak někteří radiestesisté tvrdí, že na př. ucho je citlivější než oko, Turenne se domnívá, že nos vydává nejvíce paprsků, ba jsou určité krajiny lidského těla, které vydávají positivní paprsky, jiné negativní. Je zajímavo, že kastrovaní nemohou se zabývati radiestesií, protože jim chybí mohutné vyzařování z krajiny genitální. A tak v Německu ubude značně možnosti zabývati se radiestesií, jakkoli právě zde je metoda horlivě pěstována, protože se hledají usilovně kovy, které by mohly pomoci soběstačnosti německého průmyslu.

Thénard tvrdí, že někteří lidé mají ruce, kterých lze přímo použíti místo proutků nebo olovnice, protože jsou velmi citlivé na všecky záchvěvy. Podle teorie Bossetovy jest polarita pohlaví mužského a ženského odlišná. Délka vln, které vydává lidské tělo, je podle většiny radiestesistů 8 metrů. Za choroby, jak jsem se již zmínil dříve, se délka vln mění, ba vyzařování některého orgánu může zcela vyhasnouti a to přechodně nebo i trvale.

Podle Boullyho i mikroby vydávají paprsky, které jsou pro určitý druh zcela charakteristické. Podobné paprsky vydávají na př. stafylokokky a streptokokky, a tak by se dala prokázati i prý příbuznost mezi bakteriemi, které jsou nazvány sice různě, ale biologickými projevy mají řadu kryjících se vlastností.

Madame Chantereine studovala žlázy s vnitřní sekrecí a domnívá se, že zejména tyto vyzařují paprsky, a to dokonce barevné. Tak slintavka břišní vyzařuje paprsky intensivně fialové barvy, tyto paprsky vyzařují směrem k játrům, k hrotům prsů, uchu, do hypofysy. Jiné paprsky směřují k obratlům páteřním, nadledvince, žlázám pohlavním, prstům zejména 4. prstu dolení končetiny.

To jsou důležité body životní, které byly známy již před dlouhými tisíciletími pod jménem chakres (středisko života).

V léčbě chorob nakažlivých možno použíti s výhodou takových léků, které mají vyzařování paprsků shodné jako mikroby, čímž prý možno dosáhnouti mohutného therapeutického efektu.

Radiestesie však podle výroků stoupenců dovede odkrýti i sídlo skrytých chorob, které ohrožují člověka náhlým svým vzplanutím. Tak dr. Moineau radiestesií udělal diagnosu hnisavého zánětu slepého střeva a poslal nemocného na operaci. Chirurg v nemocnici udělal však diagnosu, která nesouhlasila s prvou, ale rozhodl se na nátlak nemocného operovati a našel slepý výběžek již zesnětivělý, tedy operace byla nutná, třeba že příznaky neukazovaly vážnost stavu.

Radiestesií byl zkoumán v jednom případě vyoperovaný appendix. S pozorováním započato v 11 hodin ráno. Vyzařování paprsků pomalu ustávalo, až v 7.30 hod. večer vyzařování přestalo úplně. Nastala smrt slepého výběžku střevního.

Kapitán Chartien udává seznam přístrojů, kterými se dá měřiti vyzařování buněk, mikrobů, ba i léků. Bude jistě zajímavo je uvésti: stenometr dr. Jouare, antropophlux ing. Muellera, ecrans Kilnera, radiobiometr ing. Chopina, osciloklaste a biodynamometr dr. Abramse, kterými se dají studovati i reflexy a žlázy. Tento aparát je skoro shodný s elektro-vibreurem prof. Bergognie z Bordeaux. Radiobiometr a radiocapteur dr. Leprince, ohmméter dr. Regnaulta, emanometr dra Boyda, bioradioskop Bisskyho, radiocampimetr ing. Larvarona, balance pendulaire ing. Brarda a Gorciexe, elektrometr nebo oscilátor Lakhowskiho, elektrometr Vítův, kyvadlo-Holweckovo pro měření geologická a mikrometrická. Je tedy dnes po ruce řada aparátů jistě veliká, ovšem o jejich spolehlivosti se názory různí.

Radiobiometr dovoluje prý dokonce zjistiti hranice aury, o níž jsem mluvil dříve. Dr. Leprince vyšetřoval případ epileptika, který jevil na počátku vyšetřování vnější pole vyzařování 85 cm místo 60. Po léčení borosodinem za dva týdny bylo pole již 62 cm, tedy skoro normální. Abbé Boully byl požádán lékařským sborem, aby určil kultury bakterií, které mu byly předloženy ve shromáždění. Podařilo se mu určiti stejné druhy zcela přesně, podobně jako abbému Mermetovi, který v lékařském shromáždění určil sídlo rakoviny, ve dvou případech Mermet určit jako sídlo žaludek, ale lékaři se domnívali, že toto je v jícnu. Dr. Morneau pomocí olovnice ortometa, para-gama určuje sídlo rakoviny v orgánech, třeba že nešlo ještě o příznaky zcela charakteristické a manifestní. Při použití olovnice výkyvy taxuje Mermet v positivním směru jako velmi dobré, a výkyvy negativní jako špatné, aby se snáze dorozuměl a vyjádřil. Lesourd studoval magnetická pole léků i květin a zjistil na př. při azalce pole 0/55/110, ničí bacily coli. Barevná afinita: bílá, fialová, indigo, modrá, zelená. Repulse: černá.

Dr. Roux konal pokusy s radiestesií na žádost několika lékařů z Vichy, kteří předložili otázku zjištění hranic orgánových asi tak, jak se praktikuje obvykle poklepem a poslechem při klinickém vyšetřování. Dr. Roux provedl zjištění hranic kyvadlem a pomocí tužky. Následující vyšetření obvyklými lékařskými methodami ukázaly, že vyšetření bylo naprosto správné. V jiném případě se podařilo stejným způsobem zjistiti sídlo vředu žaludečního na pyloru. Týž odborník měl rozhodnouti otázku, zdali v jednom případě jde o těhotenství čili nic, protože příslušné zkoušky vypadly neurčitě. Roux kyvadlem opět vyšetřil nemocnou a prohlásil, že jde o těhotenství a také za 14 dní po vyšetření došlo ke spontánnímu porodu mrtvého, macerovaného plodu. Jindy však, jak přiznává zcela otevřeně, nezjistil dobře lokalitu procesu a v druhém případě udal sídlo zlomeniny obratle oproti zjištění roentgenovému o jeden obratel výše. V dalším případě obrátila se na dr. Rouxe matka s dotazem, o jakou nemoc u její dcery šlo a předložila fotografii. Dr. Roux prohlásil, že před 5 lety byla operována na zánět slepého střeva. Matka prohlásila, že nikoli, ale když se podívala na fotografii, kterou předložila dr. Rouxovi, zjistila, že předložila skutečně omylem fotografii své druhé dcery, která operována v udané době byla. Lesourd ve svých studiích s radiestesií dochází k úsudku, že lidé mají nositi oděv a bydliti v místnostech jisté barvy, aby se cítily spokojenými a šťastnými. Často prý nesouhlas s povahou individua a barvou oděvu nebo barvou obytné místnosti vede k disonanci, jakési disharmonii, která se obratem mění v opak, nastane-li příslušná změna v okolnostech řečených. Ostatně t. zv. léčbou barvami se zabýval již 1890 dr. Foveau de Cormelles, v Americe vlivem barev na lidskou náladu a zdraví se zabývá dr. Curtis. Dr. Renault studuje harmonii mezi parfémy a barvami, ostatně i Goethe se vyjádřil, že barvy působí na duši.

Chromdiagnostika vypracovala některé zajímavé vztahy mezi barvami a chorobami:

fialová: chudokrevnost, nadledvinky, pankreas,
indigo: poruchy jaterní,
modrá: poruchy štítné žlázy,
zelená: poruchy žaludeční a střevní,
žlutá: srdce,
oranžová: nervy,
červená: oběh krevní,
bledě žlutá: oběh mozkový,
růžová: slezina,
světle zelená: výživa,
čokoládová: sakrální systém nervový.

Mellin dovozuje, že každá barva vyzařuje svým hlavním paprskem v určitou stranu světovou. Tak dle autora vyzařuje:

fialová k severu,
modrá k severu,
indigo k sev.-západu,
zelená k východu,
žlutá k vých.-jihovýchodu,
oranžová k jihovýchodu,
červená k jihu.

Modrá je barvou vitální, znecitlivující, zabíjí bakterie, působí protikřečově.

Žlutá podporuje stahy svalové;

červená energii, působí nahromadění krevní, antisepticky, vyvolává periodu, jízvy;

fialová působí na duševní dění a spánek;

zelená působí brutalitu, podporuje materialismus, oranžová podporuje smutek, modrá se nehodí brunetům, červená blondýnům, zelená se hodí rusým, oranžová kaštanové pleti. Také pro manželství má prý volba barev nemalý význam, chtějí-li míti manželé klid v domácnosti. Vhodná barva oděvu a malování obytných místností vede buď k harmonii nebo k disharmonii.

Turenne, který studoval otázku rakoviny, zjistil, že reaguje na paprsky infračerné, které ji zabíjejí.

Bylo by tedy třeba odpověděti na otázku, zdali existuje lékařská radiestesie a jaké možnosti má pro diagnostiku a eventuálně i léčbu chorob. Je li metodou spolehlivou, i v rukou laika nebo vzdělaného laika, a do jaké míry na ni může spoléhati lékař. Otázky tyto jsou zajisté velmi závažné, aby se na ně dalo odpověděti ihned, aniž by celý problém radiestesie nebyl podroben nové revisi a očistě od všech postranních nánosů, které jsou pavědecké. Neboť jak vždy a všude bývá, vyskytují se i zde šarlatáni, kteří dobré věci jen škodí.

Až dosud se však o methodě pracuje a nedošlo se k stejným závěrům, a proto výsledky i použití radiestesie je třeba bráti s jistou reservou, která sama nepoškodí věc, ale povede ji případně k vítězství, bude-li s to, aby prokázala vážnost a spolehlivost v mezích lidských možností i zkušeností.

Někteří průmyslníci pařížští a francouzští věnovali značné obnosy na zařízení ústavu pro radiestesii„ kde se bude studovati osvědčenými silami ve prospěch jak průmyslu, tak i vědy.

Prozatím však konečné slovo řečeno nebylo.

(Pokračování.) *Dr. L. Riedl, primář.*

Sociologický soustavný kurs.

II. Materiální příčina společnosti.

Materiální příčina společnosti čili materiál, z něhož se skládá společnost, jsou lidé. Jest však otázka, zdali povaha člověka nutně a přirozeně vyžaduje společnost, čili jinými slovy: *zdali jest společnost pro člověka nutná a přirozená.*

I. *Zkušenost ukazuje, že společnost je pro člověka nutná.* Stačí všimnouti si na př. prostého venkovského pasáka, jehož potřeby jsou nemnohé. Ale i ten potřebuje jísti. Potřebuje chleba; aby měl chleba, potřebuje pekaře; pekař potřebuje mlynáře; mlynář rolníka; rolník potřebuje kováře, který by mu zhotovil nástroje k obdělávání půdy; kovář potřebuje slevače, který by mu dodal železo; slevač pak horníka atd. Prostý pasák si to nemůže obstarat všecko sám. Už k ukojení jedné potřeby musí spolupracovat mnoho jednotlivců, každý ve svém oboru, což předpokládá organisovanou společnost. Kromě toho i prostý pasák má více potřeb, nejen hmotných, nýbrž i duchovních, a každá vyžaduje zvláštní skupinu: výchova vyžaduje rodinu; vyučování školu: náboženství Církev; veřejná bezpečnost pak vyžaduje vojsko, policii, úřady atd.

Lze tedy všeobecně říci: *Společnost je pro člověka nutná k úplnému ukojení všech jeho potřeb hmotných i k rozvoji rozumovému, mravnímu a náboženskému.* To je závěr sv. Tomáše: „Člověk je přirozeně tvor společenský, protože k svému životu potřebuje mnoho věcí, jichž si nemůže opatřiti sám; člověk je tedy přirozeně část nějakého množství, jímž se mu dostává pomoci k vhodnému životu.“[1]

II. *Je společnost pro člověka naprosto nutná?*

Je zřejmo, že tu nejde o nutnost naprostou. Neboť člověk může žíti i mimo společnost, aniž přestává býti člověkem; jako na př. Robinson na svém ostrově. *Nutnost žíti ve společnosti není tedy naprostá, nýbrž relativní a podmíněná.* Chci-li se z jedné pevniny dostat na jinou pevninu, nutně potřebuji nějakého dopravního prostředku, lodi nebo letounu. Ale nutnost použíti toho prostředku je podmíněná; existuje pro mne, jen chci-li. Taková je také nutnost žíti ve společnosti.

1. Společnost je nutná *k zachování lidského života.* - Chce-li člověk žíti, potřebuje potravy, a proto potřebuje společnosti, která mu pomáhá opatřiti si ji, a tak je mu prostředkem k zachování života. Existence člověka ve společnosti závisí na tom, chce-li žíti. Ale poněvadž toto chtění vychází ze samé přirozenosti (každé jsoucno totiž přirozeně touží po zachování sebe), je tu podmíněnost velmi nepatrná.

2. Společnost je nutná *k zlepšení lidského života.* - Tato nutnost je mnohem více podmíněna; nejde tu o život, nýbrž o zlepšení života, o zlepšení fysické i mravní, takže člověk má pak nejen to, co je naprosto nutné k životu, nýbrž má dokonalou hojnost všeho, vyniká vědou i ctnostmi. Na př. chce-li se někdo státi učencem, je nutné, aby se učil od jiných, neboť kdyby chtěl začíti úplně sám od základů, daleko by nedospěl.

Tedy společnost je pro člověka podmíněně nutná k zachování života a k zlepšení života.

Poněvadž tato nutnost je podmíněná, připouští výjimky. Sv. Tomáš uvádí tři takové případy:[2] 1. Někteří lidé jsou vyloučeni ze společnosti zlým osudem, vyšší silou, nedobrovolně; jako na př.

1 S. Thomas: I. Ethic., l. 1. n. 4· „Homo naturaliter est animal sociale. utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi solus praeparare non potest: consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.“

2 I. Polit., lect. 1.

Robinson. — 2. Někteří se straní společnosti pro poruchu přirozenosti; na př. blázni, misanthropové. - 3. Jiní konečně se uchylují do samoty pro vznešenost přirozenosti, jako na př. poustevníci; sv. Jan Křtitel, sv. Antonín a jiní. Proto sv. Tomáš vidí v poustevnickém životě zvláštní mimořádnou milost: „Člověk může žíti samotářsky dvojmo: jedním způsobem, jako by nemohl snésti lidskou společnost, pro divokost ducha; a to je zvířecí; - jiným způsobem tím, že zcela lne k božským věcem; a to je nad člověka. A proto Filosof praví, že ten, kdo se nestýká s jinými, jest zvíře nebo bůh, to jest, boží muž."[3]

Mimospolečenský stav některých lidí neruší všeobecnou nutnost společnosti, nýbrž spíše ji potvrzuje, protože takoví lidé buď klesli pod úroveň člověka anebo jsou povzneseni nad lidskou přirozenost.

III. Společnost je pro člověka více nutná než pro některá zvířata. Jsou totiž některé druhy zvířat, jež přirozeně žijí ve stádech, společně; na př. sloni, opice, včely, mravenci atd. Ačkoliv i zvířata se sdružují, aby si navzájem pomáhala v opatřování potravy a v obraně, přece lze říci, že *sdružování lidí a sdružování zvířat se liší svou povahou i svou intensitou.*

Že se liší *svou povahou*, je patrné z toho, že zvířata se sdružují jen k ukojení hmotných potřeb, kdežto lidé tvoří společnost také k ukojení duchovních potřeb. Sdružování zvířat je čistě hmotné a smyslové, kdežto sdružování lidí je rozumové a mravní. Proto sdružování zvířat a sdružování lidí se liší svou povahou.

Že se liší i *svou intensitou*, je patrné z toho, že i co se týče hmotných potřeb, zvířata jich mají mnohem méně, protože jsou od přírody daleko lépe vybavena než lidé. „Zvířatům totiž příroda připravila pokrm, srst k přikrytí, obranu, jako zuby, rohy, drápy nebo aspoň rychlost k útěku."[4] Kromě toho zvířata mají vrozený pud k rozeznání toho, co jest jim užitečné nebo škodlivé. Člověk není tak důkladně přírodou vybaven. Proto více potřebuje společnosti. Sdružování u lidí má daleko hlubší základ než u zvířat.

IV. Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že *člověk je přirozeně tvor společenský.*

Hobbes a Rousseau popírají tento závěr. Hobbes hlásá, že člověk je přirozeně *protispolečenský*, Rousseau pak tvrdí, že člověk je přirozeně *mimospolečenský.*

Hobbes připouští, že člověk je schopen žíti ve společnosti, ano i toužiti po společnosti. Ale z toho prý neplyne, že člověk je přirozeně tvor společenský. Původní přirozený stav lidstva prý jest boj všech proti všem (protože každý měl právo na všechno); a první dobro člověka je sebezáchova. V původním bojovném stavu si nikdo nebyl jist životem. Proto přirozený zákon velí hledati mír. Z toho pak následuje, že člověk se musí zříci svého původního naprostého práva na všechno. Člověk je tedy k utvoření společnosti puzen bázní, aby nebyl zabit od druhých, a opatrností, jež velí hledati mír. Společnost tedy není dílo přirozené, nýbrž uměle vytvořené vzájemnou smlouvou jedinců.

Rousseau hlásá, že člověk původně žil v lesích divošsky a samotářsky. Časem se však lidstvo zdokonalilo, vznikaly sváry a nepřátelství; a proto aby si zajistil svá práva, touží utvořiti společnost. Společenskou smlouvou se lid nevzdává své přirozené nezávislosti (opak nauky Hobbesovy), nýbrž pouze přenáší administrativní moc na své zástupce, jež může zase libovolně odvolati. Tedy i Rousseau učí, že společnost není dílo přirozené, nýbrž uměle vytvořené společenskou smlouvou.

Proti oběma uvedeným směrům hájíme thesi, *že člověk je přirozeně tvor společenský.* První důkaz pro svou thesi bereme z vlastní činnosti člověka (z lidské řeči), druhý pak z potřeby člověka.

1. *Důkaz: z vlastní činnosti člověka:*

Člověku je od přirozenosti dána řeč. Avšak řeč je k tomu, aby se lidé dorozumívali, aby si navzájem sdělovali, co je užitečné a škodlivé, spravedlivé a nespravedlivé a p. Tedy takové sdílení je přirozené, protože příroda nic nečiní nadarmo. Avšak takové sdílení tvoří lidskou společnost. Tedy člověk je přirozeně tvor společenský.

Sv. Tomáš tento důkaz krásně rozvádí ve svém komentáři k I. Polit., lect. 1:

„Přirozenost nečiní nic nadarmo, protože vždy pracuje k určenému cíli. Pročež dá-li přirozenost nějaké věci něco, co o sobě je zařízeno k nějakému cíli, následuje, že onen cíl jest dán oné věci od přirozenosti. Vidíme totiž, že, ač někteří živočichové mají hlas, pouze člověk nad jiné živočichy má řeč. Neboť třebas někteří živočichové pronášejí lidskou řeč, přece vlastně nemluví, protože nerozumějí, co praví, nýbrž pronášejí takové zvuky z jakéhosi zvyku. Jest však rozdíl mezi řečí a prostým hlasem. Neboť hlas jest znamením zármutku a potěšení, a v důsledku jiných vášní, jako hněvu a bázně, jež všechny směřují k potěšení a zármutku, jak se praví v II. Ethic.

[3] *Sv. Tomáš: Summa theol.* II-II, 188, 8, ad 5: „Homo potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non fereus, propter animi saevitiam, et hoc est bestiale; — alio modo per hoc quod totaliter rebus divinis inhaeret, et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in I. Polit. 1., quod ille qui aliis non communicat, est bestia aut deus, id est divinus vir."

[4] *S. Thomas: De regimine Principum*, l. 1, lect. 1.: „Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam."

A proto hlas je dán jiným živočichům, jejichž přirozenost dospěla až k tomu, že cítí své potěšení nebo zármutek, a navzájem si to naznačují nějakými přirozenými zvuky, jako lev řvaním, pes štěkáním, místo nichž my máme citoslovce. Ale lidská řeč naznačuje, co je užitečné a co škodlivé. Z toho následuje, že naznačuje spravedlivé a nespravedlivé. Neboť spravedlnost a nespravedlnost pozůstává v tom, že se vytvoří rovnost nebo nerovnost ve věcech užitečných a škodlivých. A proto řeč jest vlastní lidem; poněvadž to jest jim vlastní ve srovnání s jinými živočichy, že mají poznání dobra a zla, tak i nespravedlivého a jiných takových, které se mohou naznačiti řečí. *Ježto tedy člověku jest dána řeč od přirozenosti, a řeč jest zařízena k tomu, aby se lidé navzájem sdíleli v užitečném a škodlivém, spravedlivém a nespravedlivém, a jiných takových; následuje - poněvadž přirozenost nic nečiní nadarmo - že lidé přirozeně se v tom sdílejí. Ale sdílení v takových věcech tvoří dům a obec. Tedy člověk je přirozeně živočich domácí a občanský.*"[5]

Týž důkaz uvádí sv. Tomáš v *De regimine principum*, zdůrazňuje, že člověk jest od přirozenosti zařízen ke společenskému životu více než ostatní živočichové: „Totéž se nejzřejměji objasní tím, že člověku jest vlastní, užívati řeči, jíž jeden člověk může jiným úplně vyjádřiti svůj pojem. Jiní živočichové si ovšem vyjadřují navzájem své vášně povšechně, jako pes štěkáním zlost. Člověk je tedy jinému více sdílný než jakýkoli jiný živočich, rovněž žijící hromadně, jako jeřáb, mravenec a včela."[6]

V komentáři k III. Polit., lect. 5, a. 4. sv. Tomáš praví, že „člověk je *přirozeně* živočich společenský, a proto všichni lidé touží žíti společně, a ne býti samotni, *i kdyby v ničem jeden druhého nepotřeboval* k tomu, aby vedli občanský život".[7]

Z téhož důvodu sv. Tomáš vyvozuje, že lidé by žili společensky i ve stavu neporušené přirozenosti. Tedy *ne pouze následkem dědičného hříchu, ne pouze z nutnosti a z potřeby, nýbrž z přirozené náklonnosti je člověk tvor společenský.*[8]

2. *důkaz: z potřeby člověka:*

Člověk přirozeně touží nejen žíti, nýbrž i dobře žíti, t. j. touží nejen po tom, co je nutné k udržení holého života, nýbrž i po tom, co je nutné k šťastnému a dokonalému lidskému životu. Každá věc totiž přirozeně touží po svém cíli; cíl člověka však jest šťastný a ctnostný život. Tedy člověk přirozeně touží nejen žíti, nýbrž dobře žíti.

Avšak k tomu se vyžaduje, aby žil ve společnosti; neboť jeden člověk si nemůže opatřit všechno, co je nutné k životu, a zvláště k dobrému životu. K tomu je třeba spolupráce více činitelů.

Tedy člověk je přirozeně tvor společenský.

Sv. Tomáš rozvádí tento důkaz v *I. Eth.*, lect. 1 cap. I: Protože člověk je přirozeně tvor společenský, ježto ke svému životu potřebuje mnoha věcí, jichž si nemůže opatřiti sám, vyplývá z toho, že člověk je přirozeně část nějakého množství, jímž se mu dostává pomoci k dobrému životu; kteréžto pomoci potřebuje ke dvěma: A to nejprve *k těm, jež jsou nutná k životu*, bez nichž nelze žíti přítomný život; a k tomu pomáhá člověku domácí společnost, jejíž část jest. Neboť každý člověk má od rodičů zrození a výživu. A podobně jednotlivci, kteří jsou částí domácí společnosti, navzájem si pomáhají v tom, co je nutné k životu. - Jiným způsobem se pomáhá člověku společností, jejíž jest část, *k dokonalé dostatečnosti života*, totiž, aby člověk nejen žil, nýbrž i dobře žil, maje všechno, co mu stačí k životu; a tak člověku pomáhá občanská společnost, jejíž částí jest, nejen co do tělesných, nýbrž také co do mravních."[9]

Vlastní cíl domácí společnosti je tudíž to, *co je nutné k životu* (necessaria vitae); vlastní cíl politické společnosti je *dokonalá zásoba životních prostředků* (sufficientia perfecta vitae). Onu pomoc, již občanská společnost dává domácí společnosti, je třeba chápati ne jako nějakou zbytečnost, bez níž by lidé mohli dobře žíti; nýbrž je třeba ji chápati jako nutnou i k plnému dosažení vlastního cíle, domácí společnosti.

Z toho, že člověk si nemůže sám opatřit všechno, čeho potřebuje k životu, Aristoteles a sv. Tomáš vyvozují, že člověk je přirozeně tvor společenský, že je přirozeností veden, aby žil nejen v domácí, nýbrž i v politické společnosti, protože také k plnému dosažení toho, co je nutné k životu v domácí společnosti, potřebuje občanské společnosti.

Aby bylo zcela zřejmé, že člověk si sám nestačí opatřit všechno, co potřebuje k životu, sv. Tomáš *v De regimine Principum* l. 1, cap. 1. srovnává člověka se zvířaty a ukazuje, že zvířata jsou od přírody daleko lépe vybavena k životu než člověk, a že člověk si to musí opatřit za spolupráce jiných lidí: „Jiným živočichům příroda připravila pokrm, na krytí srst, na obranu zuby, rohy, drápy nebo aspoň rychlost v běhu. Člověk však je vybaven tak, že mu z těchto věcí příroda nenachystala nic, ale místo toho je mu dán rozum, aby si jím toto všechno mohl opatřiti pomocí rukou. K opatření toho nestačí jediný člověk. Neboť jediný člověk by o sobě dostatečně nemohl

[5] *S. Thomas: Comment. in I. Politic.* lect. 1.
[6] *S. Thomas: De regimine principum*, lib. 1, cap. 1.
[7] *S. Thomas: Comment. in III. Politic.* lect. 5, a. 4.
[8] Sr. *S. Thomas: Summa theol.* I 96, 4; *II. Sent*, d. 44, q. 1, a. 3.
[9] I. Ethic., lect. 1, cap. 1.

ztráviti život. Je tedy člověku přirozené, aby žil ve společnosti mnohých. - Ještě více: jiným živočichům je vrozen přirozený pud ke všemu tomu, co jest jim užitečné nebo škodlivé, jako ovce přirozeně pokládá vlka za nepřítele. Některá zvířata také poznávají přirozeným pudem některé byliny léčivé a jiné k svému životu nutné. Člověk však poznává to, co je nutné jeho životu, pouze všeobecně, jako by svým rozumem mohl ze všeobecných zásad dojíti k poznání jednotlivostí, které jsou nutné pro lidský život. Není však možno, aby jediný člověk svým rozumem se dopracoval k tomu všemu. Je tedy nutno pro člověka, aby žil ve společnosti, aby jeden byl podporován druhým, by různí rozumem činili různé vynálezy, třebas jeden v lékařství, druhý v tom, třetí v onom."[10]

K tomu pak ještě sv. Tomáš dodává ve svém Komentáři k I. Polit., lect. 1: „Jako ruka nebo noha nemůže býti bez člověka, tak ani jeden člověk si o sobě nestačí k životu odloučenému od společnosti. Přihází-li se však, že někdo nemůže býti v občanské společnosti pro svoji špatnost, jest horší než člověk a takřka zvíře. Jestliže však nikoho nepotřebuje a stačí takřka sám sobě, a proto není údem společnosti, jest lepší než člověk; je totiž takřka jakýmsi bohem."[11]

Z toho je tedy patrné, že známá hypothesa Hobbsova o člověku přirozeně protispolečenském, a hypothesa Rousseauova o člověku přirozeně mimospolečenském nemá žádného věcného podkladu, neboť člověk je přirozeně tvor společenský.

III. Cílová příčina společnosti.

Cílem každé společnosti jest uskutečnění *obecného blaha.* Proto totiž lidé tvoří společnosti, aby pracovali spojenými silami o dosažení společného cíle, společného dobra, čili obecného blaha.

Naše úvaha o obecném blahu, jest jíž cílem společnosti, dělí se na čtyři části:

1. Povaha obecného blaha.
2. Vzájemný vztah mezi obecným blahem a soukromým blahem.
3. Hlavní zásada obecného blaha.
4. Rozdělení obecného blaha.

§ *I. - Povaha obecného blaha.*

Když lidé utvoří společnost, neztrácejí v ní svého individuálního bytí; ale k jejich individuálnímu bytí a činnosti přistupuje bytí a činnost společnosti. Na příklad, když několik rolníků se spojí v hospodářské družstvo, každý z nich jedná individuálně při schůzích, poradách a hlasování. Ale kromě toho jedná také družstvo jako jeden celek, koná různé nákupy, schvaluje účty a pod.

Totéž vyjadřuje sv. Tomáš, když praví: „Musí se však věděti, že ten celek, jejž tvoří množství občanů nebo domácí rodina, má pouhou jednotu řádu, podle níž není naprostou jednotou. A proto *část toho celku může míti činnost, jež není činností celku,* jako vojín ve vojsku má činnost, jež není činností celého vojska. Avšak i *celek má nějakou činnost, jež není vlastní některé z částí, nýbrž celku;* třebas útok celého vojska."[1]

V každé společnosti jsou tedy *dvě složky, nerozlučně spojené: jedinci a společnost.* Nelze si představiti společnost bez jedinců. Je zřejmé, že vystoupí-li všichni členové z hospodářského družstva, hospodářské družstvo přestane existovat: „Množství mimo mnohá je toliko v rozumu; avšak množství v mnohých je také v přírodě."[2]

Ačkoli společnost nelze odděliti od jedinců, přece *jedinci a společnost se od sebe liší.* Společnost není jen souhrn jedinců, tak jako dům není jen souhrn materiálu. Něco jiného je materiál, kamení, cihly, malta atd., a něco jiného je plán stavby, čili uspořádání celé stavby. Podobně i ve společnosti: Něco jiného jsou jedinci, z nichž se společnost skládá, a něco jiného je společnost. „Jméno společnost obsahuje dvě věci: totiž množství jedinců a jakousi jednotu, totiž jednotu nějakého řádu. Národ je totiž množství lidí, řízených jistým řádem."[3]

Poněvadž tedy existují dvě rozlišené složky společnosti, totiž - jedinci a společnost sama, je otázka, komu z těch dvou patří obecné blaho. Patří snad jedincům? Či patří společnosti samé?

Patří jedincům i společnosti, jak uvidíme v dalším. Jsou tedy dva druhy obecného blaha.

1. *Obecné blaho, jež patří jedincům.*

Každá společnost je pro člověka. Skládá se z lidí a jen jejich prostřednictvím, v nich a s nimi může jednati a rozvíjeti se. Proč tvoří lidé společnost? Proto, aby si opatřili to, čeho potřebují

[10] *S. Thomas: De regimine Principum,* lib. 1, cap. 1.
[11] *S. Thomas: Comment. in I. Polit.,* lect. 1.

[1] *S. Thomas: I. Ethicorum,* l. I, lect. 1, n. 5: „Sciendum est autem quod hoc totum quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem, quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius; puta conflictus totius exercitus."

[2] *S. Thomas: De Potentia,* III, 16, 16m: „Multitudo praeter multa non est nisi in ratione; multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura."

[3] *S. Thomas: Summa theologica,* I, 31, 1, ad 2: „Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum."

a nač jejich vlastní síly nestačí; proto, aby si zachovali a zajistili nějaké důležité dobro; proto, aby rozšířili a zvýšili své vlastní poznatky; nebo proto, aby rozšířili pole své působnosti. Proto každá společnost má dbáti o obecné blaho všech svých členů.

Prostý příklad nám to objasní: Několik rolníků se sdruží, utvoří hospodářské družstvo, protože každý z nich chce prostřednictvím družstva nakupovat osivo laciněji; nebo protože prostřednictvím družstva chce nabýti většího vzdělání pro svůj obor, chce navštěvovat hospodářské kursy, jež mu umožní družstvo. Tedy každý jedinec hledá ve společnosti nějaké dobro, jehož nemůže dosíci osamoceně. Proto každá společnost se má starati o obecné blaho všech svých členů.

Tuto podřízenost společnosti blahu každého jedince jasně naznačuje sv. Tomáš: „Člověk je přirozeně část nějakého množství, *jímž se mu dává pomoc k dobrému životu.*“[4] Společnost je tu chápána jako prostředek, kdežto člověk, jedinec je označen jako cíl: společnost totiž člověku pomáhá, a člověk přijímá její pomoc. *Společnost je tedy pro člověka*, a ne naopak.

Nejde tu však o člověka osamoceného, nýbrž o člověka, který je část společnosti. A poněvadž společnost netvoří jedinec, nýbrž více lidí, je zřejmé, že ono obecné blaho *se rozdělí všem jednotlivým členům příslušné společnosti.*[5] Na př. snížení cen, jehož dosáhne hospodářské družstvo, se rozdělí všem jednotlivým členům družstva bez výjimky.

Obecné blaho je tedy především *blaho rozdělené jednotlivcům*, pokud jsou členy společnosti. Jednotlivci jsou tudíž cílem společnosti, jim má společnost pomáhati; proto byla utvořena.

Nesmíme však zapomenout, že cílem společnosti nebo družstva není některý jednotlivec, nýbrž jednotlivci všichni zároveň. Z toho je patrné, jaký je vztah mezi blahem všech a blahem jednotlivce. Kdyby na př. z desíti sdružených rolníků devět jich žádalo řízený prodej obilí, a jeden žádal volný prodej, je zřejmé, že blaho devíti je větší než blaho jednoho, a proto blaho devíti má přednost. Sv. Tomáš praví: „Blaho množství je větší než blaho jednoho, jenž jest členem onoho množství.“[6] „*Větší a božštější jest blaho množství než blaho jedince;* pročež někdy se snese zlo jedince, prospívá-li to blahu množství; jako, popraví se zločinec, aby byl dán klid množství.“[7]

2. *Obecné blaho společnosti.*

Viděli jsme, že, ačkoli společnost nelze odděliti od jedinců, přece jedinci nejsou společnost. Společnost je více než pouhý součet jedinců. Společnost je nové jsoucno, jež se liší od jedinců, a má také svou vlastní činnost.

Avšak dobro každého jsoucna je předně jeho zachování.

Tedy vlastní dobro (blaho) společnosti jest její zachování, a to hlavně *zachování jednoty.* Neboť bez jednoty, bez vzájemného souladu mezi členy společnosti je společnost nemožná, nikdy nedovede k cíli. Proto sv. Tomáš praví: „Jako člověk nemůže nic konati dobře, leč předpokládá-li se jednota jeho částí, tak množství lidí, postrádajícímu jednoty míru, když útočí samo na sebe, jest znemožněno dobře jednati.“[8]

Sv. Tomáš toto blaho společnosti nazývá „dobrem a blahem sdruženého množství“[9] jako protiklad obecného blaha, jež patří tomu neb onomu členu společnosti.

Jsou tedy dva druhy obecného blaha: 1. obecné blaho společnosti jako celku; 2. obecné blaho, jež se rozděluje všem jednotlivým členům společnosti. Toto obojí blaho spolu souvisí nerozlučně. Prospívá-li společnost svým údům, sama tím vzrůstá a sílí; vzroste-li však a upevní-li se vnitřně, jest zase schopnější sloužiti svým údům.

3. *Bližší určení obecného blaha.*

Člověk zůstává člověkem i ve společnosti. Proto i ve společnosti má totéž určení, které měl ještě dříve, než do ní vstoupil: musí směřovati k poslednímu cíli, k Bohu; všechno své jednání musí usměrňovat k Bohu.

Proto také *poslední cíl každé společnosti je Bůh; a nejbližší cíl je to, co vede k Bohu,* buď bezprostředně anebo nepřímo.

Nejbližším cílem lidských společností může býti tedy to, co zdokonaluje lidskou přirozenost; nebo prostě to, co činí život člověka dobrým, blaženým. A to jsou dvě věci: *duševní a mravní zdokonalení člověka* (to je hlavní, co dává smysl

[4] *S. Thomas: I. Ethicorum*, lect. 1, n. 4: „Homo naturaliter est pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.“

[5] Sr. *S. Thomas: Quaest. disput. De Caritate*, Quaest. unic., a. 4, ad 2: „Est quoddam bonum proprium alicuius hominis, in quantum est singularis persona; ... est autem quoddam bonum commune, quod pertinet ad hunc vel illum, in quantum est pars alicuius totius; sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est pars civitatis.“

[6] *S. Thomas: Summa theologica*, 2. II. 39, 2, ad 2: „Bo num multitudinis est maius quam bonum unius, qui est de multitudine.“

[7] *S. Thomas: De Regimine Principum*, lect. 1, c. 9: „Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius; unde interdum malum unius sustinetur, si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro, ut pax multitudini detur.“

[8] Tamtéž, c. 15: „Sicut homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat seipsam, impeditur a bene agendo.“

[9] Tamtéž, c. 2: „Bonum et salus consociatae.“

životu společenskému); a *hojnost hmotných statků* (to je předpoklad a podmínka). (De Reg. princ. I, 14.)

Člověk se zdokonaluje duševně a mravně *ctnostmi*; a to ne rozumovými, nýbrž mravními ctnostmi, jež usměrňují a pořádají všechny sklony člověka k poslednímu cíli. Proto sv. Tomáš praví docela všeobecně o každé lidské společnosti: *„Ctnostný život je cíl lidské společnosti."*[10] A o zákonech, jež dává společnost poddaným, praví týž sv. Tomáš, „že jest vlastní zákonu: vésti poddané *k jejich vlastní ctnosti*."[11]

Společnost má člověka zdokonalovat. Proto, i když různé společnosti a sdružení mají různé cíle, přece pro všechny platí, že *cíl společnosti musí býti objektivně dobrý*, t. j. musí býti schopen skutečně zdokonalit člověka ať v duševním či mravním nebo hospodářském ohledu.

Obecné blaho není určováno libovůlí lidí, nýbrž musí vyhovovati lidské přirozenosti a jejím objektivním požadavkům. *Obecné blaho musí býti řízeno mravním zákonem.*[12]

Lidská osoba a lidská společnost mají tentýž cíl: *mravní dobro.*[13]

§ *II. - Vzájemný vztah mezi obecným blahem a soukromým blahem.*

Abychom správně rozřešili tuto složitou otázku, jaký je vztah mezi obecným blahem a soukromým blahem, je třeba si všimnouti, jaký vztah má lidská přirozenost ke společnosti.

1. Proč hledá člověk společnost? Předně pro své vlastní dobro, pro *dobro své individuální přirozenosti.* Sv. Tomáš to jasně vyjadřuje: „Protože člověk je přirozeně živočich společenský a občanský, ježto ke *svému* životu potřebuje mnoha věcí, které sám sobě nemůže opatřiti: následuje z toho, že člověk je přirozeně část nějakého množství, jímž jest *mu dána pomoc* k dobrému životu."[14] Tedy s tohoto hlediska, s hlediska zájmu jednotlivce, cílem společnosti jest obecné *blaho každého jednotlivého jejího člena.*

2. Než mezi jedincem a společností nejsou toliko zištné vztahy. Jednotlivec přijímá od společnosti zachování a *zdokonalení své specifické přirozenosti.* Společností jest zdokonalen v jistých oborech, stává se učencem, umělcem, politikem atd. Avšak společnost obsahuje, tvoří a zachovává všechny tyto obory; ona uskutečňuje nejvyšší zdokonalení lidského druhu. Proto je spravedlivo, aby byla milována nezištně; proto její blaho, *jako blaho druhu,* má přednost před blahem jedince.[15]

Sv. Tomáš to dokazuje takto: „Nedokonalé jest zařízeno k dokonalému. Každá část jest však zařízena k celku jako nedokonalé k dokonalému. A proto každá část je přirozeně pro celek... Každá jednotlivá osoba se však přirovnává k celé společnosti jako část k celku..."[16] A proto také *soukromé blaho se má k obecnému blahu jako část k celku.*

Obecné blaho sestává z mnoha složek.[17]

První složkou obecného blaha jest: *bytí, trvání a zdravý rozvoj společnosti samé.* Nezáleží-li společnosti na její vlastní existenci, jistě brzo začne upadat, až se úplně rozpadne. Konkretně řečeno: první složka společnosti jsou *lidé, pokud patří ke společnosti.* Bez lidí není společnosti, tak jako bez částí není celku.[18]

Druhá složka obecného blaha: *sociální činnost členů společnosti,* jejich vytrvalé směřování ke společnému cíli a jejich práce o jeho uskutečnění. Společnost se může udržeti jen tehdy, když její členové jsou činní a jejich činnost vyhovuje požadavkům celku.

Třetí složka obecného blaha: *souhrn oněch norem a zařízení, jež jsou nutná nebo užitečná k zavedení a udržení pořádku ve společnosti,* a jež zajišťují spolupráci všech členů. Bez zákonů a předpisů, bez práv a výsad, bez pevného programu neobstojí žádná společnost.

Čtvrtá složka obecného blaha: *hmotné zajištění,* jehož se společnost dopracuje a jež nepřechází do soukromých rukou.[19]

Pátá složka obecného blaha: *uspořádání a rozčlenění, jehož se dostává jednotlivcům od společnosti.* Činnost společnosti dává svým členům nové vyhlídky, nové uspořádání, takže členové s celým svým soukromým blahem jsou jaksi uchváceni a přetvořeni.

[10] *S. Thomas: De Regimine Principum,* I, 14: „Virtuosa vita est congregationis humanae finis."

[11] S. Th. *Summa theologica,* I-II, 92, 1: „...hoc sit proprium legis: inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem.

[12] Tamtéž: 92, 1: „...bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum."

[13] *Sv. Tomáš: De Regimine principum,* I, 15: „Idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius."

[14] *S. Thomas: I. Ethicorum,* l. 1, n. 4: „Quia homo naturaliter est animal sociale et politicum, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum."

[15] *S. Thomas: Summa theol.,* I, 50, 4, ad 3: „Bonum speciei praeponderat bono individui."

[16] Tamtéž: 2. II.. 64, 2: „Imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars est naturaliter propter totum... Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum."

[17] Sr. tamtéž: I-II, 96, I: „Bonum (commune) constat ex multis."

[18] V tomto výčtu složek obecného blaha sledujeme postup *E. Welty: „Gemeinschaft und Einzelmensch"*, Salzburg 1935, p. 233 et sqq.

[19] Na př. zestátnění drah, silnic, veřejných budov a pod.

Obecné blaho je tedy uspořádaný celek soukromých dober. Tím přicházíme k těmto závěrům:

1. Obecné blaho obsahuje soukromé blaho.

2. Soukromé blaho v obecném blahu nevyniká ani nezaniká; neztrácí své samostatnosti, nýbrž je zařazeno do řádu celku.

§ *III. Hlavní zásada obecného blaha.*

Obecné blaho má přednost před soukromým blahem.

Sv. Tomáš to vyjadřuje třemi různými způsoby:

1. Obecné blaho je větší, lepší a božštější než soukromé blaho jednotlivce.[20]

2. Soukromé blaho je cílově zařízeno k obecnému blahu, jako nedokonalé k dokonalému.[21]

3. Obecné blaho zasluhuje přednost před soukromým blahem; proto soukromé blaho musí býti obětováno, aby obecné blaho bylo uskutečněno a zachováno.[22]

1. *Poměr soukromého blaha k obecnému blahu má ráz cílového vztahu, ne bytostní podřízenosti.*[23] Není to jen vztah prostředku k cíli, nýbrž vztah podřízeného cíle k vyššímu cíli; nebo ještě lépe: je to vztah dvou navzájem se podmiňujících a doplňujících cílů.

Soukromé blaho má v sobě jakési sociální poslání; má totiž vésti k uskutečnění obecného blaha.

Podřízení soukromého blaha obecnému blahu neznamená pro soukromé blaho nějaké oslabení a zhoršení, nýbrž spíše *povýšení a zdokonalení.* Každá věc nachází své zdokonalení ve spojení s cílem. Dokud není spojena s cílem, stále jí něco chybí, a to ne něco vedlejšího, nýbrž cosi podstatného.

Obecné blaho svou vnitřní hodnotou převyšuje soukromé blaho. Obecné blaho se má k soukromému jako dokonalé k nedokonalému. Proto člověk se zdokonaluje, touží-li po obecném blahu, *je pro něho lepší uskutečňovati obecné blaho než své soukromé blaho.*

Soukromé blaho jest obsaženo v obecném blahu jako část v celku. *Člověk nemůže jednati ani pro obecné blaho ani proti obecnému blahu, aniž by zároveň jednal pro své soukromé blaho nebo proti svému soukromému blahu.* - Část je přirozeně puzena k tomu, aby chránila celek, aby se obětovala za celek; tak na př.: je-li člověk v nebezpečí, ruka se přirozeně nastavuje k obraně, aby byl člověk zachráněn. To jest úkol částí: *chrániti celek a obětovati se pro celek.* Totéž platí i v sociálním životě. Obětuje-li se člověk pro celek, nejen nic neztratí, nýbrž ještě se zdokonaluje. Společnost nesmí zničit nebo potlačit to, co je individuální, osobní, nýbrž musí mu umožnit větší rozvinutí a zdokonalení.

2. *Soukromé blaho se liší od obecného blaha podstatně a má svou vlastní hodnotu.*

Tím, že soukromé blaho je podřízeno obecnému blahu jako cíli, nic neztrácí, ano ještě se zdokonaluje. Obecné blaho se má k soukromému blahu jako celek k částem: Části i v celku podrží svou vlastní existenci, svou vlastní činnost, svá vlastní práva; jinými slovy: části se spojují, ale nezanikají; celek nechává částem to, co jest jejich, a přidává jim ještě své.

Aristoteles, a po něm sv. Tomáš praví, že rozdíl mezi obecným blahem a soukromým blahem není jen případkový, nýbrž podstatný: „Obecné blaho obce a jednotlivé blaho jedné osoby se neliší pouze podle mnoha a mála, nýbrž *podle tvarové odlišnosti.* Jiný je totiž pojem obecného blaha a soukromého blaha, jako jiný jest pojem celku a části. A proto Filosof praví, že „nepraví dobře, kteří tvrdí, že obec a dům a jiná taková se liší pouze množstvím a málem a ne druhem".[24] Obecné dobro není jen souhrn, součet soukromých dober, nýbrž zcela jiné dobro; slovo „dobro" se tu bere analogicky. To však neznamená, že obecné dobro a soukromé dobro si navzájem odporují, nebo že jsou oddělena. Obecné dobro se má k soukromému jako celek ke svým částem. Soukromé dobro se má k obecnému blahu jako utvářené k utvářejícímu, jako řízené k řídícímu.

3. *Soukromé blaho jednotlivce čili dobrota části záleží v tom, že část je dobře přiměřena sociálnímu celku.*

Sv. Tomáš praví: „Dobrota každé části se uvažuje podle přiměřenosti ke svému celku."[25]

Důvod je prostě ten, že celek je cíl části; ale dobrota toho, co je pro nějaký cíl, se určuje podle toho, jak je ona věc přiměřená k cíli.

„Je nemožné, aby nějaký člověk byl dobrý, není-li dobře přizpůsoben obecnému blahu; ani celek nemůže obstát, leč z částí sobě přiměře-

[20] *S. Thomas: De Regimine Principum,* lect. 1, c. 9: „Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius."

[21] Tentýž: Contra Gent. I, 86: „Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum." — Sr. 2. II. 58, 9, ad 3.

[22] Sr. III. C. G., 145. — I. Pol., lect. 4.

[23] *S. Thomas: Summa theologica,* 2. II. 58, 9, ad 3: „Bonum commune est *finis* singularum personarum in communitatate existentium, sicut bonum totius est finis cuiuslibet partium."

[24] Tamtéž, 2. II. 58, 7, ad 2: „Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus dicit, quod „non bene dicunt, qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi, differre solum multitudine et paucitate, et non specie."

[25] Tamtéž, I-II, 92, 1, ad 3: „Bonitas cuiusque partis consideratur in proportione ad suum totum."

ných. Pročež *je nemožné, aby obecné blaho obce se mělo dobře, nejsou-li občané ctnostni.*"[26]

4. *Nejbližší a bezprostřední normou společnosti jest jediné a samo její vlastní obecné blaho; na základě svého obecného blaha má společnost plné, všestranné právo nad soukromým blahem svých údů; provádění tohoto práva je odůvodněno jedině obecným blahem.*[27]

Obecné blaho je cílem společnosti; a tedy normou společnosti. Užívání této normy však musí býti ve všech případech řízeno normou *opatrnosti a spravedlnosti* (nikoli pouhou libovůlí), aby byla určena objektivně správná míra.

Aby uvedená zásada o přednosti obecného blaha byla správně chápána, musíme k ní ještě dodat se sv. Tomášem: „Obecné blaho má přednost před soukromým blahem, *je-li téhož druhu.*"[28] Proto jestliže na př. soukromé blaho je dobro nadpřirozené, a obecné blaho je dobro přirozené, pak obecné blaho nemá přednost před soukromým blahem, protože není téhož druhu.

§ 4. - *Rozdělení obecného blaha.*

Obecné blaho, jež se má rozdělovat, je blaho všech členů společnosti.

Poněvadž členové společnosti pracují o obecné blaho *nestejně*, patří jim ho *nestejná část*, úměrně podle toho, kolik o ně pracovali. *Tato nerovnost je zcela přirozená a spravedlivá.* Kolik kdo pracoval o obecné blaho, tolik má z něho obdržet.

Z toho je patrné, jak nesprávné je heslo socialistů hlásajících: Všem stejně! Všichni jsou si rovni! Všichni mají stejná práva! A někteří jdou ještě dále, jako na př. kolektivisté, kteří usuzují takto: ježto všichni máme stejná práva, proto nerovnost v soukromém vlastnictví je nespravedlivá; a anarchisté zase tvrdí: poněvadž všichni jsme si rovni, občanská nerovnost a různost moci jsou nespravedlivé.

Je zřejmé, jak *nesprávná je zásada přirozené rovnosti všech.* Vždy a všude se rodí lidé individuálně nerovní, nerovní v rozumu, nerovni ve vůli, nerovni ve fysické síle, nerovni i v jiných schopnostech. Lze to pozorovat v rodině u malých dětí. Tedy někteří už od přirozenosti mají vrozeny větší schopnosti a proto jsou schopni více pracovat pro obecné blaho než jiní; a proto také je přirozené, aby měli větší účast v obecném blahu, úměrně podle toho, kolik o ně pracovali. (Pokračování.) *P. dr. Ant. Čala O. P.*

[26] Tamtéž: „Impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi."

[27] Sr. Welty: Gemeinschaft und Einzelmensch, Salzburg 1935, str. 266.

[28] Tamtéž: 2. II. 152, 4, ad 3: „Bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis."

Kurs pedagogický: Pojem nadání.

Každý projev člověka je výsledkem často složitého postupu vnitřní práce duševní, a abychom dovedli oceniti schopnost a stupeň inteligence u člověka, jehož projev zkoumáme, musíme znáti zdroje, ze kterých každý projev vychází a kterými je i celek ovlivňován. Jest mnoho činitelů, které se zúčastní vnitřní práce, dříve než vyjde navenek slovo nebo úkon, a nepochopili bychom celistvost a smysl toho, kdybychom neznali jasně potence, jež jsou hybnou silou projevů, a kdybychom si nevymezili hranice působnosti každé potence. Těch složek je v člověku mnoho: smysly, paměť, fantasie, cit a mnoho jiného, a každý z těchto činitelů nějak poznamená předmět poznání svou vlastní činností, než se dostane k rozumu a než se ho chopí vůle. Rozum a vůle pak také pracují svou specifickou činností. Výsledek myšlení je zajisté jednoduchý a celistvý, ale nabývá dříve tvaru působením oněch činitelů, než se projeví navenek, a psycholog, jenž má tento projev zhodnotit a charakterisovat, si jistě usnadní práci, když zná obor působnosti každé potence, aby dovedl na daném produktu rozeznat stopy různých příčin a učinil si tak problém průzračnějším. Tím dosáhneme, že budeme inteligenci přičítati skutečně jen to, co je projevem intelektu. Zdá se to býti tak samozřejmé, a přece se právě nejvíce chybuje zaměňováním nebo nepřesností pojmů a mluví se o inteligenci i tam, kde je výkon výsledkem třebas jen cviku nebo paměti. Proto jest nutné stanoviti nejdříve, co jest předmětem intelektu, jaká jest struktura rozumové práce a jak vzniká intelektuální poznání.

O vlastním předmětu a funkci intelektu píše sv. Tomáš (Summa theol. 2. II. q. 8), že slovo „intelekt" obsahuje jakési vnitřní poznání a odvozuje je od intus legere, čísti uvnitř a pokračuje: „A to je jasně patrné uvažujícím odlišnost rozumu a smyslu; neboť poznání smyslové se zabývá smyslovými vnějšími jakostmi, kdežto poznání rozumové proniká až k bytnosti věci, neboť předmětem rozumu jest „co věc jest" (jak se praví v III. Arist. O duši). Je pak mnoho druhů toho, co se skrývá uvnitř, k čemu je nutno aby poznání lidské jakoby dovnitř proniklo. Neboť pod nahodilostmi se skrývá podstatná přirozenost věcí, pod slovy se skrývají významy slov, pod podobenstvími a obrazy se skrývá naznačená pravda; také věci rozumové jakýmsi způsobem jsou vnitřní vzhledem k věcem smyslovým, jež se pociťují vně, a v příčinách se skrývají účinky a naopak. Proto vzhledem k tomu všemu je pa-

trné, že rozum má svou práci a činnost. I když poznání člověkovo začíná od smyslů, jako od vnějšího zdroje, přece je jasné, že čím je světlo rozumu silnější, tím více může proniknouti do vnitra."

Každá věc jest dána pod vlastnostmi vnímatelnými smysly, ale poznání nezůstává jen u práce smyslů, máme-li věc pochopiti; a to proto, že věc není ještě dokonale vyjádřena těmito vnějšími jakostmi. Jsou to jen náznaky, které mají vésti k hlubšímu vhledu; jsou obal, kterým musí rozum proniknouti k vnitřní podstatě a dopracovati se k vnitřnímu slovu mysli, které si řekne teprve intelekt sám a nedá se vyjádřiti sebe případnějším vnějším proneseným slovem. K tomu vnitřnímu slovu přichází rozum abstrakcí, když předmět odhmotní. Vybaví jej ze všeho konkretního, pro kteroužto vlastnost věc je jednotkou, již lze vnímat jen jako přítomnou a danou smyslům, a utvoří si universální pojem o věci, který vyjadřuje společný znak všem jedincům toho druhu. Neplatí to jen o poznání přímém, kde poznání pochází přímo z daného předmětu smyslového, nýbrž, a tím více to platí o poznání zprostředkovaném, kde výsledný pojem není dán přímo, nýbrž se propracovává z jiných podobností nebo negací (componendo et dividendo). Záleží pak na síle intelektu každého jedince, jak daleko se mu podaří získati si vhled hlubší více nebo méně, protože hloubka tohoto proniknutí má různé stupně. Řeknete tentýž výraz a přece jej chápe jinak člověk povrchní, který ho užívá jen zběžně a spokojí se jen s nejnutnějším pochopením, aby mu sloužil k dosažení nejbližšího cíle, zcela jinak však působí totéž slovo na hlubokého myslitele, který se jeho obsahu zmocnil důkladným promýšlením a nalezl spojitost i s první příčinou a posledním cílem.

Pojem přijímá svůj předmět od smyslů, ale nelze připustiti, že rozumová práce je totožná s prací smyslovou a že rozum jen reprodukuje smyslové počitky. Neboť podle sv. Tomáše každá potence přijímá předmět podle své vlastní povahy, což jest vyjádřeno slovy „quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur". Smysl jest: orgán hmotný přijímá hmotným způsobem, hmota jest vázána na hmotné vlastnosti jedinců, kdežto intelekt jest schopnost duševní a jest zařízen k přijímání tvarů universálních (Summa I. q. 75. 5.). Ztotožňování činnosti rozumové a smyslové je také v novější době stále více opouštěno, ať již je to sensualismus, či mechanismus nebo názor, hájený Watsonem, jenž za pramen všeho psychologického dění pokládá pohyb organismů a duševní děj je pouze reakce na popud, tak jak je tomu u všech fysických organismů. Podle něho je myšlení totožné s mluvením, je to také chování. Poněvadž se však při myšlení nedá vždy zjistiti také mluvení, rozlišuje reakce zjevné a skryté, z nichž prvé jsou prokázány, kdežto druhé jsou vyžadovány teorií a teprve mají býti dokázány (conf. dr. O. Glos: Studie z psychologie myšlení str. 12).

Avšak jakoukoliv formou ztotožňování dějů smyslových a rozumových nevysvětlí se, odkud vznikají nehmotné a universální pojmy, neboť těch nabýváme teprve intelektem. Pro posouzení nadání má tato stať o samostatné a oprávněné činnosti myšlenkové velkou důležitost, neboť nadání nepochází jen z dokonalosti smyslové činnosti (paměť, obrazotvornost, reaktivnost atd.), nýbrž i z přirozené schopnosti vlastní činnosti myšlenkové, t. j. z abstraktivní činnosti, z chápavosti a synthetičnosti. To jsou tři přirozené rozměry myšlenkové činnosti, jak se přirozeně projevuje a podle níž lze soudit na větší nebo menší nadání ducha. Abstraktivní činnost připravuje chápavost tím, že pojem věci a její obsah přizpůsobí duchovnímu pochopení (pojem věci je pak universální); synthetičnost činnosti znamená souhrnnou práci mysli, jíž jednotlivé znaky a vlastnosti vnímané smysly jsou organisovány myšlenkovou prací; chápe jejich vztahy a poměr k celku věci a naopak, proto je organisuje. Organisační práce myšlenková je velmi konstruktivní, proto i na ní záleží mnoho při posuzování nadání. (Pokračování.) *Fr. Odilo Blaise O. P.*

Ideologie Tomáše Akvinského a její poměr k filosofii Averroesově.

II.

Již z tohoto pouhého nástinu filosofie Averroesovy jest vidět, že podstatný charakter jeho nauky jest deistický naturalismus, směru vysloveně protináboženského. Ačkoliv Averroes jako vykladatel Aristotelův se těšil veliké oblibě a úctě, ačkoliv jeho komentáře byly i u křesťanských učenců v takové vážnosti, že povstala pod jmény *Jan Bacon*[17] a *Walter Burleigh*[18] i katolická škola averroistů bez obavy pronásledování a nepřátelství, nutno přece doznati, že averroismus jest systém náboženské myšlence nepřátelský, a pokud se jeho principů metafysických a morálních týče, povahy destruktivní. K tomu si

[17] Bacon Jan, také Baco, Bacco, narozen koncem 12. století v Baconthorpu, hrabství Norfolk v Anglii, karmelitán. Vstoupiv záhy do řádu karmelitů, studoval v Oxfordě a v Paříži, kde i později učil s takovým zdarem, že dostal příjmení „Doctor resolutus" a „Princeps Averroistarum". Tím se nechce říci, že se stal stoupencem myšlenek Averroesových, nýbrž že se při formulaci a zpracování mnohých filosofických otázek přidržoval schematu aristotelských komentářů Averroesových.

[18] Walter Burleigh (Burlaeus), učený anglický františkán a filosof (1275—1337), měl titul: Doctor planus et perspicuus, duch příbuzný Janu Baconovi.

nutno připomenouti dvě velmi důležité okolnosti:

1. Dnes jest dokázaná věc, že Averroes řeckého textu spisů Aristotelových nepoužíval, ano, že vůbec řecky neuměl. E. Renan vyvrací ve svém důkladném díle, vypracovaném na základě nezvratných dokumentů: Averroès et l'Averroisme, (Paříž 1852) mínění orientalisty Herbelota, který tvrdil, že prý Averroes první přeložil spisy Aristotelovy z řečtiny do arabštiny, a že tedy sv. Tomáš a ostatní scholastikové používali tohoto překladu - v latinské edici ovšem - k svým studiím a tím byli myšlenkově na Averroesovi závislí.[19] Vyvrací to mínění takto: „Jest možné, že Herbelot neznal latinský překlad Aristotela, který byl prozkoumán teprve před několika lety; avšak jako orientalista musel věděti: a) že Aristoteles byl do arabštiny přeložen již *před* Averroesem; b) že překlad řeckých autorů do arabštiny byl zpracován na základě textu syrského a nikoliv řeckého; c) že snad žádný učený mohamedán a jistě žádný Arab ve Španělsku s řečtinou obeznámen nebyl. „Tento mylný názor," praví Renan v dalším textě zmíněného díla, „byl stále a stále více šířen a obnovován, takže se v 16. a 17. století všeobecně mělo za to, že Aristotela přeložil do latiny Averroes. Tohoto omylu se dopustil též katalog hebrejských a orientálních rukopisů Národní (francouzské neboli pařížské) knihovny, a z tohoto se dostal tento klam s podivuhodnou houževnatostí do všech naučných slovníků a příruček. Podobný výrok najdeme též ve Slovníku filosofických věd:[20] „Jest veliký omyl, kterému podlehlo mnoho vážených autorů, že totiž Averroes jest prvý překladatel Aristotelův. Jisto jest, že existuje od X. století mnoho arabských překladů Aristotela; Averroes naproti tomu neznal ani syrsky ani řecky. Proto nemohl pořídit nový překlad, jak tvrdí Buhle (Spisy Aristotelovy sv. I.), ano, nemohl ani opravovat překlady již zhotovené, na jejichž temné znění si někdy stěžuje."

2. Z uvedeného následuje, že averroismus, ano vůbec celá arabská středověká filosofie není pravá a nefalšovaná nauka Aristotelova, nýbrž její znetvořená, podřadná zrůda, jelikož těmto arabským filosofům chybí první a základní podmínka řádného výkladu, tudíž studium řeckého originálu, neb alespoň studium jeho věrného překladu. Proto též sv. Tomáš nenazývá Averroesa peripatetikem, nýbrž padělatelem peripatetické filosofie.[21] Geniální Ludvík Vives[22] praví výslovně o Averroesovi, že vykládal zcela jinou nauku než Aristotelovu. „Nomen Commentatoris nactus est homo, qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quam eum ipsum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano et quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum uquam legerit, ignarus graecitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolomaeum posuit, pro Protagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum; libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel coeco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici; quum solos viderit Alexandrum, Thenistium et Nicolaum Damascenum; et hos, ut apparet, versos in arabicum perversissime ac corruptissime."[23] V témže smyslu mluví Renan, když praví: „Postačí srovnati spisy Averroesovy s řeckým textem Aristotelovým, a ihned jsou zřejmé velké rozdíly mezi oběma." Podle jeho mínění není nauka filosofů arabských a zvláště filosofie Averroesova nic jiného než pouhá ozvěna nauky syrských překladatelů řeckých textů Aristotelových. Nauka Averroesova je sice nauka Aristotelova v některých svých principech, avšak modifikovaná učením novoplatoniků a teoriemi školy alexandrijské, zkomolená při tom syrskými a chaldejskými překlady nestoriánů. Vliv novoplatonské filosofie bije u Averroesa ihned do očí: nauka o věčné hmotě, teorie emanační, stupnice duchů ovládajících sféru hvězd, nauka o osudu (fatum), o Prozřetelnosti omezené pouze na rody (genera), nauka o všeobecném rozumu - to vše nás přivádí k nauce Plotinově a Philonově, kde tak zv. προσφορικός má podobnou úlohu, jako zpodstatnělé světlo všeobecného rozumu, které každého člověka osvětluje a po smrti je absorbováno v jednotu všeobecného rozumu.

3. Ještě jeden velmi důležitý moment! Filosofie arabská počala býti křesťanskému světu známa teprve ve století XII., kdy kolem roku 1150 Jan Hispalensis a archidiákon Gundisalvi přeložili na vyzvání arcibiskupa Raymunda z Toleda hlavní spisy Aristotelovy z řečtiny do latiny, jakož i některé spisy filosofů arabských. Šiřitelé různých jiných překladů byli hlavně židé, jejichž filosofie vrcholně representovaná Mojžíšem Mai-

[19] Op. cit. I. díl, str. 37.

[20] Dictionnaire des sciences phil. art. Ibn Roschd.

[21] Non tam fecit peripateticus, quam peripateticae philosophie depravator. Opuscul. contra Averroistas.

[22] Ludvík Vives (1492 Valencie ve Španělsku - 1540) znamenitý humanista. Hlavní spis: De causis corruptarum artium.

[23] Ve spise: De causis corruptarum artium. Opp. t. I. pag. 410.

monidem,[24] není nic jiného, než filosofie Averroesova.[25] Nejvíce však přispěl k rozšíření filosofie Averroesovy v křesťanském světě císař Bedřich II. Hohenstauf (1212—1250). Kdo se ve svém nitru s křesťanstvím rozešel, pro toho se za tehdejší doby nejlépe hodila filosofie Averroesova. V ní našel teoretické odůvodnění své nevěry a zároveň odůvodnění mravní nevázanosti. Císař Bedřich II., celým srdcem svým mohamedán, který svůj císařský dvůr učinil útočištěm Saracénů, ze kterých si vybíral svou tělesnou stráž a jejichž zvyky a mravy tak napodobil, že si vydržoval harém, poznal svým bystrým duchem, že averroismus bude nejlepší zbraň proti filosofii scholastické, jím tak nenáviděné, a pro změnu přísných křesťanských mravů, které se mu příčily. Proto si povolal ke dvoru Michaela Scotta,[26] kterého si velice vážil, a pověřil ho překladem spisů Averroesových z arabštiny do latiny. Tyto překlady zaslal pak císař s doporučujícími listy učeným akademiím v Italii a Francii. Plným právem bývá proto Michael Scotus považován za předního representanta averroismu v Italii.

4. Enzio, syn Bedřicha II., pokračoval se stejnou vervou v této snaze svého otce. Dal znovu přeložiti spisy arabských filosofů Němci Hermannovi do latiny, a tyto překlady rozeslal všem katolickým universitám. Tím se stalo, že averroismus se stal známý, a to zvláště v Paříži a v severní Italii, hlavně v městě Padově. Bohatá oblast republiky benátské, jejíž sláva se blížila zenitu a k jejímuž území Padova náležela, propadala vlivem renaissančního humanismu, jemuž se vyšší společnost nesmírně oddávala, mravní zkaženosti, která nutila rozum, aby filosofie našla omluvu. K tomu se nejlépe hodil averroismus, který se mimo v Benátkách i v Padui tak rozšířil a těšil se takové oblibě, že se v lepší společnosti pokládalo za bonton holdovati averroismu. Duševním středem tohoto směru se stala tak zvaná škola padovská. Daleko by vedlo líčiti vývoj této školy, která Petrem z Albani († 1315) začíná a končí Vaninim († 1619) a Cremoninim († r. 1603). Renan sestavil celý katalog této školy, a neustává líčiti nízkou podlost a licoměrnost, ke které se přední její representanti snižovali vůči Církvi, za tím účelem, aby se vyhnuli nepříjemným následkům své nauky.[27]

D) Averroes a sv. Tomáš Akvinský.

Nebezpečenství, ve kterém se octl začátkem 13. století křesťanský světový názor a tím křesťanský svět vůbec, bylo tedy podle předcházejícího výkladu nesmírně veliké. Islam, jehož rozpínavost během křižáckých tažení po prvé zažila porážky, snažil se zakotviti též na poli vědeckém, a pomýšlel na to, aby s pomocí věrolomného císaře Bedřicha II. opět získal své posice. Aristotelovo učení v podání Averroesově mělo všude za následek sebepřeceňující individualismus a malicherné sektářství.

Amaury de Chartres a jeho žák David de Dinanto učili pantheismu, jiní materialismu, jiní zase fatalismu a atheismu. Zkrátka, nastával v tehdejším myšlenkovém hnutí velký zmatek, kterému scholastika nemohla ihned účinně a všestranně čeliti, ježto ještě nebyla na tom stupni vědeckém, aby své stanovisko dovedla vždy vítězně obhájiti. Aby se v tomto chaosu zachovala správná cesta filosofické spekulaci, k tomu bylo potřebí muže neobyčejných schopností, velikého nadání a neobyčejného věhlasu, který by svým mocným vlivem ovládl anarchii různých škol a podrobil svému vlivu. Tento muž byl světu dán: je to svatý Tomáš Akvinský (1225—1274). O jeho hlavním spise „Summa theologiae" sám V. Cousin[28] prohlásil, že je to „jedna z největších památek metafysiky ze středověku, která v sobě obsahuje mimo vznešený systém metafysiky též úplný systém morálky, ano i politiky". Svatý Tomáš jako theolog, zvaný „andělem školy" (Doctor angelicus) je jednotným hlasem celého katolického světa povýšen na místo, kde nikoho jiného nad sebe nemá a snad ani nikoho vedle sebe. Žádný církevní Otec, žádný církevní Učitel, žádný církevní spisovatel nevnikl hlouběji v tajemné šero dogmat a evangelické morálky. Nikdo nedostoupil tak blízko k hranicím neomylnosti - je-li dovoleno tak mluviti - v řešení tisícerých otázek, o kterých uvažuje, z nichž některé se zdají více důvtipné než užitečné, které ale skoro vždy jsou ve skutečnosti veledůležité. Řeší je tak exaktní cestou, že se staly normou a pravidlem theologické vědy... Než jméno svatého Tomáše nepatří pouze theologii, ono náleží i filosofii. Summa theologická je zrovna tak dílo rozumu,

[24] Mojžíš Maimonides (1135—1204), „orel synagogy", nejznamenitější židovský filosof středověký. Hlavní dílo: Móré nevochim = doctor perplexorum (původně sepsáno arabsky!).

[25] C'est aux Iuifs qu'Averroès est redevable de sa reputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre depuis solenellement confirmé pour l'école de Padoue d'âme et Intelligence d'Aristôle." Rénan II. part. chap. 4.

[26] Michael Scotus, narozen koncem 12. století v Balwary ve Skotsku (odtud jeho jméno), a studoval v Oxfordu a v Paříži, zabývaje se hlavně vědami přírodními. Později se odebral do Španělska a tam si výborně osvojil jazyk arabský. Kolem roku 1232 byl povolán na dvůr císaře Bedřicha II. Jeho astrologické vědomosti obestřely jeho osobu kruhem bájí, a byly příčinou, že byl viněn z čarodějství. Dante o něm mluví ve svém Inferno 20, 116—117. Hlavní zásluha jeho je překlad spisů Aristotelových a jeho arabských komentářů. Viz Ch. Iourdain: Dějiny spisů Aristotelových ve středověku (německy přeložil Stohr).

[27] Rénan, opus cit. Seconde partie, l'Averroisme dans l'école de Padoue.

[28] Cours de philosophie, partie 1.

jako dílo víry ... Přirozené, rozumem dosažitelné pravdy, které v jistém smyslu jsou podkladem, na které staví křesťanství své nadpřirozené nauky, nejsou nikde jinde podány s větší obšírností, rozmanitostí a solidností." To jsou slova Ch. Jourdaina v jeho díle La philosophie de St. Thomas Akv., Paris 1858, které bylo poctěno cenou francouzského Institutu. Tato slova jsou pouhá ozvěna jednomyslného úsudku všech solidních znalců tomismu v Evropě. Přejímaje vše vznešené a krásné od antických filosofů, nemohl se vznešený duch Tomášův vymaniti z kouzla obou předních hvězd na nebi řecké filosofie: Platona a Aristotela; jejich názory přímo mistrným způsobem smiřuje a spojuje. S nimi pojí učení svatých Otců, zvláště sv. Augustina, v němž vidí šťastný soulad s antickým světem, pevnou oporu jak křesťanského svědomí, tak pravé filosofie. V době Tomášově šlo tedy o křižáckou výpravu v duchovním smyslu, o boj antické filosofie, zachované scholastikou a doplněnou velkými myšlenkami, hlásanými křesťanstvím. Tím zajistil svatý Tomáš další postup badání lidského ducha proti filosofii arabské a vlivům mohamedánským, a zachoval evropským národům pravou filosofickou formu, která je důstojná jejich vzdělání, kultury a vyhovuje jejich mentalitě, aby jako neporušená philosophia perennis vedla svým věhlasem lidstvo k stále vyšším metám.

Z toho všeho, co jsem vylíčil, jasně vyplývá, ano je to přísný logický závěr, že Aristoteles Averroesův a Aristoteles scholastiků jsou věci naprosto různé. To výslovně podotýká též Renan, když praví, že pod záminkou komentářů Aristotelových konstruovali si jak Arabové, tak scholastikové svou filosofii vlastní.[29]

Na konec vytknu ještě jednou nejdůležitější rozdíly mezi Averroesem a svatým Tomášem.

1. Averroes konstruoval své výklady Aristotela na základě překladů ze syrštiny. Svatý Tomáš používal překladu latinského, který byl pořízen přímo z textu řeckého.

2. Někteří autoři ovšem praví, že svatý Tomáš neznal vůbec řecky. Kdo aspoň zběžně čte některá jeho díla, nebude tak tvrditi. Ačkoliv svatý Tomáš nebyl klasicky vzdělaný filolog, přece vidíme v jeho spisech velmi často vykládati řecké etymologie různých pojmů, což by bez dobré znalosti řečtiny bylo nemožné. Než, nechť je tomu jakkoliv, jisto je, že filosofie, kterou hlásá Tomáš na základě Aristotela, je po každé stránce daleko precisnější a logičtější, než systém Averroesův. A když se některým autorům zdá, že filosofie svatého Tomáše je v mnohých věcech velmi rozdílná od Aristotelovy, máme tím větší příčinu obdivovati se Akvinátově originalitě!

3. Tvrdí-li někdo, že filosofické systémy svatého Tomáše a Averroesův jsou mezi sebou ve vzájemném poměru, táži se: Který základní princip je jim společný? Snad pojem Boha, jehož svobodu a Prozřetelnost Averroes tak otevřeně popírá? Nebo pojem stvoření světa, v němž arabský filosof vidí pouze nutný věčný proces nestvořené hmoty? Nebo nauka o lidské přirozenosti, když Averroesovi povstává lidská duše pouhým mechanickým aktem plození z rodičů, a při tom tvrdí, že duše se stává rozumnou teprve spojením s jakousi tajemnou bytostí, která jest ve všech jednotlivcích totožná?

4. Je možný větší rozdíl, než jaký je mezi ideologií svatého Tomáše a Averroesovou? Ideje poznávaných předmětů existují Averroesovi jako samostatné bytosti (= subsistují), z nichž vyvozuje realitu jak věcí hmotných, tak i pomyslných. Svatý Tomáš zná jen negativní všeobecnost idejí, což není nic jiného, než síla lidskému duchu vlastní. Základ objektivní nutnosti lidského poznání hledá Averroes v jakési vyšší sféře, která jest od jednotlivých bytostí (= individualit) rozdílná. Svatý Tomáš naproti tomu odvozuje tuto objektivitu z bytnosti jednotlivých věcí, které probouzejí vrozenou aktivitu našeho ducha, a tou se pak povznášíme k poznání pojmů smysly převyšujících nebo k čistým pojmům věcí smyslům přístupných.

5. Averroes učí, že světlo rozumu lidského není vlastnictví každého jednotlivého člověka, nýbrž naopak, že jednotliví lidé jsou osvětlováni všeobecným rozumem, jako slunce osvětluje svět. Svatý Tomáš naproti tomu učí, že každý člověk, již tím, že jest člověk, jest obdařen světlem rozumu, které není nic jiného, než ta jiskra božství, o které víra praví, že je člověk stvořen k obrazu Božímu. Tento lidský rozum je tolikráte rozdílný, kolikrát rozdílné jsou lidské duše v jednotlivých lidech stvořených.

*

Jsem přesvědčen, že jest na základě těchto rozdílů v mém pojednání přesně stanovených zřejmá mezi filosofií svatého Tomáše a jak filosofickými zásadami Averroesovými, tak zásadami arabské filosofie vůbec nejen naprostá *rozdílnost* těchto dvou vědeckých směrů, nýbrž *úplná nezávislost* tomistické filosofie na filosofii arabské vůbec; tomismus vylučuje jakoukoliv „infikaci" arabskými komentátory. Když se tedy teoretikové hákovitého kříže snižují k tvrzení o „zežidovštění" filosofie sv. Tomáše Averroesem, pak nezbývá, než nazvat toto jednání zcela nevědeckým, ano je to literární frivolita, která vědu snižuje

[29] „Sous prétexte de commenter Aristôtes, les Arabes, comme les Scholastiques ont su se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes et très-différente assurément de celle, qui s'enseignait au Lycée." Opus cit. Part. I. chap. 2.

tím, že jí používá za nekalý prostředek svých politických snah. Proto právem světoví mistři ve věčně krásných malbách florenckých a pisánských, vedeni elánem svého genia, znázornili svatého Tomáše Akv., jak paprsky své moudrosti Averroesa ohromuje a přemáhá, a dodali slova Písma, kterými Tomáš začíná svůj druhý stěžejní spis:[30] „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium." (Proverbia Salom. 8, 7.)

ThDr. Felix Hanoušek.

[30] Summa contra Gentiles.

Kritika.

Paul Ortegat S. J., Philosophie de la Religion, l'édition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris 1938.

Dnes jsou příznivější podmínky zevnější k tomu, aby byla uznána vědecky-filosofická nauka o náboženství. Věda uznala své hranice, zanechala oborů, které si přivlastňovala neprávem. Scientismus zahynul; rodí se metafysika. Autor tohoto díla rozděluje zkoumání o náboženství na theologii, na apologetiku a na filosofii náboženství. Filosofie náboženství má svůj vlastní předmět a svou methodu.

Filosofické zkoumání začíná u náboženských jevů, pokud se projevují jakýmkoliv způsobem. V tomto nejrozsáhlejším pojetí jsou označeny jako „hledání smyslu absolutna". Methoda postupu nemůže se ubírat jen analogickým rozborem empirickým, neboť náboženské jevy vyžadují vnitřního rozboru. Autor rozbírá empirické teorie, v nichž se zdůrazňovalo, že všechny filosofické konkluse, které přesahují methody odborněvědecké, jsou jen hypothesy nemající pevný základ. Avšak proti empirickým teoriím je dnes jasné, že náboženské jevy nejsou produkty somatické činnosti, touhu po Bohu nelze hledat v této oblasti, nýbrž naopak pro náboženství má člověk intimní střed, který převyšuje smyslová a empirická fakta. Empirismus zanechal velký nedostatek.

Stejným důkladným způsobem autor rozbírá teorie sociální, psychologické, Freudovy výklady, vývojové názory, v nichž všude se nachází týž nedostatek. Bůh není ani pojem ani cit; Bůh je jsoucno. Náboženství je jen tehdy skutečností, když přiblíží člověka k této nejvyšší skutečnosti.

Historické zkoumání různých náboženství je sice velmi užitečné, ale má též svou jen relativní platnost, neboť se nedostane k vlastní povaze věci; synthetický obsah pouze historického bádání je velmi chudý, neboť nedovede rozhodnout o náboženství, zda je lze rozlišovat jako formu kulturní, nebo jako ideu, t. j., má-li svůj vlastní a pravý význam atd. Po těchto předpokladech autor přechází k vlastní filosofii náboženství. Vlastní stať je probírána rovněž kritickým způsobem. Autor si všímá nejdříve poměru mysli k absolutnu, pak vůle. Tak se utkává se systémy agnoscitismu, voluntaristického pesimismu, relativismu atd.

Člověk má smysl pro Absolutno jak ve své mysli (touha po universální pravdě), tak ve své vůli (touha po dobru), takže není člověka bez náboženství, jímž se rozumí hledání smyslu života a poznání absolutna. Tak dochází autor k nutnosti metafysického zkoumání, ve kterézto stati se nejdříve vypořádává s Kantem a jeho kritikou, pak s Heglem, s pragmatismem a jinými systémy, které chtěly stanovit poměr mezi myšlením a činností. Autorovo pojetí je velmi samostatné a synthetické, procházející všemi směry moderních nauk, srovnává myšlenky moderních myslitelů se skutečnou filosofií náboženství a ukazuje, v čem se blížili k pravdě, ale v čem zároveň se dostali svou jednostranností daleko od pravdy.

Marcel de Corte, La philosophie de Gabriel Marcel, P. Téqui, Paris, vyšlo ve sbírce „Cours et documents de philosophie", řídí ji Yves Simon.

Gabriel Marcel je charakterisován jako filosof přecházející z neohegelianismu do nového stadia realismu, v němž se dává přednost existenci jako prvku přispívajícímu k poznání konkretnosti. Ovšem známky hegeliánství jsou ještě patrné. Ve svém spise „Journal Metaphysique" poukazuje jednak na úpadek idealismu dneška a zdůrazňuje oživení realismu, ovšem plný vlivu jak idealistického, tak všech ostatních pokusů obnovy metafysiky. (Metafysiku tomistickou nazývá klasickou.) Idealismus francouzský zkomírá a drží se jen určitým konservatismem. Metafysika G. Marcela má však své rysy, kterými se neztotožňuje s metafysikou klasickou. Hledá konkretno, nikoliv bytosti věcí a v systematickém pojetí věcí mu zůstalo ještě něco z Heglova panlogismu. V Marcelovi je representován boj lidského ducha se skutečností; při tom myslí Marcel, že je schopen lépe vyložit skutečnost než objektivismus aristotelsko-scholastický, než idealismus kartesiánský, kantovský, neb hegeliánský. Při tom však je patrné, jak Marcel pojímá myšlenkovou činnost podle

logického typu idealistického a tak obětuje tomuto pojetí objektivnost poznání a dává přednost konkretní a globální percepci existence. Přítomná kniha obsahuje značnou poctivost ve vyjadřování filosofie G. Marcela a jemnou kritiku jeho vlivů, jimž podlehl ve formaci svého myšlení, a rovněž nepřesnosti, které zůstávají v jeho nauce z idealismu. Karakteristika G. Marcela je, že postupuje neohraničitelným způsobem v reflexích nad existencí, neboť konkretní skutečnost je taková, že se mění a postupuje bez hranic; z toho se snaží dospět k synthesím a k hledání čistých pojmů metafysických, které mají bezprostřední styk s konkretnem, tak se přesvědčuje, zda jeho analyse dospívají k překročení psychického fenomenalismu. Má v sobě mnohem více vhodných podmínek, aby dospěl k ontologii, avšak nepřekročil hranice idealistického pojetí objektivity.

Nikolai Berďajev, Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus, ein Beitrag zur Psychologie und Soziologie des russ. Komm. (Německy přeložil Schor.) Vita Nova-Verlag, Luzern 1937.

O díle N. Berďajeva bylo už vícekráte v Revui referováno. B. pronikl hluboko do předpokladů ruské revoluce. V předpokladech ruské duše, ruské inteligence, v nihilismu a jiných jednotlivostech vzrůstal ruský chaos, o němž mluví Čaadajev jako o dějinách bez smyslu. Rusko nepatřilo ani k východu ani k západu, ztratilo formu života.

Za takovýchto podmínek našel v Rusku ohlas Marx. Přednost knihy Berďajevovy je jak v jeho hlubokém pohledu do duše jak lidu, tak inteligence ruské, tak v jeho přesné analyse nauky Marxovy, její struktury, pokud zahrnuje společnost i duchovní kulturu, náboženství, mravnost a umění. Hospodářský život je základ, ideologie nadstavba! Katastrofální romantický fatalismus se stává principem výstavby. Marxismus k tomu používá dynamického pojetí dialektiky, dává vznik „dialektickému materialismu". Hegeliánství je podkladem tohoto pojetí... Berďajev vysvětluje dále hlavní formu ruského marxismu, již v hlavních rysech dnešní doba už zná, ale unikají ji podrobnosti a jemné odstíny, zvláště duševní. Zejména poznamenává změnu marxismu už ve svém předrevolučním období, který ztrácí znenáhla svůj emocionální rys a sentimentalitu a dostal ráz duševní tvrdosti a myšlenkové kázně. Vzrůstá znenáhla vůle k moci. Tak se mění poměr k proletariátu a k potlačovaným vrstvám: není to už jen soucit, nýbrž větší a větší víra a snaha po vítězství. Při tom, poznamenává B., zůstávají nedotčeny hlubší rysy ruské duše, které přes všechny proudy se znovu objevují. Doba revoluční a porevoluční je projednávána v jednotlivých representantech, zvláště v Leninovi a v jeho porozumění marxismu jako diktatury proletariátu. Dějiny ruské inteligence jsou dějiny přípravy Ruska na komunismus. V komunistické duši se zračí všechny rysy ruské inteligence: touha po sociální spravedlnosti a rovnosti, uznání pracujících tříd jako representantů lidstva, odpor proti kapitalismu a proti buržoasii, popření ducha, zdůraznění časného života atd.

Spis Berďajevův ukazuje, že ruský komunismus má hlubokou minulost. Moderní doba ohrožuje nebezpečím znelidštit společnost a člověka samého. Prostředek proti tomu je duševní posila lidských osobností. Kniha autorova k tomu značně napomáhá.

DrPh. Doroth Thielen, Kritik der Werttheorien, Hamburg 1937.

Kniha je spekulativní dílo s velmi přehledným a případným rozvržením tématu, o němž jedná. Ožívá v ní metafysická snaha, i když pojem a obsah metafysického zkoumání není dost přesný podle klasické metafysiky. Při tom se vysvětlují základní pojmy filosofické na př. pojem zkušenosti, který je podán s přesnou analysí. Z pojmu zkušenosti přechází k určení oboru filosofie a metafysiky. Metafysika jde za hranice zkušenosti, t. j. má přinášet otázky do vědy, kdežto věda a filosofie jsou ohraničeny jen na zkušenost.

V této věci je patrný nedostatek klasického pojetí metafysiky, v němž metafysika je nejjistější věda, nikoliv jen snaha přivádět otázky do oboru vědy. Autorka z těchto předpokladů přichází k otázce, zda existuje řád hodnot, který je nad zkušenostmi obor vědy, ale který nepatří do metafysiky. I v řešení této otázky je velká poctivost, ovšem problém pro ni je velmi spletitý a nesnadno řešitelný stále z týchž důvodů, t. j. pro vliv mnohých systémů znesnadňujících postup. Prologika má nahradit u autorky aristotelskou „První filosofii" a jiné směry: je to věda o totálních otázkách.

Z mnohých znaků, o nichž autorka mluví, je patrné, že prologika má nahradit aristotelskou metafysiku, ale zase na to nestačí z mnohých předpokladů. Z těchto zvláštních předpokladů také filosofie nebo nauka o hodnotách nemůže jinak postupovat, než jak jí autorka vykázala možnost.

Autorka zpracovala význačný materiál velkých myslitelů (na př. Schelera, Hartmanna a j.), z nichž plyne velký prospěch pro nové uspořádání systému o hodnotách. Tito velcí ethikové se přiblížili v mnohém bodě klasicismu fi-

losofickému. Není ovšem jisté, zdali zpracování autorčino více od něho neodvádí než přivádí.

La personne humaine en péril (soubor konferencí na Sociálním týdnu ve Francii 1937). Gabalda, Paris; Em. Vitte, Lyon.

Poslední francouzský Sociální týden dovedl zpracovat téma o osobnosti lidské, kde jí hrozí nebezpečí a kde může najít svůj prospěch, tak důkladně a hluboce, že nelze k této knize přirovnat nic z moderní literatury. Osobnost lidská je synthese lidských hodnot, má své vlastnosti a vznešenost rozumné, svobodné a nesmrtelné bytosti. Francouzský způsob proniknout až na dno otázky, o kterou běží, se uplatňuje i v tomto díle, neboť vývoj osobnosti lidské je pozorován jak za daných okolností života, v nichž se člověk rodí a žije, tak závisle na svobodné volbě lidské, v níž je celá odpovědnost za stav a vývoj. Celý problém pro život tak důležitý je řešen podle Boha a podle svobodné aktivity lidské.

Další část knihy pojednává o tom, jak společnost, jak stát, tak Církev jsou ve službách vývoje osobnosti lidské a povolání. Dnešní doba totalitních režimů skýtá k řešení tohoto problému své obtíže. Jemnost a přesnost křesťanské nauky vyniká proti jednostrannosti jiných systémů. Jednotlivec má povinnosti ke společnosti, ale též společnost k jednotlivci, neboť jednotlivec není jen pro pozemskou společnost, nýbrž i pro život duchovní a pro věčný cíl. Zvláště je důležitá stať, jak osobnost lidská se vyvíjí v Církvi, posvěcující rodiny, vlast, stavy a třídy.

Jiné kursy obsažené v knize pojednávají o tom, co ohrožuje lidskou osobnost v literatuře, v morálce, v sociálním prostředí, v politické práci. Proti totalitním systémům je pojednáno zvláště o hodnosti lidské osobnosti i v kolektivu, jak ve společnosti Církve osobnost lidská roste. Z těchto filosofických úvah přechází konference k praktickému uplatnění, jak lékařství slouží osobnosti, jak je třeba pěstovat a zacházet s osobností dítěte, důležité jsou stati o osobnosti ženy atd. Dovršení lidské osobnosti je ve svatosti. Na konec se uvádí, jak katolík se má zúčastnit sociální práce. Neobyčejně nadprůměrný souhrn sociálně-mravních úvah o osobnosti lidské vychovává mladou generaci francouzskou k nové budoucnosti.

Berkeley, Pojednání o základech lidského poznání, Laichterova filosofická knihovna, svazek 19, 1938.

George Berkeley (1685—1753) representuje filosofa idealistu, kterýžto systém spojoval s přírodovědou a dal se do obrany křesťanství, hlavně proti materialismu a atheismu. Ovšem dal se s nimi do boje nominalismem, který nemohl mít dlouhé úspěchy. Dokazoval, že hmota vůbec neexistuje, tak jako jakákoliv substance neexistuje. Existují jen počitky, t. j. subjektivní stavy, za nimi není nic než *duch.*

Stavy mysli jsou jediné skutečnosti, mimo mysl už není nic. Existují jen duchové, Bůh, andělé a mysli lidské. Mysli lidské jsou však bídní duchové, kteří nemyslí a nejednají, nýbrž vznikají v nich jen představy a počitky. Člověk si jen uvědomuje, co se v něm děje, duchovní život je jen stav vědomí (Esse est percipi.) Taková radikální filosofie nemohla přinést mnoho užitku. Kniha je důležitá v českém překladu jako studijní kniha textů, k nimž se česká literatura dostává.

Freud, Psychopathologie všedního života. O zapomínání, přeřeknutí, přehmátnutí, pověře a omylu. Vydává v čes. překladě v sešitech Julius Albert, Praha.

Je nesporné, že methody Freudovy, i když vycházejí často z dohadových předpokladů, přivedly hodně hluboko psychologické zkoumání k rozpoznání individuálních jevů duševního života. Freud přichází na jádro pathologickým jevům a vysvětluje je z mechanismu psychického dění. Nenápadný příběh denního zapomínání odhaluje podivuhodné spojení duševních jevů a jejich mechanické spojitosti. V tomto ohledu Freudova methoda přinesla mnoho nových poznatků a možností. Když racionální psychologie koriguje některé předpoklady Freudovy a nesouhlasí úplně se základnou, na níž Freud buduje, přece jeho uvažování o příčinách duševních přesunů z různých pohnutek odhaluje mechanickou část psychické činnosti, i když ne celou duševní činnost.

V sešitovém výdání dosud vyšlo sedm čísel.

Johann Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften, B. II. 1790—1800, Junker und Dünnhaupt-Verlag, Berlin 1937.

J. G. Fichte je filosof, který žil v nejodtažitějších abstrakcích; nejednal o lidech, nýbrž o absolutní podstatě lidstva; příroda je jen to, co si kdo myslí, když si vůbec něco myslí. Proměňuje vlastně i přírodu v „já". U Fichteho Kantův „transcendentální idealismus" dostal formu divokého nadšení a fanatismu a voluntarismu. Přítomný svazek díla Fichteova obsahuje logiku a metafysiku. Jeho logika zná methodu deduktivní, podle níž filosof nemůže nic měnit na positivním vědění, nýbrž pouze odvozuje dané poznatky podle logiky z absolutních premis. Kantovu methodu v kritice čistého rozumu přetvořil

v methodu, kterou nazval Hegel dialektickou. Fichtova filosofie tkví svými kořeny ve Spinozovi, v Herdrovi a Kantovi, jeho způsob je úplně nový, je to způsob abstraktní až metafysický, ale při tom agitační a prorocký, takže budil nadšení.

Metafysika Fichteho jedná o bytí. Bytí pojímá podobně jako Parmenides v řecké filosofii. To co jest, je třeba brát prostě na vědomí a nezkoumat důvody a cíle. Jednotlivosti jsou jen projevy tohoto o sobě existujícího bytí. Každá definice bytí je jen projevem téhož bytí. Bytí nabývá mystického rázu a stává se základem německé filosofie heglovské. Fichte tak vytváří svou filosofii o „das Ich", které neznačí mne, nýbrž bytí. Fichte probouzí v Německu život německý a romantický zvláště mezi studenty. Věda a filosofie se stávají něčím absolutním, neurčitě krásným. Je pochopitelné, že německý kulturní svět dneška vydává znova spisy svých duchovních otců. Vydání je vzorné.

F. H. Kafka, O umělecké tvořivosti. Studie psychologická. Nakl. „Orbis", Praha 1938.

První stať této studie vyjadřuje mistrně, podle tomistického vyjádření, stav člověka umělce v jeho celistvosti. Citace různých hlubokých umělců vyslovují jinými slovy, avšak věcně stále totéž, souhrnný stav tvořivého ducha, v němž si uvědomuje, že je schopen a že musí něco vytvořit. Ze všech vyjádření lze vyčísti prodírající se sílu ducha a jeho rozpoložení. Ve světle Maritainovy theorie o umění je patrné, jak v těchto vyjádřeních umělců i autora pracuje lidský duch na vyjadřování své účinnosti umělecké, ale je to vyjádření prvního stadia ducha poznávajícího sebe samého, kdežto přesnost Maritainova je reflexivní pracovanost této spontánní fáze.

V druhé stati díla o funkčních vztazích tvorby k osobnosti nelze už říci plně, že postup je téže dokonalosti jako v předchozí kapitole. Některé důkazy nejsou logické, vyjádření neurčitá, podružné prvky jsou dány do popředí. Svou vnitřní pravdu, již prosazuje tvůrčí osobnost (jak praví autor), nemůže vyjádřit irracionálnem. Jsou to však jen přehnaná vyjádření u autora knihy než omyly, neboť pod slovem umělecké emoce autor zřejmě nemyslí emoce v psychologickém smyslu. Je na škodu věci, že autor díla o umělecké tvořivosti nemluví dost přesně psychologicky. Totalita života ve své analyse vypadá přesněji a proto vyžaduje přísného vyjádření.

Nejhůř to ovšem dopadá tam, kde autor začíná polemisovat s církevní scholastikou a racionalistickou filosofií; „ve středověkém kadlubu myšlení se přetavovaly lidské city na racionalistické a moralisující hodnoty, jako byly svobodná vůle, mravnost, hřích, peklo, právo a trest. Citové a pudové bylo méněcenné, protože to bylo podle dobového nazírání symbolem života nevědomého a tedy nečistého".

V této stati autor projevuje značnou povrchnost ve znalosti scholastiky a jejího názoru na vášeň, cit a podvědomí. (Kdyby znal alespoň Maritaina!) Do citového života řadí i hodnoty, které patří do vyšší části lidského ducha do intelektu a vůle; nelze tak snadno vzdávat se svobody ducha, mravnosti a hodnot křesťanství! Výchova osobnosti křesťanské má své důležité místo pro vášeň i cit mnohem zdravější, než je v moderním pojetí. Není scholastika to, co se tak snadno odsune několika větami čerpanými z dob a pramenů, velmi vzdálených od znalosti scholastiky. Takové úvodní úvahy velmi vadí stati o podvědomí. I další stati autorovy jsou cenný materiál a mají doklady ze života umělců i z moderní psychologie. Celá však struktura knihy by potřebovala dokonalejší páteř pevnosti. Chybí tu filosofie Maritainova. Je nutné ovšem přiznat velkou originálnost práce autorovy, že zjišťuje psychologické podmínky tvůrčí práce u našich uměleckých osobností.

Umění na Slovensku I., Slovensko v pravěku a na počátku dějin, vydal Melantrich.

Úvodní stať historickou tohoto sešitu napsal Jen Eisner a Vojtěch Ondrouch; dobré reprodukce poukazují a zachycují nejstarší kulturu slovenskou, z doby neolitické, z doby bronzové, z doby galské, římské a germánské, až pak z doby slovanské. Z prvních dob slovanských jsou památky železných nástrojů a zbraní a též nástroje svědčící o vysokém stupni slovenského rolníka. Kultura římská působí značně na první počátky kultury slovanské. I další kultura slovenská 10.—11. století má své zvláštní památky, na nichž jsou stopy kultury křesťanské a byzantské.

Paul Wyser, Theologie als Wissenschaft, Verlag Anton Pustet. Salzburg 1938.

Kniha Wyserova o theologii jako vědě je důležitá pro moderní dobu, která od dob Humových odložila theologii stranou, nebo v protestantském prostředí snaha o racionální theologické zkoumání byla nazvána dědičným hříchem (Barth K.). I v našem českém prostředí positivistickém i nepositivistickém, i u samého Masaryka theologie byla odsouzena. Dostala příhanu mythismu. Wyserovi se zdařila práce; ukázal, že theologie je skutečná věda-moudrost, neboť má všechny předpoklady vědeckého poznání. Autor prochází přes různé směry nejen mimokřesťanské, nýbrž poukazuje i na nedostatek směrů theologických v křesťanství samém. Sv. Tomáš

Akv. učinil první synthesu mezi vírou a věděním. Přesto, že rozlišil přísně vědu a víru od sebe, jeho synthesa záleží v analogickém upotřebení vědecko-filosofických pojmů aristotelismu. Při tom však poukazuje na to, jak víra je světlo, tedy znamená poznání, podstatně odlišné od přirozeného poznání, avšak skutečné poznání. Znamená sice nedokonalost poznání, přece však má vlastní ráz poznání. Sv. Tomáš tedy spojil intimně poznání z víry s racionálním věděním a tak dospívá k tomu, co vyjádřil „Intellectus fidei" pomocí filosofického poznání mnohem hlouběji k chápání obsahu víry pokud toto pronikání je možné. V tom záleží vědeckost theologie sv. Tomáše. Bůh jako nejvyšší skutečnost obsahuje nevyčerpatelnou hloubku a plnost pravdy. Tato plnost pravdy byla odhalena Bohem samým, vírou ji poznáváme sice nedokonale, ale skutečně. Racionální postup filosoficko-vědecký hledí proniknout do tajemství nejvyšší skutečnosti Boží, pokud je rozumu možné, stejně jako v přírodních vědách a filosofii rozum odhaluje tajemnou skutečnost věcí stvořených. Wyser zdůrazňuje, jak při nadpřirozenosti víry zůstává nedotčena autonomie rozumu.

Z knihy autorovy lze poznat jak hloubku lidského ducha a jeho práce vlastní, tak zdokonalení, kterého nabývá vírou a theologií. Je v inteligenci lidské možnost stát se účastnou vždy na větším a vyšším světle poznání jak přirozeném svým vlastním rozvojem, tak nadpřirozeném. V práci Wyserově je patrné hluboké proniknutí tomistických základů a synthetické spojení v celek nauky o theologii jako vědě; při tom je to systém velmi dokonalý, sestávající ze všech podrobností jemné analogie i synthese. Objasňuje se zároveň poměr tomistického pojmu theologie s jinými názory, ne tak hlubokými v katolické vědě samé, ale zvláště s názorem Karla Bartha. Tomismus nabývá ve světle Wyserova pojednání naukové přednosti, poněvadž je i v pojmu theologie samé nedozírně hluboký. Praktický význam knihy autorovy je též v tom, že v jejím světle všechny ostatní názory a zavrhování theologie odhalují hlubokou neznalost věci.

M. H.

Dr. Herbert Doms, Du sens et de la fin du mariage. Desclée de Brouwer et cie, Paris 1938.

Poznání pravdy v každém jednotlivém úkonu a úkolu lidském vyžaduje velké a poctivé námahy a odpovědnosti. Proto vzácná kniha odhalující tajemství pravdy v tak důležitém úkolu, jako je manželství, je tím cennější, čím je správnější. Manželství je spojeno s velikostí lidské osobnosti a musí odpovídat lidské velikosti. Nelze omezit manželství jen na společenství lásky, třebas nejhlubší, tím méně jen animální spojení sexuální. Manželství je zároveň a tedy i mravního řádu pouto založené na smlouvě mezi osobami různého pohlaví. Lidské osobnosti jsou povahy tělesně-duchovní, se svou zdatností přirozenou (i sexuální), ale též duševní, v níž je možné najít plnost vzájemnosti života. Společenství lidí se řídí ne pouhým instinktem, nýbrž rozumem. Takto uzavřená smlouva dává výlučné právo, což je třeba pro lidskou společnost, pro zplození a výchovu dětí. Manželství nelze soudit pouze podle života animálního, nýbrž vyžaduje i uznání hodnot a práva. Autor vysvětluje jednotlivé součásti, které jsou nutné k manželství velmi přesně a vědecko-filosofickým způsobem. Vystupuje až do výšin theologického poznání, v jehož světle manželství dostává nejvyšší odznak světla a tvůrčí síly Boží. Tak jako kniha Wyserova je vrcholné dílo poslední doby o theologii, tak kniha Domsova (orig. němec. přel. do francouz.) znamená vrchol vědecko-filosoficko-theologického poznání o manželství. Ve světle těchto knih blednou všechna pojednání se zdánlivým aparátem biologickým, jako se ztrácí sexuální společnost zvířat před hlubokým a posvěceným poutem manželským rozumových tvorů a křesťanů.

Poznámky.

Poznámky o komplexu strachu a lživosti. V duši lidské jsou někdy projevy, jichž příčiny člověk sám si hned neuvědomuje, než *jen* pomalu a ne hned jasně. Proto zápasí někdy dlouho se složenými stavy, které přesnější péčí a výchovou sebe by nemusely ztěžovat život a dosažení životních cílů v té míře, jak se to děje dost pravidelně.

Jeden z těchto úkazů vnitřní situace je strach a bázlivost. Není každý strach výrazem temperamentu. Někdy bázlivost pochází ze základního porušení fysiologicko-psychické soustavy, ale ne vždy; jiná příčina bázně je duševní porucha. Některé děti nebo i dospělí jsou jakoby obklopeni strachem. Jiní, i když jsou na jedné straně odvážní proti nebezpečí, podléhají tajemnému strachu, který není u nich logický a zdá se téměř nepřekonatelný. Tento stav nelogického strachu je *důsledkem silných dojmů, které měl člověk v minulosti, zvláště v mládí;* někdy se to přibližuje až k nenormálním projevům. V útlém mládí vzniká tento stav duševní poruchy silných dojmů nerozumným zacházením se strany starších, kteří využívají vnitřní nejasnosti u dítěte, aby u nich vzbudili hrůzu *umělým způsobem;* totéž se někdy stupňuje ve vyšším měřítku i později, na př. ve školách, a to proto, aby se vynutila poslušnost nebo

přičinlivost. Je to jeden z nejhroznějších prostředků dospělého proti dítěti nebo proti mladému člověku vyvolávat uměle bázeň, neboť *zvětšuje* stav bázlivosti a strachu, často od přirozenosti dost silný. Vychovatelé dosáhnou velmi snadno účinku strachu, ale nedosáhnou cíle výchovy a vzdělání. Práce, studium se stává odiosní a těžké. Člověk se snaží osvobodit od útlaku a všeho, co ho tíží, proto se mladý tvor osvobozuje velmi záhy, pokud jen může, ode všeho, co mu připomíná prožité hrůzy a strach, tedy i od knih a studia. Práce se mu nestala radostí, nýbrž přítěží. Tak se rodí nejen komplex neurčitých strachů a bázně, nýbrž i komplex nepoměru k práci. Tento komplex nepoměru k práci je dnes velmi častý. Mladí lidé jsou zakřiknuti, málokdo se opováží mluvit nebo jednat. Stav strachu jako komplex je rozdílný od instinktivní bázně, která souvisí *s pudem zachování sebe*. Tato bázeň je často u dětí a mládí méně silná než u dospělých. U dětí a mladých lidí je silnější odvaha čelit nebezpečí, hledat hrdinství, převládá tedy pud uplatnit se, víc než u dospělých. Děti se vystavují snadněji nebezpečí (na př. chytají se vozů, lozí po stromech a po skalách atd., odvážně se vrhají do vody, snadno se učí plavat atd.). U mladých lidí je více schopnosti *heroismu*. (V Kalifornii při požáru hospice pro slepé děti zahynulo několik chlapců, kteří šli na pomoc svým slepým kamarádům.) Projevů odvahy a heroismu u mladých je třeba *rozumným vedením používat pro vyšší formu života*. Je třeba učit mladé odvážlivce tomu, aby jednali rozumně i uprostřed nebezpečí spíše než je uvádět do stavu bázlivosti a pasivně nebo lenivě se vyhýbat nebezpečí a těžkostem života. Z pocitů méněcennosti a bázlivosti vzniká někdy vnitřní *nejistota* a oslabuje se vliv vůle v rozhodování. Vůle jako by se ztrácela. *Vnitřní* nejistota je pramenem mnohých těžkých chvil v životě, *brzdí rozhodování, činí člověka závislého na jiných i tam, kde to není třeba, kde to ponižuje vlastní osobnost*. (Bohužel, člověk je tak slabý, že i z vlastního znehodnocení si učiní pramen fiktivní velikosti, na př. z nesamostatnosti. Z této vnitřní nejistoty se prohlubuje propast mezi úkonem vůle *chtít a mezi činem, nebo mezi rozumem a citem* a mnoho jiných nedůsledností a fikcí nahrazuje člověku skutečný život a fond životní k vývoji osobnosti, jehož nepoužil správně.

Vše, co vede dítě a mladého člověka ke styku se skutečností a co rozmnožuje jeho zkušenost a přispívá mu *k vývoji inteligence* věcí a jejich správného běhu, zbavuje člověka zbytečných bázní a nejistot, které ho přivádějí k fiktivnosti o sobě samém a k fiktivním prostředkům k vypěstění osobnosti.

Výchova v této věci musí čelit proti *neuvědomělému projevu strachu* z dřívějších dojmů, proti *komplexu bázlivosti*, proti nejistotě vnitřní a důsledkům, které se projevují v rozdvojenosti poměru *vůle a chtění k činu*, nebo *rozumu k citu*. Je nutná výchova k zdravému sebevědomí, vlastní soběstačnosti a *samostatnosti*, aby se mladý člověk dovedl rozhodovat správně a včas, *vykonávat rozhodnutí*, a žít tak, aby projevy života byly uceleny. Integrita lidské činnosti, k níž se mládí vyvíjí, záleží v tom, že uvnitř vyvstane popud (z poznání cíle života a nutných prostředků), je třeba budit vůli a provádět rozhodnutí, aby se uskutečnilo dosažení. Takovou integritou člověk nejen se zbaví komplexu bázlivosti a nejistoty z dojmů, nýbrž znenáhla duchovní silou vůle může si pomoci i v konstitucionální bázlivosti a strachu z temperamentu.

Lživost. Všechny úchylky duševního života, i když jich může být nespočetně mnoho, jako výhonků plevele, *mají svůj společný kořen v hloubce lidského nitra*. Tam je třeba hledat *a zavést též tajemství normálnosti*. Výchova běžná nebo i dřívější *psychologie si všímala každého výkonu zvlášť a tak též chtěla reagovat na každý zvlášť*, ovšem bez účinku.

Lživost je jako nový oděv, do něhož se člověk zastírá, *aby nebyl poznán tak, jak je*. Je mnoho druhů lži a lživosti, ale lze je pochopit jen v pochopení vnitřního stavu člověka. Jsou lži *normální a pathologické*. Psychiatrie si všímala spíše jen těch, které *souvisí s hysterií, nebo těch, které se projevují ve zvláštní nadmíře, že na př. celá řeč je vylhaná*. Děti *někdy lžou nevědomě* před soudem, nebo když *dávají svědectví*. Bylo to překvapení pro psychiatrii, *když nevinná duše, která je tak pravdivá, vydává falešné svědectví s nátěrem upřímnosti. Takové lži však jsou upřímné a pocházejí z vnitřního zmatku myšlenky a nedostatku orientace a vlivem citu a emoci*. Je to spíše substituce nepravdy za pravdu a jsou *rozdílné od lži, jimiž se brání mladý člověk vědomě*. Někdy jsou i druhy lži nikoliv *ochranné, nýbrž úplné výmysly. Pocházejí z potřeby něco vypravovat, třeba fantastické věci, aby byly považovány za pravé, ne proto, aby děti klamaly, ani ne pro osobní zájem*. Je to forma uměleckého tvoření, nebo theatrálního umění. „Milují zkazky a odhalená tajemství," praví Barbey o klepnách. Někdy vzniká lež jako důsledek úvahy nebo vyvozování, chtějícího zakrýt pravý stav věci, a to pro dosti vážnou příčinu.

Pak je ještě druh lži naivní, bez tvořivosti, vyhýbavý, improvisovaný, bez myšlenkové reflexe, kterého užívá mladý člověk jako obhajoby proti dospělým. Lež *vědomá každá je zlem* a nepoctivostí osobnosti, zvláště ta, která se dostala do dnešní společnosti. Lež a lživost je spojena s formací *inteligence;* proto se projevuje už v začátcích formace u dětí, později se stává z příkladu dospělých přímo organickým prvkem denního života a tvoří důležitého činitele ve společnosti, tak daleko, že se lež stala až *estetickým prvkem*, zastírajícím to, co se nechce prozradit. Dospělí mají velkou vinu na lživosti dětí. Je třeba, aby mladý člověk byl zbaven těchto *namotaných forem denního života a projevil se svou duší čistý a příjemný. Proto se musí učit rekonstrukci vnitřní, t. j. jasným ideím, mít smysl pro skutečnost, pro svobodu ducha a zájem o vyšší věci; jen to je vhodné prostředí pro rekonstrukci a pro stavbu upřímné a přímé duše*.

Společnost je tak ponořena do lži, že se zdá, že by se *její systém zhroutil, kdyby zavládla pravdivost. Mnoho dospívajících mladých lidí nepochodí v prostředí, protože jsou příliš upřímní, nedovedou se přizpůsobit lživosti jako jiní. Tedy sociální řád je vybudován na lži, pravda mu převrací řád*. Tak si člověk od mládí konstruuje uvnitř zamotanou situaci lživosti, *aby mohl existovat ve světě, s nímž nemůže sjednotit své smýšlení a city, jsou-li čisté a přímé. Není možné žít ve věčném konfliktu, proto se brzy duše povrchní přizpůsobují. S komplexem vlastní neupřímnosti se staví dospělý k mladému člověku a chce, aby mladý tvor obětoval své zájmy a potřeby dospělému, a při tom je přesvědčen, že vykonává přirozené právo a že mysli na dobro dítěte nebo mladého člověka. Chrání-li se mladý člověk, dospělý se nezastavuje u pravého stavu věcí, nýbrž považuje vše za zlobu a neposlušnost Tak tvrdne pomalu lidské srdce, oslabuje se hlas pravdy*, srdce se ustaluje, ovšem způsobem špatným, že samo tvrdne. *Láska a nenávist jsou dva pojmy duše, kterými člověk žije. Vnitřním komplexem lživosti tvrdne a stává se nenávistí to, co je pro člověka láska, a tak si tvoří komplex ze všech nejtvrdší, z něhož se těžko dostává*. Lidé si stavějí pomocné konstrukce, v nichž si postaví nahoru to, co má být dole, kde určení hodnot „nahoře", „dole" je převrácené, a tak pěstují komplexní lživost, k níž přivádějí mládež dospělí, v níž dospělí si tvoří své životní kompromisy. Výchova proti lživosti musí postupovat výchovou

vychovatelů, bořením kompromisní společenské lživosti a vedením mladých lidí k přímosti a pravdě. Toto platí o dobrovolné lži. Jiné druhy lživosti jsou snadněji odstranitelné tím, že se dítě upozorní na nesprávnost používání svých vnitřních aspirací a dá se takovým dětem více možnosti uplatnit ve skutečném cviku sklony k umění nebo k vypravování.[1]

M. H.

Virusové bílkoviny ve formě krystalické jako nositelé života. Až do nedávna převládalo mínění, že život je vázán pouze na živoucí buňku jako jedince, individuum nejjednodušší. Některé výzkumy o virusových chorobách tabáku ukázaly, že je nutno tento názor pozměniti, ne-li postaviti zcela před nová fakta až dosud neznámá. Mosaiková choroba tureckého tabáku je jako infekční nemoc průmyslově velmi nepříjemná, známa asi 80 let. Jakkoli nebylo pochyb o tom, že jde o chorobu infekční, přece jen teprve r. 1892 Ivanovskému se podařilo přenésti ji na zdravou rostlinu šťavou z nemocných listů, která byla filtrována Chamberlaindovým filtrem. Beijerinck roku 1898 mluví pak již o kontagiosní tekutině, vyjádřiv tím, že infekční agens je obsaženo ve šťávě, a zároveň téhož roku Loeffler a Frosch objevili první virusovou chorobu, to jest slintavku a kulhavku u zvířat. Za tři roky nato objevena první virusová choroba u člověka, známá yellow fever. Souhrn znalostí o všech virusových chorobách shrnul ve své publikaci Luksch a Patočka v kratší české práci. Ukázalo se, že viry nelze dosti dobře viděti drobnohledem, nebo když je i zjistíme speciálním barvením, jsou těžko blíže definovatelné, což ovšem nevadí, aby se jejich působení nejevilo hlubokým vlivem, zásahem do životních dějů buněčných, ve formě jednou rozrušující zdravou tkáň, po druhé dráždící ji k tvorbě nádorovitého bujení. Jak zhoubné jsou viry vztekliny a dětské obrny, je každému známo, jakož i obtíže, s kterými se setkala účinná therapie.

Než vraťme se k viru tabákové mosaikové choroby, o němž bylo zjištěno, že se teplem ničí, také přímým světlem slunečním, nikoli vyvěšením listů ve stínu, ničí jej formaldehyd, kyseliny minerální, louhy, síran měďnatý, chlorid zinečnatý; protože se vysoluje síranem amonným, jak prokázal Johnson, jde patrně o bílkovinnou povahu viru. Chester, Matsumoto a jiní připravili antiserum, Vinso a Petre našli čisticí methodu pro virus, při čemž Barton pomocí octanu olovnatého, Wright a McBain dostal krystalickou formu, kde, jak se později ukázalo, šlo o virus adsorbovaný na fosforečnan sodný. Virus tabákové mosaikové nemoci je dosti vzdorný proti nefysiologickým reakcím, při koncentraci PH 3—8 udržuje se téměř bez poruchy, je působivý v mezích 2—10 PH. Stanley měl po ruce všecky možnosti, které vedly k tomu, aby se pokusil živou hmotu převésti ve formu krystalickou. Zpracoval mnoho tun infekčního materiálu, postupovav asi takto: na listy tureckého tabáku, výšky 3—4 palců, se vtírá gázou, namočenou v infekčním virusovém materiálu, infekce, listy se nechají za 3—4 neděle utrhati a zmrznouti. Zmrzlé listí se rozemele v obyčejném strojku na maso a vylisuje se z něho šťáva. Přidáním louhu sodného se upraví koncentrace PH na 7, 2, nato se šťáva přimíchá znova k listí, opět lisuje, takže má pak PH 6, 7. Nato následuje filtrace celitovým filtrem na nuči. Celit vychytává znečištěniny. Filtrát se sráží síranem amonným v poměru 30 ke 100. Sraženina se rozpustí, znovu vysráží síranem amonným, při koncentraci PH 7, síran amonný má koncentraci 11proc. Srážení se opakuje, rozpuštěná bílkovina nařídí na PH 4, 5, čímž se srazí. Sfiltruje se a přivede na PH 7, kdy se rozpouští. Pak se přidá do slabého zákalu síranu amonného, načež kyselina octová ledová, rozpuštěná v síranu amonném, aby tekutina nabyla PH 5, 5, a ještě dostatečně síranu amonného. Vytvoří se hmota, která pod drobnohledem má vzhled krystalický. Krystaly jsou malé, viditelné při zvětšení 400násobném. Než je i známo, že virus se nalézá v krystalické formě v tabákovém listí. Proto snad, že je zde dostatečně koncentrován a má jistě i jiné výhodné biologické podmínky. Totožný virus isoloval ze šťávy nemocných tabákových listů i Wyckoff cestou fysikální tak, že rozdělil šťávu ultracentrifugou na dva podíly, z nichž jeden obsahoval pouze čistý krystalický virus. Tato bílkovina, třeba krystalická, vočkována na zdravé listí, způsobuje typickou chorobu stejnou, jako kdyby bylo použito viru ve šťávě. Bylo pozorováno, že krystaly při vočkování přeměňují se ve virusová zrnka, při čemž takto vzniklý virus na místě je oproti známým ničivým účinkům výše jmenovaným poněkud odolnější. Stanley se domnívá, že krystalický virus je hmota neživá, která teprve po příchodu do vhodných podmínek životních se aktivuje a nabývá vlastnosti živé látky. Není pochybnosti, že krystalická bílkovina je nositelka života, jenž ve vhodných podmínkách ve vhodném prostředí se projevuje svými biologickými vlastnostmi. Stanley vidí příčinu života v autokatalytické životní schopnosti své krystalické bílkoviny, která se oživuje působením nějakých katalysátorů přímo v prostředí, do něhož byla zaočkována. Neboť i v chemii enzymů neúčinný zymogen se aktivuje v účinný coezymen. Názor tento ovšem ve formulaci Stanleově je těžko vědecky přijatelný. Jen živá hmota může tvořiti zase živou hmotu. Jonáš se domnívá, že život i v tomto případě je vázán na živou hmotu ve formě submikroskopických koloidálních částeček, jež unikají možnosti pozorovacích method. Týž autor má zato, že i u krystalického viru mosaikové choroby jednou se prokáže známé omne vivum ex vivo.

Knihovna sociálních problémů sv. 5, řídí prof. dr. Josef Král, vydala: Otakar Machotka, *Americká sociologie,* sociální podmínky vzniku a rozvoje, Melantrich, Praha.

Kniha malá, ale obsažná, jak vystihuje americké sociální poměry. Autor zdůrazňuje, jak v americkém životě se rozmohl rozkvět sociologie silněji než u evropských národů. Proto ve své knize líčí příznivé podmínky, které velmi přesně zná, v nichž se vyvíjela v Americe sociologie jako věda. Tyto podmínky jsou různé od našich nejen zevně, nýbrž i vnitřní strukturou, na př. vědce. (Poznámky o vědcích a umělcích nejsou docela přesné.)

[1] Literatura: M. Montessori, L'enfant, Desclée de Brouwer, Paris; dr. Rud. Dreikurs (přel. V. Sajdová), Úvod do individuální psychologie, Čs. gr. U., Praha; Alfred Adler, Člověk jaký je, Orbis, Praha.

Filosofické omyly doby.

Postulát nové filosofie od dob Kantových je: nepoznáváme nic, leč co sami konstruujeme. Poznání znamená novou konstrukci předmětu. Z tohoto důvodu nová filosofie nehledá skutečnost a bytosti věcí tak, jak jsou samy v sobě, nehledá odhalení tajemství skutečnosti, nýbrž má svou vlastní skutečnost konstruovanou svými cestami. Dochází k vlastním ideám abstraktním o skutečnosti a o životě. Tím byl znehodnocen i abstraktní pojem, poněvadž už nemá ceny přesného vyjádření skutečnosti a nesjednocuje množství jedinců v jednotu, nýbrž je suchá konstrukce bez života a bez krásy skutečnosti. Jednota bytosti v abstraktních pojmech už neznamená plnost ontologické skutečnosti, s níž se lidská mysl spojuje, aby z ní čerpala své poznatky a své světlo, a tak si objasňovala tajemství vesmíru a života.

V lidské mysli je vždy počátek bludu ve všech ostatních oborech lidského života osobního i sociálního. Buď řídíme celý život ideou - myšlenkou skutečnosti čili abstraktním myšlením, podle něhož budujeme architektonicky svůj život a svou práci (v tomto předpokladě abstraktní pojmy jsou duchovním plodem myšlenky odhalující tajemství skutečnosti podle tomistického pojetí), nebo abstraktní pojmy uvedeme na konstrukce, které nemají kontakt se skutečností, jsou čistě subjektivní výplod a pak nabývají formy *ideologie* pro život a práci jak osobní tak sociální.

Moderní doba, postupující konstruktivně vůči skutečnosti a nikoliv kontemplativně jako tomistický systém, se dopracovala k druhé možnosti. Filosofický omyl dnešní doby začíná vlastně už hodně daleko v lidském myšlení, tehdy, kdy lidé přestali myslet metafysikou sv. Tomáše a začali pravdu budovat. Pojem věci takto vybudovaný se nedá ověřit skutečností, a proto vznikla snaha ospravedlnit jej samým sebou.

Rozum lidský dostal význam tvořivosti nové skutečnosti (zbožštění rozumu), jenž nemůže uznat nic jiného, než co sám konstruoval. (Racionalismus uvedl pojem rozumu na neurčitý a universální význam a přiděloval jej širokému pojmu lidství.) Vymizel kontemplativní život pravdy, který nechtěl konstruovat, nýbrž se sytit pravdou skutečnosti.

Tato změna v pojetí přivedla do běžného i vědeckého života zásady, že to, co poznáváme, nejsou věci samy v sobě, nýbrž jen vlastní konstrukce. Idea už není prostředek, jímž zachycujeme skutečnost mimo nás, nýbrž stala se temným závojem nad skutečností. Z toho vzniká strašný důsledek pro člověka, že se odcizil sám sobě, svému vnitřnímu životu a dal se cestou konstrukce předmětů světa a života. Proto nežijeme více mezi lidmi s osobním životem a soběstačnou plností a bohatostí duchovní, nýbrž žijeme mezi předměty.

Lidé navzájem v mnohém poměru se stali jen předmětem zájmu, zisku nebo rozkoše. Vnitřního života osobního je v lidech velmi málo nebo nic, a proto i osobní styk intimní, hluboký, opravdu lidský přestal (na příklad úplně mezi dělníkem a zaměstnavatelem, úředníkem a lidem, mezi autoritou státu a poddanými a částečně i v jiných poměrech, třeba i v nejintimnější společnosti rodinné). Síla a velikost lidského ducha se posuzuje podle konstrukce, proto přirozeně nová filosofie přivedla vývoj technický pro užitek lidí. Člověk se stává pánem vesmíru jen tehdy, když si jej zkonstruuje, a proto dílem této konstruktivní činnosti je dnešní stav civilisace.

Konstruktivní a dynamický ráz myšlení má svůj základ v kantismu a ve filosofii konstruktivity lidského poznání.

Moderní tendence filosofie je stále silnější pro filosofii činnosti a konstruktivnosti. Člověk v ní nabývá nové definice: je „bytost pracovní", místo kontemplativní definice Aristotelovy „rozumná bytost" (animal rationale). Z práce ducha povstalo všechno duchovní bohatství, proto poznání ztratilo na své objektivní hodnotě a dostalo ráz produktivnosti a činnosti. Už se neotvírá skutečnosti, nýbrž ji buduje. Vesmír už neopěvuje slávu Boží, jako svého Stvořitele, nýbrž ukazuje na tvůrčí sílu lidského ducha. Poznávat značí tvořit a zřizovat řád, nikoliv jej pouze konstatovat. Této snaze podlehla i moderní logika, která považuje vědeckou věc za stvořitelské dílo vědce, nikoliv pouhé setkání ducha s danou věcí.

Poznání a technika se téměř ztotožnily, poněvadž znamenají činnost a práci. Poznání je technika myšlenková, technika je upotřebené poznání. Existuje jen ten řád pro moderní filosofii, který si člověk vybuduje. Člověk se postavil na místo Boží; jen Boží myšlenka je tvořivá a dala vznik věcem a vesmíru, poněvadž Bůh jediný je Jsoucno samo. Tvůrčí podíl lidský je nepatrný; člověk může nanejvýš předělat věc a hmotu, kterou má po ruce, může použít jejích sil ke svým účelům, ale nový řád vesmíru a života tím nevzniká.

Filosofie aktivistická je použitá filosofie idealistická, podle níž člověk svým poznáním je tvůrce vesmíru; poznat vesmír znamená vytvořit vesmír z neurčitých dojmů a vjemů smyslových a stanovit mu řád. Pragmatická a aktivistická filosofie připojuje: poznáváme jen to, co jsme vyrobili.

Nová filosofie techniky ovšem neovládla celou skutečnost, neboť poznání není jen konstrukce, nýbrž i kontemplace jsoucna a podřízení svých schopností skutečnému jsoucnu. Lidé poznali mnoho věcí zevně a použili jich, ale nepřispělo to nijak k pochopení věci a její vnitřní stránky (na př. člověka), proto zmizel poměr sympatie a náklonnosti. Sympatie a náklonnost je podmíněna hlubším porozuměním. I vesmír vyžaduje sympatie a lásky, plynoucí z porozumění jeho krásy a dokonalosti, neboť vesmír je dílo Stvořitele. Osobní život lidský má intensivnější poměr ke skutečnosti. Moderní člověk ztrácí toto vnitřní pouto s věcmi i s lidmi, poněvadž nepoznává nic, než co sám konstruoval; do této jeho konstrukce i lidé zapadají jako pouhé objekty a nástroje zisku a chtivosti. Tak jako se odcizil člověk sám sobě, tak se odcizil i jiným lidem. Subjektivní a osobní život člověka se stal pouhým objektem, a tak objektivisace a umělá konstrukce skutečnosti dostoupila svého vrcholu. Úplné odosobnění člověka se přidružilo k jiným formám totalismu.

I psychologie zaujala objektivistické stanovisko, ze subjektu učinila pouhý objekt vědeckého poznání. Poznávat subjekt jako objekt nemůže mít pro jiného význam, leč aby byl i subjekt zmechanisován technicky. Na tomto stupni se nachází dnešní doba; počátek její je tedy ve filosofických omylech. Od té chvíle vzájemný styk lidí je velmi častý, avšak povrchní, neboť se jedná navzájem jen jako s objekty zisku a užitku, někdy rozkoše. Osobnost a její hloubka mizí mezi lidmi, nikdo se po ní netáže a místo osob existuje povrchní pohybující se člověk, jehož duševní stravou jsou propaganda, žurnály, kina, lehké romány, neboť intimnost vnitřního vědomí byla porušena.

Osobnost ve své autentické původnosti a kráse je velmi duchovně ochuzena.

Místo poznání skutečnosti tak, jak je ve svém hlubokém tajemství, z něhož lidský duch se má obohacovat, vládnou *konstruované a dost libovolné ideologie, které mají ničivé důsledky a znásilňují skutečnost.* Ideologie ničí osobnosti stejně jako ničí skutečnost, neboť ve svých abstraktních ideách sestavuje výlučnou logiku s nutností, aby byla přijata bez výhrady, bez úvahy a bez kritiky. Aristotelova logika spojena se skutečností je logika, jíž se zdokonaluje každý lidský intelekt, sdílí se všem samozřejmě, kdežto ideologie se vzájemně vylučují, protože nemají základu ve skutečnosti. Jednotlivé bytosti ve skutečnosti jsou spojeny a doplňují se, mají souzvučné vztahy, kdežto ideologické normy působí zmatek a výlučnost. Nemůže být nic nebezpečnějšího pro lidský život a pro společnost než fiktivní ideologie, které znemožňují soužití a harmonické vztahy vzájemnosti. Dnešní doba si příliš zvykla slyšet a hledat nové útvary života a společnosti, mezi nimiž je bezobsažný nacionalismus, sentimentální pacifismus, třídní boj ničící spolupráci a soužití lidu, rasy, kapitalismu atd. Pro tyto útvary bez přesného obsahu a jádra života lidé zápasí a umírají a ničí vzájemné soužití. (Zapadají sem i útvary stranickosti v jednom státě, ideologie pravice a levice atd.)

Z toho všeho je jasné, že je třeba rehabilitovat správný způsob myšlení, jímž má člověk styk se skutečností a tak poznává řád věcí a jednání, řád života a jeho úkolů, které má vyplnit. Chybí době skutečná inteligence, schopnost myslet, neboť myšlenková schopnost byla ochuzena cizími a nesprávnými ideologiemi. Celý svět (Francie, Italie, Německo i Československo, Japonsko, Španělsko, Polsko i Rusko) je ve shonu, lidé očekávají a doufají uskutečnění velkého společného díla, avšak nevcházejí do skutečného styku, jsou

rozděleni a v oposici a to vše démonickou vytrvalostí ideologií.

Každá ideologie je svou povahou totalitní, je to Moloch, který musí pohltit vše ostatní. Bojuje nutně s protivnou ideologií, buď zvítězí nebo podlehne. Cílem ideologie je zjednat jednotu bez jakékoliv různosti. Liberalismus minulých dob byl svou povahou jen filosofií různosti bez jednoty, dnešní totalismus je jednota bez různosti. Jen tomistická filosofie mluví o řádu jako jednotě v mnohosti. Zachovat mnohost a různost, která je přirozená ve věcech, ale je třeba jednoty a uspořádání k dosažení společného cíle blaha a věčnosti. Proto totalismus násilně potlačující přirozenou různost věcí a lidí, i různý způsob myšlení a jednání, potlačuje živý organismus společnosti.

V živém organismu je souřadnost a podřadnost funkcí jednotlivých a přirozeně různých orgánů, a tak se dospívá k cíli celku. Totalismus moderní ničí přirozenou a organickou různost a tím usmrcuje živý organismus společnosti. Ideologie totalistická usmrcuje osobnosti jako příliš silné orgány, které překážejí násilné jednotnosti smýšlení a jednání. Proto křesťanství se nemůže slučovat se žádnou ideologií totalitní, neboť je mezi nimi kontradiktorní rozpor. Totalitní mentalita se projevuje i v duchovním světě, mizí duch zdravé kritiky, vyvíjí se násilí, dostavuje se únava a zbabělost, snaha o monopolistické hospodářství ve všech oborech, výlučná centralisace atd.

Totalitní režim vylučuje u svých poddaných každý projev nesouhlasu, tím odstraňuje odpovědnost občanů a zásluhu odvážného souhlasu; stačí v tomto systému pasivní připojení.

Nejhorší a nejškodlivější jev totalitarismu je zavedení jednotnosti v relativních oborech a prostředcích, kde vlastně lidský iniciativní duch může se uplatnit vždy lepším a prospěšnějším způsobem. Mnoho oborů lidské činnosti se zabývá relativními hodnotami a prostředky, kde člověk potřebuje plnou svobodu své osobnosti, aby relativní věci a prostředky byly zdokonaleny. Relativní řád věcí se stává absolutní v totalitní ideologii, ale za to absolutní řád hodnot mravních na př. dobra a pravdy se stává relativní, podle vlastní konstrukce a potřeby. „Lid musí opakovat a myslet jen tak, jak nařídí vůdce", je zásada fašismu.

Ideologie bez vztahu ke skutečnosti působí ztrátu osobnosti, atomisuje společnost na masy bez vlastního života, bez základu i existence.

V sociálním životě to znamená odstranění lásky a vzrůst nenávisti. Nenávist je propuknutí vnitřního jedu; tím se dnešní člověk hledí osvobodit. Láska je za to výraz osobnosti a odhaluje osobní hodnoty; za to dnes lidé nemající osobnosti jsou schopni jen výbuchů nenávisti a jiných slabostí a málokdo lásky. Nenávist a jiné slabosti neznamenají přímou aktivitu osobnosti, nýbrž reakci proti druhému, a proto nenávist není positivní projev života, nýbrž destruktivní. Pravá a positivní činnost osobnosti je ta, která je zpracována hloubkou osobnosti. Celý dnešní sociální život je bez hloubky osobnosti, proto je to spíše ilusorní hra, zdánlivost a povrchnost, je založený na povrchních vzájemných poměrech. Zmizela tvůrčí síla osobnosti; místo osobností jsou tu masky, které hrají komedii, z níž zítra může být tragedie.

To, co je základem života hodného historického záznamu a velkých činů, *je vždy duševní život a hloubka osobností*, které si dovedou všimnout probouzejícího se vědomí lidu a dovedou je uvést do skutečnosti života plného odpovědnosti a řádu.

Nedostatek řádu v lidském životě jak soukromém tak sociálním, jak byl podložen filosofickými omyly doby, je patrný i ve stanovení mezinárodního míru v dnešním zmatku. Týž filosofický omyl konstrukce a ideologie porušil i správný pojem míru.

Mír a válka jsou dnes dvě věci, které se kladou jako dva protipóly; mír je podle toho jen oddálení nebo odstranění války, cílem války by bylo zjednat mír. Tento negativní pojem míru (souvisí s individualistickým pojetím mezinárodních vztahů, t. j. stát nemá práva sahat na svrchovanou svobodu, aby jí mohl používat podle libosti) neobsahuje podstatné prvky pravého pojmu.

Pravý protiklad není mezi mírem a válkou, nýbrž mezi mírem a nepořádkem. Mír znamená především řád a pevný stav, který vzniká uspořádáním všech prvků sociálního života v jednotnost spolupráce a podřízení nižších vyšším pro dosažení cíle (tranquillitas ordinis). Prvkem jednoty a tedy i řádu je cíl společnosti, pro který všichni

společně pracují a se podřizují vedení autority, která má za svou vlastní povinnost dbát o společný cíl, t. j. prosperitu národa.

Mír je řád, který *pochází z duchovního* principu člověka; jen člověk je schopen poznávat řád a spolupracovat v něm a tedy pracovat pro dosažení cíle společnosti vhodnými a čestnými prostředky. Proto jen společnost lidská je schopna mít a uspořádat řád a mír. Lid a celý národ musí nacházet v míru plnost svého zdokonalení a svou prosperitu. Aby vládl mír uvnitř národa, je třeba, aby každý jednotlivec se blížil k svému zdokonalení; tento duchovní i hmotný pohyb všech k prosperitě působí vzájemný svazek a je základem organického státu a jeho jednoty jako mravního celku. Tento positivní pojem míru vyžaduje dokonalost lidské osobnosti jak v jednotlivcích, tak zvláště ve vedoucích, neboť k míru se dojde jen mravními hodnotami, s nimiž mír je spojen, t. j. se spravedlností, svorností, odpovědností, láskou, velkorysostí a j. silami ducha. Nemá-li mír tyto bytostní základy, nemůže existovat, leč jako utopie právnická nebo politická. Každá ideologie, která porušuje pravé pojmy a základy jakýmkoliv způsobem, která brání jednotě lidu a národů, která nedbá na práva osobností a států, je příčinou zmatku a nepořádku, a důsledek nepořádku je zničení pravých hodnot, na př. lásky k vlasti (patriotismu) náhražkou nacionalismem atd.

Neméně nebezpečná a zhoubná je ideologie, kterou propaguje na př. Ant. Trýb, jako zbytky ideologie humanistické víry v člověka, který podle něho: „posléze naplní svůj duchovní vývoj, pozná marnost hledání mocí a božstev mimo sebe, neboť je najde ve vlastním svém srdci." Zkušenost posledních dob dokázala jasně bludnost a ubohost zároveň této ideologie, která se prohřešila proti nejzákladnějšímu a nejpřirozenějšímu zákonu lidského rozumu, t. j. uznání závislosti na První Příčině. Přesto, že Trýb mluví proti podvádění v heslech a ideách o pravdě, jeho ideologie není o nic pravdivější než ostatní pro udaný důvod, t. j. pro porušení základního zákona lidského ducha, t. j. poměru k Bohu![1]

P. Mag. dr. M. Habáň O. P.

[1] *Literatura:* M. Jean Lacroix: Ce qui, cher nous, ménace la persone humaine, (Semaines sociales de France, La persone humaine en péril), Gabalda, Paris; J. T. Delos: Les causes politiques du désordre internacional (La vie intellectuelle, 10 octobre 1938); Ant. Trýb: Čeho se bojíte, malověrní (Věda a život, roč. 4., 1938); Jacques Maritain: Sept leçons sur l'être, P. Téqui, Paris; Huizinga: Ve stínech zítřka, diagnosa duševní choroby dneška, 1938, přel. A. Šimek, Laichter, Praha.

Bůh a myšlení.

Mluvili jsme o myšlence imanentní světu, potom jsme ukázali, jak neodlučitelný je pojem o Bohu od fenomenu myšlení, a nyní přichází na řadu třetí problém. Schopnost myšlení vystihuje zvláštním úkonem, jen sobě vlastním, myšlenku světu imanentní, když si vytváří náhražku světa, o němž chce mít pojem. Tomu se říká úsudek. V úsudku je buď *pravda* nebo *omyl*. My nyní ukážeme, že ta vytříbená myšlenka, která se nazývá pravda, není možná bez Boha, právě tak jako předchozí druhy myšlení, o nichž jsme mluvili, bez Něho možny nejsou. Bez Boha - nic nelze tvrditi. Jestliže pak něco tvrdíme puzeni nejelementárnějším životním vznětem rozumovým, pak aniž bychom to tušili nebo chtěli, zahrnujeme do svých nevyhnutelných tvrzení víru v toho Boha, kterého se domníváme popírati.

Člověk je přímo oslněn podivnou září, když pomyslí na tu rozhodující, ba posvátnou chvíli, kdy po prvé na světě se objevila myšlenka. Tehdy bylo proneseno „staň se světlo ducha", zde byl hlavní smysl stvoření, neboť existuje vůbec vesmír, který si neuvědomuje sám sebe a sám beze svědků je nositelem svého řádu? Popřít se to nedá, ale jak je takový vesmír prázdný! Rozzáří se teprve myšlením, které jej proniká, chápe a pravdivě vyjadřuje; jím teprve stává se svět sám sobě zřejmým, má možnost nahlédnouti na svoji ideální formu a je schopen rozmnožování vlastních sil. Toto je velká skutečnost. Tisíce nových faktů rozrůstá se z myslící bytosti, jíž je člověk.

Nejprve je umožněna věda, stále hlouběji zakořeňovaná v očekávání širokých výsledků. Věda spočívá na pravdě, to jest na přesvědčení, že

svět je pochopitelný a lze nalézti v inteligenci jeho autentický odraz. Že je idealita ve věcech a zákonech a že ji lze od nich oddělit, a že konečně tato idealita není závislá určitým způsobem ani na věcech samých, poněvadž s nimi nehyne, ani na duchu, který ji chápe.

Umění je tedy další forma tohoto života pravdy v řádě věcném a mezi lidmi. V duchu je obsaženo jako *ideál* a přechází do věcného řádu jako *dílo.*

Jsem v bílý mramor vstavěná pravda sama, praví efezský chrám v Legendě věků. Umělec nepřemýšlí již o světě v abstraktních formulích jako učenec, nýbrž v obrazech a symbolech opravdových vztahů, v analogiích, symetriích a rytmech, jež jsou výsledky bratrského sdružování věcí. Díla umožňují, aby se pochopený symbolismus dal sdíleti dále.Tak se stvořitel i obdivovatel účastní jednoho a téhož tajemného díla. Umělecký výtvor stále žije jakýmsi životem přijatým a opět náhle podávaným. Pod hrubou podstatou kamene, plátna či mramoru vře život idejí, jež poutají lidskou pozornost, vyvolávají snění, pojí duši s neznámým světem, život idejí o sobě nedefinovatelných, ale tím spíše pravdivých - jde-li o umění vážné. Podobně láska je plna dychtivosti po nejužším spojení s ideálem. Lne k věci skutečné a positivní, ale ještě více k předmětu vysněnému, k pojmu převyšujícímu skutečný objekt, k pojmu, jenž propůjčuje skutečnosti dokonalost typu a dává bytosti měnlivé a smrtelné ráz nesmrtelnosti a neměnnosti, jež pramení z absolutna a je dává též tušit.

Celý život je obsáhnut trojím hlediskem: Poznáním, láskou a tvořením, a tak celý je závislý na pravdě jako na světle.

Iluse dosvědčuje pravdu a ve znetvořeném jejím obraze je uchována alespoň její hrubá stopa. Není iluse bez skutečnosti. Naprostý omyl by byl nic, a my přece myšlenkami přemítáme *bytí.* Totem je stvrzení dědičnosti. Fetiš je náhrada za chybějícího Boha. Posvátný kámen je zeskutečněné znamení, t. j. idea se zde chápe jako věc. Písmo, jemuž se věří pro ně samo, předmět, jenž na chvíli je skutečností, budoucnost promítnutá do přítomnosti a sama na chvíli přítomností... hle, to je království ideje, pravdy přetvořené sice, ale vždy činné.

I historie by se nám zdála příliš prázdnou bez tohoto ideálního primátu v pozadí, kdyby jen holý fakt byl předmětem jejího líčení. Vždyť vyvolávat významné osoby, situace, episody a události, jež mohou pro svoji sílu nabýti rázu přímo symbolického a zachytit tak pro sebe trvalý zájem, to je sám „život" - rozvíjení znamení, která nás upozorňují na tajemný vesmír, překvapují nás, poučují, pobízejí a vyvolávají vnitřní vzněty, city, ideje, sny, vzpomínky.

Krátce: Pravda zabírá velký díl našeho vědomého žití a kromě toho celý život vůbec, a ozřejmuje tak vesmír, vrhajíc na něj světlo poznání, jehož není sám o sobě - bez člověka - vůbec schopen.

Pravda je schopna vésti k Bohu. Je zrůdný ten způsob filosofování, který by chtěl takovou cestu k Němu uzavřít. Popřením Tvůrce se zabíjí pravda.

Bůh a morálka.

Nedosti přesvědčivé snad byly minulé důkazy, jež jsme čtenáři postavili před oči. Nejbližším pramenem k poznání Boha však zůstává moralita, kde není výmluvy pro člověka názorů odchylných od těch, které jsme dříve rozvedli.

Závazek k dobru je prvním principem našeho nynějšího důkazu. Věříte-li v dobro, musíte věřit tedy v Boha, ba více ještě, vy v něho věříte, jen je třeba vám to ukázat. Všimněme si jen síly mravního cítění. Zda to není řídící pocit našeho sebeurčení - pokud na nás závisí - jenž ovládá náš život, odhaluje jeho cenu a povzbuzuje k dosažení ideálu? Každý z nás má určité jasno, které musí poznati, jakmile dojde k sebeuvědomění, a toto světlo mu unikne jen tehdy, když si přestane sebe uvědomovati.

Je pravda, že tělem duchem jsme zakotveni v přírodě a často jsme hříčkou jejích pohybů a vznětů, jejími silami jsme poutáni, určováni co do množství i vlastní ceny, jsme jedním z jejích předmětů, ale na druhé straně my máme moc, máme iniciativu a schopnost tvoření, moc vedení sebe a všech, kdo nás obklopují, jsouce nám svěřeni. My sami můžeme ustáliti zákon naší aktivity, nebo alespoň ji poznati a dovoditi z ní určitý výsledek.

Velmi se od sebe liší ideje, které si lidé tvoří, aby učinili zadost mravní naléhavosti svědomí. Liší se podle individuálních citů, podle prostředí, stupně civilisace a druhu epochy. „Zdejší pravda je jinde omylem." Není však rozporu ve formě dobra všeobecně a v pojetí závazku, který ukládá. Každý cítí ve svém nitru, že není pro něho jedno, kterou cestou se bude ubírat jeho život, že nemůže naprosto zabřednouti do života smyslů, nebo žíti výhradně pro sebe. Musíme sami sebe říditi a podřizovati hmotnou stránku individuálnímu rozvoji a stále se snažit o určitý vzestup v řádu duchovních dokonalostí, neboť pracuje v nás ideál, který nikdy nebude nasycen. Poznati jej a dát k němu souhlas, to znamená vejíti do morálního života.

Vcházíme do něho svobodně; ale ačkoliv máme tajemnou moc vyhnouti se důsledkům svého postavení, cítíme, že jsme vázáni. Vzpoura a odpor by znamenalo pracovati o zkáze svého vlastního lidství, neboť vůle ke stálému mravnímu zdokonalování není než rozvinutá forma dychtění, jež je v základech naší bytosti, rozvinutá touha po vzrůstu, kterou musíme vyčíst v přírodě z každé věci. Netoužili bychom po něčem nižším, kdyby vyšší věc hned v počátcích nebyla tajemnou vzpruhou každé touhy a nezdůvodňovala postupné stoupání. Patříme sobě, jsme *my*, ale nelze neuznat, že též patříme k širokému celku, jemuž se nedá odporovat bez roztržky a porušení rovnováhy, bez ztrát a vysilování prostředí, které čeká až k němu přilneme a bez ochuzení a naprostého vysílení nás samých, kteří z určeného prostředí máme vytěžiti vše.

Říká-li se, že dobro nás zavazuje, je tím řečeno toto. Morální závazek nepochází však z vnějšku. Je bezprostředně vyjádřen povahou věci, v nás pak je uvědomením sebe a svých závazků. To je to *svědomí*. Svědomí je hlas vesmíru v nás, orientuje a usměrňuje, dává první rozkyv, jímž je udán celkový směr.

Příroda vytvořivši embryo, tím samým určí též jeho životní dráhu. Embryo má svoje určení až jako životní jednotka. Všechno se začíná ve svém konečném určení, jež určuje a řídí činnost. Podobně je tomu v řádě mravním, jenže způsobem vyšším a rozšířeným na jiný, dokonalejší podklad. Všechno začíná svým určením, smyslem. Naše svědomí nám staví před oči poslední cíl, ne vždy ve formě skutečné hodnoty, která by jej vyjadřovala, nýbrž spíše ve tvaru prvků, které jsou jeho komponenty a nesou na sobě nějakým způsobem ráz tohoto posledního cíle. Cíl je tedy třeba nalézti ustavičným tápáním ve volbě integrujících jeho částí. Tak lze používati věcí dobrých i špatných, jež nesou na sobě též ráz dobra, jež těší, svědomí však objasňuje naše přesné určení a řídí výběr, usměrňující od těla k duchu, od nás k bližnímu, od úzkého omezení naší činnosti k širokému rozvinutí našich sil pro všechny. Neboť rozumem jsme majiteli vesmíru a dostává se nám pojmu o vzájemném bratrství a solidaritě všech věcí.

Mravní cit se tu pojí k smyslu náboženskému a nelze je oddělit leč jen abstrakcí. Tentýž je předmět náboženství a morálky. Jsem náboženský, poněvadž uctívám Skutečnost nejvyšší, která předchází a zahrnuje všechny konečné skutečnosti. Jsem mravný, poněvadž volím jednati v důsledku této závislosti a na takovém základě pro rozvoj věcí... Chce někdo o tom pochybovat? Tedy jen za cenu pochybnosti o vlastní existenci. Při plném uvědomení si sebe by to nebylo možno. To, čím jsme definováni, to lze zneuznat jen za cenu popření samotného bytí. Avšak člověk je tvor náboženský, morální, je bytost myslící. Mravní povinnost se vztahuje na nejobecnější jevy života. Je žita dříve než je obsažena v naší inteligenci, dříve než pro sebe nalezne vůbec důvody. Předchází nás dříve než o ní sami víme. Je v naší moci ji zneuznati, poněvadž k svému duchovnímu já dospíváme až po určité úvaze a tento úkon úvahy je naprosto volný a svobodný; není nutno jej udělat. Rovněž tak můžeme mravní povinnost úplně odmítnouti, můžeme ji i zesměšniti a popříti slovy, vnitřními úkony i skrýváním poznatků naší úvahy. Co však před sebou člověk skrývá, to ve skutečnosti dobře vidí. Nikdo upřímně nezapochybuje o mravním řádu, jako nikdo nepochybuje o bytí.

Tato zřejmost není menší, než jasnost smyslového poznání: je mnohem čistší a zbavená všech ilusí - alespoň v svém prvním stadiu. Je to zřejmost mnohem vyšší než jistota vědy, kterou chtěli mnozí proti ní postavit a dát jí jedině platnou hodnotu. Při hlubší úvaze poznáme, že vědecká

práce nemůže být tak spolehlivá, jako tento poznaný bezprostřední kontakt živoucího jedince se svým vnitřním zákonem života, styk pohyblivého tvora uvědomujícího si sebe - s impulsem, který jej oživuje.

Pro nás jsou nejjistější věci vnitřní; vnější realita nám může unikat, čím více ji sledujeme a pozorujeme. Platí pořád Pascalovo: Principy věcí jsou zakryty neproniknutelným tajemstvím. S tím musí věda počítat.

Je však jakási filiace mezi vědeckou jistotou - první, jak se někteří domnívají - a jistotou vnitřní, jistotou srdce, která zahrnuje přilnutí k principům morálním i přilnutí k nutným postulátům vědy.

Vědeckým výkonem není jednoduchý fakt, jenž může být předmětem intuice, nýbrž duchovně vypracovaná konstrukce, procházející při svém vzniku rozličnými stavy vědomí. Předpokládá autenticitu principů, na nichž se staví a sleduje poslední zřejmost, na níž závisí každá práce ducha a je poddána vnitřní nutnosti téhož řádu, jako je nutnost, z níž se usuzuje na zřejmou existenci mravního řádu. Proposice: Musím konat dobro, je právě tak jistá, jako zřejmý princip: pravda není lež, co jest, nemůže současně nebýti.

S klidem se lze svěřiti takovému morálnímu vědomí. Mohou se z něho vyvozovat důsledky. Z čeho však vzniká toto mravné vědomí, ne-li z naprosté skutečnosti, jejímž jsme prvkem, z Bytí? Projdeme poněkud omyly, které osvětlíme, a dojdeme pozvolna ke skutečné pravdě.

Základní omyl je svěřovati vedení lidského života positivním vědám. Není snad morálka jakási technika a nespočívá technika na faktech, poskytovaných samotnou vědou?

Něco pravdy je v tomto rozumování. Morálka je jakási technika a proto je zde pro ni poznání lidských činů nepostradatelnou pomůckou, ale ona je ještě mnohem více, než technika. Je na prvém místě orientace a *povinnost*. S tohoto hlediska se úplně vymyká chápání vědy.

Henri Poincaré to vyjádřil přilehavým označením. Řekl v tomto vztahu:

To je otázka gramatiky. Poučky a principy vědní vyplývají ze zkušenosti a jsou *indikativ*. Ať je otáčíme jak chceme, nevyjde z nich *imperativ*.[1]

Věda nám řekne, *co jest*; neví, co *je třeba a co se musí*. Máme-li se přizpůsobovati, zdokonalovati, zařizovati se pro kterýkoliv směr, máme-li prostě jednati, věda o tom neví nic. Nemá dokonce ani prostředek, kterým by ospravedlnila svoji existenci. Vědec *jako takový* neví, proč má pěstovat svoji vědu. Každému vědění je cizí zhodnocení jeho objektivních norem. Tento posudek je reservován stupnici estetických a morálních hodnot, ideálu. Jak by mohla nám věda říci, že některá věc - absolutně mluveno - je lepší než druhá, a jak by mohla vymáhati na nás z toho důvodu určitou naši činnost? Řekne pouze: chcete-li tuto věc, musíte chtít také onu věc, neboť toto je podmínka vzniku onoho. Zřeknete-li se však výsledku, věda nemá důvod, aby rozváděla princip. Neptáme se jí na vzrůst osobnosti, ani zda podřízenost je vyšší než pýcha a egoismus. Zcela jistě však to slyšíme ze svého nitra. Nemluví tu vědecký rozum, nýbrž *svědomí*.

P. Sertillanges O. P.

Ontologické základy pravdivosti poznání.

(Další část.)

4. Druhy poznání:

a) přímé.

Tím, že předmět vstoupí do rozumu, stává se co do svého bytí jakožto species subjektivním určením poznávajícího, co do vnitřního smyslu však zůstává stále (i když psychickým čili intencionálním) tvarem věci. Tak se též projevuje a uplatňuje u tohoto tvaru jeho patřičnost k vnějšímu bytí, prorážející těsné hráze vázanosti na subjekt. Ježto toto určení je bytnostně spjato s obsahem poznatku pojaté věci, nemůže býti pojato, poznáno hned v nedokonalém jednoduchém pojetí, v „simplex apprehensio". Jakožto bytostní složka pojímajícího úkonu proniká jeho celé du-

[1] Henri Poincaré, Dernières pensées, ch. VIII.

ševněvědomé bytí tak, že se s ním ztotožňuje, a proto není v bezprostředním zážitku viděn nikdy tento vztah, nýbrž vždycky sama věc, předmět.

b) zvratné = soud.

Ale poznání má tu vlastnost, že nejen poznává, nýbrž *i ví, že* poznává. Toto vědomí má trojí stránku: jednak si uvědomuji vlastní úkon, dále poznané jakožto něco jsoucí uvnitř vědomí, a konečně zvláštní vztah, který mají ke mně úkon a jeho obsah: jsou *moje*. To je *zvratné* (reflexní) poznání. V jakési podobě je máme již v jednoduchém poznání (simpl. appr.), když je v bezprostředním pojmu spolupojata i jeho obecnost a tím možnost jeho rozsažné platnosti. Avšak jasné pojetí tohoto příslušenství pojmu, jako vůbec vytěžení jednoduchého pojetí - to se děje teprve úplným zvratem nad úkonem a jeho poznaným předmětem. Výraz tohoto poznání jest opět „species expressa", ale tentokrát podstatně složitější stavby. V nejjednodušší podobě se skládá ze dvou členů, ale mimo ně obsahuje vždy i další složky. Rozbor nám ukáže vedle hlavních složek jejich vzájemný vztah k celku a celku k dané věci. Spojka (kopula) má ráz nejen spojující, nýbrž - v nejvlastnějším smyslu slova - intencionální. Soud tedy uvažovaný subjektivně sjednocuje tři živly: duševní úkon, předmětný smysl a logický vztah. První živel naprosto není celistvostní část smyslu či myšlenky soudu; tomu je docela jedno, kdo jej myslí, kdy, kde a za jakých okolností - je to však bezprostřední základ třetímu živlu, logickým vztahům, ale také jen základ, nikoliv ústavní prvek, jak tvrdí psychologistická logika. V podobném smyslu lze říci totéž i vzhledem k myšlence, ba je to nutno, zdůrazňuje-li se její způsob bytí, její bytnost.

„Myšlenky prý nejsou, nýbrž platí,"[1] slýcháte napořád od doby Lotzovy. Ale naopak je zase pravda, že „platí" jen to, co jest.. A myšlenky jsou jako myšlenky možné jenom v myšlení. Nezáleží při tom ani tak na myšlení jedince - v tom je právě jejich nadjednotlivecká povaha, jejich platnost - nýbrž na myšlení vůbec, a ježto myšlení se děje v jednotlivci, mají myšlenky bytí závislé na čase, mnohonásobně rozdělené, rozčástečněné. Ale to nijak nepoškozuje jejich nadčasový smysl, ježto mají kořeny v jiném nadjednotliveckém, nadindividuálním řádu.

Pátráme-li po psychologickém původu tohoto nadčasového obsahu myšlenky, dospějeme k prvnímu pojetí předmětu rozumem a konečně k mimojsoucí věci. Nezpronevěřujíc se svému původu ponechává si myšlenka tento vztah nejen v prvním pojetí, nýbrž i v soudu. Přesto však je mezi tím dvojím zacílením zásadní rozdíl. Kdežto v prvním pojetí jest jenom co do bytí (prima intentio), nikoliv co do poznanosti (secunda intentio), jest v soudovém úkonu nejen poznáno, nýbrž i vysloveno; neboť spojením *P* s *S* se zároveň vypovídá jeho shoda s prvně pojatou věcí. Soud je tedy výraz pravdivého poznání.

c) poznání pravdy.

Pravda je tedy poznaná a v soudu vyjádřená shoda obsahu myšli se svébytnou věcí. Netkví v psychologickém úkonu, nýbrž bezprostředně v složité myšlence vyslovené soudem. Neboť do shody s věcí se nepřivádí soudící myšlení či poznávání, jak tvrdí psychologismus,[2] nýbrž *myšlenka* z něho vycházející a jím vyjádřená: nikoliv úkon, dění, nýbrž jeho obsah, výsledek.

Postup k poznání uvedeného vztahu shodnosti popisuje svatý Tomáš takto:

„Pravda jest v rozumu i ve smyslu, arci ne týmž způsobem. V rozumu jest jakožto výsledek úkonu rozumu, i jako poznaná rozumem. Sleduje totiž činnost rozumu, pokud je soud rozumu o věci, jaká vskutku jest; a poznána jest od rozumu, pokud se rozum zvrací nad svůj úkon - a to poznává nejen svůj úkon, nýbrž i jeho vztah k věci. Ten však může býti poznán, jen je-li poznána povaha samého úkonu; a to zase je možné jen tak, že je poznána povaha činného prvku (principu), což je sám rozum, v jehož povaze jest připodobniti se věci. Tedy rozum pojímá = uvědomuje si pravdu, pokud se zvrací sám nad sebou."[3]

Pravdivost poznání se stává zřejmou v bytí úkonu a rozumu - to vyjadřuje uvedený text. Zá-

[1] Sr. A. Müller, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1931, str. 36d.

[2] Na př. Sigwart, Erdmann, H. Maier a j.

[3] De veritate q. 1 a. 9.

klad umožňující její pojetí je bytnostní zaměřenost podmětu i úkonu k předmětu. Vztah k předmětu pouze logický, čistě poznávací, tedy jen myšlený či podobně vzniklý nestačí; odporuje povaze poznání, překrucuje jeho pojem a vydává je na pospas klamu.

Proto podkopává N. Hartmann své theorii poznání půdu, když upírá jednoduchému pojetí, „simplex apprehensio", skutečné poznání a vidí jeho podstatu v jakési „čisté receptivitě".[4] Takto by úplně vzala za své bytnostní spjatost poznatku s přírodním bytím a ustoupila by tak zv. obrazům, tedy výtvorům umělým a proto neustále vydaným omylu. Zda je takto vůbec kdy zajištěna správnost výpovědi, je nanejvýš pochybné. Neboť celá hodnota soudu je nikoliv tak zvaná „synthetická funkce" pojmů - ta je jen tvar pro obsah a výtvor rozumu - nýbrž to, co se tímto zpracováváním daného předmětu uchopí, pojme ze skutečného bytí věci samé. Toto však nepřísluší pojmu, pokud je dílo soudícího rozumu, nýbrž je to „indivisibilium intelligentia".[5] Pojetí je víc než soud.[6] „Non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum."

Pravda se zakládá nezbytně na bytnostním poměru poznávajícího subjektu a jeho úkonu k svému předmětu. Povaha tohoto poměru záleží v možnosti *shody*, spodobnění myslícího s předmětem. Uskutečněný poměr je tedy uskutečněná shoda a ztotožnění myšlení a bytí. Existuje - podle dosavadního výkladu - jednak jako vyslovený soud = pravda poznání, jednak jako ontologický, nepoznaný vztah mezi úkonem a předmětem = základová čili ontologická pravda. *Ontologická pravda je tedy naprosto nezbytný základ pravdy logické.*

Shrňme si stručně výtěžek ze zkoumání subjektivních základů pojmu pravdy:

Poznávací děj jest zvláštní, osobité *zpracování* předmětu, podle jistých zákonů plynoucích z povahy úkonu a jeho nositele (poznávací schopnosti), jehož poslední norma jest *věc jednoduše pojatá úkonem* „simplex apprehensio". Zpracovávání samo se provádí se strany poznávajícího jakýmsi *připodobňovacím* (asimilačním) pochodem,[7] v němž jest předmět *zvnitřňován*, ale tak, že mu i v sjednocenosti s poznávacím úkonem zůstává *přesažný vztah* k svébytné věci jsoucí mimo podmět.

Zpracování, asimilace, přesažná povaha poznání odkazují za subjektivní základy do oblasti předmětného bytí. Té si všimneme v další části; nemůžeme ovšem podávati podrobný výklad - to by bylo nad možnosti článku - nýbrž vyložíme jen podstatné věci. (Pokračování.)

Prof. P. M. Hudetzek O. P. (Walberberg).

[4] Meth. der Erk., str. 47.
[5] Arist. De anima III, 6/430a 26—28.
[6] S. Th. I Perih. l 1 in princ.
[7] Sr. I q. 5 a. 4 ad lum.

Hospodářství a mravní zákony.

Je to vlastně pud přirozenosti, že se člověk snaží státi slavným a velikým. A je to konečně i příkaz Boha ukládajícího člověku, aby vládl zemi. Ale moderní člověk, moderní filosof myslí, že státi se velikým značí objeviti nebo říci něco, co nebo jak to ještě nebylo řečeno. Proto tolik knih, tolik filosofických soustav, tolik názorů na svět, tolik různých náboženství.

Je to omyl a cesta bez naděje.

Býti veliký značí nalézti pravdu: pravdu jsoucí (ontologickou), pravdu myšlenou, poznanou (logickou), a pravdu prožitou, uskutečněnou (ethickou). A zdůrazňuje-li se dnes tolik návrat k Aristotelovi a ke sv. Tomáši Akvinskému, je to prostě zdůraznění návratu k pravdě, kterou oni tak nestranně podávají. Není to bezmocný, zbabělý útěk před moderními otázkami a problémy; je to návrat k jejich definitivnímu správnému řešení a k obrození lidského myšlení a života věčnou pravdou, kterou může člověk sice zjistit, ale již nemůže tvořit ani měnit.

Při metafysické a ethické nezávislosti lidského individua jest pro člověka obětí každé podrobení a ztracení sebe samého. Platí to i v říši myšlení. A uznati aristotelsko-tomistickou soustavu filosofickou znamená do jisté míry ztratiti se v ní, po-

drobiti se jí, t. j. pravdě. Ale to je konečně zákon přirozený, protože člověk není jenom jedincem, nýbrž je členem velikého společenství tělesného i duševního vývoje lidstva, a je zavázán *uznati*, co tady již je a *pokračovati*, dokud neodejde. Zůstává tedy i v tomismu každému schopnému jedinci možnost osobního uplatnění při uskutečnění tohoto uznání pravdy a pokračování v ní. To je možné hlavně v aristotelsko-tomistické vědě sociální a hospodářské, neboť v těchto oborech musejí moderní myslitelé mnoho doplnit a dořešit, ježto žijeme v poměrech, pro něž Aristoteles a sv. Tomáš řešení jen naznačili.

A že toto dořešení je nutné, to dokazuje především nynější všeobecná krise, jež je sice nejvíce patrna v řádě sociálně-hospodářském, ale jež pramení z bídy mravní a náboženské, z úpadku myšlení.

Touto všeobecnou hospodářskou krisí jsou podrývány:

A: pravidelný každodenní život:

a) jedinců (nezaměstnanost - hromadění příjmů),

b) společnosti (společenské třídy, stát),

c) světa (mezinárodní hospodářské vztahy).

B: *theorie* hospodářských a sociálních věd (rozpor mezi zákonem přirozeným a zákony státními; zákon přírody a zákon státní stojí namnoze proti sobě, ač mají tvořiti úplný soulad. Příkladem je dovolení vraždy nenarozených dětí, útisk náboženství a pod.).

Národnostní fanatismus napětí jen zvětšuje.

Jediným východiskem může býti jenom návrat ke skutečnému smyslu hodnot, k přirozenému zákonu, k přirozenému právu, ke starému „unicuique suum" - a ke „constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi": ke spravedlnosti.

Hospodářská krise nevyvěrá z neznalosti čistě hospodářských pojmů: víme dnes, co je to výroba, spotřeba atd. Obtíž začíná tam, kde končí hospodářské a technické prostředky a začíná vyšší řád, vyšší pravda, vyšší zákon v lidském životě.[1] Tam, kde jde o podrobení hospodářské činnosti a hospodářské vědy vyšším pravdám, ano prvním zásadám; o vřazení hospodářské činnosti do celku, jemuž se říká lidský a státní život, a o určení místa pro národohospodářskou vědu v tom, čemu se říká světový názor. Krátce, jde o poměr hospodářského podnikání k mravním zákonům, k ethice a k metafysice.

Není mravně lhostejných činů. Tak jako věc je anebo není, právě tak jednání lidské, jednou uskutečněné, buď je dobré, nebo je špatné. Hospodářská činnost není než druh lidského jednání. Platí pro ni tedy tentýž zákon. Svědomí to ví, avšak jsou lidé, kteří to popírají anebo o tom prostě nemluví, protože uznáním závazného mravního zákona i pro hospodářské podnikání by bylo nutné vyloučit z hospodářského života mnoho věcí a postupů, které sice jsou výnosné, avšak mravně špatné. Toto vyloučení by pro ně znamenalo peněžní ztrátu. Ale nemyslí se na to, že okamžitý, mravně špatný zisk způsobuje ztráty daleko větší, neboť rozvrací společnost, ničí spravedlnost a připravuje revoluce.

A k vůli těmto několika otupělým lidem je nutné někdy dokazovati vědecky i to, co správně žijícímu člověku je jasné. A tak je nutné dnes poukázat na př. na závaznost mravních přirozených i nadpřirozených zákonů pro hospodářské podnikatele.

Jak se to musí učinit?

Je třeba vyvarovati se extrémů a jednostrannosti. „Je příznačné, že právě dnes se ozývá stále hlasitější a naléhavější volání o úplný systém hospodářské ethiky, hodící se pro dnešní sociální hospodářské potřeby" — praví Messner.[2] Je to následek nově ožívající myšlenky sociální. Hospodářské otázky zůstanou vždy velmi důležité, i když připustíme, že nejvnitřnější popudy k sociální obrodě musejí přijíti z životného uskutečnění *mravních* příkazů každým jednotlivcem.

Nesprávné hospodářské zásady podrývají dnes mravnost a společenský řád. Jest sice pravda, že otázky sociální jsou v první řadě otázkou o duševní hodnoty. *Ale* nemůže také nikdo popříti, že sociální krise ohrožuje dnešní společnost celou svou hrozivou tíží především tam, kde jde o zájmy hmotné a hospodářské existence. Je sice nepopíratelné a lidstvo jest o tom dnes všeobecně přesvědčeno, že sociální otázku nelze řešit s čistě hospodářského stanoviska, že její konečné a trva-

[1] Weber—Tischteder, Wirtschaftsethik, pg 1—8; Baedecker, Essen 1931.

[2] Dr. Joh. Messner, Sozialökonomie und Sozialethik, pg 10—11; Schöningh, Paderborn.

lé řešení může čekat v první řadě jen od činitelů mravního a náboženského řádu. *Ale* mravoučné a náboženské pokusy o vysvětlení sociální otázky zůstanou věčně bez života, nebudou-li si všímati významu hmotných činitelů pro společnost a hlavně konkretního utváření hospodářského života. Nestačí krátce řečeno - jenom theorie, nestačí ani jenom hmotná pomoc: je nutné najíti zlatou střední cestu souladu, rozkázaného přírodou.

Ještě dvě okolnosti zvětšují důležitost hospodářských činitelů. Srůstání státu a hospodářství, neboť nové státy stávají se demokracií práce a dělníků. A za druhé, velká důležitost hospodářské politiky, která ovlivňuje stále více ethiku sociálního života.

Jako při každém lidském činu, je i zde nutné napřed řešení theoretické, jež musí řídit vše. Každý lidský rozumný skutek předpokládá myšlenku, plán, důvod a cíl. Je nutné přejít ze statiky do dynamiky, aby se myšlenka stala skutkem. Prozřetelnost dává možnost tohoto přechodu teď na př. v Československu. Záleží teď mnoho na tom, aby každý občan přispěl svým způsobem uskutečnit novou budovu státu. Národ čeká dnes, zda katolická inteligence je schopna dáti to, co nabízela, t. j. hodnotný, objektivní návrh na novou stavbu na př. zdravého hospodářství státu, jež by umožnilo ideovou obrodu. Nepřihlásí-li se dnes katolická inteligence, bude to důkaz, že i její katolicismus byl jenom prostředek k výdělku. Pomůže-li však národu, bude nutno ji zařadit do státního života a respektovati její náboženství více než dosud, pod vlivem rozkladného, hmotařského liberalismu, dusícího nás z umírající Francie.

*

Všecka pravda, všecko poznání je jenom obraz, jehož originál jest jsoucno, konkretně existující skutečnost. Lidské poznávací schopnosti vypracují z tohoto reálného základu pojmy, myšlenky a úsudky. Úlohou úvahy je zjistit, zda jsme šli od věci k jejímu výrazu myšlenkou dobře, či zda nás něco svedlo. Věc je začátkem poznání, ale věc je i kontrolou poznání. Souhlasí-li naše poznání se skutečností, je správné. Správně stavěné zásady hospodářské, ať již jde o hospodářství soukromé nebo veřejné, musejí souhlasiti vždy s mravním zákonem. Není možno stanovit logicky zásadu, jež by byla hospodářsky správná, avšak ethicky mravně špatná. Toto tvrzení je základní kámen celé ekonomie. Abychom dokázali jeho správnost, musíme vyjíti též od skutečnosti, od člověka, od jeho přirozenosti, od jeho činnosti, tak jak skutečně je, a ne jak si ji představuje ten či onen myslitel. Všecky naše závěry musejí vyvěrat z přirozeného zákona a jím musejí býti revidovány a kontrolovány.

Je třeba zjistiti:

I. Co je hospodářská činnost a její theorie (ekonomie).

II. Proč podléhají mravním zákonům.

III. Jak jim podléhají.

IV. Poměr ethiky a ekonomie.

V. Základní hospodářské ctnosti.

*

Souhrn myšlenek v úvodu: návrat k tomismu je návrat k pravdě a skutečnosti, která je základ pravdy poznané. Je to nutný prostředek k překonání rozvratu myšlení a života jak mravního, tak hospodářského. Hospodářské krise způsobilo zneužití hospodářského podnikání k sobeckému obohacení jedinců. Náprava se uskuteční jenom tehdy, dá-li se hospodářství, a hmotným činitelům vůbec, v lidském životě to místo, které jim patří podle určení Stvořitelova. Vůle Stvořitelova se jeví v přirozeném zákoně, který odhaluje a formuluje zdravé, logické myšlení. Věřící katolický myslitel má větší možnost poznati pravdu, protože jeho rozum je podporován zjevením; rozšiřovati tuto pravdu je jeho povinnost hlavně dnes.

*

I. *Pojem hospodářského podnikání a ekonomie.*

Abychom určili aspoň poněkud přesně a věcně pojem hospodářství, hospodářského podnikání a vědy hospodářské, je užitečné předeslati několik poznatků, které se týkají udaného předmětu sice jen nepřímo, ale velmi nám poslouží. Tím vznikne celek, vyjádřený přibližně těmito otázkami:

1. Je ekonomie vůbec nutná?

2. Existovala již dříve, či je to věda moderní?

3. Tvoří tato věda jednoduchý útvar, nebo jde o něco složitého?

4. Co je vlastně ekonomie?
5. Jak lze vyjádřit správný cíl hospodářství?
6. Čím jsou způsobeny hospodářské krise?

*

1. *Nutnost hospodářství a hospodářské theorie.*

Člověk je duše a tělo, jeho život je duševní a tělesný. Potřebuje proto ke svému životu zcela nutně i hmotných prostředků. Míti tyto prostředky jako své značí býti jejich majitelem, vlastníkem. Vlastnictví je vždy spojeno s *jedním* vlastníkem, ať již jde o osobu fysickou nebo morální: „La même maison, la même terre ne peuvent simultanement appartenir en totalité à plusieurs hommes, ni le même territoire à plusieurs peuples. D'où le conflit terrible des intérêts, lorsqu'on met fiévreusement sa fin dernière en ces biens inférieurs. — Jeden a týž dům, jedna a táž země nemohou patřiti současně několika lidem tak, aby patřily celé každému z nich, ani jedno a totéž území několika národům. Z toho vzniká strašlivá srážka zájmů, když člověk učiní tyto nižší hodnoty šíleně svým posledním cílem."[3]

Člověk má na hmotné životní prostředky před tváří své První Příčiny přirozené právo, protože nemůže za to, že se narodil a že se narodil jako bytost, složená z duše a těla. (2. II. 66.)[4]

Důvod k nutnosti omezení vlastnictví hmotných dober na jednu osobu je konečnost a omezenost všeho hmotného dobra.[5] Dobro duševní a duchovní je nekonečné, aspoň v jistém smyslu, proto může býti současně vlastnictvím tisíců, aniž se tím ruší mír, ano, toto společenství způsobuje duševní radost. Tisíce a tisíce mohou míti jako svůj svatý majetek tutéž pravdu, tutéž ctnost, téhož Boha, a tyto hodnoty mají vždy dosti sil, aby obohacovaly a sytily všecky. Je dokonce pravda, že tyto nehmotné hodnoty se stávají naším majetkem tím více, čím více z nich rozdáváme: není v nás pravdy úplné, činíme-li ji jenom předmětem své kontemplace a nedáváme-li ji druhým. Nemilujeme ctnost, nechceme-li, aby ji milovali i jiní. Není v nás pravé lásky k Bohu, nesnažíme-li se, aby Boha milovali též jiní.

Máme-li zlato a dáme-li je bližnímu, nemáme sami pak nic. Máme-li pravdu a učíme-li jí bližního, roste i v nás poznání.

Sv. Augustin to výstižně praví: „Hmotná dobra rozdělují lidstvo proti sobě tím více, čím více je kdo hledá pro ně sama na újmu druhého. Nehmotné hodnoty sjednocují lidstvo tím více, čím více je lidstvo hledá a má."

V těchto principech je zahaleně obsaženo řešení sociální otázky a světové hospodářské krise, jak ji prožíváme dnes. Ale poněvadž ani filosof nesmí zapomínat, že je křesťan, hlavně při otázkách ethických,[6] je nutno dodati princip třetí: „Hledejte především království Boží a všecko ostatní vám bude přidáno." (Mt, 6, 33; Lk, 12, 31.) Ví totiž Otec váš, čeho je vám třeba.

Můžeme si všimnouti i psychologických příčin sociální nenávisti, působené nezřízeným hledáním majetku: Hybná síla celého lidského života je láska. Čím palčivěji někdo miluje, tím úsilněji odstraňuje všecko, co stojí lásce v cestě. Je dvojí láska: láska sobecká a láska nezištná čistého přátelství. Čistá přátelská láska bojuje proti všemu, co překáží štěstí milované osoby a obětuje i sebe. Sobecká láska hledá jenom sebe a ničí vše, co překáží rozkoši z hledaného předmětu. Tak na př. pyšní lidé odstraňují ze svého okolí ty, kteří by jim bránili vyniknout, a snižují bližního, který by mohl vyniknout na jejich úkor. Lidé, kteří touží nezřízeně po majetku, hledají k němu cestu za každou cenu a nenávidí všechny, kteří by jim překáželi. A tak je jejich žádostivost zdrojem závisti, nenávisti a nepokoje. Kdyby bylo možné, aby tutéž věc mělo několik vlastníků, nebylo by vlastně důvodu ke sporům. Ale řekli jsme již, že to není možné, ježto hmotné hodnoty jsou omezeny na určitou míru a osobu: sním-li já tuto skývu chleba, nemůžeš ji sníst ty. U duševních, nehmotných hodnot je tomu jinak: Znám-li já tuto pravdu, můžeš ji znáti ještě i ty. A vyskytne-li se závist i tu - což je možné - netý-

[3] P. Garrigou-Lagrange O. P., Les trois conversions et les trois voies, pg 3—8.

[4] Dr. Bedřich Vašek, Rukojeť křesťanské sociologie, 2. vyd., str. 66—78.

[5] Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo haereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; haereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis... (III., 23, 1, 3.)

[6] Syllabus, Dz 1714.

ká se pravdy samé, nýbrž snad toho, že druhý ji ovládá lépe než já.[7]

Tělo dává člověku právo na všecky hmotné prostředky, jichž potřebuje člověk k životu podle zákona sebezáchovy těla. Ale podle zákona sebezáchovy duše je člověk povinen získávat a spravovat tyto hmotné prostředky tak, jak to velí přirozeně zdravý úsudek rozumu. Souhrn těchto zákonů a předpisů, pokud se týkají hospodářské činnosti, se nazývá ekonomie, věda o hospodářství. Ekonomie učí člověka rozumnému hospodářství, učí ho nakládati rozumně s vnějšími hmotnými dobry.

Cílem každého hospodářského podnikání je odstranění, utišení nějaké potřeby, nějakého hmotného nedostatku. A v základě to není nic jiného, než hlas přirozenosti, jež se brání a vyhýbá pudově smrti, stárnutí, nemocem a nedostatku i strádání.

Tak jsou tedy hmotné potřeby východiskem hospodářských snah. Potřeby mohou býti různé a mění se, rostou nebo zmenšují podle různých dob a sociálních podmínek. Proto je možno udati jen velmi široké třídění a rozdělení potřeb a požadavků. Na př. požadavky *tělesné* a *duševní* podle psychologického složení lidské bytosti; *vrozené* a *získané:* první jsou důležité a diktované samou přirozeností jako jísti, spáti a pod., druhé souvisí s kulturním stavem, s výchovou, s osobní náročností atd.; *individuální* a *kolektivní*; *trvalé* a *přechodné* a j.

Zdá se, že dělení požadavků podle důležitosti a naléhavosti je celkem nejsprávnější: podle toho by byly potřeby *elementární*, *základní*, absolutní. Tyto musejí býti utišeny, chce-li člověk zachovati svůj život: Potrava, klid, osvěžení, plození a pod. Na druhém místě stojí t. zv. požadavky *vzdělanostní*, vyspělostní, souvisící se stupněm civilisace. Jejich cílem je zušlechtění lidské přirozenosti, prohloubení duševně-ethických tužeb a sklonů a pod. Na místě třetím bývají udávány konečně t. zv. potřeby *přepychové*, luxusní. Tyto mají zjemnit, zpříjemnit lidský život a zaopatřiti všemožné pohodlí.[8] Jiní dělí požadavky zase na egoistické a altruistické.[9] Dělení je, jak již bylo řečeno, těžké, již z toho důvodu, že požadavky jsou věci velmi subjektivní, relativní a že nejsou nedílný celek, nýbrž připouštějí i postupné ukájení. A konečně, není nutné, aby každý požadavek, každá potřeba měla ráz hospodářský jako na př. nutnost pohybu, nutnost dřeva uprostřed lesa atd. Neboť hospodářský postup, hospodářské podnikání začíná tam teprve, kde jsou na jedné straně požadavek a na druhé straně jen *omezená* zásoba prostředků, nutných k ukojení požadavku.

Může se též mluviti o potřebách mravných a nemravných, dovolených a nedovolených, pravých a nepravých.

Slovo „potřeba" znamená v obyčejném životě nutnost určité činnosti, mající nám přinésti určitý požitek nebo odstraniti nějakou strast. V hospodářském smyslu však se rozumí slovem „potřeba" jenom žádost po jisté činnosti, jež nám může přinésti jistou slast nebo odstraniti jistou strast *zevními prostředky*, nebo žádost opatřiti si tyto vněší prostředky. Tedy hospodářská theorie se nezabývá podle toho hladem nebo žízní jako takovými, nýbrž toliko potřebou jídla nebo pití. Nebo nezabývá se všeobecně potřebou tepla, nýbrž potřebou teplého šatstva a pod.[10]

Předmětem hospodaření, hospodářských výkonů jsou t. zv. hospodářské statky.[11] Statky se mohou děliti takto:

- statky
  - 1. *vnitřní* (hodnoty)
  - 2. *vnější*
    - vyskytující se v nadbytku: *volné* statky.
    - vyskytující se v omezeném množství:
      - statky hmotné
        - movité
        - nemovité
      - výkony, práce, služba.

Jsou-li statky přístupny všem bez námahy, nejsou předmětem hospodářských výkonů: nikdo nekupuje vzduch, proto jej nikdo neprodává. Hospodařiti, t. j. hospodárně zacházeti se musí

[7] l. II., quaest. 28, čl. 4; corp. et ad 3.

[8] Viz Weber-Tischleder, uvedené dílo, str. 70—97.

[9] Lujo Brentano, Versuch einer Theorie der Bedürfnisse, str. 12—35; Mnichov 1908.

[10] Dr. V. Mildschuh, Národohospodářská theorie, I. § 8; Praha 1931 „Všehrd".

[11] Vialatoux, Philosophie économique, str. 71. Paris 1933.

s těmi statky, jichž dosažení si žádá z jakýchkoliv důvodů obětí osobních nebo věcných. Toto jsou hospodářské statky v přesném smyslu slova, statky, jež můžeme definovati „hmotné předměty, které slouží k ukojení našich potřeb a jsou přístupny toliko měrou relativně omezenou". A chceme-li do nich zahrnouti i výkony, můžeme je nazvat stručně „úkojné prostředky", t. j. prostředky k ukájení lidských potřeb.[12]

Poněvadž lidské potřeby mohou růsti do nekonečna, a poněvadž prostředků k ukojení není množství nekonečné, je nutné jednati s nimi hospodárně, úsporně, účelně: s nákladem pokud možno nejmenším získávati největší možný výsledek.

Má-li podnikatel na mysli sebe, je cílem jeho podniků zisk soukromý, vlastní. Má-li ohled na společnost, má jeho hospodářství ráz sociální, altruistický. Altruismus však nevylučuje soukromý zisk, nýbrž zdůrazňuje a respektuje práva druhých podnikatelů. Soukromé bohatství, chápané správně, je vlastně základ bohatství sociálního, bohatství celku, státu.

Hospodárné hospodaření předpokládá úvahu, myšlenku, plán. Hospodářsky správný výkon předpokládá správnou hospodářskou theorii - ekonomii. Výkon je jen uskutečnění úvahy.

Můžeme tedy na otázku o nutnosti statků a ekonomie dáti tuto odpověď: Statky jsou nutné, poněvadž má člověk tělo. Ekonomie, t. j. theorie hospodárného zacházení se statky, je nutná, protože jsou nutné statky a protože člověk s těmi statky musí zacházet lidsky, t. j. po úvaze a podle určitého rozvrhu. Jinými slovy, protože má nehmotnou duši, která rozumem řídí lidské jednání. Neboť i v hospodaření platí, že člověk jedná „amore ad ideam ductus - veden láskou k myšlence" a že tato myšlenka, ideál, je zákonem, který člověka vede a obrazem, k němuž vzhlíží při každé práci, aby jej uskutečnil. To povznáší člověka nad zvíře.

(Pokračování.) *P. prof. Jiří Maria Veselý O. P.*

12 Mildschuh, tamtéž, str. 46; Weber—Tischleder, uvedené dílo, str. 73.

Duch a lid. *(Pokus o moderní zdůvodnění lidské totality a její novou životnou výstavbu v duchu nauky sv. Tomáše Akvinského.)* *(Pokračování z čísla 1. str. 8–13.)*

II. Ontologie totality.

Kdy ideál řádu žité lidské totality odpovídá *skutečnosti?* Zřejmě teprve tehdy, až sama skutečnost je bytostně proniknuta *jednotou řádu.* Tím je řečeno, že všechny jakkoli rozrůzněné bytosti vesmíru jednotu skutečně jednak potřebují, jednak na ní spočívají,[1] a konečně k této jednotě dospívají již pouhým vyplněním svého bytostného uspořádání, aniž by to měly nějak zvláště určeno za úkol.[2]

Tehdy teprve, až skutečnost je zároveň jednotou řádu, je otevřena přímá cesta od projevů lidské problematiky a rozštěpenosti k praktickému uskutečnění totality ducha a lidu, cesta snadno schůdná a nezdržovaná příliš mocnými konstrukcemi a nepřirozenou rozháraností vnitřního života. Proto je dnes theocentrická filosofie sv. Tomáše Akvinského mnohem aktuálnější než kdy jindy *i pro* neodborníka *i pro* nekřesťana, právě pro své přirozené, pozemské, lidové možnosti.

Tomáš je filosof totality. I jako psycholog a člověk vyznává totalitu jako cíl všech přirozených tužeb.[3] Ví také jako theocentricky usměrněný filosof, že tato totalitní touha - ve všech časově podmíněných obměnách - nakonec není nic jiného, než touha *náboženská.* Touha po Bohu oduševňuje - více méně vědomě - všechno lidské a totalitní snažení, jež ještě nad to u člověka pudově se stává světovým názorem.[4] Konečně

1 „Ordo duo requirit, scilicet ordinatam distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum." In Met. 12. 12. č. 2637. - Skutečná „communicantia" však vyžaduje: 1. ordinatio, 2. profortio, 3. skutečné dosažení, odpovídající přirozeným potřebám a vlohám. Srv. 1. 47. 2; I.-II., 102 - 1. a učení o „perfectio" a „amor naturalis".

2 Jinak řád by nebyl něčím přirozeným.

3 Srov. I.-II. 1. 7.

4 Desiderat autem (Deum) homo *naturaliter*, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem. Viz C. G. 1. 11.

ně jako křesťanský theolog Tomáš je si vědom, že absolutně uspokojující splnění této přirozené touhy po stránce psychologické i historické je možné jen v nadpřirozenu.[5] Poněvadž však je myslitel střízlivý a dovede vždy pochopit požadavky praktického života, nevychází ani z citu ani z náboženství, nýbrž pouze a jedině ze *skutečnosti.*

V začátku tomistické filosofie stojí odvážný sebezapomínající *skok do skutečnosti.* Ani od nás se nežádá jiná věc, než otevřenost a činorodá ochota k poznání skutečnosti. Modernímu člověku může se právě tato podmínka zdát těžkou. Jsme vůbec příliš zvyklí měřit a hodnotit své myšlení podle citu a leckdy podle smyslových zážitků. Je to spíše osoba sv. Tomáše, než jeho nauka, jež se nám zdá vzdálená. Spíše mu vytkneme jeho bezproblematičnost, jeho klidné vlastnění jistého poznání, než jeho „energicky provedené theocentrické vysvětlení skutečnosti",[6] nebo jeho lpění na náboženství.

Kdo si pozorně pročte nesčíslné texty, kde jedná o chybách a nedostatcích našeho poznávání a mravního chtění, ten se naučí rozlišovati mezi „subjektivní" problematikou a „objektivní" jistotou.[7] Tomáš také ví, že duchová stránka člověka je stále v nebezpečí zaplavení smyslností, že poskytuje pouze částečné, zlomkovité a ne vždy jasné poznání, že znovu a znovu musí být promýšlena a dobývána, aby mohla živě existovat. Proto se obrací přímo, bez všelikých oklik ke skutečnosti s otázkou, zda snad nelze někde nalézti nějakou jistotu, se kterou by se lidský nepokoj vyrovnal a o niž by se opřela lidská slabost.

Mohli bychom být historicky i psychologicky přesvědčeni, že tato důvěra ve skutečnost je v jádře založena v přesvědčení, jež předchází vědeckou jistotu o blaživé Boží blízkosti. Je však nějaké filosofické východisko, které by nevzrůstalo z ducha předvědeckého přesvědčení? Než vytkneme sv. Tomáši jeho optimismus, musíme si býti přece předem jisti, že ani později se neukáže jeho oprávněnost. Proto na zkoušku - půjdeme cestou, kterou šel Tomáš. Problematika a rozháranost moderního života dosud nepřemožená nutí nás velmi naléhavě k tomuhle pokusu. Sám pokus však je předem odsouzen k nezdaru, zasadíme-li předem vědecké východisko tomistického myšlení do půdy předvědecké jistoty, z níž vlastně nevzrostlo ani *nemohlo vzrůst.*

Jestliže tedy na počátku svých systematických prací obrací se Tomáš ke skutečnosti s otázkou, co může vypovědět sama o sobě, o původu svého bytí a o jeho účelu, pak je to skutečně vědecky dokonalé východisko. Aby se mohl takto tázati, nepředpokládá Tomáš předběžně nic, než

1. platnost zkušenosti,
2. platnost principu příčinnosti.

Staví problém a volí své příklady i terminologii bez duchaplných komplikací a hledaných novot, a vychází-li z nejprostší zkušenosti o neživých tělesech, aby na této obecně přístupné základně vystavěl velemocnou budovu své filosofie řádu, pak se může odvolati při nejmenším na zdravý lidský rozum, na přirozené zážitky a nehledané vyjadřování.

Je to mnohem více, než vůbec mohou předem o sobě říci jiné filosofické rozběhy, které o sobě říkají, že nevycházejí z předpokladů. Obyčejně znásilní přirozenou zvyklost lidského myšlení, jsou nesrozumitelné pro neodborníka, nedají se bez křiklavých nedůsledností slíti ze zkušeností o skutečném životě, a ani jich nelze využíti pro běžnou praxi. A to vše jen proto, aby vytvořily mnohem četnější a méně srozumitelné předpoklady než Tomáš![8]

Nechceme popírati, že filosofické osvětlení problému v obou Sumách ukazuje nedostatky a mezeru s hlediska moderních věd. Je třeba doplňovati mnoho z psychologie, z kritiky poznání a z fenomenologie, a prohloubiti více problém příčinnosti. V těchto a v mnoha jiných věcech musí býti Tomáš doplněn a zlepšen, znovu promyšlen a uzpůsoben. Ale pro praktický život a k vědecké úplnosti má tomistické východisko plnou cenu právě pro nenáročnou svoji prostotu, jen když se

Odtud přirozený sklon milovati Boha více, než sebe! (II. až II. 26, 3.) Tedy bezpodmínečně a naprosto, což je světový názor.

5 Srov. I.-II. 1. 4.; in Trin. 6. 4. 5. jako příklady.

6 Michelitsch A.: Illustrierte Geschichte der Philosophie, Graz 1933. I. Str. 309.

7 Tyto pojmy měly ve středověké filosofii ještě jiný význam, hodně protimyslný dnešnímu pojímání.

8 Na př. ve srovnání s Kantem. (Viz třeba Söhngen G. v „Probleme der Gotteserkenntnis. Sv. II., seš. 3. Albertus-Magnus-Academie. Münster 1923. Str. 3, pozn. 6.

dovedeme vmyslit do řešení modernímu člověku tak úplně nového.

Sv. Tomáš od začátku předpokládá, že: 1. Normální zkušenost všeobecně podává obraz odpovídající skutečnosti. 2. Žádné bytí nepovstává samo od sebe, ontologicky bezdůvodně. Jedná se však při tom o dva *předběžné* předpoklady, jež se dají až *dodatečně* metafysicky zdůvodnit. Děje se tak stále, aniž se kruh uzavře, poněvadž jistota předem přijatá a jistota později zdůvodněná jsou dva jevy v odlišných úrovních. S počátku a *předběžně* postačí fenomenologicky daná zřejmost, schopná krok za krokem kontroly a přezkoušení od smyslové zkušenosti.[9] *Dodatečně* se fenomenologická zřejmost změní v pravdu, možnost smyslové kontroly v metafysickou nutnost, již lze nahlédnouti.[10] *Tam* je podmíněná, předběžná, psychologická a praktická nutnost, *zde* nutnost nepodmíněná, dodatečná, ontologická a theoretická.

Z takové formulace se ovšem rázem vynoří nesčetné vědecké problémy a nedohledné možnosti nedorozumění. K praktickému účelu práce musíme si však uložiti určité hranice.

Značnému počtu lidí vědecky nezaujatých, kteří aniž sami vědí, volají dnes po Tomášovi, můžeme prokázat základní služby v podání materiálu. Pouze načrtneme kostru, podle níž se má předběžná zřejmost a možnost přezkoušení obou předpokladů proměniti v dodatečnou zřejmost, metafysicky obecně platnou a nutnou.

Tomáš za prvé předpokládá, že *normální zkušenost* všeobecně podává obraz, odpovídající skutečnosti. Tento předpoklad, tak samozřejmý pro zdravý lidský rozum a nepostradatelný v praktickém životě, je *tehdy* metafysicky oprávněn, když se dokáže, že Bůh existuje a následkem toho skutečnost je theocentrická jednota řádu. Potom totiž nebudou chápány vztahy mezi bytím a myšlením jako něco chaotického a absolutně náhodného. Nemůže být pronikavá a bytostná neshoda mezi „světem“[11] a obrazem, jenž o něm vznikne spontánním a přirozeným přemýšlením, když Bůh obojí vytvořil.

Za druhé Tomáš předpokládá, že všechno bytí, jež vzniká nebo začíná vznikat, musí mít onticky *dostatečný důvod* své existence. Jinými slovy předpokládá, že svět je filosoficky vysvětlitelný, že musí mít konečný smysl.[12] Předvede-li se *takto* věta o tvorné příčině na větu o dostatečném důvodu (aby mohla mít obecně a apriori nárok na platnost), pak arci předpoklad je zde. Avšak je to předpoklad, který od onoho vědeckého náběhu až k obyčejným záležitostem života kotví nevymazatelně v základech našeho přirozeného myšlení, předpoklad, který bývá rozpoznán a stále potvrzován v ťuknutí tága na kulečníku i v každém úmyslném rozhodnutí, v předběžné disposici i ve všech technických, psychologických a politických snahách, krátce ve všech praktických jevech, které si lze vymyslit.

Přes to nikde není psáno, že všechno *musí* „mít svůj smysl“,[13] každé dění svůj poslední a dostatečný důvod. Věc se však obrátí, jakmile se dokáže existence Boží. Jestliže se ukáže s logickou a ontickou nutností z téhož příčinného závěru promyšleného do důsledků,[14] že všechno bytí a vznikání ontologicky jednoznačně patří k theocentrické jednotě řádu, tu je potom i věta o dostatečném důvodu ontologicky a obecně nutná, je tedy opravdovým principem.[15] Jako jinde, kde se jedná o bezprostřední zřejmost příčinného a důvodového principu,[16] tak i zde platí:

[9] „Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, opportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus indicamus... sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat.“ De Ver. 12. 3. 2 a 3; tedy poslední neodvolatelná instance *vnějšího* oprávnění a kontroly!

[10] Vhled do ontické nutnosti vztahu. Srov. Mayer H.: Die Wissenschaftslehre nach Thomas von Aquin. Fulda 1934. Str. 28, 36.

[11] „Svět“ v předběžně fenomenologickém smyslu Heideggerovského názoru na svět.

[12] Slovo „smysl“ je mnoho užíváno v moderní filosofii, ale nikdy není definováno, ani v tak přesně analysovaných pracích Heideggerových „Sein und Zeit“. Zahrnuje v sobě: 1. Vhled do podstaty, 2. praktický význam pro lidské jednání, 3. podstatný vztah k poslednímu, pro nás bezpodmínečně danému významu.

[13] Jako na př. namítá *Frank F.*: Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Vídeň 1932 a Hofmann P. v č. 64 Studií o Kantovi.

[14] Srov. Feckes K. v Probleme der Gotteserkenntnis (cit. 8), str. 133, 146.

[15] Pravý vědecký princip musí být naprosto platný pro oblast, jíž má ta která věda probadat. Oblast filosofického badání je však bytí jako takové.

[16] Zde nemají rozhodující význam ty problémy, které vznikají při otázkách o vzájemném poměru obou principů,

Existuje-li Bůh, pak metafysicky nutně se musí říci, že každé existující bytí má konečný smysl, ontologicky nutný důvod. *Pak též* musí příčinný princip - jednou induktivně domyšlený k první příčině - platit *všude* a pro *každé* bytí.

Krátce, celý vesmír je *ve všech* svých bytostných vztazích metafysicky vysvětlitelný.

Tím jsme naznačili metafysické dodatečné zdůvodnění dvou východisek sv. Tomáše; zkušenosti a principu tvorné příčiny. Vraťme se k systematické výstavbě tomistické totalitní filosofie. Jaký je vědecký krok sv. Tomáše od těchto dvou předběžných předpokladů?

Ve svých slavných „pěti cestách k Bohu“[17] usměrňuje Tomáš světlo induktivního a regresivního příčinného pátrání postupně na pět jevů nebo jejich skupin: 1. Pohyb při vznikání. 2. Regresivní souřadnost podmíněných a zapříčiněných pohybů. 3. Skutečnost, že žádné bytí se nemůže prokázat jako absolutně nutné, že žádná bytnost ve svém pojmu absolutní nutnost svého uskutečnění neobsahuje. 4. Daná různost vystupňování dokonalého bytí.[18] 5. Jevy měnícího se vzájemného uspořádání neboli skutečnost „cílevědomého“ spolupůsobení různých činitelů k cennému společnému výsledku.

Pozorují-li se *všechny* tyto jevy příčinně a *ontologicky*, pak je na snadě: Podle svého bytí vyžadují tyto jevy existenci „první příčiny“, která sama je nezvratná, nepodmíněná a absolutně nutná, přesto však dokonalá sama v sobě, absolutně jediná, pravdivá a dobrá, poslední cíl a inteligence. Tak existující první příčina se však nazývá „Bůh“. Společný resultát všech pěti cest tedy zní: Metafysicky nutně se musí říci, že všechno, co jest a jakýmkoliv způsobem jest, pochází od Boha.[19]

Ukončili jsme první etapu tomistického myšlení: Bůh existuje. Ostatní všechny stupně ve výstavbě filosofické totality nejsou pak nic jiného než: 1. Rozvedení metafysických důsledků, obsažených v této základní a ontické centrální skutečnosti a 2. neomezené teoretické i praktické použití jednou poznané Boží skutečnosti pro každou zkušenost a pro každé lidské jednání[20]. - Lze odhlížet od posledního metafysického smyslu věcí a lze se uzavříti pro všechny důsledky, které nám vyvstávají ze skutečnosti Boha; sobeckých a povýšených motivů najde pro to člověk dosti. Ale jedno *nelze: vědecky se platně opříti* induktivnímu dovození bytí Božího z příčinnosti.

Marně se o to snažily celé generace. Neexistují tedy ani theoreticky, ani prakticky důslední atheisté, nýbrž pouze antitheisté, pokud se slovem „Bůh“ rozumí nezkráceně *to, co* vyžaduje příčinně ontická nutnost skutečnosti.

Ta má tu výhodu, že se nezastaví pouze u abstraktní, mlhavě naznačené první ideje, nebo u příčiny, jež byla prvním popudem k začátku světa. Pojem Boha, onticky i induktivně vyžadovaný od nezkráceného a domyšleného příčinného důsledku je absolutně metafysická skutečnost, která naprosto úplně váže k sobě všechno bytí a vznikání ve všech jeho formách od prvopočátků až k nejdokonalejším typům, poněvadž je stále aktuální všepříčinou, dávající vnitřní bytí. Proto musí absolutní podstatnou přesažností státi mimo tvorstvo a nade všechno tvorstvo.

Býti stvořenu, znamená pocházeti od Boha, od Boha míti bytí ve vztahu k celku a důsledně míti od Něho též bytí v celé ceně vlastní formy, v jejích změnách i cílevědomém rozvoji. Stvoření bytí znamená tedy podstatně, totálně a onticky býti usměrněn k Bohu, *býti theocentrický*. Tuto theocentrickou společnost a jednotnou usměrněnost všeho stvořeného shrnuje Tomáš v princip *theocentrické jednoty řádu*. Je to opravdový princip, bezprostředně a nutně obsažený v příčinně vyvozeném pojmu Boha, a jen tento metafysický pojem řádu může překlenout propast. Též musí býti mezi bytím absolutním a bytím stvořeným.[21]

Jedině s pojmem theocentrické jednoty řádu

o jejich zřejmosti a o způsobu jejich odvození z principu protikladu.

[17] I. 2. 3. I V c. G. 1. 13 není 4. cesta ještě úplně rozvinuta.

[18] Jedná se zde o t. zv. „transcendentální hodnoty“, dokonalosti bytí dané zároveň s pojmem bytí, které jsou za každých okolností dány, v nich se bytí uskutečňuje. Jsou to: Jednota, pravdivost, dobrota.

[19] „Necesse est dicere, omne quod quocumque modo est, a Deo esse.“ I. 44. 1.

[20] „Praemittenda est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio quae demonstratur Deum esse.“ C. G. 1. 9.

[21] Srov. Gilson É.: Le thomisme. Strassburg 1919. Str. 171.

dá se na jedné straně uznat rozličnost a osobité zvláštnosti věcí, aniž by se proto podemlela jednota božské všemohoucnosti. S druhé strany se pevně uzná stvořená jednota pozemské totality, aniž by se stala problematickou naprostá transcendence a povznešenost Boha nad svět.

Ph. Dr. Amadeo Silva Tarouca.

Varia.

Struktura činnosti.

I.

Plán dění duchovního a dění časného.

V prvním plánu činnosti, v plánu duchovním v nejtypičtějším slova smyslu, jednáme jako členové mystického těla Kristova. Ať se to týká čehokoli v řádu života liturgického a svátostného, činnosti dělných ctností nebo kontemplace, apoštolátu děl milosrdenství, směřuje naše činnost jako k svému determinantu k životu věčnému k Bohu a k věcem Božím, k vykupitelskému dílu Kristovu, aby mu sloužila v nás a v druhých. To jest plán činnosti Církve samé.

Ve druhém plánu činnosti, v časném plánu, jednáme jakožto členové Obce pozemské, když jsme angažovaní a jakožto angažovaní ve věcech pozemského života lidského. Ať už patří do řádu intelektuálního nebo morálního, vědeckého a uměleckého, nebo sociálního a politického, činnost naše - ačkoliv má, je-li správná, vztah k Bohu jako k cíli poslednímu - směřuje sama o sobě, jakožto ke svému determinantu, k dobrům, jež nejsou život věčný, avšak které se týkají obecně věcí časových, díla civilisačního nebo kulturního. To jest plán světa.

Jsou zřetelně odlišeny.

Tyto dvě platformy činnosti jsou jasně odlišeny, jakožto věci, jež patří císařovi, a věci, jež patří Bohu. Je jasné, že řád vykoupení neboli duševna, ve kterém věci patří Bohu, má oživovati až do hlubin nejvnitřnějších řád civilisace pozemské neboli časné, ve kterém věci patří císaři. Avšak oba tyto řády zůstávají jasně odlišeny.

Nejsou však odděleny.

Jsou odlišeny, nejsou však odděleny. Odmysliti si křesťanství, dáti Boha a Krista stranou, když pracuji pro věci světa, sám se rozdělit na dvě polovice: na polovici křesťanskou pro věci života věčného - a pro věci časné na polovici pohanskou nebo méně křesťanskou nebo ostýchavě křesťanskou nebo neutrální, t. j. nekonečně slabou, nebo modloslužebničící národu nebo rase nebo státu, nebo prosperitě buržoasní nebo revoluci protiburžoasní, nebo vědě neb umění položeným za poslední cíl - takové rozdvojení není v praxi příliš časté. Může dokonce sloužiti za charakteristiku jisté epochy civilisační, jejíž počátky ilustrují politická filosofie macchiavelismu, reforma protestantská (vzhledem ke svým kulturním výsledkům) a descartovský separatismus. Hned, jakmile si uvědomíme, co znamená něco takového ve skutečnosti, hned, když si formulaci takové věci promítneme do světla inteligence, jeví se nám absurdností vlastně smrtelnou.

Cokoli činíte, dí sv. Pavel, čiňte to ve jménu Kristově a v síle Kristově. Jestliže nás obnoví milost, učiní-li z každého z nás „nového člověka", tož proto, abychom smlouvali se „starým člověkem", který v životě časném bude sloužiti Mamonu v klidu svědomí, posilován nebo roztrpčován útěchami nebo klamy, jež uděluje civilní společnost, odloučená sama ode všech svazků se zákonem evangelickým - zatím co jinde a ve splňování svých povinností náboženských budeme předkládati Bohu svědomí klidné, utěšené zaslíbeními Církve a sladkostmi náboženství? Ve skutečnosti právě spravedlnost evangelická a život Kristův v nás chtějí všechno v nás, chtějí se zmocniti všeho, proniknouti vše, co jsme, a vše, co děláme ve věcech světských i ve věcech posvátných. Činnost jest vnější projev bytí. Jestliže nás pojme milost a obnoví nás v hlubinách bytí, to proto, aby to pocítila celá naše činnost a byla tím osvětlena.

Plán časný je podřízen plánu duchovnímu.

Co to je? Mám co činit se dvěma rozdílnými plány, se dvěma rozdílnými předměty, se dvěma rozdílnými obecnými dobry, s jedním duchovním a s jedním časným. Jsou rozdílné ty plány, avšak jeden je svou podstatou podřízen druhému. Plán časný chce býti svou podstatou oživen plánem duchovním; obecné dobro civilisace vyžaduje svou podstatou, aby se odvolávalo na obecné dobro života věčného, které je Bůh sám. V jednom i ve druhém plánu budu dělat svou práci dobře, jen budu-li mít zřetel na kompetenci a na prostředky k předmětu, k němuž cílím; avšak i tam, kde jednám jako člen jiné obce než Církve Kristovy, má křesťanská pravda a křesťanský život z vnitřku proniknouti mou aktivitou, býti oživujícím a řídícím principem všeho materiálu poznání a prostředků realisačních, jichž použiji

v práci. Ať už předmět, na němž pracuji, když na př. pracuji na vinici nebo stavím dům, patří do techniky, jež je sama o sobě nezávislá na víře křesťanské, i když patří - třebaže se i z velké části dotýká technických problémů - svou podstatou do řádu mravního, na př. věci z oboru sociálního a politického, závisí už vnitřně na vyšších principech, na křesťanské víře a na křesťanské moudrosti.

Nutné rozlišování.

Obracím-li se k lidem, abych s nimi mluvil a jednal uprostřed nich, řekněme tedy, že v prvním plánu činnosti, v plánu duchovním, postavím se před ně *pokud jsem jakožto křesťan*, a v tom případě angažuji pro svou věc Církev Kristovu; a že v druhém plánu činnosti, v plánu časném, nejednám *jenom potud, pokud jsem křesťan* (jakožto křesťan), avšak mám jednat *jako* křesťan, dávaje do služeb jen sebe, ne Církev, avšak dávaje se do služeb celý, ne bez některých údů nebo bez duše, dávaje do služeb sebe, kterýž jsem křesťan, který jsem ve světě a pracuji ve světě, aniž jsem ze světa, který svou vírou, svým tělem a svou konfirmací jsem povolán, ať jsem jakkoli maličký, vlíti do světa, tam, kde jsem, mízu křesťanskou.

Co nám dovoluje posouditi přesněji dosah našich činů.

Zastavme se trpělivě na okamžik a věnujme pozornost smyslu a dosahu těchto dvou rčení; jednati *jako* křesťan a jednati *jakožto* křesťan. Získá se tím užitečné vyjasnění.

Porozumíme bludu jistých obránců politiky *(odloučené* pseudopolitiky), kteří bojíce se o přírodu, rozum a o vlast, a dokonce i o Církev svatou, představují si, že křesťané, kteří chtějí ve světě jednati jako křesťané, uvrhují svět rázem střemhlav do černých nebezpečí katastrofálního surnaturalismu a že zároveň zasahují do vlastního poslání Církve. Tito autoři neumějí rozlišovat „jednati jako křesťan" a „jednati jakožto křesťan", když se při tom angažuje Církev. A k čemu už teď vede jejich logika, ne-li k požadavku, aby křesťan, jedná-li v plánu časném, nejednal jako křesťan! Avšak co tu bude dělati, nejedná-li tu jako křesťan? Bude zvířetem, lidským materiálem, zužitkovaným silami a zájmy světa.

A porozumíme i zcela opačnému bludu jistých obránců málo poučených o náboženství, kteří by rádi myslili, že zbožnost a ochrana náboženských zájmů nahrazují vše a že, abychom vykonali všecky své povinnosti vůči pozemské obci a řádu časnému, stačí, abychom učinili dosti tomu, co se od nás žádá v řádu duchovním, na který se falešně díváme jako na *odloučený* od pozemského. To není pravda. I na řeholnících, kteří opustili svět, se požaduje, aby otevřeli svá srdce pro celou bídu a úzkost světa a sebrali ji v sobě, aby na ni užili krve Kristovy: a takto, cestou zcela duchovní, účastní se také starostí časných a jednají na základě jejich. A my ostatní, kteří jsme ve světě, nemáme jednati toliko jako křesťané a jakožto křesťané, jakožto živoucí údové Kristovi v plánu duchovním, musíme také jednat jako křesťané, jako živoucí údy Kristovy v plánu časném. Jen slabost nebo zřeknutí se křesťanských sil v tomto řádu bude míti za výsledek vydání světa v šanc jiným silám, které nepracují pro jeho dobro.

Třetí plán činnosti.

Avšak tato analysa není ukončena. Pro křesťana je ještě třetí plán činnosti, který leží jakoby uprostřed mezi dvěma druhými. Náleží vlastně témuž řádu jako plán první a představuje vlastně jen zvláštní aspekt nebo zvláštní funkci tohoto řádu. Není tedy odlišen od prvního plánu leda rozlišením „akcidentálním", které se netýká podstaty rozvinuté činnosti, nýbrž hlediska jejího užití. Tento prostřední plán jest svou podstatou plán duchovní tam, kde se dotýká plánu časného a zasahuje do něho, jest to plán duchovní, uvažujeme-li o něm ve spojitosti s plánem časným.

Tím tedy, že řád duchovní jest zároveň nadřazen řádu časnému a v živoucím spojení s ním, je v řádu časném:

1. Se zřetelem k samému řádu časnému oblastí pravd, spojených s pravdami, plynoucími z evangelia, které shůry řídí časné myšlenky a časné jednání křesťana. Tak také vypracovaly encykliky Lva XIII. a Pia XI. principy křesťanské moudrosti politické, sociální a hospodářské, která se nepouští až do podrobného determinování konkretních případů, nýbrž která je jakoby theologickou oblohou pro doktriny a činnosti zvláštnější, týkající se časových poměrů.

2. Se zřetelem k duchovnímu plánu oblastí otázek, které svou podstatou (otázky smíšené, týkající se na př. sňatků, výchovy atd.) nebo na základě okolností uzavírají v sobě vztah k tomuto řádu. Jakkoliv se týkají obce pozemské, týkají se též přímo dobra duší a dobra mystického těla Kristova. Křesťan, jakožto člen toho mystického těla, musí se na ně dívat s počátku a především ne vzhledem k tomu, že se týkají řádu časného a dobra obce pozemské (které konečně doznává samo zkázy, jsou-li dobra vyšší uražena), nýbrž podle toho, že se týkají nadčasového dobra lidské osobnosti a obecného dobra Církve Kristovy.

Toto tedy jest plán činnosti, jejímž předmětem je ještě pro křesťana život věčný a řád věcí božských, ať už tím, že se vyžaduje zachování vlastních dober duchovních v řádu časném, ať tím, že se dávají shůry nejvyšší pravidla, na nichž závisí dobro samého řádu časného. Jest to plán věcí duchovních, *pokud* se dotýkají věcí časných.

V tomto třetím plánu jedná křesťan jakožto křesťan a v tomto smyslu angažuje se tím i Církev.

V tomto třetím plánu stejně jako v prvním jedná křesťan a jeví se před lidmi *i jako křesťan* a pak ovšem do svého jednání zavléká i Církev. A proto naléhá tato tolik na nezávislost, kterou jí má zachovat naše činnost tam, kde jde o činnost časnou, jež patří do druhého plánu a které se máme účastniti my sami (ne už *jakožto* křesťané, avšak *jako* křesťané).

A právě v tomto třetím plánu jakož i v plánu prvním je laický svět *Katolickou akcí* povolán ke spolupráci v apoštolátu Církve vyučující. V tomto třetím plánu vykonává katolickou akci občanskou (v přísném významu toho výrazu), když intervenuje ve věcech politických, aby tu hájil zájmů náboženských, drže se při tom přísně mezí, které mu tato obrana udává — což ovšem není vůbec totéž jako pracovati v díle čistě politickém, řízeném jistou koncepcí, jak zjednati časné obecní dobro. Abychom „dělali" náležitě „politiku", musíme umět rozlišovat politické reality, míti konkretní představu prostředků k zajištění obecného dobra pozemské obce. K obhajobě zájmů náboženských, pokud jsou angažovány ve věcech časných, stačí uměti rozlišovat tyto zájmy náboženské.

Místo Katolické akce.

Veškerá práce v Katolické akci se dá splnit v tom prvním a v třetím plánu. Jestliže vyučováním, jež Církev uděluje, a duchovním utvářením člověka připravuje laiky, aby jednali *jako* křesťané, aby se účastnili časných bojů a účastnili se jich *jako* křesťané, aby se ujímali práce sociální a politické, k níž se cítí povoláni a ujímali se jí *jako* křesťané, střeží se s největší pečlivostí, aby se sama ani stínem prstu nedotkla tohoto druhého plánu. A to nejenom proto, že Církev se nechce za nic na světě exponovati ve věcech čistě světských. Je to též proto, že se zřetelem k práci, která je vlastní druhému plánu, se zřetelem k dílu, jež má sestoupiti až k nejzazším realisacím poměrů, jichž vyžaduje služba obecnému dobru časnému, nachází kompetence činnosti v řádu čistě duchovním rychle své meze.

Tyto precisace jsou bezpochyby dosti suché. Jsou elementární a nemohou býti zneuznávány beze škody. Proto by se mělo na nich především trvati. V další stati se pokusíme ukázati některé důležité aplikace principů takto vytčených, jmenovitě co se týče problému katolického tisku.

II.

Tři plány činnosti křesťana.

Jak jsme se pokusili vysvětliti v předešlém článku, rozděluje se činnost katolíka do tří plánů: do plánu duchovního, do plánu časného a do plánu prostředního — duchovního, pokud se dotýká věcí časných. V plánu časném jedná jako člen obce pozemské a má tu jednati jako katolík. V plánu duchovním (čistě duchovním nebo duchovním, pokud se dotýká časnosti) jedná jako člen Církve Kristovy, a pokud se objevuje před svými bratry *jakožto* katolík, potud angažuje Církev.

Z těchto principů plynou bezprostředně dva důsledky.

Tyto tři druhy činnosti jsou nutné.

První důsledek: Položí-li se a definují-li se takto ony tři druhy činnosti, nemohou se navzájem nahrazovat. Jsou všecky tři nutné, každá ve svém plánu.

Vím dobře, že je nelze ukládati každé individuální osobnosti, leč podle jejího založení. Chápeme, že zvláště v plánu časném, v plánu činností sociálních a politických, mohla by se pro toho nebo onoho jedince činnost přísně politická redukovati na hlasování v den voleb, na hlasování ve shodě s myšlenkou, kterou si ve svém svědomí o časném obecném dobru tvoří; chápeme, že pro mnohé činnost v řádu prostě sociálním nebo občanském nebo výchovném by se vyčerpala tím, co se od nich požaduje v oboru časném.

Zbývá podotknout, že vzhledem k uvažované kolektivní pospolitosti katolického obyvatelstva v zemi požaduje se normálně úplná časná aktivita politická zrovna tak jako sociální a občanská, aktivita katolíků, kteří v tomto případě jednají *jako* katolíci. Myslím dokonce, že s tohoto hlediska se dnes všude krutě pociťuje nedostatek formací ve vlastním slova smyslu politických, inspirace autenticky křesťanské, avšak specifikovaných jistou koncepcí obecného dobra časného.

Jednota v plánu Katolické akce.

Druhý důsledek: Ve třetím plánu činnosti katolické a činnosti občanské, v plánu duchovním, pokud se týká časného, činnosti pro obranu hodnot, které jsou vlastní akci Boží, pokud trvá ve světě pozemském, má býti zřejmě heslem jednota. Je jasné, že jednota katolíků může sama dodat dosti síly, aby mezi nimi vytvořila síť děl kulturních, která jsou jakoby vnadidly virtuálního křesťanství, a aby dodala respektu náboženským zájmům se strany legislativy občanské

při tom je zřejmo, že zde běží pouze o případy, kdy zapadá věc duchovní do věcí časných a o zájmy ve vlastním slova smyslu náboženské, tak jak jsou určovány *hic et nunc* svatou Stolicí a episkopátem, ne soukromým úsudkem nevím jaké osobnosti nebo nevím jaké strany, která si osobuje poslání mluvit jménem Církve a která si někdy myslí, že zná její zájmy lépe než ona

sama. Neměli bychom se klamat v tom, že pokud výchova katolických mas nepokročí více na tomto poli, pokud se nenaučí lépe rozlišovat, co je z oboru náboženského a co z pozemsky-sociálního, rozlišovat zájmy, předsudky a vášně řádu sociologického, bude se jednota katolíků v plánu duchovním, pokud se dotýká věcí časných, a v činnosti občanské, jakkoliv je nutná, jevit problémem delikátním.

Různost v plánu časném.

V druhém plánu však, v plánu časném, je právě pravidlem *rozrůzněnost*, nikoli *jednota*. Když jde o pozemský život lidí, když se věc týká pozemských zájmů, pozemských dober, toho nebo onoho ideálu obecného dobra pozemského a cest i prostředků k jeho realisaci, rozbije se normálně jednomyslnost, jejíž ohnisko je řádu nadčasového, a křesťané, kteří přijímají u téhož stolu, rozdělí se v životě občanském. Odporovalo by to přirozenosti věcí a bylo by to tedy velmi nebezpečné reklamovati jednotu katolíků v tomto plánu, jež by tu mohla být jen umělá, které by se dosáhlo buď politickou materialisací sil náboženských (což se vidělo příliš často u „stran katolických", jako na př. u *centra* německého) nebo oslabením křesťanových sil sociálních a politických, a byl by to jistý druh úniku do principů příliš všeobecných.

Problém katolického tisku.

Je to už zaměstnání filosofa, aby naléhal včas nebo nevčas na rozlišování druhů, které praktický život chce naopak jenom směšovat. Avšak tím se právě stává užitečným se své strany, i v řádu života praktického a činorodého. Neboť na taková rozlišení a specifikování se nezapomíná a nezneuznávají se beztrestně. A ona rozlišení, na něž jsme právě ukázali, stala se tím nutnější a vymáhají si uznání tím přísnějšího, čím se staly podmínky křesťanovy existence v obecném životě spletitějšími a diferencovanějšími. Příklad zvláště význačný nám tu skýtá problém katolického tisku.

Je fakt, a neplatí jenom speciálně pro Francii, že katolický tisk nyní existující vzbuzuje dosti nářků, a že zrovna tak jako se jeví nezbytnou jeho existence, zrovna tak se tu jeví značné nesnáze, s kterými se setkává při vykonávání svého úkolu. Jakýmsi zvláštním paradoxem konstatujeme na jedné straně naléhavost, s jakou nejvyšší autority v Církvi zdůrazňují důležitost tiskového díla, a na druhé straně - alespoň v řádu kultury a světských činností - ten malý účinek vzhledem k tomu, co je možno v tomto oboru realisovat, když je přece na světě nejlepší vůle a když jsou získány všechny odborné kapacity.

Proč je tomu tak? Především proto, že se nedbalo elementárních zákonů, které řídí pravdu naší činnosti, poněvadž se skoro neustále v praxi zaměňoval typ činnosti, která je vlastní druhému plánu (čistě pozemskému) a typ, vlastní plánu třetímu (duchovnímu, pokud se dotýká věcí pozemských).

Už tím, že se vydává za *specificky katolický* a že se obrací na katolíky jako takové, drží se časopis, který se označuje za katolický, v plánu duchovním. Už tím, že je časopis a že jeho kontakt s denními aktualitami je nevyhnutelný, riskuje fatálně - neuloží-li si jisté přesné meze, čehož se až dosud nedbalo - že bude zavlečen do plánu věcí pozemských a že bude vynášeti posudky *o časných událostech jako takových*.

A proto jsou tu ty dvě velké nepříjemnosti, mezi nimiž máme voliti a které jdou často ruku v ruce: 1. Buď budeme kompromitovat katolicismus a Církev v hádkách politických a sociálních, směšovati náboženství s tou nebo onou projekcí sociologickou, spojovati je s tím nebo oním zájmem strany nebo třídy, vázati na př. francouzský katolicismus v jistém okamžiku na situaci v procesu Dreyfusově. 2. Nebo se sice, abychom se jakžtakž vyhnuli té první nepříjemnosti, zdržíme do jisté míry, abychom se neangažovali v oboru ve vlastním slova smyslu pozemském, a budeme se snažit zůstati v oblasti duchovní, aniž bychom se však zřekli výslovně práva vyjadřovati se o věcech pozemských jako takových. A tu, poněvadž věci časné vyžadují, abychom účinně vnikli do jejich poměrů, aby se o nich jednalo v oblasti jim vlastní, se zvláštními ohledy a s kompetencí a s prostředky, které se tu předpokládají, shledáme nutně, že jsme na to slabí; a poněvadž zároveň necháváme čtenáře věřit, že mu podáváme vše, čeho potřebuje k posouzení těch věcí a k řízení své vlastní činnosti vzhledem k nim, vyvoláme u něho, především v okamžicích krise, vážná a opravdová zklamání.

Mluviti jako katolík, t. j. mající takové časné postavení, a mluviti jménem katolicismu jsou dvě věci velmi různé.

Ukažme tedy nyní na dvojsmyslnost, obsaženou ve formulaci, jako je tahleta, s níž se nezřídka setkáváme: „Chceme posuzovati s hlediska katolického všechny otázky časné, ať politické nebo hospodářské, ať národní nebo mezinárodní, vědecké i umělecké." Taková formulace, nemá-li býti ilusorní, musí se nutně rozložit: poněvadž tu existuje úsudek *katolicismu* o těchto otázkách, avšak tento úsudek vede jen k jistým principům, velmi vysoko stojícím, na nichž ony otázky závisí, nebo k jiným duchovním hodnotám, v nich implicite obsažených, ale neuměl by mi říci, sluší-li se podporovat nebo potírat obilní politiku Flandinovu nebo zahraniční politiku Lavalovu. A je tu úsudek mne, katolíka, o těchto otázkách, vzhle-

dem k nimž se sluší, věnuji-li se činnosti politické, abych zaujal stanovisko k politice Flandinově a Lavalově; a abych to udělal jako katolík, osvětluje tímto stanoviskem světlo svého svědomí, své znalosti i své city člověka, který se věnuje věcem světským - ale vzhledem k nimž by bylo nesnesitelné, abych si osoboval mluvit jménem katolicismu nebo zatahoval na svou cestu katolíky jako takové.

Rozumějme dobře, takové rozlišení se musí dělat nejen proto, že Církev nechce býti zatahována do věcí čistě pozemských, ani býti jimi kompromitována. Je to též proto, že tu jde o diferenciace, spjaté s přirozenou povahou věcí, které přesně vysvětlují tuto vůli Církve. A je to konečně proto, že poctivost a celistvost akce - akce duchovní v plánu duchovním a akce časné v plánu časném - trpí zneuznáváním těchto rozdílů.

Dva podstatně různé typy časopisů.

Tak tedy! Máme odhodit flintu do žita? Máme se zříci i myšlenky na katolický tisk, či mysliti, že jediný katolický tisk, hodný toho jména, jsou Semaines religieuses[1] a věstníky diecésní, a i to jen ve své části oficiální? Nemysleme si to, nýbrž mysleme, že je naléhavé uvědomit si tento problém a rozřešit jej rozlišováním dvou podstatně různých typů časopisů, jedněch specificky katolických a náboženských, a tedy katolických *svým pojmenováním*, a druhých specificky politických nebo „kulturních", jež si jistě musíme přáti katolické, avšak katolické pouze *inspirací*, ne pojmenováním.

Časopisy specificky katolické.

Časopisy prvního typu se drží na půdě Katolické akce. Jak je máme pojímati? Podle našeho mínění měly by míti dvě části, přesně a výslovně rozlišené; jednu část, týkající se Katolické akce, v níž by byla vykládána obecně nauka církevní (a mimo to nic jiného) nejenom ve svých hodnotách spekulativních, nýbrž i - a to bezpochyby hlavně - ve svých hodnotách praktických, týkajících se řízení života lidského a případů, kdy život duchovní se stýká s časným; a část druhou, informační, v níž - a jenom v níž - by se tisk dotýkal otázek řádu ve vlastním slova smyslu kulturního a časného - a jakým způsobem! Způsobem, který se vyhne nepříjemnostem, o nichž jsem se zmínil výše, a který tedy co možná osvědčí rozdílnost situací. která je v tomto řádu přirozená, dalek toho, aby ji naopak maskoval. V této části informační by měl býti tedy čtenář ve formě revue, ankety, korespondence, „volné tribuny" atd. seznamován s celým rozsahem stanovisek, která za naší doby lidé, a zvláště katolíci, zaujímají v oblasti ve vlastním slova smyslu pozemské, v oblasti činností politických a sociálních, národních a mezinárodních, jakož i v oblasti dění estetického a literárního, malířského a hudebního nebo v oblasti duševní činnosti vědecké.

Abychom bděli nad přísnou objektivitou této části informační, abychom z ní vyloučili přísně všechnu inspiraci více nebo méně tendenční, jakož i abychom ji zachovali dokonale odlišenou od části, jež se týká Katolické akce, bylo by třeba, to si nezastírám, bdělosti v jistém smyslu hrdinské. Avšak žurnalista křesťanský jest jí schopen.

A ať nikdo neříká, že by noviny, postavené na těchto zásadách, nenašly čtenářů. Jsem přesvědčen, že mnozí dnešní duchové by byli naopak šťastni, kdyby nalezli časopis, schopný formovati je jednak v duchu katolické nauky, jak toho cítí potřebu, vysvětliti jim a komentovati papežské encykliky a papežské počiny, seznámiti je s velikými synthesami křesťanské moudrosti politické a sociální, a s druhé strany nabídnouti jim přesnou a objektivní informaci o všech stránkách časových problémů a umožnit jim tak, aby unikli z otrávené atmosféry lží, za jejíž rozněcování jsou odpovědny strany.

Časopisy specificky „časné" a katolické svou inspirací.

Časopisy druhého typu se drží v samé oblasti časné, což předpokládá, že zaujaly svá konkretní a vymezená stanoviska k otázkám z tohoto řádu a že si osvojily nejen politickou a sociální filosofii, nýbrž i konkretní, charakteristickou linii politickou a sociální - nejen vzhledem k zájmům náboženským nebo k dobru církevnímu, nýbrž zvlášť vzhledem k časnému a pozemskému dobru světa občanského.

Už tím je právě zřejmo, že do svého jednání nezavlékají Církev - i když čerpají způsobem nejrozsáhlejším a nejsmělejším, čehož je si třeba konečně přáti, svou inspiraci z křesťanské moudrosti - a že to jednání nezávisí na jiné iniciativě leč na té, která pochází od jednotlivých osobností nebo od skupin, které tyto osobnosti vytvořily.

A beze vší pochyby tou měrou, jak je jejich inspirace pravdivě a cele křesťanská, tou měrou vydávají svědectví Evangeliu a napomáhají účinně, aby křesťanství proniklo do světa a do života. Avšak vlastní a přímý cíl, k němuž směřují, není apoštolát; je to vyplňování díla pozemského, služba pravdě časné, zajišťování dobra pozemského.

A pozorování, která jsme vyložili výše, nám umožňují porozumět, že časné situace, takto obhajované, jsou zpravidla různé, na pohled opačné. Že katolíci tvoří v plánu časném skupiny rozličné, i navzájem si odporující, je zcela normální. Vše, čeho se tu od nich žádá, jest, aby zachovávali v této různosti i v té oposičnosti pravidla pravdy, věrnosti, spravedlnosti a lásky, podle nichž mají

[1] Šlo by srovnat s naší Nedělí? (Pozn. překl.)

říditi svou činnost, nejen vzhledem ke svým souvěrcům, nýbrž vzhledem ke každému člověku.

Je třeba volit mezi jednou nebo druhou formou.

Tento druhý typ časopisů, tyto tiskoviny umístěné v plánu časném a křesťanské svou inspirací, ne pojmenováním, je, jak cítíme, životní nutností.

Druhý typ časopisů, jemuž vyhovují tiskoviny formálně a specificky náboženské, tisk Katolické akce, ať už obecný nebo specialisovaný, není o nic méně nutný.

Oba typy tisku jsou už representovány ve Francii i v cizině velkým počtem novin a revuí. Chtěl jsem se tu dotknouti problému jejich diferenciace. Podle mého mínění záleží mnoho na tom, aby se tato diferenciace ukazovala víc a víc přesněji a výslovněji. Jsem přesvědčen, že křesťané, kteří se ujímají úkolu založiti a říditi časopisy, musí se začít rozhodovat mezi jednou nebo druhou formou a že by bylo velmi škodlivé pokusiti se o splynutí nebo o kříženecký výtvor z obou z nich: poněvadž podstaty chtějí býti respektovány.

J. Maritain. (Přel. dr. Frant. Kopečný.)

Posuzování povšechné inteligence.

De La Vaisiére, když mluví o různých způsobech hodnocení inteligence, znal tento výraz „povšechné" či „generální inteligence" v konkretním vztahu s pedagogickou funkcí, kdež jde o celkové vyjádření úsudku, když říkáme o někom: „je inteligentní". Neznamená zde tento výraz tedy inteligenci v pojmu čistě psychologickém. Takto pojímaná inteligence neznamená ani paměť mechanickou, není to schopnost reprodukovati poznání získané, nýbrž se projevuje v aplikaci naší myšlenky k nějakému stavu věci alespoň z nějakého hlediska novému.

Nemusí to znamenati ani vhodnost k nějaké zvláštní, partikulární práci myšlenkové. Taková schopnost by spíše znamenala nadání nebo vlohy. Pojem povšechné inteligence se neztotožňuje s ničím, co jest výsledkem získaných znalostí, a v jejím hodnocení se nesmíme vázati na nic z toho, co z působení vnějších činitelů nabylo určité formy, dalo směr projevům nebo vytvořilo to, čemu říkáme majetek duševní; nýbrž znamená to onu jakost duševní, která může být i kvalitou člověka nevzdělaného a dávati mu jakýsi charakter a přednost před jinými téže vrstvy i téhož vzdělání, podle toho, jaké zaujme stanovisko k nějakému problému. Neboť může býti i člověk s mnoha vědomostmi málo inteligentní a člověk nevzdělaný inteligentní.

Tato inteligence neznamená konečně ani onu nadějnost, slibnost, pro kterou očekáváme od někoho, že dosáhne úspěchů, že se uplatní. Může býti žák i od učitelů uznán za velmi inteligentního, ale v životě nedosáhne úspěchů nebo nevykoná nic velikého, protože to nezávisí na inteligenci, nýbrž na jiných okolnostech, hlavně na vůli; a býti energický nebo dosáhnouti výsledků neznamená ještě býti inteligentní.

Čím se máme řídit, zkoumáme-li tuto povšechnou inteligenci a máme-li ji u daného případu zhodnotit?

Prvním a jaksi nejpřirozenějším vodítkem i pomocníkem jsou rodiče žákovi a vůbec jeho rodinné prostředí. Především úsudek rodičů má nesporný význam, neboť rodiče za normálních okolností jsou s dítětem stále ve styku od prvních projevů jeho duše, mohou sledovati v souvislosti a mají tudíž tu přednost, že neposuzují projevy jednotlivě, bez vztahu k ostatnímu životu a k ostatním disposicím, jak tomu může býti při posuzování od člověka cizího, nýbrž navazují na poznatky, získané již z dřívějších projevů, zálib, zaměstnání, způsobu, jak řeší určitý problém. Jejich jistota je tedy větší pro tento celistvý pohled do života dítěte a pod tímto pohledem se některé slovo, pohyb, výraz tváře, ba i mlčení jeví mnohdy v docela jiném světle, než vezme-li se ze souvislosti každodenního pozorování a zkušeností a může v tomto případě i klamati nebo ponechati v nejistotě. Rodiče, aniž by na to mysleli, ba nemusí k tomu býti ani zvlášť inteligentní, přijímají všechny zkušenosti s dítětem ne bez určitého pořadí, nýbrž si je i bez vlastní vůle a nevědomky zařazují do jakýchsi kategorií podle podobnosti a s velkou morální jistotou podle téže příčiny. Poznati pak příčinu, odhaliti pramen projevů je nejcennějším a nejjistějším vodítkem k správnému ocenění člověka. To, co se jeví navenek, skutky a okolnosti, mohou býti často velmi podobné, a přece u jednoho člověka prozrazují docela jiné disposice vnitřní než u jiného. Když dva činí totéž, není to totéž. Jeden žák ve škole krájí gumu nožem prostě proto, že si hraje a líbí se mu to, druhý tak činí z rozpaků nebo ze snahy disimulovati zahanbení, třetí to má ve zvyku, když se právě zabývá novým plánem a přemýšlí o jeho uskutečnění, jiný ze zlosti a vzdoru. Může se namítnouti, že výraz tváře dostatečně projeví tento rozdíl vnitřních disposic, protože každá vášeň nebo duševní hnutí má svůj projev v tváři, který je u všech aspoň v generálních rysech podobný; ale mnohé dítě má výraz tváře zarputilý a odmítavý právě když si hraje nebo přemýšlí, a přece si nehraje proto, že se hněvá. Onen výraz hněvu může pocházeti z toho, že i tento malý svět dětské hry mívá subjektivně nesmírně vážný ráz, protože obyčejně při hře celý zevnějšek dítěte říká ne „hraji si", nýbrž „pracuji", a k dosažení svého cíle, který pojímá jako vážný úkol, potřebuje určité statečnosti a v ní je vždycky prvek hněvu - k odstranění překážek. V jiném případě může

býti výraz tváře zdánlivě klidný, avšak je to resignace nebo potměšilost.

Rodiče a rodina může býti za druhé zdrojem informací nejen v tom smyslu, že přihlížíme k úsudku rodičů, nýbrž i jako materiál, zkoumáme-li rodiče samy a rodinné prostředí, neboť je jisto, že prostředí je důležitý činitel na vytváření vlastností člověka. Nepřeceňujeme-li okolí tím, že bychom je pokládali za jedinou příčinu, můžeme ho použíti jako dobrého pramene k vysvětlení nebo pochopení individua. Mnohdy se pak i vlastnost zkoumaného žáka jeví v docela jiném světle, srovnáme-li ji s podobnou vlastností jeho otce, protože můžeme zároveň sledovati, jak se rozvinula a osvědčila v jiných okolnostech, do kterých se ještě potomek nedostal, a tak můžeme jaksi prodloužiti zkušenost se žákem o celý život jeho otce nebo matky, a to s velikou pravděpodobností. Zde jde hlavně o zákony dědičnosti, které dávají vnitřnější, hlubší základ vytváření celého charakteru žákova. I jinak rodinné poměry mají jistý vliv jakožto příčiny vnější, nebo aspoň jako okolnosti, před které je každý postaven a musí se s nimi vyříditi, buď že je přijme nebo odmítne, ale odmítnouti charakter svého okolí může člověk až po reflexi nad jinými zkušenostmi, tedy (aspoň v normálních případech) ve zralejším věku.

Jako ukázku výsledků zkoumání rodinných poměrů a srovnávání s vlastnostmi žáků uvádíme výňatek z přednášky dra F. Ohery.[1]

„Všeho vyšetřovaného žactva bylo 417. Průměr v I. Q. činil 98.79.

Všimněme si extrémních případů: Nejvyšší I. Q. (153) má hoch. Mentální úrovní je roven přibližně žáku 16letému. Pozornost podle Bourdonova testu jest u něho velmi dobrá. Jeho stáří je 10 roků, 10 měsíců. Je zdráv, tělesně však slabší. Prospěch ve škole: samé velmi dobré. Posudek školy: Žák velmi nadaný, svědomitý, pilný, čistotný, dobře vychovaný. Rodinné údaje: Otec zdráv, zdatný bankovní úředník. Příjem pro pětičlennou rodinu asi 3000 Kč měsíčně. Otec má střední školu, matka školu měšťanskou a obchodní. Děti jsou tři. Dvě studují na gymnasiu a jsou s vyznamenáním. Bytové poměry jsou velmi dobré. Rodiče hledí na to, aby děti plnily školní povinnosti. Děti jsou vedeny k četbě, zvláště u našeho hocha zájem o četbu je značný. Zájem ten je podporován bohatou domácí knihovnou. Hračky, pokud míval, byly vždy voleny tak, aby vhodně a v souhlase s duševním vývojem rozvíjely dále jeho schopnosti.

Nejnižší I. Q. u veškerého žactva je 58. Mentální věk je asi 7 a půl roku. Jeho stáří 13 roků, 1 měsíc. Pozornost podle Bourdona je sotva dostatečná.

Posudek školy: Hoch je potměšilý, nevlídný, málo živený, náklonnost k uličnictví, zlomyslný, škodolibý, někdy snaživý, ale velmi slabě nadaný. Nečistotný, šišlá. Má špatné sklony: krade - snad z bídy - pomeranče, třešně a co se dá. Nutno mu věnovati větší pozornost. Bývá ponechávám sám doma při domácích pracích. Počet zameškaných půldnů 83. Zdravotní stav žáka je dobrý. Vážnou nemocí dosud nemocen nebyl. Rodinné údaje: Otec hluchoněmý, nekvalifikovaný dělník. V létě nádeničí v cihelně, v zimě nosí balíky na nádraží. V létě jeho průměrný měsíční výdělek pro 5člennou rodinu je asi 400 Kč. Školní vzdělání otce i matky jest velmi slabé. Dítky jsou tři, z nich dvě v pomocné škole. Byt nečistý, vlhký, kuchyň maličká. V malé světnici spí všichni. Otec sám na improvisované posteli (lavice), matka s dcerou, hoši spolu. Když jsem se tázal chlapce, zda se denně umývá, odpověděl, že ano, mýdlem však jen v neděli a ve svátek . . .“

Vidíme tedy, že extrémním hodnotám v I. Q. odpovídají taková prostředí, jej rovněž lze považovati za extrémní.

Školní klasifikace může být též dobrým pramenem k posouzení vlastností žákových, avšak s velkým omezením, neboť není neomylným vodítkem k ocenění inteligence. Ve všeobecných případech, za normálních podmínek zůstane platné, že nejinteligentnější jsou žáci s nejlepším nebo velmi dobrým prospěchem. Proto, řídíme-li se výkazem žáků o prospěchu v ústavech, to jest roztříděním v různých předmětech, můžeme spoléhati na to, že výkaz je i částečným svědectvím o povšechné inteligenci aspoň v hrubých obrysech. Je sice pravda, že nejinteligentnější žáci dosahují nejlepších úspěchů, ale neplatí stoprocentně i z druhé strany, že totiž tam, kde je nejlepší prospěch, musí býti i největší inteligence. Neboť cestou k výsledku není jen rozum sám, často k dosažení úspěchu vede vůle a úsilí a pozornost může nahraditi, čeho se nedostává nadání. Jindy zase může nastati nadání nevyužito z nedostatku ve vůli. Jindy zase citlivost překáží přesnému ocenění intelektuální hodnoty, nebo zase bývají překážkou vadné prostředky vyjadřovací, jako písmo, způsob řeči, pravopis, vnější úprava a podobně, jež působí negativně na celkový výsledek svým dojmem. U písemných výkonů se tomu z části odpomůže zavedením dvojí klasifikace, vnější úpravy a vlastního obsahu. Učitel sám často podlehne i mimoděk svému dojmu a přenáší jej na celkový prospěch.

U ústních výkonů však učitel často podlehne svému dojmu z uvedených okolností a nerozlišuje-li dobře, nechá je působiti na celkový výsledek. Autor De Sanctis praví též, že vychovatelé často nerozlišují mezi chybami z neznalosti a me-

[1] Uveřejněno v české příloze Sborníku VIII. mezinárodního psychotechnického kongresu v Praze 11.—15. září 1934.

zi chybami způsobenými rozumovou neschopností. Uvážíme-li ještě to, že v závěrečné klasifikaci je zahrnut posudek nejen o inteligenci, nýbrž i o všech činitelích, působících na úspěch (jako nedostatek vůle nebo zájmu), není bezpečno učiniti si úsudek o inteligenci pouze na základě školních výsledků.

Zkušební metody.

Ke zjištění inteligence byly navrženy dvě hlavní metody: metoda vztahů a metoda Binettova a Simonova.

Metoda vztahová byla dlouho studována a podle Spearmana se jí může užíti takto: Jsou-li žáci jedné třídy podrobeni zkoušce testové o různých schopnostech, jako o pozornosti, pečlivosti, bystrosti zraku a podobně, a roztříděni podle průměrných výsledků a mají-li žáci pro dvě ze zmíněných schopností stejný stupeň, poukazuje to též na úplný vztah mezi těmito dvěma schopnostmi. Ukáže-li se při posouzení jenom podobnost, je mezi dotyčnými schopnostmi vztah podle stupně podobnosti větší nebo menší. Spearman pokládá podobnost mezi dvěma klasifikacemi za důkaz o jedné společné činnosti, jež se uplatňuje v obou schopnostech a zdrojem této činnosti je povšechná inteligence. Přesný pojem o ní je možno si učiniti zkoumáním různých výkazů o vlastnostech, mezi nimiž vztah existuje.[1]

Principy této metody jsou však od mnohých uváděny v pochybnost. Tak Thorndike praví, že lidský duch nemůže býti poznán, leč studiem, jež není vázáno na určitou jeho činnost. Neboť činnost určená podobností mezi dvěma klasifikacemi nemusí nutně vycházeti z všeobecné inteligence. Binett pak poznamenává: „Existuje pohotovost, jež jest činna v opačném smyslu než schopnosti a znamená všeobecný pohyb k práci. Kdežto schopnosti způsobují pohyb částečný, všeobecný pohyb k práci představuje určitou činnost vyrovnávací a zajišťuje dobrý výsledek všemu, co podniká.“ Má-li tedy žák značnou píli, nutno přičísti i jí podíl na úspěchu a výsledek schopnosti je menší, neboť zde úsilí nahrazuje nedostatky schopnosti. Proto tedy určování vztahů může přiváděti k omylu při oceňování inteligence. Není však tato metoda docela neprospěšná v jiném uplatnění, jak se později ukáže.

Stanovení vztahů má svůj význam při individuální psychologii, zvláště při určování typů.

Z této kritiky metody a později z jiných okolností je důležité poznamenat, že všechno zjišťování inteligence musí směřovat k vyjádření její kvality, nikoliv kvantity. Kvalita inteligence záleží ve vlastní činnosti lidského intelektu, to jest v pronikání, v chápání; setkáváme se zase s duchovními rozměry lidské mysli.

P. Odilo Blaise O. P.

[1] De La Vaisiére: Psicologia pedagogica.

Anatomické znalosti v evropské praehistorii

ukazují, jak mnoho praehistorický člověk dovedl pozorovati a uvažovati.

Mnohé kmeny, docela divoké, dovedou ještě dnes prováděti na příklad vynětí vaječníků žen, při čemž je nutno, aby se předpokládaly nejen znalosti o jejich funkci, ale i znalosti anatomické o jejich poloze v těle. Jistě, že praehistorický člověk všímal si orgánů zabitých zvířat, která vykuchával, soudil analogicky na člověka a měl dosti příležitostí pozorovati i na zabitých nebo smrtelně poraněných soudruzích z bojů mezi kmeny a se zvířaty, viděti podobná zařízení v lidském těle a tak správně odhadnouti jejich funkci i polohu. Zaborowski konečně upozorňuje i na to, že u praehistorického člověka byly známky lidojedství. Pro to jsou doklady i ve švýcarských kolových stavbách, kde se nalezlo mnoho kostí mladých lidí, žen; kanibalem byl člověk jeskynní v okolí Tarasconu, Niaux-Grande, N. Petite, Bédaillac přinášejí pro to své doklady. Také v okolí dolménů lozérských lze nalézti doklady kanibalismu. Na poloostrově Pyrenejském jsou to jeskyně penichské, kde jsou nálezy z doby raně bronzové, v Italii kolem Modeny, u Finale v Ligurii, jeskyně v Colombi na ostrově Palmaria. Matiegka prokázal kanibalismus lidí u Knovíze a v okolí obývajících. Ve 12 sídelních jamách z 52 byly nalezeny zbytky lidských kostí. A to je v době bronzové! Na Jütlandě lze sledovati anthropofagii do druhého století po Kristu. Diodorus, Plinius, Caesar zmiňují se o lidských obětech, které byly přinášeny bohům v oběť, kdy byl národ stíhán krutými ranami. V Rusku náboženští šílenci obětovali lidi, kteří se k tomu často dobrovolně přihlásili, ještě v 90. letech minulého století; také v Sibiři a některých chanátech, jakož i v Indii donedávna se shledáváme s lidskými obětmi, kde na oltář božstev jsou dávány některé orgány, zejména srdce, hlava a podobně. Měly-li se tyto orgány neporušené z těla vyjmouti, bylo k tomu jistě třeba anatomických zkušeností, a to i topograficko-anatomických!

Hlava, respektive mozek v hlavě uložený byl pokládán za dílo duše, nebo fluida, které oživuje celé tělo, neboť záhy i divoký člověk pozoroval, že úrazy hlavy mají za následek poruchu některých duševních funkcí a projevů nervových, a správně soudil, že je zde postiženo něco, co úzce souvisí s projevy životními. Odtud byl k pojmu sídla duše jen krok.

Hlava, jako sídlo duševního života, přirozeně lákala praehistorického člověka, a snažil se reparovati poškození, o nichž se domníval, že pocházejí z nějakého atakování duše trepanacemi lebky, které jsou provedeny na materiálu, jenž se

dochoval, velmi mistrně. Víra v démony a vampýry jistě hrála svou důležitou úlohu. Trepanační ploténky nalézají se pak v neolitickém materiálu jako amulety, asi proti zlým duchům. Roušky kladené přes otvory obličejové měly patrně za účel, zabrániti pronikání škodlivých sil do těla nebožtíků. Z vítězných válek používají se poháry zrobené z lebek, jak na to upozornil Škutil a jak dokazují nálezy na Moravě, v jeskyni Castillo, Laugerie Basse atd. Funkční úloha mozku byla tedy známa a není moderním vědeckým postřehem. Lebka, poraněná často v zápasech, jeví nejednou stopy reparace infrakcí a impressí, což vyžadovalo jistě s primitivními nástroji dovednosti vysoké úrovně.

Oko

jako sídlo zraku bylo chováno v úctě. Věřilo se, že špatný pohled dovede očarovati; ostatně se datuje názor o uhranutí daleko do naší doby a mnohde se dosud v ně věří. Bylo zobrazováno na stěnách hrobů a jeskyň, jako symbol asi bdělosti. Víme však, že již starověk prováděl zdařilé operace zákalu čoček. Nerv zrakový byl objeven Alkmaeem z Krotonu a sklivec Herophilem; Aristoteles dělal významné pokusy o citlivosti oka na světlo a snažil se vysvětliti pojem vidění. Také keramika zachycuje svými nádobami s obličeji a očima význam oka pro člověka, a to již v době staveb kolových. Ba, i do drahokamů a polodrahokamů jsou vyrývány oči a nosí se jako šperk nebo snad amulet. V tom ohledu je významný hromadný nález u Borodina v Bessarabii, který byl popsán r. 1912 Sternem. O anatomickém skladu oka poučovali se praehistoričtí lidé patrně z očí zvířecích, ale všímali si dobře barvy duhovky, což zachycovali příležitostně na svých uměleckých projevech, zejména barevné keramiky, a to již v pradávnu mistrně, takže ani pozdější terakoty, barvené hlinkami, v ničem nezadají předchozím, daleko starším nápisům archeologickým. Zdá se, že již tehdy bylo pokládáno oko za okno do duše.

Z jiných součástí hlavy

byla věnována pozornost vlasům, úpravě vlasů, jak vykazují idoly z kolových staveb a některé náhrobky antické, nebo dary obětní, kde Poseidonovi Filombrotos a Aphtonetos dávají obětní dar, zobrazující dva copy. Také terakoty a jiná zobrazení lidí a zvířat často akcentují vlasatou část hlavy, po případě úpravu vlasů. Na mincích již od pradávna je hlava věnčena ratolestmi, zejména vavřínovými nebo dubovými, podle zvyklostí a tradic národů.

Nos,

jako orgán čichu, je zdůrazněn na některých figurkách neolitických, jak zejména patrno z archeologických nálezů v Rumunsku. Při tom již i neolitické figurky zobrazují nosy různého typu. Ozdoby nosní, s nimiž se do nynějška setkáváme u národů divokých, byly známy již v pradávnu v různé úpravě. Nalézají se téměř ve všech nalezištích od praehistorických dob.

Uši

v dunajských zemích v době praehistorické byly často zobrazovány, a to již s ozdobami nejrůznějšího druhu. Náušnice krásného provedení jsou známy z bronzu a drahých kamenů, jak konečně ukazují i cenné sbírky našich museí z čsl. státního území, takže nemusíme ani poukazovati na nálezy v cizině. Empedokles z Agrigenta byl již dobře informován o průběhu sluchovodu a správně tušil modus, kterým se uvědomuje slyšení. Alkameon z Krotonu se zmiňuje o průběhu Eustachovy trubice r. 501 př. Kr. Tvrdí, že kozy dýchají ušima. Plinius upozorňuje: quin et absentes tinnitu aurium praesentire sermones de se receptum est, alius saliva post aurem digito relata sollicitudinem animi propitiat.

Ústa (austiumostium)

jsou přizpůsobena nejen k přijímání potravy, ale i k řeči. Je zajímavo, že u praehistorických idolů často naznačení úst chybí, vyskytuje se však u trojských a bordických obličejových nádob zcela zřetelně. Chybění úst na některých projevech keramických vysvětluje se tím, že po smrti jsou ústa zavřena a mlčí.

Zuby

asi podle svého druhu nebyly s počátku dosti dobře rozlišovány, ale jejich význam pro přijímání potravy byl záhy znám a dobře vystižen. Na nádobách bývají vyznačovány jen zhruba, schematicky.

Jazyk

byl však častěji zobrazován i jako orgán chuti, tak i řeči. Dolení čelist byla nejednou nošena jako amulet.

Krk a šíje

byly již v pradávných dobách jako důležitá součást lidského těla zobrazovány, ba na idolech a soškách zdůrazňovány, při čemž již tehdejší tvůrcové si povšimli některých rozdílů ve stavbě krku.

Hrudník a břicho,

zejména prsní žlázy a pupeční jízva bývají dobře vyznačeny u idolů ženského pohlaví. Naše nálezy praehistorických Venuší, aniž bychom museli se dovolávati dokladů cizích, mají obvykle prsní žlázy ve formě hypertrofické, čímž se jednak zdůrazňuje ženské pohlaví, jednak i plodnost. Také

mons Veneris bývá dobře znatelná. Pupek bývá vyznačen jako poloměsíčitá jízva.

Pokud se ostatního trupu týče, zejména páteře, ve staroegyptských nálezech archeologických byly již známy obvazy, zejména na páteř šíjní, chránění zad proti napadnutí zezadu kožemi dělo se jistě i za tím účelem, že bylo známo něco bližšího o nervové soustavě, která se nalézá v kanálu páteřním a může býti velmi poškozena se všemi nepříjemnými následky nervovými.

Obratle ryb a některých menších i větších zvířat byly nalezeny provrtány a nosily se asi jako amulety. Na Krétě byly nalezeny napodobeniny z kamene i ze zlata, o čemž svědčí zejména práce Mossova: Sulle vertebre di pesciche servisone como ornamento e como amuletti. Z kostí žeberních, klíčních a lopatkových, které jsou poměrně úzké a dosti pevné a pružné, byly v praehistorické době už zhotovovány jehly, hladidla i idoly. O tom máme mnoho dokladů i v naší soukromé sbírce archeologické ze Šárky, Malých Čičovic, Statenic, Tuchoměřic. Z kostí končetin zvířat byly robeny i brusle; nádherný pár mám z nálezu na Pazderně u Tuchoměřic. Žebra jako amulety připomíná Hyrtl ve své staré anatomii.

Srdce,

jeho poloha a činnost byla jistě středem pozornosti pravěkých národů. Není divu, že bylo pokládáno za orgán životní síly a orgán duševního sídla. Až do dob Ciceronových platilo srdce za sídlo duše, vždyť po smrti se jeho činnost zastavovala, nebilo. Také pozorování různých pocitů srdečních za různých okolností, v nichž se člověk nalézal, opravňovaly domněnku, že jde o orgán ne-li přímo duše, tedy k duši mající velmi úzký vztah. Idoly zobrazující srdce nosí se od pravěku až do dnešní doby zhotoveny z nejrůznějšího materiálu. Kolem amuletů byla spředena veliká řada pověstí u nejrůznějších národů.

Plíce

měly postavení sice důležité, ale jejich funkce nebyla v pravěku správně odhadnuta. Pro obsah vzduchu byly pokládány sice za sídlo duše, ale jsou i staroegyptské názory, které je pokládají za masitou součást těla. Při obětování neměly zvláštní vynikající úlohy. V prorokování augurů měly plíce a slezina jen tehdy význam, šlo-li o nějakou zvláštnost. Mogk se zmiňuje, že staří Germáni obětovali bohům lidské plíce. Je pro to několik dokladů.

Játra

byla pokládána za sídlo duše také v některých údobích dějinných. Protože bylo od pradávna známo, že jsou sladké chuti, což je podmíněno přítomností glykogénu, byla obětována jako zvláštní chutný dar bohům, a to téměř u všech národů; kromě toho záhy sloužila jako lék. A jako takový se udržela až dodnes; vzpomeňme jen slavné éry léčení zhoubné chudokrevnosti syrovými játry zvířecími a pak výtažky z jater. Dokladů však dlouho není, až ve výkopech u Piacenzy byla nalezena bronzová játra původu etruského, která mají správně znázorněný i žlučník. Jiný etruský nález obsahuje játra z alabastru zhotovená. Z Ilia pocházejí játra z hlíny, jejichž stáří se klade do doby 3000 let před Kristem. Babylonské nálezy zobrazují prý játra ovčí, která asi nejčastěji byla obětována při náboženských slavnostech.

Žlučník a žluč

hrály svou vynikající úlohu v dějinách lidstva od pradávna. Existuje celá řada receptů, rozeznává se žluč černá a bílá, jsou známy i choroby žlučníkové a jaterní, ba i spolehlivé léky proti nim, zejména za dob slavných antických lékařů. Stačí připomenouti Hippokrata, Dioskurida, Plinia. Také dodnes u málo vzdělaných národů tropických krajin světa má žluč význam náboženský a léčivý. Její hořkou chuť rozeznali lidé asi velmi brzy a dovedli jí využíti jako léku při rozmanitých chorobách.

Slezina

pro svou značnou krevnatost byla pokládána rovněž za sídlo duše a byla přinášena jako obětní orgán bohům. Hrála velikou důležitou úlohu u židů a v posmrtném životu starých Egypťanů. Také u Řeků a Římanů je orgánem známým a mezi národy germánskými se často mluví o jejím vynětí. Na otázku císaře Hadriana quid est splen filosofu Epiktetovi, odpovídá tento: Risus et laetitiae capax. V učení humorálně-pathologickém je slezina sídlem černé žluče a melancholie, hypochondrie. Míti spleen, je rčení dodnes hojně užívané.

Ledviny

byly často zaměňovány s varlaty. Asi proto, že u ptáků jsou oba orgány blízko sebe a nebyly proto při ptačích obětech dosti dobře rozlišovány. Egypťané a židé přinášeli ledviny jako obětní dar. Také Plinius ve svých pracech je klade do sféry genitální.

Orgány zažívací,

jako žaludek a střeva, plíce, veliké cévy, slinivka břišní, byly často směšovány v jediný celek. Žaludku se místy ještě dnes používá jako vaku, v němž se peče jiné maso, ale Heorphilos znal dvanáctník a popsal jej, Diokles z Karystu znal chlopeň mezi tenkým a tlustým střevem. Etruské výrobky hliněné zobrazují nejednou otevřenou dutinu hrudní a břišní, při čemž orgány zde uložené jsou naznačeny poloschematicky.

Pohlavní orgány

tvořily kulty. Kultus phallu a vulvy je znám z praehistorie. V neolitických kolových stavbách nacházejí se předměty phallus připomínající, také kresby v jeskyních zdůrazňují často zevní pohlavní orgány. Jsou zhotovovány ze dřeva, kamene, pálené hlíny. Význam jejich byl brzy pochopen, protože záhy jsou zvířata i lidé vyklešťováni. Praehistorické Venuše nejednou mají tyto krajiny markantně vyznačeny. Také měchýř močový a jeho poloha byly dobře známy a záhy pěstovány řezy na kámen. Sterilisace žen vyjmutím vaječníků byla asi také v pradávnu známa. Rituální obřízky provozovány byly již před židy. Infibulace byla známa Řekům a Římanům. Zašívání vulvy, aby nebyl možný koitus, bylo dávno známo. Pásy cudnosti byly pěstovány ve středověku, ale neosvědčily se. Byly spíše symbolickým úkazem.

Končetiny

již proto, že byly opatřeny dobře znatelnými prsty, sloužily záhy jako jednoduchý počítací přístroj. U indogermánských národů se setkáváme s početním systémem 8, 10, 5, 4. Decimální systém ze všech povstal teprve značně později. Jinak ruka je symbolem náboženským, nalézá se na prastarých soškách ohnuta v lokti a přiložena na hruď, břicho, hlavu, později i kryje zevní pohlavní ústrojí a jsou doklady i pro to, že byly pozorovány defekty na prstech, na končetinách, zobrazující různé nemoci, zejména kožní a kostní, které se provalily píštělemi vně. Jinak ruka jako přístroj k umělecké tvorbě doznala ohromného použití. Ozdoby na nádobách nejrůznějšího druhu, z nejrůznějších údobí svědčí o tom, jak dovedný byl člověk praehistorický a jak mnoho smyslu měl pro umění. Ruce, třímající zbraně, dovedné, svalovité, jsou zobrazovány nejednou, právě tak, jako dolení končetiny ve všelijakých posicích, v klidu i pohybu, kde atleti a sportovci pravěcí byli uctíváni při svých výkonech. Kanibalismus vedl ovšem k rozštěpování kostí dlouhých, za účelem dobytí morku zde se nalézajícího, a z odštěpků nejednou byly zhotovovány drobné nástroje, jako jehly, hladidla na kůži a podobně. Části kostí byly nošeny jako amulety, zejména když šlo o přemožení silného nepřítele. Věřilo se, že síla mrtvého se vlije do živoucího, a proto byly nošeny částečky prstů, trepanační terčíky po operacích mozku a lebky atd.

Nervy

byly snad známy jen pokud se týkalo nejmohutnějších pletení nervových, jako sedacího nervu a podobně. Zdá se, že macerací vláken nervových byly zhotovovány jakési nitě. Že by nervus ischiadicus, který je nejmohutnější a dosti dlouhý, sloužil za tetivu na luky, zdá se býti nepravděpodobné. Tkáně zvířecí byly jistě daleko přístupnější a k tomu účelu vhodnější; kromě toho se zdá, že by se nervová tkáň nehodila dosti dobře k tomuto účelu.

Pathologické změny na vnitřních orgánech.

byly zajisté již praehistorickou zkušeností, zejména když se obětovaly jednotlivé orgány. Tuberkulosa plic kavernosní byla jistě i tehdy pozorována, a to nejen u zvířat, ale i u lidí. Srdce a srdečnice sloužily k účelům prorockým, zejména bylo pak pečlivě pozorováno, nemají-li nějakých odchylek, jež byly důležité. Proto byla známa jistě i sklerosa cévní. Ztuhlé, vápnem prostoupené jizvy, v pravém slova smyslu zkamenělé, nalézající se v srdcích koní a ovcí, nejednou sloužily jako amulety. Při použití jater a ledvin k obětním účelům nemohly zajisté ujíti pozornosti kaménky ve žlučníku a ledvinné pánvičce, právě tak, jako různé anomalie orgánové, rozdělené na menší části, laloky a pod. To byly tedy prvé potřehy patologicko-anatomické, třebaže oficiálně pitvy byly povoleny teprve v době historické. Že tyto nálezy sloužily namnoze fantastickým spekulacím, jest snadno myslitelné. Tak Indové rozeznávali 700 žil, které jdou od pupku na všechny strany. Plinius a Macrobius praví, že lidské srdce do 50. roku přibývá ročně na váze o 1 drachmu, pak zase na váze ubývá. Odtud vybíhá nerv do čtvrtého prstu levé ruky, proto název digitus cordis. Sem byly navlékány prsteny ve všech záležitostech, které se nějak srdce týkaly: v radosti - při svatbách, ve smutku - po úmrtí jednoho z manželů.

Pojem choroby a příčiny chorob

kolísal ovšem podle věků. Nejvíce se věřilo na zásah kouzel zlých pomyslných bytostí, ale i lidí. Čarovalo se kameny, rostlinami a jejich odvary, zvířaty a jejich součástmi, orgány. Věštilo se ze slunce, hvězd a dodnes ozvuky toho všeho se zachovávají. Kolik lidí přišlo o život z nařčení kouzelnictví, je každému známo. Gervais ve své knize Aesculape en Chine ukazuje, jak dodnes Číňané věří v moc zlých duchů. Lety čarodějnic byly rozšířeny všude. Ale mohli škodit i nebožtíci. Nebo je nemoc seslána vyšší mocí, a to nejednou i světskou, aby chudáci byli vyhubeni, ale nejčastěji je projevem nespokojenosti bohů, kteří tak trestají hříšníky, kteří opomínají přinášeti oběti, nebo se zachovávati podle nařízení kněží. Démoni nejrůznějšího druhu a podoby létají od místa k místu, aby rozsévali nakažlivé nemoci. Cikáni zavěšují na krk dítkám nejrůznější zvířata, vypodobněná do kovů nebo dřeva, jako stonožky, dvouhlavé husy, šestinohé myši, housenky atd. Ovšem, názory tyto se křížily s přesným pozorováním antických lékařů, kteří dovedli v mnoha případech

zcela dobře vytušiti, že jde o některé choroby nakažlivé, které se přenášejí vodou, vzduchem a dotykem, kde by bylo těžko démonům přisouditi nějakou roli. Prostý lid však tone v pověrách až dosud, i na příklad na Slovensku a Podkarpatské Rusi.

Jak se rozpoznávaly choroby,

o tom je mnoho záznamů, zejména v Ebertově papyrusu, kde jsou udány metody, jak vyšetřovati nemocného, puls, jak převazovati a ošetřovati rány, jak odhadovati choroby vnitřní, nervové, oční a ženské atd. Právem se můžeme domnívati na základě nálezů praehistorických, že již tehdejší člověk trpěl reumatismem, tuberkulosou a snad i příjicí, malarií, artritis, srdečními chorobami, které v dobách antických už byly dobře rozeznávány i lázeňsky léčeny. Plinius zná strumu, ktetinismus, skorbut a jiné avitaminosy, byly známy i choroby jater a ledvin, zejména otoky, záněty a vředy traktu zažívacího, hemoroidy, kýly a v době císařské i syfilis, která vedle kapavky se zle rozšířila. Otravy byly kapitolou pro sebe. Mnozí císaři a světští i kněžští mocnáři se v nich znamenitě vyznali, aby se zbavili nepříjemných konkurentů; ale i antičtí lékaři je znali. Z očních chorob byl znám dávno trachom, zákaly čočky a pod.

Dr. Riedl, primář.

Kritika.

Georg Wilke: Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit. Kabitsch Verlag, Leipzig, cena brož. 30 marek, str. 418 plus 32 tabulí.

Dějiny předvěkého lékařství, sahajícího namnoze do doby předhistorické, na základě dokladů všeho druhu pokusil se zachytiti autor v této knize. Je jisto, že již předhistorický člověk z motivů lékařských a náboženských prováděl různé zákroky operativní, na něž přišel pozorováním přírody, zvířat, docela rozumným postupem, a musíme uznati, že jednak mnohdy zcela oprávněně. Kdo byli předhistorickými lékaři, dobře sice nevíme, ale zdá se, že to byli kněží nebo jinak vynikající lidé. V indických dokladech z dávnověku jmenují se často Atreyas, Sušrata a Charakas, v době antické byli to otroci a otrokyně, kteří se vyznali v léčení a přípravě léků a kteří pak namnoze získávali zachráněním života svých pánů svobodu. Marcus Porcius Cato byl odpůrcem řeckého lékařství v Římě a sám byl v tom smyslu činným, dále vystupují Scribonius Largus, Archigenes z Apamei, Pedanios Disokurides, který v rané době křesťanské zanechal po sobě pětisvazkové dílo, pojednávající o lécích a léčeních, dále Celsus, Attheneus z Attaleie, Aretaeus z Kappadocie, namnoze lékaři císařů a vynikajících osob ukládají své cenné postřehy lékařské do objemných pojednání, z nichž těží Plinius Secundus, namnoze kompilátor, ale jistě člověk, který mnoho četl a pozoroval a jenž zahynul při výbuchu Vesuvu roku 79 po Kr. Z jiných sluší jmenovati i Podaleiria a Machona, o mnohých se děje zmínka v hrdinském zpěvu Ilias. Nesmíme ovšem zapomenouti ani Aristotela a Hippokrata. Mnoho lékařských postřehů jest uloženo v dílech eranské mediciny, yasna, visprat, yašt, videvdat, které ovšem mají i charakter náboženský a astronomický, jak ostatně vidíme u všech podobných děl starověkých. Tyto názory často pronikaly daleko od původu, od své vlasti do krajů naprosto cizích, byly modifikovány a přínosem doby a jistě i osob, které interpretovaly, zaneseny nejrůznějšími prvky, kde dopátrati se původního pramene a správného znění není vždy lehké. Jisto však je, že tato stará medicina se zabývala již všemi orgány lidského těla, sledovala svým způsobem fysiologické, anatomické a patologické funkce, uvažovala a vybírala z arsenálu léčiv zejména rostliny a kovy, aby jimi léčila. Že se tak dostaly do léčitelství i prvky docela bezcenné, je snadno pochopitelné. Starý postřeh Mundus vult decipi, ergo decipiatur, platilo i tehdy. Na chuť mnohých metod léčebných, abych tak řekl, přišlo se teprve později, a tak mnohé zákroky, které se zdají býti na prahu šarlatánství, mají přece své oprávnění, nějakou základní pravdu. Léčení si všímalo i poměrů hygienických, řešily se otázky obydlí, topení, osvětlování, stok, záchodů, strava, oděv, odvodňování, studoval se vliv klimatu na člověka, používalo se horkých pramenů, minerálních vod, zkrátka, nebylo oboru, kde by se nebádalo. S větším nebo menším úspěchem, jak ukazuje tato kniha.

Reg. Garrigou-Lagrange: De Deo uno. Commentarium in Primam partem S. Thomae. Paris, Desclée de Brouwer, 1938, str. 582 velkého formátu, cena frs 115.

Zdá se nám, že autor dovedl mistrovsky spojit v tomto pojednání o Bohu „nova et vetera"; vše, co bylo hlubokého a krásného o Bohu řečeno velkými scholastiky středověkými, se vším, co přinesla nová doba ať jako klad nebo negaci. Zdálo by se snad na první pohled, že jde o suchou školskou knihu, která vykládá článek za článkem 26 otázek z První části Theologické summy svatého To-

máše, jednajících o pojmu theologie a o Bohu a jeho vlastnostech. P. Garrigou-Lagrange nedovede býti suchý. Ať mluví jako filosof nebo jako theolog, vždy dovede najíti cestu od suché pravdy k životu, od abstrakce ke konkretnu. Při četbě jeho děl a právě tak při jeho nejnovější knize cítíme, že, není-li umění pro umění, není také věda pro vědu, ba ani theologická věda není sama pro sebe, nýbrž aby vedla stále k užšímu spojení s vědou svatých, v níž má jednou vyvrcholit. Proto v úvodě ke studiu svatého Tomáše, který předesílá, nemůže nevěnovat dlouhé pojednání otázce vlivu studia theologie na duchovní život.

Nova et vetera. Věda pokračuje, ani theologie neustrnula. Vše, co bylo o pojmu Boha a o jeho vlastnostech řečeno stoletími, které šly po svatém Tomáši, vestavil autor do logické soustavy svatého Tomáše. Pokračovaly však také bludy a bylo přineseno velmi mnoho pochybností ohledně objektivní hodnoty metafysických důkazů aristotelskotomistických. Ani na jednu z pochybností pozdějších věků nezapomíná autor, se všemi se vypořádává, a ukazuje, jak všechny jsou již vyřešeny svatým Tomášem, jakoby předvídal, co kdy bude proti němu řečeno.

Jako zlatá nit jde celým dílem autorova these, kterou již tolikráte osvětlil, o filosofii bytí. Bůh je samo Bytí subsistující, protože jen u něho je naprostá, věcná totožnost mezi bytností a bytím, a tím se liší ode všeho stvořeného. On je ten, jenž je. Jen on. Každý tvor je pouze jistý stupeň účasti v jeho bytí. Tato nauka, která staví Boha na místo, jaké mu patří vzhledem k tvoru, jeví se jako výsledek důkazů jsoucnosti Boží, v nichž jest opravdu obsaženo jako v jádru vše, co možno o Bohu říci.

Scholastická metoda celého pojednání svou průzračností jen přispěje k snadnějšímu vniknutí v celý thomistický systém. Některá „dubia", čerpaná u starších scholastiků, jsou snad již poněkud vzdálená dnešní theologické mentalitě, ale účelům školským mohou dobře posloužit.

R. D. O. P.

Huizinga, Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby naší doby, 1938, přel. Ant. Šimek, vydal J. Laichter v Praze.

Nemocná naše doba se pokouší zároveň konstatovat přesnou diagnosu sebe samé. Dnes se píší knihy a články, které mají poukázat na nemoci doby a upozornit na nutnou novou práci, neboť kulturní proces a sociální život se dostává do stavu naprostého zřícení a rozvratu. Lidská mysl kolísá mezi dvěma extrémy, mezi kulturním pesimismem a mezi jistotou nastávající pozemské blaženosti. Mezi nimi však je řada jiných, kteří pracují a doufají.

Doba dnešní krise je pro autora nutně fází pokračujícího a nikoli vratného procesu; není možný obecný obrat nazpět.

Autor konstatuje též hluboké důvody rozdílu mezi krisemi v minulých dobách historických a dnešní. Mezi jinými je to důvod rozdílu dvou světů: na jedné straně naprosté popření Boha a víry, čili křesťanství, na druhé straně obnovený a upevněný základ křesťanství. (Takový rozdíl nebyl ani mezi protestantismem a katolictvím, neboť oba proudy měly společnou základnu víry.)

Historické srovnání nás však neodvede od závěru, že se bouře na nás žene. Nová doba už neuctívá minulost tak, aby se jí znovu řídila, chce jen dopředu.

Podivuhodně prozkoumává podmínky a obory kultury, z nichž uvádí mistrnou popisnou definici kultury jako stavu společnosti, v níž je v oblasti hmotné ovládání přírody podporou oblasti mravní a duchovní, který je vyšší a lepší, než ten, k němuž vedou přirozené poměry; znaky tohoto stavu jsou harmonická rovnováha duchovních a hmotných hodnot a v podstatě stejnorodý určitý ideál. Dnešní doba nemá podmínky, aby splnila a uvedla kulturu v plném smyslu.

V odstavci o vědě na hranicích schopnosti se autor dopouští velkých nepřesností a sofismat, která dokazují jen malou znalost skutečné filosofie a nejen systémů různých filosofů. Vědám připisuje zázračný vzrůst, zatím co filosofické pojmy (na příklad kausality, objektivity a j.) se rozpadávají. Je patrné, že filosofické pojmy těchto a jiných věcí mu nejsou naprosto jasné. Každý podobný pokus, jako jej činí autor, soustředit pohled lidského ducha na synthesu poznání, ztroskotá, nemá-li za podklad vědeckou metafysiku tomistickou.

Kniha obsahuje ještě několik jiných kapitol o stavu dnešního života, o zneužití vědy, o kultu života, o životě a boji, o úpadku mravních norem atd., v nichž je vrženo mnoho světla z historické minulosti pěkně propojeného k dnešní situaci, avšak všechna pojednání autorova, velmi cenná souladně sdruženým materiálem k úvaze, přece však trpí na nedostatek hlubšího filosofického systému. Ten by dal v mnohých otázkách, které autor řeší, pevnější a důkladnější kostru. Veliký nedostatek, jako i v jiných podobného ražení, je neznalost metafysiky tomistické. Tato má mnohem více možností, než jen jako historický materiál, k řešení dnešní situace a k tomu, aby dala lidskému duchu normy a pevnost do budoucna.

C. G. Jung, Psychologische Typen. Rascher-Verlag, Zürich u. Leipzig.

Autor počíná svou obsáhlou studii o psychologických typech lidských historickým dlouhým pojednáním, jak se různé typy ducha odrážely na

příklad v antice a ve středověku. Ze starších dob vybírá gnostiky, Tertuliána a Origena, pak přechází k theologickým sporům Ariovým, pelagiánským, přechází k problému transubstanciace, nominalismu a realismu, universáliím atd. Při těchto historických pojednáních je už základní chyba v tom, že autor do doby dřívější projektuje pojmy a myšlení moderního člověka a vyhledává historický vývoj myšlenkový podle svých novodobých pojmů. Hned v historickém pojednání je jasné, že autor půjde určitou drahou podvědomých obsahů a komplexů podle své školy, k níž patří. Křesťanství v jeho knize bude mít znamení proudu, který zničil antickou kulturu atd. V dějinném zápase o theologicky přesné vyjádření pravdy vidí autor svým způsobem protiklad dvojího pojetí, které autor potřebuje dopředu pro své myšlení. Tak tedy se odvažuje sahat i na nauku dědičného hříchu a transsubstanciace atd. S tímž předpokladem posuzuje Schillera, kterého si vybral za vhodný předmět svých psychologických zkoumání. Ze studia Schillerova však vysvítá mnoho dobrých podrobností, které by v něm nenašel pouhý literární kritik. Autor zkoumá dále i jiné druhy spisovatelů a básníků, v nichž našel vhodné typy pro své názory. Jeho základní rozdělení lidských typů, které dokazuje v každém oboru lidské práce a duševních projevů, jsou typy: jeden obrácen dovnitř, jiný navenek (Extravertierte, Introvertierte). V přesném zjišťování jednotlivých typů uvádí autor zase řadu vzácných podrobností. Nelze však tvrdit, že by přinesl nový lepší systém do otázky o lidských typech, ani nelze úplně tvrdit, že rozdělení typů jest úplné a vyčerpávající. U autora je příliš patrný směr, který zastupuje, je v něm mnoho z nedokázaných předpokladů psychoanalysy.

L. De Raeymaeker, Introduction a la philosophie. Louvain, Edit. de L'institut supérieur de philosophie, 1938.

Po mnohých pokusech posledních dob o otázce filosofie a jejího vědeckého karakteru přichází kniha Raeymaekrova (jehož příručku tomistické metafysiky došla velkého uznání), jako klidná práce analyticko-synthetická (metoda čistě aristotelská) o filosofickém poznání. Lidský duch začíná u primitivních poznatků, dopracovává se ke zkušenosti, pak další prací k vědeckému poznání, jehož vrcholný bod je ve filosofii. Autor projednává i poměr filosofie k jiným přírodním vědám, poměr k theologii, a přichází k definici filosofie: „La philosophie est un systhème de connaissances naturelles méthodiquement, acquises et ordonnées, qui tend à expliquer toutes choses par leurs raisons fondamentales."

Základní důvod věcí uvádí ten, který ospravedlňuje vysvětlování věcí, tedy rozumová vyjádření, až dospěje k důvodu, který platí sám sebou a nepotřebuje jiných. Filosofie má tedy docela rozdílný obor od přírodních věd. Oproti mnohým příručkám úvodním do filosofie je tato zřetelná a přesně vymezující obor filosofie, i když jednotlivosti o této věci nejsou dokonale propracovány.

Druhá část knihy jedná o filosofických problémech, o problému lidského poznání, o problému jsoucna, přírody a života, o problému hodnot, takže z těchto filosofických problémů skládá rozdělení filosofie na kritiku, logiku a logistiku, ontologii a theodiceu, na přírodní filosofii a kosmologii, psychologii a ethiku, estetiku.

Další části jsou historické pojednání úvodní k problémům filosofie a také historické zaznamenávání všeho filosofického ruchu poslední doby. Tyto stati dost neužitečně rozšířily jinak vzácnou knihu úvodu do filosofie.

A. F. Karpov, Platon. Ymca Press, Paříž 1937, str 282.

Autor nové ruské knihy o Platonovi zvolil pro svůj výklad formu dialogickou, odvolávaje se na příklad samého Platona, na neuzavřenost a nesystematičnost jeho myšlení. V tomto případě je to pokus pochybný, neboť spisovateli se nedostávalo schopností pro dramatické vedení dialogu, pro udržení a stupňování hovorového napětí. K filosofickému dialogu, který by zachytil myšlenkový vzlet minulých epoch a přiblížil dávné úsilí filtrem moderní sensibility, je potřebí umělce s úžasnou citlivostí fantasie, takového M. Schwoba, neboť dialog je umělecký útvar, který klade jiné nároky než obvyklá nauková próza. Karpovově knížce docela chybí konkretní zarámování, osoby nemají v sobě nic životnějšího, jejich individuality jsou setřeny a všichni mluví více méně jako příručka filosofie. Tak vyvětrala atmosféra dialogická, ať nedím dialektická, marně bychom hledali opravdovou linii rozhovoru se zákonnými vrcholy. Ovšem na druhé straně dialog umožňuje nezávaznost výkladu, autor klade svůj imaginární dialog časově do počátků Platonovy spisovatelské činnosti a předpokládá, že všechny Pl. myšlenky byly již v jeho duši naznačeny. To prakticky znamená, že Karpov platonské problémy podává volně v polohotovém stavu, nestaraje se o odstíny a potíže. Dále autor v předmluvě zdůrazňuje Pl. patos a intuici, znovu prostředek, jak obejít ostře nabroušenou ironii rozbíraného zjevu a uváznout v těžkopádném nadšení.

Vedle Pl. účastní se rozmluvy zástupce myšlení pythagorského Simmias, mladý Faidon, kynik Antisthenes a zakladatel školy kyrénské Aristippos. Faidon je k Pl. ve vztahu žákovském, pod-

sunuje snadné námitky a horlivě doplňuje Pl., Aristippos s náznaky materialistické filosofie epikurské a zvláště Antisthenes se strohou touhou po dokonalosti se hodně ztrácejí. Největší podíl na hovoru po Pl. má Simmias, vůbec Karpov velice sbližuje Platona s naukami filosoficko-náboženskými, s Egyptem, orfiky a s filosofickým symbolismem. Karpov, jak je vidět z předmluvy, vědomě zdůrazňuje náboženskou základnu doby, v knize samé se obšírně rozbírá význam mysterií a poměrně velmi poutavě podána filosofie čísel. Najdeme tam také spoustu mytů, ovšem obyčejně nedynamicky zasazených, před dialektickým výkladem tématu. Ale přes toto zabarvení Pl. filosofie nevystupuje nijak reliéfně, defilují před námi postupně všechna běžná témata jeho myšlení, pravé poznání, nesmrtelnost duše, cesta lásky, svět idejí, zákony, státní komunismus, úkol umění, dobro, demiurg, filosof-vladař atd. Kniha má podtitul „O rozumových základech světa a státu" a těmto problémům u Pl. jsou v K. knize věnovány ze čtyř večerů dva poslední, ale ani zde není vrženo prudčí světlo. Zvláště vadí, že v odporu k zdůrazňování aktuálního významu Pl. myšlení je neúměrně mnoho místa věnováno nezáživné kosmologii podle Timaia. Celkem je K. kniha zdlouhavý traktát bez ostřejšího tepu duchovního, který utkvěl na půl cestě mezi vážnou vědou a opravdovým uměním. Kniha byla vytištěna v Estonsku a je v ní hodně tiskových chyb.

O. K.

Milánská katolická universita ve svých nákladech vydala další svazky své vědecké a historicko-filosofické činnosti:

Malebranche nel terzo centenario della nascita, publicazione a cura della facoltà di filosofia dell' università cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1938.

Gemelli hodnotí duchovní situaci Malebrancheovu v moderním životě jako úkaz racionalistický, počínající Descartem, který se rozvětvil v několik úkazů idealistických jako každá aprioristická synthesa. Racionalismus Malebranche byl fenomenalistický, mezi Descartem a Spinozou, i když chronologicky je pozdější. Racionalismus jeho je původem od platonismu, ovšem platonismu nevyvíjícího se aristotelsky, nýbrž nutně upadajícího do fenomenismu, neboť zůstává v něm základní věta o poznání, že nelze překročit poznáním řád našich idejí ke skutečnosti. Druhá známka jeho je imanentismus, v němž se pohybuje celý běh poznání a tak je znemožněn přístup ke skutečnosti mimo tu, kterou má poznání samo. Tak duch lidský je uzavřen do řádu idejí a nahrazuje skutečnost a svou činností deduktivní konstruuje vesmír a staví se na místo Boží.

Malebranche převzal od Descarta sloučení věci hmotné s věcí myslící, a problém poznání zevnějšího světa vykládá prostřednictvím Boha ontologismem; duch lidí nepoznává přímo věci, nýbrž vidí je v Bohu, kterého poznává přímo. Poměr mezi tělem a duší a také věcí mezi sebou řeší okasionalismem; každá skutečná aktivita nebo příčinnost je přímo sdílena Bohem. Duch lidský sám ani nepůsobí a zase věci zevnější nemají vlivu na ducha, vše aktivní pochází z Boha. Systém Malebranche je přímý krok k fenomenismu a k pantheismu. Je to systém, kterým podložil Malebranche duchovní život podle augustinianismu a berullianismu. Mimo tyto základní nedostatky malebrancheského systému je ještě to, že filosofie přes všechnu svou idealistickou povahu, musí být povahy praktické, mravní a náboženské; má sloužit spíše duchovním uživotu než zabývat se pouze řešením problémů.

Spis o Malebrancheovi obsahuje důkladné studie jak z jeho poměru k duchovosti své doby, tak z jeho vlastní nauky. Souhrnná práce o muži jako je Malebranche znamená pro duchovní situaci italskou i širší úplnou orientaci. Zároveň je patrné, že filosofie Malebrancheova je jen historický materiál.

Umění na Slovensku. Sešit VI. – VII., Umění doby renesanční, baroko a vývoj až do XIX. stol., seš. X., Lidové umění II., vydal Melantrich.

Vydání Melantrichovo uměleckých památek slovenských je velkolepé dílo, v němž lze přehlédnouti celý vývoj uměleckých hodnot Slovenska. Je tam patrný hluboký život, plný porozumění pro krásu. Doklady umění vydané Melantrichem mají velkou přednost soustavnosti a krásné reprodukce. V umění slovenském je patrná radost i bolest slovenského lidu a jeho hluboké duše. Některá historická pojednání a vysvětlivky k reprodukcím jsou vzácnou pomůckou k přehlednosti slovenského uměleckého tvoření. Representativní dílo Melantrichovo obsahuje více než 1000 ilustrací a 10 barevných příloh.

Thomas Mann, Freud a budoucnost. Julius Albert v Praze. (Přednáška proslovená ve Vídni a v Praze 1936.)

Pojednání o Freudovi je tu dílem básníka víc než dílem vědce. Hned na počátku autor zdůrazňuje význam „nepovědomí", které Freud odhalil. Podivuje se samostatnosti práce, kterou vykonal Freud, neboť šel na vlastní pěst. Příbuznost mezi Freudem a spisovatelem vidí Mann především v lásce k pravdě, s celou citlivostí a zřivostí, potřebnou pro poznání duševního světa, a za druhé v smyslu pro nemoc. Obdiv, který vyslovuje Mann při tom filosofii Nietzscheově, je spíše výrazem básníka než kritika.

Mann se zmiňuje dále o tom, jak tato nová psychoanalysa Freudova pronikla všemi obory lidského vědění, pronikla i jeho spisovatelskou duší, cení si velmi metafysiky prvenství pudu, před duchem a rozumem ovšem nepomíjí ani důsledky metafysiky o podvědomí a irracionálna, které je jen dynamické, nemá dobra a zla, nezná morálky atd. Autor vidí ve Freudově nauce mnoho prvků filosofie vůle Schopenhauerovy. Velmi vhodně svou uměleckou tvořivostí vyjadřuje mytický život tak, jak plyne jako důsledek prvenství pudu, zatím co duch a intelekt zaujímá druhotné postavení, v němž „žitý život" přechází úplně do „já" samého a slaví svůj návrat k sobě.

Znovuzřizování je život mytu, který úzce souvisí s infantilismem, t. j. se setrvačnou dětinskostí. Tento analogický prvek je důležitý v životě všech lidí, má značný podíl na utváření lidských životů, především ve formě „kráčení v čichsi stopách". Freudovy prvky mají být nové kameny v nové anthropologii. Umělecké podání Mannovo svádí poněkud svým krásným rytmem vyprávění o Freudově „podvědomí", ale zachází touto cestou hodně daleko za přesné pojmy filosofické a psychologické. V takových oblastech už nelze myslit vědecky a filosoficky; proto s tohoto hlediska přesná filosofie a psychologie tomistická by mnohou krásnou dikci Mannovu kriticky uvedla na nejmenší míru pravdy a zjistilo by se, že důležitost Freudova je relativní a jeho přesunutí primátu je katastrofální omyl.

V nakladatelství Julia Alberta vyšlo další číslo *Freudovo:*

O zapomínání, přeřeknutí, přehmátnutí, pověře a omylu. 1938.

Závěr této studie Freudovy dalekosáhlý a od autora dokládaný mnohými případy je: že chybná a náhodná jednání nejlehčích i nejtěžších případů mají společný charakter, který záleží v tom, že můžeme tyto jevy převésti na nedostatečně potlačený psychický materiál, který byv od vědomí odpuzen, přece nebyl zbaven vší schopnosti, aby se projevil. Freud tvrdí, že psychoneurotické příznaky, zvláště psychické výtvory hysterie a nutkavé neurosy opakují ve svém mechanismu všechny podstatné rysy tohoto pracovního způsobu.

Je jisté, že analytická metoda Freudova se dopracovává positivních výsledků a zjištění, která mají význam pro přesnost duševních jevů a která nesmějí být přehlížena. Hlavní nedostatek vší práce Freudovy záleží v předpokladech a některých principech, že se nedbá na čistě duchovní prvek lidského života, že každý jev psychický je brán jen mechanicky, přesto, že duchovní prvek je u člověka převážným činitelem. Jen u nenormálních typů lze připustit převážnost mechanismu, která platí u Freuda za normu duševního života.

T. Manoil, La psychologie expérimentale en Italie, école de Milan, Librairie Félix Alcan.

Italská škola experimentní psychologie, založená a vedená P. Gemellim na milánské universitě S. Cuore, vykonala svou důkladnou práci, nejen zjišťující, nýbrž především tvořivou, odhalující nové podrobnosti a zákony smyslového a duševního světa. Byla vydána jak povšechná díla, pokud dokazují autonomii psychologie jako samostatné vědy, tak zvláštní studie psychologické o smyslu hmatu, o psychofysických jevech emotivních (na př. experimentní důkaz centra emocí atd.), o percepci, zvláště o karakteru totálnosti a o integraci významu, byla vydána obsáhlá elektro-akustická studie mluvy, pak mnoho podrobností o psychotechnice.

P. Gemelli aplikuje soustavně všechny experimentní výsledky na výběr zaměstnání. Zvláštní pozornost vzbudila metoda pro piloty.

Přítomné dílo shromažďuje pro informaci soustavu milánské školy, na jedné straně přísná vědecká metoda experimentního postupu, na druhé straně filosofický postup, který se nespokojuje prostým hromaděním zkušenostních poznatků. Tyto dva postoje mohou stále spolupracovat, i když se přísně oddělují.

Poznámky.

Vývoj kulturně-politických vztahů mezi Německem a Španělskem po světové válce.

V Německu se cítila po světové válce ve všech povolaných kruzích potřeba vyjít z kulturní a politické isolace, do které přivedla zemi neúspěšně skončená válka. Všimněme si, třebas jen ve stručném přehledu, co bylo pro oživení a prohloubení vztahů mezi Německem a Španělskem vykonáno především v prvním desítiletí po světové válce (1918—1928)!

Už v roce 1917, tedy ještě před skončením světového požáru, si uvědomovaly vedoucí kruhy německé, že je třeba zvýšenou měrou shromažďovati vědomosti o cizině. Šlo o vypěstění vědy, zvané Auslandskunde. Myšlenka vybudovati pláno-

vitě tuto vědu, se projevila tehdy v pamětním spise pruského ministerstva kultu. Při tom byl opuštěn návrh, podaný již v roce 1913 v říšském semináři, aby bylo při semináři pro orientální jazyky vybudováno učiliště pro vědu o cizině a světovém hospodářství. Nyní už nešlo o zřízení odborné vysoké školy, nýbrž o rozumnou decentralisaci, lépe dekomposici těchto studií ciziny. Běželo o organické přivtělení těchto studií k jednotlivým vysokým školám. Tak byla navrhována universita v Bonnu pro pěstění celého okruhu kultury francouzské a - také španělské. I vystupuje už v tomto plánu pruského ministerstva zřetelně zájem o španělskou řeč a kulturu. Pro studium kultury italské vyhlédnut Mnichov jako universitní město, nejbližší Italii, ale to už nespadalo v obor působnosti pruského ministerstva.

Od té doby pěstuje tedy universita v Bonnu španělský kulturní okruh jako svůj zvláštní úkol, jsouc pro něj jako jedno ze středisk studia romanistiky dobře vybavena. Současně projevil zvýšenou a rozsáhlejší účast o touž věc v Hamburku Ibero-americký institut, který převzal na podnět španělského státního ministerstva zprostředkování informací a zpráv o kulturním a vědeckém životě obou zemí. Za tím účelem se dostává oběma institucím zemské podpory, hamburskému ústavu od roku 1923 a bonnské universitě od roku 1925. Mimo to se věnuje zvláštní pozornost vyučování španělštiny na různých druzích škol, zvláště v Prusku a městech hansovních.

K zájmu jednotlivých zemí (Prusko a pod.) přistoupil zájem říše, který se ovšem za neutěšené situace jen zvolna mohl rozvíjeti. Byť konec světové války vůbec nepříznivý dalšímu rozvoji vědy o cizině (Auslandskunde) v Německu. V době, kdy byla německá věda ve značné části světa boykotována, byl s velkým povděkem přijat protest 110 španělských učenců proti vyloučení německých vědců z mezinárodních organisací badatelských (International Research Council a Union Academique Internationale). Byla to doba největší tísně německé vědy, pro kterou se našlo ve Španělsku pochopení. Kulturní vývoj byl značně ztěžován inflací. Němečtí učenci nemohli do ciziny, aby na místě čerpali o ní vědomosti.

Kladný zájem říše o španělskou řeč a kulturu se omezoval dosud na kulturní zájem jednotlivých německých vyslanectví, ale záhy se ozývají v říšském sněmu hlasy, aby v dohodě s jednotlivými zeměmi bylo uvažováno o zavedení španělštiny jako vyučovacího předmětu na vyšší učiliště. Příslušný návrh byl pak vzhledem k vzrůstajícím vztahům Německa ke Španělsku a k státům jihoamerickým jednomyslně přijat. Podnět, který vzešel z říšského sněmu, nebyl osamocen, nýbrž družil se k ostatním snahám, jež přihlížely nejen k praktickému významu španělštiny jako světové řeči, ale i k ideální její hodnotě a k velkému významu španělské literatury. Jak v pedagogických, tak i v hospodářských kruzích se vážně o tom jednalo, neměla-li by býti na školách zavedena španělština jako další nepovinný jazyk nebo dokonce jako předmět povinný, třeba místo francouzštiny. O tom uvažovali němečtí moderní filologové na sjezdu v Norimberce v roce 1922. V témž roce o Německo-španělském dni v Drážďanech, který byl pořádán hlavně Svazem Deutschland-Spanien, slučujícím 8 německo-španělských spolků a jehož se účastnili též zástupcové německých moderních filologů a Svazu něm. vysokých škol, bylo rozhodnuto požádati příslušné úřední instance, aby se postaraly o:

1. vybudování vědeckého studia dějin práva, hospodářství a kultury španělsky mluvících zemí na německých vysokých školách.
2. zavedení španělštiny jako učebného předmětu vyšších učilišť v přiměřeném rozsahu.
3. zřízení lektorátů španělštiny na těch vysokých školách, kde se španělštině dosud nevyučovalo, a o opatření nezbytných pomůcek ke studiu španělštiny pro knihovny seminární. Vyučování španělštiny na vyšších školách nechť je svěřováno jen učitelům, kteří mají k tomu vědecké i praktické předběžné vzdělání, také budiž umožňován studijní pobyt ve Španělsku pro účely vědecké i pedagogické.

Z podnětu daného říšským sněmem bylo v říšském ministerstvu vnitra pamatováno na cizojazyčné vzdělání úřednictva zvláštním fondem, aby si mohli opatřiti toto vzdělání nebo odjeti za tím účelem do ciziny. O tuto výhodu se hned hlásili tři úředníci ministerstva pro hospodářství a dva z min. výživy, a to pro studium španělštiny. Ale to byly jen první počátky, podnikané v naději, že povedou k usilovnějšímu studiu tohoto jazyka. Záhy se také pod vlivem těchto kulturně-politických proudů rozmohla literatura, která zdůrazňovala naléhavou potřebu studia španělského jazyka a písemnictví. Tak se snaží admirál Behncke vzbuditi zájem o kulturu španělské Ameriky spisem „Reise-Eindrücke aus Latein-Amerika“ (Deutschtum und Ausland 5, Münster 1926).

Španělština v německém školství.

a) Na středních školách.

Shora uvedené snahy vycházely z přesvědčení, že je bližší styk mezi španělskou a německou kulturou v zájmu obou zemí. Z dějin německé literatury je nám známo, že již němečtí romantikové před více než sto lety obraceli pozornost k španělské literatuře a šířili její známost dobrými překlady. Tento zájem o španělskou literaturu v Německu je vlastně už data mnohem staršího, jak se můžeme přesvědčiti z obsáhlé studie Hermanna

Tiemanna „Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik", Hamburg 1936.

Studium španělštiny je pro německou mládež podle německých pedagogů výbornou školou ducha. Při tom je třeba hodně vysoko ceniti výhody hospodářské, které vyplývají ze znalosti španělštiny, na př. jen pro styky se španělskou Amerikou. Z těchto důvodů se ujalo po světové válce horlivé studium španělštiny v Německu.

Už před válkou bylo vyučováno španělštině jako nepovinnému předmětu na vyšších školách v městech hansovních (v Lübecku, v Brémách a Hamburce). V Hamburce mohou volit od roku 1925 žáci reálek v anglické větvi jako druhou cizí řeč španělštinu místo francouzštiny. V zimním běhu 1924-25 bylo na 19 z 24 vyšších chlapeckých škol zavedeno vyučování španělštině, na čtyřech jako volitelný povinný předmět, na ostatních jako předmět nepovinný. V prvním případě šlo o 3—4 týdenní hodiny, v druhém o 2—3. Také na dívčích lyceích a na soukromých školách byla pěstována španělština. Na státních obchodních školách bylo tehdy pořádáno 50 kursů španělštiny s 1700 posluchači a 18 učiteli. V Prusku samém nebyly poměry pro pěstování španělštiny tak příznivé. Přesto byla španělština jako volný předmět zaváděna postupně na více a více ústavech, ve školním roce 1926-27 už na 117 ústavech (96 chlapeckých a 21 dívčích). U maturitních zkoušek může nastoupiti španělština jako rovnocenný zkušební předmět místo francouzštiny nebo angličtiny. Na 40 vyšších školách Velkého Berlína a na nesčetných školách pruských konány španělské kursy. Horlivě byla španělština ovšem pěstována na rozmanitých druzích škol obchodních. Španělští klasikové vyšli v dobrých školních vydáních. Podle nařízení z roku 1925 může býti španělština zaváděna na středních školách jako nepovinný předmět, je také zkušebním předmětem u zkoušek profesorských.

b) Na vysokých školách.

Jak již bylo uvedeno, nebyly po válce poměry v Německu pro pěstění vědy příznivé. Přesto se ukazuje velký zájem pro hispanistiku. Také studentům se poskytuje dost příležitosti, aby se naučili španělštině nebo se v této řeči dále zdokonalovali. Konány nesčetné přednášky z oboru hispanistiky na německých universitách v prvním desítiletí po světové válce na př. v Bonnu o španělsko-americké kultuře a v Hamburce o Jižní Americe. Také přednášky učenců různých zemí ibero-amerických byly uspořádány.

Řeč Basků a katalánština se pěstují jen v Hamburce, portugalština na třech universitách: v Hamburce, v Berlíně a v Jeně v roce 1924, o dvě leta později již na 6. V téže době chybí španělština jen na jedné německé universitě. Praktické a jazykovědné vyučování převládá, hojnou měrou se však také věnuje pozornost zeměpisu, hospodářským a státním poměrům, dějinám písemnictví, duševní kultuře a otázce sociální, archeologii a národopisu, umění, německému vystěhovalectví do zemí ibero-amerických, geologii, právnictví a pedagogice. Na šesti vysokých školách jsou zřízeny docentury pro španělštinu. V Berlíně jsou mimo to pořádány dvousemestrové kursy pro španělský jazyk a kulturu španělsko-americkou. Seminář pro východní řeči, přičleněný od roku 1887 k berlínské universitě, přibral v obor svého studia nejen africké řeči a kultury, ale má i oddělení evropské a stal se tak jakousi vysokou školou pro studium ciziny. Také španělština tu je zastoupena jako oficiální zkušební obor, zkouška pro udělení diplomu se nevztahuje pouze na znalost jazyka, nýbrž i na současné kulturní poměry španělského jazykového území. Podobná ustanovení platí i pro zkoušky na vysoké obchodní škole v Berlíně, kam byla zavedena španělština od jejího založení roku 1906, jen tu platí Španělsko a španělsky mluvící státy Ameriky na dva oddělené zkušební obory. Na mnohých vysokých školách byly zřízeny z učitelů a studentů zvláštní pracovní spolky (Spanische Arbeitsgemeinschaft). Roku 1924 byla v Německu jen tři gymnasia s úplným vyučováním španělštině. Důvody byly: nedostatek učitelů, vědeckého materiálu, učebnic a textů pro žáky. Aby bylo odpomoženo nedostatku učitelů, zařídila universita v Hamburce zvláštní, na tři semestry vypočtené kursy španělštiny, na něž vyslala školská správa ty profesory (Oberlehrer v Německu zv.) a kandidáty, kteří vyučovali již španělštině, ale nenabyli ještě k tomu způsobilosti. Podobné pokračovací kursy byly zřízeny i v Berlíně. Kromě nich byly pořádány jak v Berlíně, tak v Hamburce kursy prázdninové pro španělskou řeč a kulturu. Pruské ministerstvo kultu ustanovilo španělštinu za zvláštní zkušební obor pro středoškolské učitele. Mimochodem řečeno omezuje se studium portugalštiny hlavně na Hamburg.

c) Španělština v soukromých vyučovacích kursech.

Když se v roce 1923 v ministerstvu pro vědu, umění i lidové vzdělání jednalo o vybudování vyučování španělštině na vyšších učilištích v Prusku, utvořil se Španělský pracovní spolek, který vydal roku následujícího provolání k založení Španělského říšského spolku německých filologů.

Také zástupci španělského světa projevovali velký zájem o kursy a dobré řečníky a učitele. Svrchu uvedený říšský pracovní spolek uspořádal roku 1925 v Berlíně prázdninový běh pro španělštinu o 150 účastnících ze všech konců říše. Protože se mu dostalo státní podpory, mohl být

bezplatný. Takových kursů bylo pořádáno několik. Také rozhlas pečuje o zařazení kursů španělštiny pro začátečníky i pokročilé.

d) Španělština na německých školách v cizině.

Také od německých škol v cizině přišly mnohé podněty pro studium španělštiny. Zvláštní zmínky zasluhují německé školy ve Španělsku, které mají tvořiti most mezi národem německým a španělským. Francouzské školy měly tu před občanskou válkou převahu nad německými jak počtem, tak i významem. Francouzská vláda je účinně podporovala, zvl. Institut francais v Madridě a Institut v Barceloně. Méně bylo ve Španělsku škol anglických a italských. Německé školy byly v Madridě, duševním středisku Španělska, v Barceloně, největším městě průmyslovém a obchodním, v Bilbau, sídle baskického kovového průmyslu, v Seville, Malaze, v San Sebastiánu, Vigu, Valencii, Zaragoze, v Las Palmas a Santa Cruz de Tenerife. Byly to vesměs školy soukromé, vydržované zvláštními školskými spolky se značnými obtížemi. Počet žáků byl v roce 1926 v Madridě 409, v Barceloně 397, v Bilbau 71, v Malaze 68, v Seville 47, v San Sebastiánu 39 atd. Někde museli být další žáci odmítáni pro nedostatek místností. Vyučovací cíle těchto škol jsou ovšem různé. V Madridě a Barceloně jsou vyšší reálky, které se řídí učebním plánem reálek německých a konají každoročně maturitní zkoušky za předsednictví německého říšského komisaře. V Bilbau byla jen šestitřídní reálka, ostatní školy jsou nižšího druhu.

Tyto školy byly za tím účelem zřízeny, aby se německé děti neodnárodnily. Chodily do nich také děti španělských rodičů, kterým se zamlouval německý způsob vyučování a německá kultura. Tak bylo na německé škole v Madridě roku 1926 mezi 409 žáky 146 Španělů.

Ve všech těchto německých školách se věnuje velká pozornost španělštině, nejen k vůli španělským dětem, neboť také německé děti, které později najdou ve Španělsku zaměstnání, musejí býti do řeči a kultury pohostinné země důkladně uváděny. Poněvadž je španělské školství jinak organisováno než německé a španělské děti pak chtějí ve studiu pokračovati na domácích vysokých školách, byly na př. při vyšší reálce německé v Madridě zřízeny zvláštní kursy pro španělské studenty jako příprava na španělskou maturitu (bachillerato). Později bylo pro četné obtíže od těchto kursů upuštěno. Na německou vyšší reálku v Barceloně byl na př. v roce 1922 takový nával, že bylo nutno 150 dětí odmítnouti pro nedostatek místa. Tehdy tu studovalo 165 říšských Němců, 126 Španělů, 19 Švýcarů, 9 Čechoslováků, 4 Rakušané, 3 Angličané, 2 Holanďané, 2 Argentinci a 2 Italové. Od roku 1923 zde studují také děvčata. Vyučovalo tu kromě ředitele 10 akademicky vzdělaných učitelů, 3 obyčejní učitelé a jedna učitelka.

Nemenší význam měly německé školy ve španělské Americe. Odezíráme-li od Brazilie, kde je velmi početné německé školství, také řádové, jsou německé školy v Argentině, a to 65 (s 3500 žáky) jich bylo už v roce 1908, v Chile 32 školy s 2774 v roce 1909. Chile vůbec zřídila své školství podle německého vzoru, a to jak školy národní, tak i vyšší. Také na pedagogickém institutu university v Santiagu působili ponejvíc němečtí profesoři. Řidší byly německé školy v ostatních státech španělské Ameriky, vyjma Mexiko, kde si zejména němečtí obchodníci vydržovali školy v Mazatlanu, Moterey, Guadalajaře a Pueble. Zvláště vzorná byla německá škola v hlavním městě tohoto státu. Byla hojně podporována Německem. Její knihovna měla 8000 svazků a 50 časopisů německých, které byly také půjčovány. Němečtí lékaři a přírodovědci tu pořádali populární vysokoškolské kursy. Za častých nepokojů byla však tato kulturní práce velmi ztěžována. Jak patrno, uvádí náš německý pramen pro španělskou Ameriku spíše data předválečná.

Němčina ve Španělském školství.

Němci si pochvalují úspěšné působení německých škol ve Španělsku a ve španělské Americe, totiž že značně přispěly k rozšíření německé řeči a kultury v těchto zemích, v nichž zájem o němčinu stoupl. Španělská vláda podporovala učení se němčině, jak patrno z reformy školství z roku 1906. Podle ní volí žáci na vyšším stupni středních škol jako druhou cizí řeč buď němčinu nebo angličtinu nebo italštinu. V universitních městech, na př. v Madridě, jsou pro studenty mediciny zřizovány povinné německé kursy: Nedostává se ovšem učitelů němčiny. „Das Deutsche Institut für Ausländer" při berlínské universitě zavedl letní kursy pro učitele na cizozemských školách. Návštěva těchto kursů je pro účastníky z ciziny trochu drahá. Na německé vyšší reálce v Barceloně byly rovněž zařízeny kursy němčiny, jichž se zúčastnili obchodníci, studenti, právníci a lékaři. Podle král. dekretu z roku 1927 byly při centrální universitě v Madridě zřízeny kursy pro německou řeč a literaturu (vedle kursů pro angličtinu, francouzštinu, italštinu a portugalštinu). Měl je vésti známý německý katolický hispanista L. Pfandl, a když odřekl, byl povolán docent Petriconi. Němečtí lektoři na jihoamerických universitách, na př. Rudolf Lenz v Chile, se také zasloužili o šíření německé řeči. Také Coimbra v Portugalsku má svého německého lektora. I menší města španělská ho měla, na př. Murcie, Palma de Menorca, na obchodních ško-

lách. Roku 1923 konal německé kursy na Mallorce člen Ibero-amerického institutu z Hamburku.

Němci na španělských a Španělé na německých školách.

Němci konali studium na španělských universitách jen ojediněle. Jde většinou o mladé německé obchodníky, kteří jsou činni ve Španělsku a při tom si dávají zapsat přednášky na universitě. Více se však Němcům zamlouvaly prázdninové kursy v Madridě, v Santanderu a Zaragoze, zvláště těm, kteří pobývali nějaký čas ve Španělsku a chtěli se zdokonaliti ve španělštině. Byly pořádány dílem z podnětu soukromého, dílem na popud samé vlády. Tak je uspořádal roku 1926 Centro de Intercambio intelectual Germano-Español za vedení španělského lektora; při nich šlo nejen o to, aby se účastníci naučili španělštině, ale také aby byli uvedeni do španělského vědeckého života. Také Centro de Estudios historicos zařizuje podobné letní kursy. Rovněž Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones cientificas, jež vybudovala zprostředkovatelnu, účinně podporující cizí studenty ve Španělsku. I Coimbra pořádá s podporou portugalského ministerstva kultu prázdninové kursy portugalštiny a španělštiny.

Počet Španělů, kteří hledají vzdělání v Německu, nebyl velký. O ně se zas měly starat Auslandamt der Deutschen Studentenschaft v Berlíně, jakož i místní Akademische Auslandstellen, na př. v Heidelberce nebo mnichovská skupina Světového křesťanského studentského spolku. Značný krok ku předu učinil roku 1927 zřízený Latein-Amerikanischer Studentenverband v Berlíně, jehož cílem je též podporovat výměnu studentů mezi Německem a španělskou Amerikou a oslabit tak tradici studia ve Francii, kam se obyčejně mládež z těchto zemí uchylovala. V této věci chtějí Němci vyvinout větší úsilí. Jinak si pochvalují, že se německé školy v cizině těší velké vážnosti a jsou četně navštěvovány dětmi z nejlepších rodin.

Pro nás budiž tato houževnatost Němců, s jakou si všude napřed připravují pro svůj vliv půdu, jen vzorem!

Výměna učenců. Studijní a výzkumné cesty a jiné vědecké a kulturní vztahy mezi Německem a Španělskem.

Němci si pochvalují, jaké úctě se těší německá věda ve Španělsku a ve španělské Americe a že se tam udržela i za světové války. O tom svědčí povolávání německých učenců k pohostinským přednáškám a výměna profesorů na jeden nebo dva semestry. Co se týče výměny učenců, Německo dávalo víc, než přijímalo. Zcela výjimečné postavení ve španělských vědeckých kruzích zaujímal profesor praehistorie na madridské universitě Hugo Obermaier, jenž se také velmi zasloužil o německo-španělské kulturní vztahy. University v Santiagu v Chile a v Buenos Aires zřídily pedagogický institut zcela podle německého vzoru a obsadily také německými učenci. Mezi iberskými učenci jsou známí jako přátelé německé kultury M. Artigas a Bosch-Gimpera, brazilský lékař a profesor Chagas, Portugalec Providencia a argentinští profesoři Quesada a Beruti. Mexiko čítá ke svým vynikajícím archeologům německého profesora H. Beyera. Také biologie tu rozkvetla zásluhou německých učenců.

Zájem německých učenců o španělský kulturní okruh se projevuje značným počtem výzkumných cest do španělských zemí. Nouzovou společností německé vědy (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft) byly v letech 1922—26 podporovány na př. tyto cesty (v celku jich bylo 37): dra Finke z Freiburku v Bádensku na práce o Acta Aragonensia, dra Maulla z Frankfurtu n. M. do jižní Brazilie k výzkumům geomorfologickým, dra Klute z Gießenu do patagonských And k studiu dnešního a dřívějšího tvoření ledovců, dra Kestnera z Hamburgu na Tenerifu ke zkoumání, jak působí klima na zdravého a nemocného člověka, dra Meyera-Lübke ke zkoumání jazykových poměrů na portugalsko-španělských hranicích, k srovnávacím studiím portugalštiny se španělským nářečím v Galicii, dra Berningera z Erlangen do Chile ke zkoumání rozdělení vegetace v této zemi, dr. Allgeiera ve Freiburce ke studiu podání žalmů na latinském západě, dra Rauchhaupta v Heidelberce do Argentiny ke zkoumání různých směrů v oboru práva ve státech španělské Ameriky, dra Kehra z Berlína k archiválnímu badání pro vydání Regestae Pontificum Romanorum, dra Weise k studiu architektury pozdní gotiky a španělské plastiky. Vybrány jsou na ukázku výzkumné cesty z oborů nejrůznějších, aby bylo zřejmo, jak mnohotvárná je tu badatelská činnost německých učenců, obrácená k výzkumu španělských zemí, že musí mít i vliv na vztahy obou národů.

Také proslulá katolická vědecká společnost Görresgesellschaft vysílala do Španělska učence. Účel jejich výzkumných cest nás bude ještě více zajímat. H. Finke konal tu za podpory této společnosti historická studia, W. Neuß studia z oboru dějin umění, podobně známý Beda Kleinschmidt, P. Wagner studoval dějiny mozarabského zpěvu, M. Seidlmayer téma „Španělsko a velké schisma“, M. Grabmann středověkou scholastiku a pod.

Na účet Mezinárodního ústavu pro vědecká badání v oboru misií konal za světové války hlavně v Indickém archivu v Seville studia P. Otto Maas O. F. M.

Čilé byly v poválečné době vzájemné styky mezi lékařskými kruhy obou zemí. Četní němečtí profesoři lékařství pobyli na pozvání v pohostiném Španělsku, kde konali na různých universitách přednášky, kdežto zase španělští lékaři navštívili Německo, aby se v lékařských ústavech seznámili s nejnovějšími výzkumy německých učenců. Podobná výměna se dála s Jižní Amerikou. - Než i učenci jiných oborů se vzájemně podporovali. E. Hübner obohatil své dílo Corpus inscriptionum latinarum též materiálem z poloostrova Iberského. K. Häbler rozhojnil svůj seznam prvotisků také o španělské, podobně učinili Löwes a Beers pro rukopisy. Zvláště důkladně probadali španělské archivy a knihovny němečtí historikové, pátrajíce po pramenech k německým dějinám.

Svaz německých vysokých škol obstarával německým badatelům ve Španělsku volný byt buď u Němců tam usídlených nebo ve španělských rodinách; podobně pečoval také o kandidáty učitelství španělštiny. Uvedená už Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft obstarávala výměnu vědeckých knih s různými ústavy vědeckými ve Španělsku a Portugalsku.

Nový studijní obor ve Španělsku vytvořila badání o papežských listinách, která zahájil P. F. Kehr v souvislosti se známým programem celoevropským pro tato badání. Zvláště vydatně využil španělských archivů pro svá historická badání uvedený už H. Finke, který vlastně teprve otevřel korunní archiv v Barceloně vědeckému badání. Materiál nalezený tam zpracoval ve svých dílech o papeži Bonifáci VIII., o zániku řádu templářského, v Acta Aragonensia a Acta Concilii Constantiensis. Použil ho také k četným pojednáním o středověkých dějinách Španělska.

Španělská vláda sama podporovala kulturní styky s Německem. Roku 1923 povolila peníze na 150 vědeckých děl pro 150 knihoven německých škol a universit. Studijní rada Kurt Hielscher, tvůrce monumentálního obrazového díla „Das unbekannte Spanien", byl vyznamenán králem Alfonsem udělením vysokého řádu Isabely Katolické. Prof. madridské university Pedro Sáenz Rodríguez vyslovil vřelé uznání německé kultuře, když se ve španělské sněmovně jednalo o reformě školství. Institut d'Estudis Catalans, zřízený roku 1914 v Barceloně, pro badání v katalánské kultuře, vyslal četné stipendisty do Německa. Německé vědecké methody jsou vzorem španělským učencům v oborech nejrůznějších, jako jazykovědě, praehistorii i v pedagogice. Ani v divadle nebo v hudbě nechybějí vztahy. Známé z bojů nynější občanské války universitní předměstí v Madridě (Ciudad Universitaria), které spojuje všechny vysokoškolské ústavy, bylo stavěno podle zkušeností zvláštní studijní komise, vyslané do kulturních středisk evropských a amerických. Pobyla též v Německu, kde se nejvíc zajímala o výstavbu medicinských, pharmaceutických a přírodovědeckých fakult.

A. Ústavy, společnosti a spolky pro pěstění kulturních vztahů mezi světem německým a španělským.

V Německu: Pro rozsáhlou výměnu myšlenek mezi oběma světy byly zřízeny německé ústavy a společnosti, které se zabývají poznáváním španělské podstaty a podporují hospodářské vztahy obou národů. Je pochopitelné, že ve svůj úkol zahrnují nejen mateřskou zemi španělskou, nýbrž i státy jihoamerické. Od těchto soukromých společností, zvláště od jejich vynikajících členů vychází mnohem víc iniciativy než od kruhů oficiálních. Největší činnost rozvíjí Das Ibero-Amerikanische Institut v Hamburce, založený roku 1917. Jeho cílem je kulturní a hospodářská výměna mezi Německem a zeměmi španělsko-portugalskými a sbírání vědomostí o těchto zemích (die Pflege der ibero-amerikanischen Auslandskunde). Politické věci jsou vyloučeny. Bylo tu zřízeno také pedagogické oddělení pro vyučování španělštině. Spojením místních a krajových sdružení německo-španělských vznikl spolkový svazek „Deutschland-Spanien". Časopis „Spanien" byl v letech 1919—1921 orgánem svazu. Pokračovatelem zaniklého institutu kolínského byl Ibero-americký výzkumný ústav (Das Ibero-Amerikanische Forschungsinstitut) v Bonnu, který byl roku 1925 zestátněn a přičleněn k tamní universitě. Vydává ibero-americký archiv. Mimo to se obírá vědeckým studiem řeči a kultury španělské románský seminář téže university. Roku 1924 zřídil profesor K. Sapper v rámci svého zeměpisného ústavu při universitě würzburské nový Jihoamerický institut. Základ pro Jihoamerický ústav v Berlíně dal argentinský profesor Quesada darem své světoznámé knihovny. V Mnichově vzniklo německo-španělské sdružení, které vydalo knihu R. Lothara „Die Seele Spaniens". Skvěle vybavený „Institut für Weltwirtschaft und Seeverkehr" v Kielu věnuje též pozornost vztahům španělsko-německým. Podobný cíl má Das Hamburgische Weltwirtschaftsarchiv. Je to státní vědecký ústav, spojený s universitou. Vydává Auslandwegweiser, jehož I. svazek poučuje o Argentině, IV. o Brasilii, o Střední Americe, VI. o Venezuele, Das Deutsche Ausland-Institut ve Štuttgartě je povolaným zprostředkovatelem mezi Německem a cizinou, věnuje zvláštní pozornost stykům německošpanělským, také vyučování španělštině. Na „Německošpanělském dnu" v Drážďanech roku 1922 zastával jeho zástupce dr. O. Lutz myšlenku o vyšší formálně vzdělávací

hodnotě a větším významu španělštiny pro hospodářství a dopravu, než má francouzština.

Na sjezdu moderních filologů v Norimberce roku 1922 byla ustavena zvláštní „španělská sekce" na podporu vyučování španělštině na školách a universitách. Vědecká centrála podává zprávy o pomůckách, vědeckých pracích a o výměně knih se Španělskem. Na sjezdu moderních filologů v Berlíně roku 1924 byla založena uvedená už „Spanische Reichsarbeitsgemeinschaft Deutscher Philologen", která měla na mysli jednotný postup filologů ve věcech španělského vyučování. Roku 1925 vznikl v Marburgu zvláštní ústav pro studium Mexika „Mexiko-Bücherei der Universität Marburg".

Katolická Görresgesellschaft projevovala od r. 1922 též živý zájem o německo-španělské styky. Její president H. Finke se zabýval ve svých historických pracích již dávno také Španělskem. V sedění společnosti ve Würzburce bylo onoho r. rozhodnuto: „Görresova společnost v zasedání svého představenstva ve dnech 26. a 27. září probírala intensivnější vztahy německé vědy k hospodářskému životu španělského, středoamerického a jihoamerického kulturního okruhu. Je toho názoru, že je třeba plánovitého pěstění těchto vztahů, obrací pozornost vědeckého dorostu na bohaté a neprobadané úseky této kultury. Zaznamenává se zadostučiněním četné známky sympatie a projevy ušlechtilého mezinárodního vědeckého porozumění, kterých se dostává ve Španělsku snahám německé vědy. Pozdravuje naproti tomu, že četní představitelé veřejného života a veřejného mínění, zvláště vzdělávací výbor říšského sněmu, dali podnět k pěstění španělské řeči v německém školství. Doufá v brzké uskutečnění těchto návrhů. Tak si Görresova společnost přeje upevnění ve všem a vybudování vědeckých sdružení ve Španělsku."

Roku 1926 bylo ve společnosti ustaveno Kuratorium pro badání ve Španělsku, jež tvořili Finke, Schreiber a Beyerle. K poradě o jednotlivých odborných záležitostech měli býti přibíráni ještě odborníci. Profesoři Finke a Neuß byli vysláni do Španělska, aby tam vykonali přípravné práce. O dobrých vědeckých a kulturních vztazích, které spojují Görresovu společnost se španělskými kruhy, svědčí také účast známých španělských učenců na Generálních shromážděních společnosti. Tak se zúčastnili 40. jubilejního shromáždění v Koblenci roku 1926 P. Garcia Villada, přední znalec španělských církevních dějin, dr. Griera a dr. J. Rubio z Barcelony, profesor Torres ze Salamanky a pět jiných pánů ze Španělska a z Kolumbie. Podobně se stalo roku následujícího na gen. shromáždění společnosti v Mohuči, kde se objevili ještě jiní španělští katoličtí učenci. Roku 1927 byl v Madridě za účasti německého vyslance a četných katolických zástupců německé kolonie zasvěcen Německý mariánský útulek (Hogar Santa Maria), v němž mají němečtí katoličtí badatelé několik místností k volnému použití.

Velmi těsná je spolupráce mezi německým Ústavem pro lodní hygienu a tropické nemoci a španělskou Amerikou. Vůbec jsou medicinské vztahy těchto zemí s Německem velmi čilé. Od roku 1921 působí německo-španělský lékařský spolek v Berlíně. Od roku 1920 vychází v Hamburce za spolupráce španělských lékařů Revista Médica dě Hamburgo, jejíž stálí přispěvatelé jsou členové Tropického institutu. Kromě románských seminářů na universitách slouží nejrůznějším vztahům mezi Německem a zeměmi španělskými ještě tyto ústavy: Das Kolonialwirtschaftliche Komitee v Berlíně, Das Institut für ausländisches Recht, Die Reichsstelle für das Auswanderungswesen. Die Geschäftsstelle der Deutschen Handelskammern in den latein-amerikanischen Ländern v Hamburce slouží především hospodářským zájmům, ale zabývá se hojnou měrou také kulturní propagandou. V témž směru pracuje Der Aufklärungs-Ausschuß obchodní komory v Hamburce: tato propagační centrála zásobí veškeren iberoamerický tisk informačními články... Ateneo Hispano-Americano v Berlíně pěstuje družné styky mezi Španěly a Němci a působí přednáškami a uměleckými produkcemi pro sblížení obou národů. Mělo též spojení s madridským Ateneo, které velkoryse sdružovalo španělské kruhy, věnující se kulturní činnosti. V této souvislosti třeba ještě uvésti Německou obchodní komoru pro Španělsko v Barceloně a Německou společnost pro obchod, průmysl a dopravu pro Španělsko v Madridě.

Ze spolků pro vzájemnost německo-španělskou uveďme ještě Centro Hispania v Berlíně, který seznamuje své členy vyučováním a diskusemi se španělskou řečí a kulturou! Vydává také časopis Boletin del Centro Hispania. V Berlíně také se ustavil Der Deutsch-Ausländische Akademikerklub ze studentů německých a cizích i z bývalých akademiků, kde by nalezli dočasný domov i projíždějící akademici. Pořádal už také německo-španělský večer. Das Deutsche Institut für Ausländer v Berlíně udílel cizincům různých národů společné vyučování v němčině. Uspořádal také prázdninový kurs, kde měl profesor Coutinho tyto přednášky (každou o 30 hodinách): „Latinská Amerika", „Dějiny Portugalska a Brazilie". Na Akademii věd v Berlíně byla roku 1926 zřízena španělská komise, aby vědecké styky se Španělskem byly posíleny a úspěšně se rozvíjely. Chce navázati styky se španělskými vědeckými ústavy, podněcovati nebo říditi vědecké podniky v oboru duchovních věd, zvláště hispanistiky, politických

i církevních dějin, dějin práva a umění i starožitností. Roku 1927 byl zřízen v Berlíně Der Latein-Amerikanische Studentenverband, Asociación General de Estudiantes Latino-Americanos, jehož účel je podporovat duševní výměnu mezi Německem a latinskou Amerikou a zvláště vábiti odtud studenty na německé university.

Zamýšlená nebo vykonaná práce těchto ústavů a spolků byla účinně podporována časopisy a knižními publikacemi, které vydávaly především instituty hamburský a kolínský. Proto je třeba činnosti těchto ústavů si podrobněji všimnouti. „Das Ibero-Amerikanische Institut" v Hamburce je nejvšestrannější. Jeho vědecká práce se vztahuje na veškeré obory duchovního života a duchovních dějin zemí ibero-amerických, také jeho organisátorská činnost je nejrozsáhlejší. Má na př. informační oddělení, které udělilo za jediný rok 1924 30.000 ústních i písemných zpráv. Má oddělení pro kursy španělské a portugalské obchodní řeči, rovněž oddělení pro překlady. Je ve stálých stycích se španělsky mluvícími zeměmi a provádí s nimi rozsáhlou literární výměnu. Honosí se znamenitou knihovnou, koná veřejné přednášky z části ve španělštině a portugalštině, pořádá i společenské podniky, jako uvítání cizích konsulů, učenců, politiků a p. Spolupracuje s filologickou Reichsarbeitsgemeinschaft při pořádání kursů španělštiny pro filology, v otázce středoškolského vyučování a se Svazem německých vysokých škol v universitních otázkách. Financuje s ministerstvem studijní cesty německých akademiků do Španělska a Portugalska. Němečtí akademici působili jako důvěrníci Institutu v Buenos Aires, Rio de Janeiro a Santiago de Chile.

Hamburský ústav vydával tyto časopisy: Mitteilungen der Ibero-amerikanischen Gesellschaft, Mitteilungen aus Spanien, Spanien v letech 1917 až 1921, potom „Iberica", Zeitschrift für spanische und portugiesische Auslandskunde, El Heraldo de Hamburg, O. Mensageiro de Hamburgo (port.) Občasné přílohy k revui Iberica: Der deutsche Kaufmann und das iberische Ausland, Auswanderung nach dem spanischen Amerika und Brasilien, Die Deutsche Schule im span. u. portug. Ausland, Spanische Philologie u span. Unterricht. Knižní sbírky „Bibliothek der Cultura Latino-americana, Auslandswegweiser, Bibliothek der ibero-amerikanischen Auslandskunde. Kolínský institut zanikl a bonnský se věnuje více věcem hospodářským. Bonnský institut vydává Ibero-amerikanisches Archiv. Sapper, Franz a Hämel ve Würzburgu vydali „Studien über Amerika und Spanien", které se dělí v řadu zeměpisnou, národopisně-dějepisnou a filologicko-literární. Pomineme mlčením množství časopisů, které se věnují hospodářským věcem zemí ibero-amerických. Jsou také vydávány časopisy ve španělštině o poměrech říšskoněmeckých: Alemania ilustrata, Gaceta de Munich, Heraldo de Hamburgo, revista cultural y comercial, Revista internacional del mundo económico y cultural hispanoportugués, latino-americano y aleman con informes de actualidad ap.

„Arbeitsgemeinschaft der ibero-amerikanischen Institute Deutschlands" vydává společně sbírku publikací „Ibero-amerikanische Studien", která přináší práce o zemích španělské a portugalské řeči (Španělsku, Porutgalsku, Střední a Jižní Americe) ze všech vědeckých oborů. Doposud vyšlo 7 studií velmi pozoruhodných. Literárním vztahům německo-španělským je věnováno „Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik" od H. Tiemanna (1936, 226 str.), „Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts od E. Lewaltera (1935). Co se tu dovídáme, o tom se našim protestatům donedávna ani nezdálo. Vlivem Melanchthonovým vyloučili protestanté metafysiku z filosofie. Když však došlo ke kontroversím mezi jednotlivými konfesemi, jichž předmětem byly zvláště otázky christologické (dvojí přirozenost Kristova, nauka o večeři Páně a p.), a když měly být jasně odlišeny sporné otázky věroučné mezi kalvínci a luterány, nebylo možno se obejít bez znalostí metafysických. V této nouzi vypomohla metafysika Suarezova. A tak jsou záhy po uveřejnění tohoto díla na baště luterské ortodoxie ve Wittenberce obhajovány these, které nezaprou Suareza. (Na tuto pozoruhodnou věc bylo už s katolické strany upozorněno několik let dříve v obsáhlé studii K. Eschweilera „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts". Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Münster 1928.) Z oboru španělských dějin práce E. Schäfera „Der königl. spanische oberste Indienrat" vyplňuje velmi citelnou mezeru španělské historiografie, neboť o tomto nejvyšším úřadě pro správu španělských kolonií a jeho vývoj ani sami Španělé nemají vědecké práce. Ed. Schramm uveřejnil ve sbírce svrchu uvedené studii o vynikajícím španělském státníkovi Donosu Cortesovi.

B. Ústavy a spolky pro pěstění německo-španělské vzájemnosti ve Španělsku a ve španělské Americe.

Četné německé spolky ve Španělsku, zvláště v Madridě a v Barceloně, ale také ve státech ibero-amerických velmi přispěly k udržení a rozšíření německé kultury v těchto zemích. Valná část těchto spolků má ovšem na zřeteli udržování společenských styků. Přesto mnohé z nich podporují zvláště výměnu kulturních a hospodářských statků obou okruhů jazykových.

Od roku 1924 žije v Seville stálý zástupce Ibero-amerického ústavu hamburského profesor E. Schäfer, který zastupuje Svaz německých vysokých škol vzhledem k universitám v Seville a Granadě a přivezl do Španělska první ucelenou německou knihovnu. V Seville je Indický archiv (Archivo de Indias) a hispano-americká vysoká škola. Při německé vyšší reálce v Barceloně byla zřízena Německá vědecká zprostředkovatelna (Centro de Estudios Alemanes y de Intercambio), která má podporovati známost německé kultury a řeči a podávati všem zájemcům, ústavům, učencům, technikům, umělcům a studentům zprávy o španělském, zvláště katalánském, také ovšem německém vědeckém životě. Podobná vědecká zprostředkovatelna byla i při německé vyšší reálce v Madridě. Vydávala také čtvrtletně Boletin Bibliografico. I Görresova společnost v Madridě zřídila pomocnou vědeckou knihovnu, jakou už měla v Římě. Mnozí němečtí učenci konali v Madridě odborné přednášky o německo-španělských kulturních vztazích (Meyer-Lübke,Hämel, P. Expeditus Schmidt a j.). Hamburský institut a Společnost Menéndeza y Pelayo v Santanderu pořádaly prázdninové kursy španělštiny pro Němce. V Portugalsku byl zřízen německý institut při universitě v Coimbře. Jeho prvním ředitelem byl J. de Providencia Souza e Costa, který se stal profesorem portugalštiny na universitě berlínské. Z darů německých nakladatelů byla zřízena ústavní knihovna o několika tisících svazků. Ve stanovách ústavu čteme: ústav chce podporovati v těsné spolupráci s hamburským ibero-americkým institutem kulturní výměnu mezi zeměmi portugalského a německého jazyka, jakož i vědeckou i praktickou znalost němčiny v Portugalsku a v Brazilii.

V Mexiku byla po světové válce činna Německá tisková služba pro Mexiko, Střední a Jižní Ameriku (Agencia Duems). Německo-mexické sdružení se obírá otázkami vědy a kultury, zvláště starého Mexika. V Buenos Aires existuje od roku 1922 Institución Cultural Argentino-Germana, podobně při universitě argentinské v Cordobě Německý institut. Rio de Janeiro je sídlem Brazilské společnosti přátel německé kultury. I v Chile jsou podobné německé ústavy a spolky. Není možno všecky jihoamerické vědecké společnosti německé vypočítávat ani časopisy, které vydávají.

Projevy, podniky. Kniha a tisk.

Již před světovou válkou byl v Německu velký zájem o španělskou kulturu a neutuchl ani v letech poválečné tísně, ba projevil se i za války. Německo-španělské sdružení v Mnichově požádalo v 1916 německé spisovatele a nakladatele, aby dobrovolnými dary přispěli ke sbírce spisů o Cervantesovi a jeho díle, která měla býti odevzdána jako pamětní dar museu Cervantesovu ve Valladolidě. Německý cizinecký ústav ve Stuttgardě zásobuje každoročně německé školy v cizině, knihovny a čtenářské spolky knižními dary. I jinak se projevuje zájem Německa o španělský kulturní a hospodářský život. Zástupci španělských a španělsko-amerických vlád jsou v Hamburce a Berlíně slavnostně vítáni, válečné loďstvo jejich v německých přístavech pozdravováno. Velký svátek Latinské rasy, slavený 12. října jako projev pospolitosti ibero-amerických národů, mívá v Německu velký ohlas. Nezapomínejme ani na pocty a adresy německých vysokých škol, jimiž se občas obracejí na jihoamerické university, na př. když slavila universita v Caracasu ve Venezuele dvousté jubileum a p.

Četné jsou německé nebo německo-španělské časopisy, které vycházejí ve Španělsku a ve španělské Americe, ani noviny nechybějí, z nichž některé jsou dokonce deníky. Jeť na př. v samotné Brazilii na 600.000 Němců, v Argentině asi 130 tisíc; v těchto zemích je také německé novinářství a časopisectvo nejpočetnější. Do těchto zemí se vyváží mnoho německých knih. Editora internacional, německo-španělské nakladatelství v Berlíně, Madridě a Buenos Aires vydává ve španělském překladě německé knihy obsahu jednak politického, jednak populárně vědeckého nebo beletristického. Překlad obstarávají hlavně Němci, poněvadž Španělé zřídka ovládají němčinu dokonale. Překlady důležitých právnických děl německých vydává právnická fakulta v Barceloně. Zde a v Madridě mohla se před občanskou válkou také usaditi německá knihkupectví. Důležitým činitelem v kulturních vztazích německo-španělských jsou též výstavy německých knih ve Španělsku a ve španělské Americe. Byly uskutečněny v Madridě, Barceloně a v Buenos Aires. Bylo jednáno též o stálé výstavě německých knih v městě Mexiku a stálé výstavě ibero-americké v centru Německa, která by v nejširším měřítku znázorňovala kulturní a hospodářské vztahy těchto zemí k Německu.

Je vůbec snaha vybudovati dokonale veškeré kulturní vztahy mezi Německem a Španělskem. Poněvadž se už dávno k tomu cíli směřuje, nebude to už úkol nesnadný.

„Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", I. sv., z jejichž velmi obsáhlé studie „Spanien und Deutschland. Ihre kulturpolitischen Beziehungen" (str. 1—92) čerpá nejvíce informací náš článek, omezují se na dobu prvního desítiletí po světové válce. Pro další vývoj, který snad leccos ve vztahu obou zemí pozměnil, zvláště od vzniku občanské války španělské, chybí nám podrobný úhrnný pramen. Ale nám šlo hlavně o to ukázat, jak plánovitě a houževnatě si Němci bu-

dují poměr k zemi, s níž chtějí udržovati trvalé styky. A to, myslím, článek náš zřetelně ukázal, byť uvedl jen výběr z rozsáhlého materiálu. Náš pramen shromáždil na konci podrobnou bibliografii literatury o vztazích německo-španělských za leta 1912—1927 podle těchto hledisek: I. Bibliografie o n.-šp. vztazích. 2. Něm. odborné časopisy a sbírky knižních studií o Šp. 3. Něm. časopisy ve Šp. a šp. časopisy v Něm. 4. Zvl. čísla o Šp. 5. Něm.-šp. zařízení v Něm. 6. Něm.-šp. zařízení ve Šp. 7. Všeob. něm.-šp. kulturní a duševní styky. 8. Němectví ve Španělsku. 9. Něm. spolky ve Šp. 10. Něm. evang. církev ve Šp. 11. Něm. katolíci ve Šp. 12. Německé školy ve Šp. 13. Něm.-šp. vztahy v umění. 14. Něm. kniha ve Šp. 15. Šp. kultura a řeč v něm. školství. 16. Něm.-šp. styky hospodářské. 17. Něm.-šp. obchodní smlouva. 18. Něm. obchodní komora v Barceloně. 19. Postavení Španělska ve světové válce. 20. Zprávy o cestách do Španělska. V celku obsahuje bibliografie asi 560 čísel. Mezi nimi čtu také: Vlastimil Kybal, Über die Bedeutung des Generalarchivs zu Simancas für die neuere Geschichte Österreichs. Wien 1910.

F. S. Horák.

Život mytu a iracionálna.

Výstavba osobnosti lidské byla dnes uvedena na mytickou úlohu, která se jen odehrává podle ilusorního plánu nebo častěji i bez něho. Ilusorní přesvědčení nabývá jedinec založením života podle reprodukovaných forem a schemat, v nichž člověk opakuje život jiných a putuje ve vychozených stopách.

Psychoanalysa řadí do této kategorie každý život jedinců, i ten, který se snaží o získání karakteru. Žitý mytus nabývá člověk z nepovědomých prvků své duše, skrytých a získaných od dětství, mezi něž patří infantilismus, to jest setrvačná dětinskost. Člověk jím žije život podle nějakého života předchozího.

Je zřejmě velmi důležitý objev psychoanalysy, že poukázala na důležité činitele ve vytváření lidské osobnosti. Lidé, pokud žijí čistě instinktivně, pokud se nepropracují k samostatnějšímu duchovnímu jádru své osobnosti, žijí skutečně jen myticky, vypůjčeně, nesprávně, pod dojmy a city, vášněmi a touhami, jimž sami nerozumějí, žijí více iracionálně a bez kontroly ducha. Iracionální proud vnitřních jevů je stupňován komplexy, především méněcenností, jíž podléhá, podle psychického šetření, téměř 90 proc. mladých lidí. Méněcennost vnitřní hledá náhradu v nepoměrných a nepřirozených projevech zevnějších, nebo hledá vypůjčené a mytické formy projevů jiných lidí, mladší od starších.

V iracionálních projevech jest podporována mládež dnešním životem společnosti a fantastickými náznaky skutečného života v kinech, povrchními výklady duševně-lidského života ve školách.

Nedostatek je všude patrný; život dnešní společnosti uvádí mladé lidi do iracionálna, jako do nového proudu života, který pochází čistě subjektivním a tedy relativním světem. Vytvářejí se nové hodnoty života mytu, citu, vášně a fantasie bez odpovědnosti a bez pevnosti, bez závaznosti, bez síly ducha. Největší náhražka za méněcennost je hledána v iracionálním a volném proudu života. Thomas Mann vidí v tomto průběhu života, v této „hře psychologie na nástroji mytu jsou utajeny zárodky a prvky nového lidského citu a nadcházející humanity". Podle přesné stavby lidské osobnosti a jejích duchovních základů pevnosti, mravnosti a odpovědnosti jsou základy života na písku, které zničí a skutečně dnes ničí lidský život a jeho osobnosti. Nová iracionální humanita by znamenala zvířeckost. *H.*

Bř. Kafka, Svítání v duši.

Duševní choroby a jejich léčení, duševědné výzkumy a objevy, okultismus, hypnosa, sugesce, telepatie, jasnovidnost, magnetismus, spiritismus, levitace; Červený Kostelec, vlast. nákladem 1938, VII. vydání.

Kniha Kafkova je nejvážnější a nejpoctivější knihou, která jedná o jevech vyznačených v titulu. Mimo vážnost má kniha ještě jinou přednost, to jest předpoklady k psychickému řešení nejsou jednostranné, nýbrž naopak. Filosofické předpoklady jsou úplné, stejně jako biologické. Proto i v otázkách tak nedůvěřivých, jako je okultismus, jasnovidnost, spiritismus, kniha Kafkova je vážným a bezpečným měřítkem dosud nedosti známých jevů duševních.

Trpěti hrdě, čili Boží mlýny.

Kdo mohl čísti říšské německé noviny, tomu bylo jasno od začátku, že Německo se nespokojí s málem, až se mu dostane Československo do rukou. Hledalo někoho, kdo by před celým světem odpykal prohru světové války, versailleskou smlouvu, rozbití Rakouska, osamostatnění Polska, zkrátka vše, co dokazovalo, že Německo padlo a muselo ustupovat a muselo prosit.

Německo pokládalo za svou povinnost se pomstít. A poněvadž Německu pravá katolická morálka je dosti cizí (protestantismus, nedůvěra katolíků vůči Římu atd.) a nevyhovovala tomuto cíli, bylo nutné najít morálku novou. Hitler ji našel a vyhlásil. Její jádro obsahují ony body, v nichž Pius XI. odsuzuje učení o novém bohu, jemuž se říká „Krev" - a již můžeme stručně vyjádřiti slovy: *Vše*, co prospívá rozmachu Německa, je mravně dovolené a dobré. První náš

odstavec dokazoval tedy *nutnost* pomsty a druhý dokazoval její *dovolenost.*

A pak ji Bůh dopustil. Kdo četl německé říšské noviny, ví, že *hlavním důvodem* k pádu Československa, jejž udávaly německé noviny v Říši a německá propaganda v celém světě, nebyl ani tak útisk Němců, že jím byla především *nespokojenost Slováků.* A dokazovalo se to zprávami a fotografiemi, které ukazovaly na neněmecký původ a vyjadřovaly věrně myšlenky bratří Slováků způsobem slovenským.

A pak se to všecko stalo; působí to bolest. Protože bezpráví, páchané matce, bolí každého syna. Jenom pohled na vyšší hodnoty, na věčnou spravedlnost, na Boha, který nechal umírat hrozně svého vlastního Syna a říkal tomu *láska* - a měl pravdu - jenom myšlenka na víru nám může dáti sílu a klid.

Z toho však, co se stalo, plynou pro nás dvě poučení: *První:* Tak jako Německo čekalo od světové války na okamžik pomsty, tak bude čekat ponížený, ale čestný národ československý ne na pomstu, nýbrž na spravedlivé vyrovnání. Bude na to myslet, bude to připravovat, bude se o to snažit. Protože ti lidé, kteří od nás byli násilně a jménem sebeurčení odtrženi, jsou naši bratři: „Blut kommt zu Blut, trotz Not und Tod," napsali bývalí naši Němci na uvítanou německým záběrcům na přivítací slavobránu. My si to píšeme do srdcí. Mohlo by se tomuto Německo divit, i když teď se máme státi přáteli?

Poučení druhé: Možná, že Slovensko hledalo proti českému tlaku pomoci i v cizině, a možná, že i v Německu. Tvrdit to ovšem nechceme. Ale ta německá, „slovensky" informovaná propaganda neměla své zprávy jistě z Prahy. Co na tom konečně dnes záleží? Je-li to však pravda, bylo by „dělení" Slovenska trpkým poučením pro bratry Slováky, že jsou lidé, kteří nedají ani třicet stříbrných. - A pro Čechy je to výstrahou: Češi dnes musejí prosit, musejí žebrat o přátelství tam, kde nás nemají rádi a kde nás budou míti rádi jen tehdy, když zapřeme, že jsme Češi. Ale i potom námi budou pohrdat, jako na příklad pohrdají Hlučíňáky, i když jim na Hlučínsku lidé volají na přivítanou „nazdar". Musíme tedy žebrati *hrdě.* Německo nám nebude nikdy pomáhat z lásky k nám samým. Snad, aby nás uchovalo proti jiným svým nepřátelům - a k těm patří celý svět - ale vždy nám bude pomáhat jen tak, abychom nebyli schopni odplaty. Musíme si pomoci sami. Spravedlnost je na naší straně, ale Bůh se nespokojuje touhou, chce čin, až přijde pravá doba. Jedná-li Německo tak se Slovenskem, jemuž je zavázáno za pomoc proti Čechům, co můžeme čekati my? Musíme proto trpěti hrdě ve víře v Boží mlýny, v Boží soud.

Boží mlýny melou. Bůh je a čeká. Byli jsme zvyklí, že na příklad určité filmy měly tlumočiti veřejnosti myšlenky představitelů národa. V poslední době se dávají úspěšně „Boží mlýny"; o osudech chodského boje o právo, o češství, o Kozinovi a Lomikarovi. Lomikar byl citován Kozinou do dne a do roka, a musel odejít. Že by se mělo více na mlýny Boží mysleti i dnes? Že by se něco takového dělo i dnes? A že by představitelé národa na to sami chtěli upozornit?

Kdo ví? Ale jisté je, že byly u nás doby, kdy člověk, který nás osvobodil, dovolil, aby se kácel sloup Panny Marie, postavený národem za osvobození Čech Matkou Boží z moci Švédů; aby se vozily kříže na smetiště z veřejných budov a ze škol, ačkoli český národ je věřící, a za to, že nebyl poněmčen, děkuje především českým kněžím-buditelům. I ten člověk zemřel. A do dne a do roka padlo jeho dědictví a jeho sochy kácela cizí ruka a jeho obrazy byly odváženy zneuctěny . . . Bolelo nás to, protože ten člověk se zasloužil skutečně o svůj národ. Proč se to jen stalo? Že by mlýny Boží? Že by ten útisk lidí, olupovaných o svou víru, volal k Bohu též: „Lomikare, Lomikare, do dne a do roka . . ."

Bůh jest a stará se o svět a má svět v moci. Rovněž dnešní útisk našeho národa, dnešní zneuctění přirozeného i Božího zákona volá utiskovatele před soud. A soud bude. A přijde čas, že i „my budeme zase bohati a šťastni, třebaže jsme se stali dnes (svou vinou) chudi a zavržení".

P. J. V.

E. Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes.

(2 sv.), Berlin und Leipzig, 1936, Walter de Gruyter (RM 9.80).

Dva obsáhlé svazky tohoto díla mají býti počátek nové vědy metapsychologie. Je to jistě nesnadná práce, podívat se vědecky na metapsychologické jevy. Autor rozlišuje v těchto jevech animisty a spiritisty. Animisté uvádějí všechny metapsychické jevy na zvláštní síly živých osob, nebo na neosobní quasi-psychické úkazy, spiritisté zase udávají, že mnohé metapsychické úkazy nelze vysvětlit, než zásahem dále žijících zemřelých. Autor zakládá svou knihu ponejvíce na faktech, která uveřejnila anglická společnost pro psychické zkoumání nebo americká společnost téhož rázu (založená r. 1882 od prof. Will. Barretta, fysika na universitě v Dublině, prof. H. Sidwicka, filosofa v Cambridge, a zoologa J. Romanesa). Je zřejmé, že se autor vyzbrojuje všemi možnými vědeckými předpoklady, aby se dal na cestu zkoumání a výkladu fakt, která nejsou ještě dnes uznána za obor vědeckého psychického badání. Autor chce svým dílem ukázat, že fakta, která lze uvést a zkoumat jako jistá, je nutné proniknouti

do podrobností, nestačí, jak se obyčejně ve spiritismu dělá, tvořit abstraktní domněnky, které jen navazují na fakta. Autor proto sestavuje celý spiritistický aparát důkazů. (M. uvádí několik pokusů systematického zpracování spiritistických fakt.) Tak jak M. pracuje ve svém díle, to převyšuje daleko dosud známá zpracování proniknutím a znalostí věcí a zároveň pokusem řešení mnohých jednotlivostí. Autor uvádí při tom všechny různé teorie, aby nakonec uvedl všechno ve prospěch svého spiritistického mínění. Uvádí a zároveň se snaží vysvětlit různé námitky, zvláště ty, které vznikly ve společnosti psych. badání. V každém případě podrobnějšího kritisování díla Mattiesenova je třeba uznati poctivou snahu autorovu, říci o věci vše, co lze o něm říci; chtěl tím dokázat, že existuje osobní život záhrobní. Rozdíl mezi touto snahou autorovou a křesťanskými pravdami o posmrtném životě, o existenci duše a její nesmrtelnosti je veliký. Záleží v tom, že křesťanství postupuje normální cestou ve své psychologii v určení povahy nesmrtelné duše, a o životě duše v záhrobí ví jen to, co Bůh-člověk řekl. A to jsou věci určité, přesné a jasné, nevydané interpretaci nejistých subjektivních stavů a neurčitých jevů, jimž se neubráníme při sebepřísnějším postupu ve věcech spiritistických. Postup vědecký v psychologii o existenci duše a o jejích vlastnostech a tedy i nesmrtelnosti je přece jen postup, který vyhovuje normálnímu způsobu lidského poznání.

Revise českých kulturních hodnot.

Dnešní doba je přístupná revisi. Hodnoty vědecké, historické i filosofické, vytvořené nepoctivě v minulých dobách, jsou dnes přehlíženy, neboť nebyl na nich pevný základ pro český život sociální. Sociální život potřebuje stravu ze všech oborů. Proto jsme svědky dnes, jak roste odvaha přiznat nesprávnosti nebo nepoctivé hodnoty.

Mezi revisi historických hodnot lze zařadit i knihu *K. Krofty O Balbínovi dějepisci* (Melantrich 1938).

Stanovisko Kroftovo je známé z jeho vlastních výroků, že je přesvědčen o duchovním rozkvětu podníceném hnutím husitským, ale přece se pouští do studie o Balbínovi a nazývá ho nejznamenitějším zástupcem přetvořené české vzdělanosti pobělohorské. Jeho studie vyšla k 250. výročí Bohuslava Balbína, v níž Krofta oceňuje jeho význam. Balbín stavěl českému národu na oči slavnou minulost a tím sílil jeho národní vědomí. Jeho práce též nebyla marná. Tento upřímný pohled na Balbína je dobrý krok k revisi jiných historických nesprávností.

Do literatury vědecké revise lze zařaditi studii o Vědeckém a filosofickém díle Emanuela Chalupného (od J. B. Kozáka, dr. T. Čepa a dr. Ing. Kříženeckého (vydal Melantrich). V tomto díle ovšem revise vědeckosti není tak přísná a přesná, jak by měla být.

Pojednání J. B. Kozáka je velmi neurčité; přesto, že ho nazývá geniálně nadaného muže, nelze to vyčíst z posudku, který dává o Chalupném. Nepostavil se přesněji k revisi nesprávného pojetí Chalupného o náboženství a mystice, stejně jako ne dosti přesně zaujímá stanovisko filosofické ke koncepcím Chalupného o české povaze. Různé karakteristické rysy jsou příliš protichůdné, než aby dokazovaly jednotnost českého myšlení.

Stejně pochybené je hodnocení Tomáše Čepa o jednotlivých věcech ve filosofii a v sociologii Chalupného. V těchto bodech by bylo třeba revise mnohem přísnější, aby bylo jasné, že ani pojetí o kultuře a civilisaci, ani definování předmětu sociologie, ba ani třídění věd podle kvantity a kvality nejsou hodnoty vědecké a přesné, že v těchto problémech Chalupný nic neobjasnil. Pro různé nedostatky a nepřesnosti nelze souhlasit s Jaroslavem Kříženeckým, že by si měl prostudovat každý vysokoškolský student Chalupného spisy, který to myslí se svým vzděláním doopravdy. Přesnější revise by osekala mnoho z vědeckého díla Chalupného.

Do kategorie revise vědecké činnosti lze zařadit i spor o prof. Fr. Šerackého, který vydal knihu: K mé činnosti v psychologii (vlast. náklad.), o níž příště.